

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2016.20.121>

Wittgenstein über das Problem der Subjektivität

Kazimierz Rynkiewicz

Wittgenstein hat sich mit dem Problem der Subjektivität gründlich befasst, insbesondere im *Tractatus logico-philosophicus* und in den *Philosophischen Untersuchungen*. Eine besondere Perspektive im Verlaufe der Analyse der Subjektivität ergibt sich dann, wenn die Philosophie als therapeutische Maßnahme für menschliche Subjekte betrachtet wird. Der epistemische Erfolg der Subjekte hängt prinzipiell davon ab, wie sie mit der Sprache umgehen. Damit wird der Zugang zum Bereich der Intentionalität gesichert, die Wittgensteins Bildtheorie entscheidend ist. Im Kontext der Bildtheorie offenbart sich das epistemische Subjekt vor allem als denkende, sich vorstellende und bewusste Entität in der Welt. Wenn das Subjekt unter einem bestimmten Aspekt gesehen und betrachtet wird, lässt sich kaum eine Konfrontation mit dem Standpunkt des metaphysischen Solipsismus vermeiden.

Schlüsselworte: Wittgenstein, Epistemologie, Subjekt, Sprache, Welt

Einleitung

Wittgenstein gehört absolut zu den Philosophen, die Wichtiges über die Subjektivität gesagt haben – angefangen mit dem berühmten *Tractatus logico-philosophicus*. Bereits seine mittlerweile klassische These „Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt“ (TLP 5.633) hebt die Tiefe der Gedanken von Wittgenstein hervor, welche die Gemüter von Wittgenstein-Forschern immer noch nicht nur ins Staunen, sondern zugleich auch in die hermeneutische Ratlosigkeit versetzen. Die thematische Breite der Problematik der Subjektivität, die Wittgenstein insbesondere auf der

KAZIMIERZ RYNKIEWICZ, habilitated doctor, extraordinary professor, Department of Philosophy I, Ludwig-Maximilians-University Munich, Germany; address for correspondence: Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München. E-mail: kazimierz.rynkiewicz1@gmail.com

Grundlage der Philosophie als therapeutischer Maßnahme aufgreift, wirkt erstaunlich: Sprache, Intentionalität, Denken und Bewusstsein, Wollen, Empfindungen und Solipsismus, Aspektsehen usw. Es sind also nur einige Entitäten, die im vorliegenden Aufsatz kurz dargestellt und dann kritisch behandelt werden sollen. Unser besonderes Augenmerk gilt den Originaltexten selbst, die im Verlaufe der Analyse jeweils gezielt angeführt werden. Dabei beziehen wir uns grundsätzlich auf den *Tractatus logico-philosophicus*, die *Philosophischen Untersuchungen* und die „*Tagebücher 1914–1916*“.

Philosophie als therapeutische Maßnahme für menschliche Subjekte

Will man die philosophische Forschung effizient betreiben, muss man vorab verstanden haben, was die Philosophie als solche sei. Aus allgemeiner Sicht wird daher generell behauptet, die Philosophie sei eine theoretische Wissenschaft, die sich von der Naturwissenschaft und Mathematik unterscheidet und mit Fragen zu tun habe. Hier setzt auch Wittgenstein an, allerdings im Kontext der *therapeutischen Behandlung*, weil der Philosoph eine Frage wie eine Krankheit behandelt (vgl. PU §255).

Diese These Wittgensteins verleiht der Philosophie ein neues methodisches Gewand, und zwar das einer „radikalen Therapie“. Wie eine Krankheit nicht immer vollständig geheilt werden kann, so lassen sich auch die philosophischen Fragen nicht immer vollständig beantworten, was auch nicht zuletzt mit dem Begriff „Wissen“ zu tun hat: „Es gebe kein absolutes Wissen, sondern nur relatives“¹. Die therapeutische Dimension der Philosophie, die mit den Arbeiten von Cora Diamond in die philosophische Debatte gebracht wurde², ist insbesondere bei spätem Wittgenstein feststellbar. Im Gegensatz zu der metaphysischen Dimension der Philosophie, die auf der Grundlage der Standardinterpretation auftritt und heute etwa von Peter Hacker vertreten wird³, betont die therapeutische Dimension hingegen, dass Wittgenstein keineswegs darum gehe, uns bislang verborgene Zusammenhänge der Welt zu erklären, sondern vielmehr Schwindel auslösende Fixierungen bzw. Paradoxien der Sprache zu lösen. So kann Wittgenstein auch schreiben: „Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinn und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache

¹ Vgl. K. Rynkiewicz, *Der Umgang mit Wissen heute. Zur Erkenntnistheorie im 21. Jahrhundert. Eine Einführung*, Ontos-Verlag, Frankfurt–Paris–Lancaster–New Brunswick 2012, S. 1f.

² Vgl. C. Diamond, *The Realist Spirit*, MIT-Press, Cambridge–Massachusetts 1991, S. 1f.

³ Vgl. P. Hacker, *Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, S. 1f. Hacker behauptet, dass Wittgenstein zwar nichts Welterklärendes gesagt, aber durchaus etwas Bestimmtes im Hinblick auf die Grenzen von Sinn beobachtet hat.

geholt hat [...]“ (PU §119). Und weiter lesen wir: „Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, dass wir den Gebrauch unserer Wörter nicht übersehen. Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, dass wir »Zusammenhänge sehen«. Daher die Wichtigkeit des Findens und des Erfindens von *Zwischengliedern*. Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen [...]“ (PU §122). Auch die Mathematik wird in diesem Kontext angesprochen: „Es ist nicht die Sache der Philosophie, den Widerspruch durch eine mathematische, logisch-mathematische Entdeckung zu lösen, sondern den Zustand der Mathematik, der uns beunruhigt, den Zustand *vor* der Lösung des Widerspruchs, übersehbar zu machen [...]“ (PU §125). Wittgenstein erklärt, dass die Verwirrungen, die uns beschäftigen, gleichsam entstehen, wenn die Sprache leerläuft, und nicht dann wenn sie arbeitet (vgl. PU §132). „Die Arbeit des Philosophen ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck“ (PU §127). Es gibt nicht eine Methode der Philosophie, sondern Methoden – sozusagen Therapien (vgl. PU §133). Das Ziel der Philosophie ist es, der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zu zeigen (vgl. PU §309). Dies kann nicht zuletzt durch die Auflösung philosophischer Scheinprobleme geschehen (vgl. PG, 193). Philosophische Probleme werden aufgelöst wie ein „Stück Zucker im Wasser“ (BT, 421). Dabei geht es um die Entlarvung der philosophischen Probleme als Scheinprobleme, d.h. um das Zeigen, dass diese Probleme keineswegs wahrhaftig existieren.

Beim philosophischen Problem handelt es sich also um eine Verwirrung, welche sich in der Form einer Frage äußert, die diese Verwirrung nicht anerkennt (vgl. PG 193). Auf diese Frage gibt es keine Antwort (vgl. EPB 156). Die Frage beunruhigt uns solange, bis wir uns davon überzeugt haben, dass sie auf einem Missbrauch beruht und keinen Sinn ergibt. Zur Behandlung philosophischer Verwirrungen dienen dann triviale Erinnerungen an den tatsächlichen Sprachgebrauch und den gesunden Menschenverstand. Wenn die Philosophen ein Wort (wie z.B. Wissen, Sein, Gegenstand, Ich, Satz, Name) gebrauchen, dann muss man sich auch immer fragen: Wird dieses Wort in der Sprache, in der es beheimatet ist, tatsächlich so gebraucht? (vgl. PU §116).

Wittgensteins Philosophie ist also – kurzum – eine Verteidigung des gesunden Menschenverstandes gegen besonders raffinierte Formen von Unsinn (bzw. Unwahrheit)⁴. Sie ist eine Art „Therapie“, d.h. ein besonderes Ver-

⁴ Vgl. S. Schroeder, *Wittgenstein lesen: ein Kommentar zu ausgewählten Passagen der „Philosophischen Untersuchungen“*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2009, S. 30.

fahren zur Lösung von geisteslähmenden und metaphysisch belasteten Absolutheitsanmutungen, deren Wurzeln in der unhinterfragten Annahme bestimmter Bilder zu erblicken sind. So versteht Wittgenstein ein Bild als Verfestigung einer bestimmten Auffassung zu etwas Selbstverständlichem bzw. Absolutem. Das Bild, das die Wirklichkeit als deren Modell abbildet, stellt etwa folgende Vorstellung dar: Wir können die Zeit messen, so wie wir den Raum messen (vgl. TLP 2.1f). Dieses Bild ist aber problematisch; es lähmt den Verstand. Denn es gilt zu fragen: Wie ist es möglich, die Zeit mit Hilfe eines Meterstabs, mit dem (auch) der Raum gemessen wird, zu messen? Wittgenstein löst das Gefühl der Unsicherheit diesbezüglich, indem er ein anderes Vergleichsobjekt vorstellt: Man solle das Zeitmessen nicht durch den Meterstab, sondern durch das Abschreiten vergleichen. Wittgenstein sagt nicht, dass Zeitmessen ein Abschreiten von Raum sei, sondern er stellt sich nur als Beispiel einen anderen Vergleichsgegenstand vor: Man könne das Zeitmessen auch analog zum Raumessen mittels Abschreiten – statt Meterstabverwendung – sehen. So löst sich der geisteslähmende Krampf: Die eigentliche Entdeckung besteht darin, den Philosophen zu befähigen, das Philosophieren abubrechen, wann er es will. Die Philosophie wird dann nicht mehr von Fragen gepeitscht. Es wird nun an Beispielen eine Methode gezeigt, und die Reihe dieser Beispiele kann man abbrechen. So werden Probleme gelöst und Schwierigkeiten beseitigt (vgl. PU §§50, 88, 133; TB 128)⁵.

Die therapeutische Dimension des von Wittgenstein entwickelten philosophischen Verfahrens setzt als erstes den guten Willen von den Subjekten voraus, um „geheilt zu werden“, wie etwa im Falle einer Krankheit. Dann kann das philosophische Verfahren allerdings auch über das simple Vorschlagen und Einbringen von alternativen Vergleichsgegenständen hinausgehen und die Gestalt eines radikalen Bruchs mit dem bisher Erlangten einnehmen. Wie dies vor sich gehen kann, zeigt Wittgenstein bereits in seinem *Tractatus*: „Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat [...]. und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewisse Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat [...]. Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist). Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“ (TLP 6.53f).

⁵ Vgl. dazu auch I. Lorek, *Ludwig Wittgenstein*, [in:] *Projekt Wikipedia-ORG*, http://de.wikipedia.org/wiki/Ludwig_Wittgenstein [besucht am 15.2.2016], S. 5.

Das Subjekt und die Sprache

Für die Auffassung der Subjektivität bei Wittgenstein ist also die therapeutische Dimension des methodischen Verfahrens bedeutsam. Auch in der Wissenschaft als solcher kann eine „wissenschaftliche Therapie“ darin bestehen, dass das bisher Erlangte radikal revidiert bzw. verworfen wird. So eröffnet sich für die epistemischen Subjekte eine völlig neue Perspektive ohne überflüssige Belastung des Vergangenen. Dadurch wird der wissenschaftliche Raum für Besseres frei gemacht. Das Ganze kann offenbar nur auf den Wunsch von den Subjekten hin zustande kommen, die sich im Zuge ihrer wissenschaftlichen Aktivität einer bestimmten Sprache bedienen, die den Gedanken verkleidet (vgl. TLP 4.002). Der Gedanke ist aber der sinnvolle Satz, und die Gesamtheit der Sätze ist die Sprache (vgl. TLP 4f). Im Wesen des Satzes liegt es, dass er uns *einen neuen Sinn* mitteilen kann (vgl. TLP, 4.027). Die Problematik des Sinns wurde von Wittgenstein umfassend behandelt. In diesem Abschnitt gehen wir lediglich auf folgende Faktoren kurz ein: Subjektlosigkeit, die Bestimmung des Sinns und das Problem von Sagen und Zeigen.

Der sich im Denken Wittgensteins offenbarende therapeutische Drang führt dazu, dass die These über die Subjektlosigkeit als Bedingung sprachlichen Sinns eingeführt wird. So schreibt Wittgenstein: „Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht [...]. Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt. Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts *am Gesichtsfeld* lässt darauf schließen, dass es von einem Auge gesehen wird“ (TLP 5.631f).

Wittgensteins Herabwürdigung des Subjekts ergibt sich generell aus seiner Kritik an der kartesischen Substantialisierung des Ego⁶. So wird die These kritisiert, dass das eigentliche Ich in meinem Körper lebe (vgl. BB 106). Wittgenstein betont dagegen die Autonomie des Urteils gegenüber der konstitutiven Leistung des Subjekts. Die Einheit des Urteils verdankt sich allein der ihm immanenten Form der Abbildung. Darum bemüht sich Wittgenstein psychologische Sätze als von der Form „*p* sagt, dass *p*“ zu analysieren: „Es ist aber klar, dass »A glaubt, dass *p*«, »A denkt, dass *p*«, »A sagt *p*« von der Form »*p* sagt *p*« sind: Und hier handelt es sich nicht um eine Zuordnung von einer Tatsache und einem Gegenstand, sondern um die Zuordnung von Tatsachen durch Zuordnung ihrer Gegenstände. Dies zeigt auch, dass die Seele – das Subjekt etc. – wie sie in der heutigen oberflächlichen Psychologie

⁶ R. Descartes vertritt bekanntlich den Substanzdualismus. Es gibt zwei Substanzen: *res cogitans* und *res extensa* (vgl. z.B. ders., *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Meiner, Hamburg 1994, Med. II und VI).

aufgefasst wird, ein Unding ist. Eine zusammengesetzte Seele wäre nämlich keine Seele mehr“ (TLP 5.542f).

Wittgenstein will also klar machen, dass das Verhältnis zwischen As Gedanke bzw. Glaube und dem, worauf sich der Gedanke bezieht, dasselbe Abbildungsverhältnis ist, wie das zwischen einem Satz und jener Tatsache, deren Bestehen er behauptet. Dies kann man m.E. mit dem Begriff des Fürwahr-Haltens noch plausibler erläutern. So würde A genau dann glauben, dass p der Fall ist, wenn A das, was der Satz „p“ sagt, für wahr hält. Demnach bestünde die Glaubensbeziehung zwischen dem Satz, der für wahr gehalten wird, und dem Sachverhalt, der durch ihn abgebildet wird. Die semantische Darstellung der Glaubenszuschreibung hätte dann nicht die Form „A glaubt, dass p wahr ist“, sondern die Form „A hält den Satz p für wahr“. Da der Gedanke ein logisches Bild des Satzes und somit ein Typus des Satzes ist (vgl. TLP 3.42f), ist es nach Wittgenstein auch nicht erforderlich, für die Angabe des Gedankeninhalts ein Subjekt zu erwähnen. Die logische Analyse des sprachlichen Sinns von Aussagen, die sich auf ein Subjekt zu beziehen scheinen, erweist diesen Bezug als trügerisch. Im Verlaufe der Analyse wird weder das Subjekt im Inhalt psychologischer Aussagen erwähnt, noch bedarf es des Bezugs auf das einfache Subjekt, um die Einheit eines Urteils und damit seine Bedeutung zu garantieren. Der Sinn einer Glaubenszuschreibung hängt also nach Wittgenstein von einer Abbildungsbeziehung zwischen einem wie eine Satz Tatsache organisierten Glaubenszustand und dem entsprechenden Sachverhalt ab. Ein Subjekt, um dessen Glaubenszustand es sich handeln würde und das einfach sein müsste, kann dabei keine Rolle spielen, weil es zusammengesetzt sein müsste, um abzubilden⁷.

In dem Kontext der Subjektlosigkeit ist die Frage nach der Bestimmung des Sinns zu stellen, insbesondere im Hinblick auf Bilder und Sätze. Wittgenstein befasst sich mit der Problematik des Sinns vor allem im *Tractatus*. Dem Begriff „Sinn“ wird hier eine Schlüsselposition zugeschrieben, weil er die Sprache und Welt verbindet. Darüber hinaus wird die Grenze der Welt durch die Unterscheidung von Sinn und Unsinn bestimmt. Daher schreibt Wittgenstein: „Was das Bild darstellt, ist sein Sinn. In der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung seines Sinnes mit der Wirklichkeit besteht seine Wahrheit oder Falschheit“ (TLP 2.221f). Der Sinn eines Bildes, das die Wirklichkeit abbildet, ist also eine Möglichkeit des Bestehens oder Nichtbestehens von Sachverhalten (vgl. TLP 2.201). Wittgenstein betrachtet auch den Sinn von Sätzen und schreibt dazu Folgendes: „Der Sinn des Satzes ist seine Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit den Möglichkeiten des

⁷ Vgl. K. Puhl, *Subjekt und Körper: Untersuchungen zur Subjektivität bei Wittgenstein und zur Theorie der Subjektivität*, Mentis, Paderborn 1999, S. 25f.

Bestehens und Nichtbestehens der Sachverhalte“ (TLP 4.2). Der Satz besitzt wesentliche und zufällige Züge. Während man zufällige Züge daran erkennen kann, dass sie von besonderer Art der Hervorbringung des Satzzeichens herühren, befähigen wesentliche Züge dagegen den Satz dazu, seinen Sinn auszudrücken (vgl. TLP 3.34).

Der Begriff „Sinn“ wird also von Wittgenstein vor allem im Zusammenhang mit Sätzen diskutiert. Dabei ist es erforderlich, auf zwei Faktoren hinzuweisen. Zum einen zeigt sich ein klarer Unterschied zwischen Wittgenstein und Frege, vor allem in semantischer Hinsicht. Während für Frege Sätze sowohl Sinn als auch Bedeutung besitzen, haben für den frühen Wittgenstein Sätze nur Sinn, Namen nur Bedeutung (vgl. TLP 3.3)⁸. Zum anderen findet der Begriff „Sinn“ bei Wittgenstein vielfältige Anwendung, so dass zwischen sinnvollen, sinnlosen und unsinnigen Sätzen unterschieden wird. Dadurch kann Wittgenstein die Welt genauer beschreiben. Sinnvolle Sätze drücken eine mögliche Sachlage aus, bei sinnlosen und unsinnigen Sätzen ist dies hingegen nicht der Fall. Während sinnlose Sätze keine Verstöße gegen die Logik der Tatsachen, sondern lediglich deren Grenzfälle (die Tautologien und Kontradiktionen) darstellen, stehen unsinnige Sätze jenseits der Möglichkeit von Sinn. Tautologien und Kontradiktionen sind in einem besonderen Sinne sinnlos, da sie jede bzw. keine mögliche Sachlage darstellen, während unsinnige Sätze überhaupt keine logisch möglichen Kombinationen von Gegenstandsverbindungen zulassen. Alle Sätze, die sich also nicht – zumindest potentiell – in Wahrheitsfunktionen auflösen lassen, sind unsinnig (vgl. TLP 4.45f)⁹. Mit Hilfe des Begriffs „Sinn“, der in mannigfachen Variationen auftreten kann, vermag also Wittgenstein die Welt genauer zu beschreiben, wobei das Metaphysische, Ethische und Mystische zur Sprache kommen: „Der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer liegen [...]. Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen [...]. Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen. Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist“ (TLP 6.41f).

Durch die Verwendung des Ausdrucks „Sinn“ kann Wittgenstein jedoch nicht nur etwas über die Welt sagen, sondern auch zeigen, wie die Welt sei. Folglich werden das Sagen und Zeigen als begriffliche Entitäten eingeführt,

⁸ Wittgenstein hat zwar die Begriffe „Sinn“ und „Bedeutung“ von Frege übernommen, nicht aber deren Definition. Für Frege gilt bekanntlich Folgendes: (1) Sinn – besagt, wie sich ein Satz bezieht; (2) Bedeutung – besagt, worauf sich ein Satz bezieht.

⁹ Vgl. dazu auch V. Mayer, *Der Tractatus als System*, [in:] *Tractatus logico-philosophicus*, hrsg. von W. Vossenkuhl, Akademie-Verlag, Berlin 2001, S. 30f. Wenn es um die Beispiele von sinnlosen/unsinnigen Sätzen geht, so gilt Folgendes: (1) Sinnlose Sätze – enthalten die Begriffe wie „Gegenstand“, „Zahl“ usf., die keinen konkreten Gegenstand bezeichnen; (2) Unsinnige Sätze – sind metaphysische, ethische usf. Sätze, enthalten die Begriffe wie „Seele“, „Gott“ usf.

die dem Subjekt das Verstehen der Welt erheblich erleichtern sollten. Es gilt vorab grundsätzliche methodische Differenzen im Wirkungsverfahren von Sagen und Zeigen zu bestimmen. Die Unterscheidung zwischen Sagen und Zeigen ist für den frühen Wittgenstein fundamental (vgl. BW 88). Dies kann man daran erkennen, dass diese Unterscheidung nicht auf äußere Aspekte des Symbolismus beschränkt ist, sondern vielmehr ein logisches Fundament sowie semantische und metaphysische Folgen hat. Das logische Fundament ist die Kritik an Russells Typentheorie¹⁰, die semantischen Folgen sind anhand der Grenzen zwischen sinnvollen und sinnlosen, die metaphysischen Folgen an der Grenze zwischen sinnvollen und unsinnigen Sätzen erkennbar. Wenn man die Unterscheidung zwischen Sagen und Zeigen nicht beachtet, ergibt sich folgendes Problem: Es gibt etwas, was durch Sätze (d.h. durch Sprache) gesagt und was nicht durch Sätze ausgedrückt, sondern nur gezeigt werden kann. Dieses Zeigen ist weder durch Sagen noch durch andere Arten deskriptiver Bezugnahme ersetzbar. Die verwendeten sprachlichen Mittel zeigen allein nichts. Das Problem ist kein philosophisches, sondern ein logisches. Wittgensteins Lösung besteht darin, dass er das deontische Prinzip des Zeichengebrauchs formuliert: Ein Symbol darf nur das ausdrücken, was es ausdrücken kann. Dasselbe gilt auch für Sätze. Wenn wir also feststellen, was Sätze oder Symbole ausdrücken oder sagen können, wissen wir auch, was sie nicht sagen können, und was wir deswegen mit ihnen auch nicht sagen dürfen.

Den Unterschied zwischen Sagen und Zeigen kann man auch durch einfache Beispiele verdeutlichen. Dass eine Person z.B. moralisch gut ist, kann gesagt werden. Aber die wiederholte Bejahung oder Verneinung ändert nichts daran, dass sie es auch tatsächlich ist. Denn das hat sie mit ihrem Handeln gezeigt. Solange es sich nicht gezeigt hat, sind alle bejahenden oder verneinenden Behauptungen nur Hypothesen; und wenn es sich gezeigt hat, sind jene Behauptungen entweder redundant oder falsch. Im Anschluss an Wittgenstein können wir nun Folgendes sagen: Ob es wahr ist, dass jemand moralisch gut ist oder einen anderen liebt, zeigt sich. Verhalten und Handeln haben hier eine verifizierende Kraft. Das Handeln begründet die Zuschreibung einer Eigenschaft. Bei der Sprache geht es hingegen nicht um eine Verifizierung, sondern um die bloße Darstellung oder den Aufweis des Sinns (vgl. TLP 4.022f).

Trotz des grundlegenden Unterschieds zwischen Sagen und Zeigen lässt sich jedoch zugleich feststellen, dass diese beiden Entitäten im Hinblick auf

¹⁰ Russells Typentheorie besagt, dass man in Paradoxien, Widersprüche, Antinomien geraten kann, wenn man die Ebenen der Aussagen vermischt. Die Idee dieser Theorie ist also die Unterscheidung zwischen verschiedenen Aussagenebenen, z.B. Objektsprache und Metasprache.

ihre logische Form in einem Ergänzungsverhältnis stehen. Darum schreibt Wittgenstein: „Der sinnvolle Satz sagt etwas aus, und sein Beweis zeigt, dass es so ist; in der Logik ist jeder Satz die Form eines Beweises“ (TLP 6.1264). Genauer formuliert handelt es sich dabei um ein Abhängigkeitsverhältnis. Einerseits hängt also das Sagen davon ab, dass sich im Satz all das zeigt, was eine Darstellung der Wirklichkeit möglich macht; das Zeigen ermöglicht das Sagen. Andererseits ist das Zeigen nur indirekt über das Sagen thematisierbar; ohne das Sagen wüssten wir nicht, was Zeigen heißt. Schließlich genießt das Sagen in einer wesentlichen Hinsicht Sonderstellung, wenn Wittgenstein sagt, dass alles, was sich aussprechen lässt, klar aussprechen lässt (vgl. TLP 4.116)¹¹.

Das Problem der Intentionalität

Wenn Wittgenstein in seinem *Tractatus* behauptet, dass das Bild jede Wirklichkeit, deren Form es hat, abbilden kann (vgl. TLP 2.171), begibt er sich damit auf das Gebiet der Intentionalität, die als eines der klassischen Probleme innerhalb der philosophischen Debatte angesehen wird. Dieses Problem wollen wir hier aus dreierlei Sicht kurz verfolgen, nämlich aus Sicht der Bildtheorie, des Wortes und Gegenstandes, und des Benennens und Meinens.

Wenn das Bild ein Modell der Wirklichkeit ist (vgl. TLP 2.12), dann heißt es auch, dass man etwas über die Wirklichkeit mit Hilfe von Bildern sagen und zeigen kann. So entsteht eine äußerst komplexe Sachlage, die man in der Wittgenstein-Forschung als „Bildtheorie“ bezeichnet. Die Struktur der Bildtheorie besteht aus drei grundlegenden Entitäten: der Wirklichkeit, des Bildes und der abbildenden Beziehung (Intentionalität). Wittgenstein schreibt dazu Folgendes: „Das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten ist die Wirklichkeit. (Das Bestehen von Sachverhalten nennen wir auch eine positive, das Nichtbestehen eine negative Tatsache)“ (TLP 2.06). „Wir machen uns Bilder der Tatsachen. Das Bild stellt die Sachlage im logischen Raum, das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten, vor“ (TLP 2.1f). „Die Elemente des Bildes vertreten im Bild die Gegenstände. Das Bild besteht darin, dass sich seine Elemente in bestimmter Art und Weise zueinander verhalten. Das Bild ist eine Tatsache. Der Zusammenhang der Elemente des Bildes heißt seine Struktur und ihre Möglichkeit seine Form der Abbildung. Die Form der Abbildung ist die Möglichkeit, dass sich die Dinge so zueinander verhalten, wie die Elemente des Bildes. Zum Bild gehört auch die abbildende Beziehung,

¹¹ Vgl. dazu W. Vossenkuhl, *Sagen und Zeigen. Wittgensteins „Hauptproblem“*, [in:] *Tractatus logico-philosophicus*, hrsg. von ders., Akademie-Verlag, Berlin 2001, S. 45f, 58f.

die es zum Bild macht. Die abbildende Beziehung besteht aus den Zuordnungen der Elemente des Bildes und der Sachen. Im Bild und Abgebildeten muss etwas identisch sein, damit das eine überhaupt ein Bild des anderen sein kann (vgl. TLP 2.131f). Das Bild enthält die Möglichkeit der Sachlage, die es darstellt, und stimmt mit der Wirklichkeit überein oder nicht; es ist wahr oder falsch. Was das Bild darstellt, ist sein Sinn. Um zu erkennen, ob das Bild wahr oder falsch ist, müssen wir es mit der Wirklichkeit vergleichen. Das logische Bild der Tatsachen ist Gedanke. Die Gesamtheit der wahren Gedanken ist ein Bild der Welt. Der Gedanke enthält die Möglichkeit der Sachlage, die er denkt. Was denkbar ist, ist auch möglich (vgl. TLP 2.203f). „Im Satz drückt sich der Gedanke sinnlich wahrnehmbar aus“ (TLP 3.1). „Der Satz ist das Bild der Wirklichkeit [...]“ (TLP 4.01). „Nur dadurch kann der Satz wahr oder falsch sein, indem er ein Bild der Wirklichkeit ist“ (TLP, 4.06).

Wittgensteins Bildtheorie hat also die Aufgabe, die Natur der Beziehung eines Gedanken (Satzes) zur Wirklichkeit zu klären. Das Wesen eines Gedanken besteht darin, die Wirklichkeit abzubilden, indem er eine mögliche Sachlage (d.h. eine Möglichkeit des Bestehens und Nichtbestehens von Sachverhalten) darstellt. Welche Sachverhalte möglich sind, ist bestimmt durch die Natur der Gegenstände, die als Bestandteile dieser Sachverhalte auftreten. Den Kern der Bildtheorie stellt eine notwendige Übereinstimmung von Denken, Sprache und Wirklichkeit dar. Das ist die Bedingung der Möglichkeit der Darstellung von der Sachlage. Die Originalität der Bildtheorie zeigt sich aber erst mit folgender Frage: Wie kann eine Verbindung von Zeichen, die in ihr Gegenstände repräsentieren, darstellen, wie sich die repräsentierten Dinge in Wirklichkeit zueinander verhalten.

Diese Frage weist ein (Haupt-) Problem auf, das die Bildtheorie zu lösen hatte und das gleichzeitig der Schlüssel zu ihrem Verständnis ist: Wie kann ein Bild darstellen, was der Fall ist, wenn es wahr ist, unabhängig von seiner Wahr- oder Falschheit (vgl. TLP 2.22). Der rätselhafte Kern dieses Problems ist offenbar das alte Problem, wie man das denken kann, was nicht der Fall ist, bzw. sagen kann, wie es sich nicht verhält. Denn was A denkt oder sagt, wenn er denkt oder sagt, dass p, ist etwas, das der Fall ist, wenn As Gedanke oder Satz wahr ist. Wenn A denkt oder sagt, dass das und das – so und so – ist, dann denkt oder sagt er, dass das und das – so und so – ist. Kraft seines Inhalts (Sinns) reicht der Gedanke oder Satz bis zur Wirklichkeit, wie Wittgenstein es formuliert (vgl. TLP 2.151f). Wenn wir z.B. denken, dass Robert Lewandowski für den FC-Bayern spielt, und unser Gedanke ist wahr, dann ist das, was wir denken, der Fall; es ist eine Tatsache. Wie kann aber dann ein Gedanke oder Satz kraft seines Inhalts (bzw. Sinns) bis zur Wirklichkeit reichen, unabhängig davon, ob er wahr oder falsch ist? Denn wenn der Gedanke,

dass p, bzw. der Satz „p“ falsch ist, dann existiert die Tatsache, dass p, nicht. Wie, so lautet nun das Problem, können wir dann aber denken, was nicht der Fall ist? Und wie können wir sagen, wie es sich nicht verhält?

Nach Wittgenstein liegt die Lösung zum Problem der Unabhängigkeit des Gedankeninhalts oder Satzsinns von den Tatsachen in der Erkenntnis, dass ein Gedanke oder Satz das, was der Fall ist, wenn er wahr ist, abbildet. Er bildet also die Tatsache ab, die ihn wahrmacht, indem er etwas darstellt, was der Fall, was aber auch nicht der Fall sein kann: eine Möglichkeit des Bestehens und Nichtbestehens von Sachverhalten (d.h. eine mögliche Sachlage) (vgl. TLP 2.20f). Diese Erkenntnis beruht Wittgenstein zufolge auf der Einsicht, dass die Möglichkeit, etwas zu denken oder zu sagen, was der Fall oder nicht der Fall sein kann, nur zu verstehen ist, wenn man sich von dem Missverständnis befreit, dass ein Gedanke oder ein Satz als ganzer in derselben Beziehung zu dem von ihm Repräsentierten steht wie seine Elemente, d.h. dass er das, was er darstellt, vertritt. Nur die Bildelemente vertreten etwas, was ihnen außerhalb des Bildes entspricht, nicht aber die Verbindung der Bildelemente. Die Realität, die dem Inhalt eines Gedanken bzw. dem Sinn eines Satzes entspricht, besteht also in nichts anderem als den Bestandteilen der dargestellten Sachlage, d.h. den Gegenständen, von denen der Gedanke bzw. Satz handelt (vgl. TB 120). Um zu verstehen, wie das Bild als ganzes darstellt, was es darstellt, muss man unbedingt begreifen, dass auch ein Bild, ebenso wie das Abgebildete, eine Tatsache ist, d.h. etwas, das der Fall ist (vgl. TLP 2f)¹².

Die Relevanz der Intentionalitätsproblematik, die Wittgenstein im Kontext seiner Bildtheorie behandelt, und die die grundlegende Frage aufwirft, was einen Gedanken zu einem Gedanken über einen bestimmten Gegenstand mache, zeigt sich noch deutlicher, wenn man das Verhältnis zwischen Wort und Gegenstand betrachtet. Diese beiden Entitäten (d.h. Wort und Gegenstand) stellen im Grunde die Struktur der abbildenden Beziehung dar. So schreibt Wittgenstein in den *Tagebüchern*, dass der Name den Gegenstand vertrete (vgl. TB 128). Im *Tractatus* finden wir schon eine genauere Beschreibung: Ein Name steht für ein Ding, ein anderer für ein anderes Ding, und untereinander sind sie verbunden. Das Ganze stellt – wie ein lebendes Bild – den Sachverhalt vor (vgl. TLP 4.0311). Schließlich bemüht sich Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* diese Konstellation aus semantischer Sicht zu beleuchten, wobei der Anschluss an Augustinus gesucht wird: „[...] Die Wörter der Sprache benennen Gegenstände – Sätze sind Verbindungen

¹² Vgl. dazu auch E. Ammereller, *Die abbildende Beziehung. Zum Problem der Intentionalität im „Tractatus“*, [in:] *Tractatus logico-philosophicus*, hrsg. von W. Vossenkuhl, Akademie-Verlag, Berlin 2001, S. 113f.

von solchen Benennungen. In diesem Bild von der Sprache finden wir die Wurzeln der Idee: Jedes Wort hat eine Bedeutung. Diese Bedeutung ist dem Wort zugeordnet. Sie ist der Gegenstand, für welchen das Wort steht. Von einem Unterschied der Wortarten spricht Augustinus nicht [...]. Denke nun an diese Verwendung der Sprache: Ich schicke jemand einkaufen. Ich gebe ihm einen Zettel, auf diesem stehen die Zeichen: »fünf rote Äpfel«. Er trägt den Zettel zum Kaufmann; der öffnet die Lade, auf welcher das Zeichen »Äpfel« steht; dann sucht er in einer Tabelle das Wort »rot« auf und findet ihm gegenüber ein Farbmuster; nun sagt er die Reihe der Grundzahlwörter [...] bis zum Worte »fünf« und bei jedem Zahlwort nimmt er einen Apfel aus der Lade, der die Farbe des Musters hat [...]. Wie weiß er aber, wo und wie er das Wort »rot« nachschlagen soll und was er mit dem Wort »fünf« anzufangen hat? [...] Was ist aber die Bedeutung des Wortes »fünf«?“ (PU §1).

Die Antwort auf diese letzte Frage Wittgensteins lautet vorab: Die Bedeutung des Wortes »fünf« ist der Gegenstand, auf den es sich bezieht; im Hinblick auf das obige Beispiel: es sind »fünf rote Äpfel« (vgl. TLP 4.0311). Dann können wir diese Antwort erheblich präzisieren: „[...] Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache [...]“ (PU §43). Das Sprachspiel des Äpfelkaufens hat also die eigentliche Verwendung von Zahlwörtern deutlich gemacht (vgl. PU §1). Ein indexikalischer Ausdruck wie „dorthin“ wird dagegen ganz anders verwendet. Worauf er sich jeweils bezieht, muss nämlich für jede Äußerung neu bestimmt werden, z.B. durch eine Handbewegung. Wenn man also darauf besteht, dass sich alle Wörter auf einen Gegenstand beziehen (müssen), dann werden solche grundlegenden Unterschiede im Gebrauch und dadurch in der Bedeutung der Wörter vermischt. Anders formuliert: Wenn die Bedeutung eines Wortes darin bestünde, dass es einen Gegenstand bezeichnet, so wäre ein Wort, das keinen Gegenstand bezeichnet, bedeutungslos. Demnach würde durch die Vernichtung eines Gegenstandes der Name dieses Gegenstandes seine Bedeutung verlieren. Sätze, die diesen nunmehr bedeutungslosen Namen enthalten, würden damit unsinnig. Diese Ansicht finden wir noch im *Tractatus* (vgl. TLP 3.22). Der späte Wittgenstein befasst sich zudem mit der These, dass zuweilen Dinge, denen wir einen Namen gegeben haben, wirklich zerstört werden und aufhören zu existieren, ohne dass dadurch ihre Namen schlagartig ihre Bedeutung verlieren (vgl. PU §41). Betrachten wir nun folgendes Beispiel: Napoleon Bonaparte gibt es nicht mehr, aber der Ausdruck „Napoleon Bonaparte“ hat dadurch keineswegs seine Bedeutung eingebüßt. Andernfalls könnte man auch nicht sinnvoll behaupten, dass es Napoleon Bonaparte nicht mehr gibt. Wie lässt sich das also mit der Gegenstandstheorie vereinbaren? In den PU §57 wird diese Konstellation noch zugespitzt: „Etwas Rotes kann zerstört werden, aber Rot

kann nicht zerstört werden, und darum ist die Bedeutung des Wortes ›rot‹ von der Existenz eines roten Dinges unabhängig [...]“¹³.

Das Verhältnis zwischen Wort und Gegenstand lässt sich auf verschiedenen Wegen bestimmen, insbesondere aus Sicht des Bedeutungsbegriffs. Das epistemische Subjekt kann dies etwa durch Benennen und Meinen verfolgen, die auch durch eine handfeste intentionale Ausrichtung gekennzeichnet sind. Daher schreibt Wittgenstein: Man meint, das Lernen der Sprache bestehe darin, dass man Gegenstände benennt: Menschen, Formen, Farben, Schmerzen, Stimmungen, Zahlen etc. Das Benennen ist etwas Ähnliches wie einem Ding ein Namensschildchen anheften. Man kann das eine Vorbereitung zum Gebrauch eines Wortes nennen. Wir benennen Dinge und können über sie reden (vgl. PU §§26f). „[...] Wir können sagen: Nach der Benennung fragt nur der sinnvoll, der schon etwas mit ihr anzufangen weiß [...]“ (PU §31). „Was ist die Beziehung zwischen Namen und Benanntem? [...]“ (PU §37). Benennen und Beschreiben stehen nicht auf der gleichen Ebene: Das Benennen ist eine Vorbereitung zur Beschreibung (vgl. PU, §49). „Aber meinen wir denn nicht wenigstens etwas ganz Bestimmtes, wenn wir auf eine Farbe hinschauen und den Farbeindruck benennen? [...]“ (PU §276).

Das Gegenstück des Meinens ist natürlich das Verstehen. Wenn im Geiste des Sprechenden der Vorgang des Meinens abläuft, dann muss der Zuhörer diesen Vorgang erraten, also gewissermaßen reproduzieren. Das Verstehen erscheint demnach als im Wesentlichen dasselbe wie das Meinen, nur eben passiv nachgeahmt. Worin besteht aber der geistige Vorgang des Meinens? Wie stellt man es an, die Farbe oder die Form zu meinen? Die klassische Antwort würde wohl lauten: Es gehe darum, die Aufmerksamkeit auf die Farbe oder die Form zu konzentrieren. Wenn Wittgenstein fragt, wie dies vor sich gehen könne, so beantwortet er diese Frage, indem er eine Liste von Fällen angibt, in denen man die Aufmerksamkeit auf die Farbe richtet, z.B. beim Farbenvergleichen, Farbenmischen, bei Wetterbeobachtungen, bei ästhetischen Betrachtungen, bei der Erklärung eines Lichtsignals usf. (vgl. PU 33).

Das Wort „Meinen“ ist also ein Ausdruck der Absicht. Verstehen, was jemand mit seinen Worten meint, bedeutet verstehen, was er will oder wollte. Aber Wollen oder Beabsichtigen ist kein empirischer Vorgang. Wenn ich ein Glas abspüle, so tue ich das mit der Absicht, dass es sauber werde. Das bedeutet aber nicht, dass ich hier gleichzeitig zwei Tätigkeiten ausführe: Spülen

¹³ Vgl. dazu auch S. Schroeder, *Wittgenstein lesen...*, S. 64f.

und Beabsichtigen. Das Beabsichtigen ist nicht etwas, das während des Spülens in meinem Kopf abläuft¹⁴. Welche Folgen hat diese Konstellation für die weitere Betrachtung der Subjektivität?

Das denkende, sich vorstellende und bewusste Subjekt

Der Begriff des Meinens eröffnet uns eine neue epistemische Perspektive bei der Betrachtung der Subjektivitätsproblematik dadurch, dass er unsere Aufmerksamkeit auf das komplexe Gebiet des Denkens richtet. Wittgenstein formuliert dies folgendermaßen: „»Denken muss etwas Einzigartiges sein«. Wenn wir sagen, *meinen*, dass es sich so und so verhält, so halten wir mit dem, was wir meinen, nicht irgendwo vor der Tatsache: sondern meinen, dass *das und das – so und so* – ist. Man kann aber dieses Paradox (welches ja die Form einer Selbstverständlichkeit hat) auch so ausdrücken: Man kann *denken*, was nicht der Fall ist“ (PU §95).

Diese von Wittgenstein formulierte epistemische Konstellation lässt sich mit dem Blick auf Kant verdeutlichen, der den Begriff des Fürwahrhaltens ins Spiel bringt. Das Fürwahrhalten ist nach Kant eine Begebenheit im menschlichen Verstand, die auf objektiven Gründen beruht und zugleich subjektive Ursachen des Urteilenden erfordert. Wenn das Fürwahrhalten für jedes vernünftige Subjekt gilt und der Grund des Fürwahrhaltens objektiv hinreichend ist, so wird das Fürwahrhalten als Überzeugung bezeichnet. Das Fürwahrhalten, also die subjektive Gültigkeit des Urteils in Beziehung auf die zugleich objektiv geltende Überzeugung, weist drei Stufen auf: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein mit dem Bewusstsein sowohl subjektiv als auch objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Wenn das Fürwahrhalten nur subjektiv zureichend ist und zugleich für objektiv unzureichend wird, dann heißt es Glauben. Das sowohl subjektiv als auch objektiv zureichende Fürwahrhalten heißt schließlich das Wissen (vgl. KrV B, 848f)¹⁵.

Das Erlangen der höchsten Stufe des Fürwahrhaltens (d.h. Wissens) verlangt also von den epistemischen Subjekten – diese Überzeugung teilt auch Wittgenstein, wie wir dies noch sehen werden – breit angelegtes wissenschaftliches Engagement, das durch diverse im Bewusstsein fundierte Faktoren begleitet wird und sich ferner auf das Praktische und zum Teil auch auf das Metaphysische durchaus auswirken kann. Da das Denken für Wittgenstein der Schlüssel zum Verstehen der Subjektivität ist, wird es meist im Kontext anderer Begriffe betrachtet. So können wir in den *Philosophischen Untersuchungen* lesen: „Um die Bedeutung des Wortes »denken« klar zu werden,

¹⁴ Vgl. Ebd., S. 83f.

¹⁵ Vgl. dazu auch K. Rynkiewicz, *Der Umgang mit Wissen heute...*, S. 162.

schauen wir uns selbst beim Denken zu: Was wir da beobachten, werde das sein, was das Wort bedeutet! [...] Aber so wird dieser Begriff eben nicht gebraucht. (Es wäre ähnlich, wenn ich, ohne Kenntnis des Sprachspiels, durch genaues Beobachten des letzten Zuges einer Schachpartie herausbringen wollte, was das Wort »mattsetzen« bedeutet“ (PU §316). Wenn wir denkend sprechen oder auch schreiben, so werden wir im Allgemeinen nicht sagen, wir dächten schneller als wir sprechen; sondern der Gedanke erscheint hier vom Ausdruck nicht abgelöst. Andererseits redet man aber von der Schnelle des Gedankens: Wie ein Gedanke uns blitzartig durch den Kopf geht, wie Probleme uns mit einem Schlage klar werden etc. (vgl. PU §318f). Kann man denken, ohne zu reden? Und was ist Denken? Nun denkst du nie? Kannst du dich nicht beobachten und sehen, was da vorgeht? Das sollte doch einfach sein. Wenn jemand im Verlaufe eines Gedankengangs eine Messung ausführt, hat er das Denken unterbrochen, wenn er beim Messen nicht zu sich selbst spricht? (vgl. PU §§327f). Ist Denken eine Art Sprechen? Man möchte sagen, es ist das, was denkendes Sprechen vom gedankenlosen Sprechen unterscheidet. Und da scheint es eine Begleitung des Sprechens zu sein. Ein Vorgang, der vielleicht auch etwas anderes begleiten, oder selbständig ablaufen kann (vgl. PU §330). Aber könnten wir uns nicht vorstellen, dass Gott einem Papagei plötzlich Verstand schenkte, und dieser nun zu sich selbst redete (vgl. PU §346). Wie weiß ich von meiner Vorstellung her, wie die Farbe wirklich aussieht? Die Vorstellung muss ihrem Gegenstand ähnlicher sein als jedes Bild: Denn wie ähnlich ich auch das Bild dem mache, was es darstellen soll, es kann immer noch das Bild von etwas anderem sein. Aber die Vorstellung hat es in sich, dass sie die Vorstellung von diesem und von nichts anderem ist. Man könnte so dahin kommen, die Vorstellung als ein Über-Bildnis anzusehen. Könnte man sich vorstellen, dass ein Stein Bewusstsein hätte (vgl. PU §§388f). Aber kann ich mir nicht denken, die Menschen um mich herum seien Automaten und haben kein Bewusstsein, wenn auch ihre Handlungsweise die gleiche ist wie immer (vgl. PU §420).

Die angesprochenen Passagen des späten Wittgensteins zeigen also ganz deutlich, dass das Denken bei den Subjekten einerseits der grundlegende Akt kognitiver Aktivität sei, andererseits immer in der Begleitung der anderen Phänomene wie Sprechen, Schreiben, Vorstellen usw. auftrete, welche dann für Wittgenstein als Entitäten zur Veranschaulichung der komplexen Gebrauchsstruktur des Denkprozesses gelten. So versucht Wittgenstein vor allem klar zu machen, dass das Bild vom inneren Vorgang die natürliche Ansicht darüber bestimmt, was Denken sei. Es spielt sich im Geiste ab. Wenn man mehr darüber erfahren will, muss man es eben näher beobachten. Dar-

über hinaus hat Wittgenstein bereits früher gezeigt, dass der bezeichnete Gegenstand (oder Vorgang) nicht mit der Bedeutung des Wortes gleichgesetzt werden darf (vgl. PU §40). So stellt sich auch die Frage: Warum lässt sich dann die Bedeutung des Wortes „mattsetzen“ nicht durch Beobachten des Mattsetzens erlernen? Das Bewegen einer hölzernen Figur ist natürlich nur dann ein Mattsetzen, wenn die übrigen Figuren sich in bestimmten Positionen befinden. Das ist jedoch nicht der entscheidende Punkt, denn die gesamte Position auf dem Brett lässt sich auch durch genaues Beobachten herausbringen. Was sich aber der noch so genauen Beobachtung einer solchen Konstellation nicht erschließt, ist die konventionelle Bedeutung dieser auf einem Brett verteilten hölzernen Figuren. Dass der schwarze König in dieser Position bewegungsunfähig ist und dass dies einen Triumph für den Führer der weißen Steine bedeutet, lässt sich der physischen Konfiguration der Holzstücke nicht entnehmen; man muss vielmehr die Regeln kennen.

In dem Kontext zeigt Wittgenstein ganz klar, dass das Wort „denken“ nicht so wie etwa das Wort „schreiben“ funktioniert, obwohl das Letztere dem Ersteren auch folgen kann: Denn das Gedachte kann in der Form des Geschriebenen durchaus auftreten. Wenn ich also schreibe, dass es morgen wahrscheinlich regnen werde, so ist dieser Inhalt vollständig fixiert und ablesbar. Wenn ich dagegen denke, dass es morgen wahrscheinlich regnen werde, so braucht es in meinem Bewusstsein keine solche ablesbare Darstellung des Gedanken zu geben. Was sich dort befindet, ähnelt zumeist eher einer privaten Kurznotiz: etwa ein paar schrägen Strichen, die für mich in diesem Fall bedeuten, dass es morgen wahrscheinlich regnen werde, aber unter anderen Umständen auch etwas ganz anderes bedeuten könnten. Wittgenstein ist der Meinung, dass erst der Gebrach diese Kurznotiz zu einer Zusammenfassung dieses Gedanken macht (vgl. PU §319). Der Begriff des Denkens wird also wie folgt gebraucht: Was ich denke, ist, was ich aufrichtig als meinen Gedanken angeben kann und was sich dann möglicherweise auch in meinem weiteren Verhalten ausdrückt¹⁶. Diese Gedanken-Konstellation wird zudem durch das Wollen und Empfinden erheblich beeinflusst.

Das Gedachte kann nicht nur in die Tat umgesetzt werden – dazu ist offenbar das Wollen erforderlich, sondern es wird auch von den Subjekten jeweils erlebt. Dies ist also eine grundlegende Erfahrung von den epistemischen Subjekten. Darum kann Wittgenstein schreiben: „»Das Wollen ist auch nur eine Erfahrung«, möchte man sagen (der »Wille« auch nur »Vorstellung«). Er kommt, wenn er kommt, und ich kann ihn nicht herbeiführen [...]. Womit vergleiche ich das Wollen, wenn ich dies sage? Von der Bewegung meines Armes, z.B., würde ich nicht sagen, sie komme, wenn sie komme, etc.

¹⁶ Vgl. S. Schroeder, *Wittgenstein lesen...*, S. 162f.

Und hier ist das Gebiet, in welchem wir sinnvoll sagen, dass uns etwas nicht einfach geschieht, sondern dass wir es *tun*. »Ich brauche nicht abwarten, bis mein Arm sich heben wird – ich kann ihn heben« [...] (PU §§611f). In dem Sinne, in welchem ich überhaupt etwas herbeiführen kann (etwa Magenschmerzen durch Überessen), kann ich auch das Wollen herbeiführen. In diesem Sinne führe ich das Schwimmen-Wollen herbei, indem ich ins Wasser springe. Ich wollte wohl sagen: ich könnte das Wollen nicht wollen; d.h. es hat keinen Sinn vom Wollen-Wollen zu sprechen. »Wollen« ist nicht der Name für eine Handlung und also auch für keine willkürliche [...] (PU §613). Das wollende Subjekt stellt man sich hier als etwas Masseloses (Trägheitsloses) vor; als einen Motor, der in sich selbst keinen Trägheitswiderstand zu überwinden hat [...] (vgl. PU §618). [...] Erst wenn man ihn [=den Finger] fühle, könnte der Wille wissen, wo er anzufangen habe [...]. Man möchte sagen: »Wie soll ich denn wissen, wo ich mit dem Willen anzupacken habe, wenn das Gefühl nicht die Stelle bezeichnet?« Aber wie weiß man denn, wenn das Gefühl da ist, wohin ich den Willen zu lenken habe? [...] (PU, §617). [...] Wäre aber auch eine Sprache denkbar, in der Einer seine inneren Erlebnisse – seine Gefühle [...] – für den eigenen Gebrauch aufschreiben, oder aussprechen könnte? Können wir denn das in unserer gewöhnlichen Sprache nicht tun? [...]. Wie *beziehen* sich Wörter auf Empfindungen? [...]. Inwiefern sind nun meine Empfindungen *privat*? Nun, nur ich kann wissen, ob ich wirklich Schmerzen habe; der Andere kann es nur vermuten. Das ist in einer Weise falsch, in einer anderen unsinnig. Wenn wir das Wort »wissen« gebrauchen, wie es normalerweise gebraucht wird [...], dann wissen es Andere sehr häufig, wenn ich Schmerzen habe. Ja, aber doch nicht mit Sicherheit, mit der ich selbst es weiß! Von mir kann man überhaupt nicht sagen [...], ich *wisse*, dass ich Schmerzen habe. Was soll es denn heißen – außer etwa, dass ich Schmerzen *habe*? Man kann nicht sagen, die Andern lernen meine Empfindungen *nur* durch mein Benehmen, – denn von mir kann man nicht sagen, ich lernte sie. Ich *habe sie*. Das ist richtig: es hat Sinn, von Andern zu sagen, sie seien im Zweifel darüber, ob ich Schmerzen habe; aber nicht es von mir selbst zu sagen (PU §§243f). Der Satz »Empfindungen sind privat« ist vergleichbar dem »Patience spielt man allein« (PU §248).

Für Wittgenstein scheint also das Wollen zunächst ein psychisches Ereignis in unserem Geiste zu sein. Dabei gilt, dass unsere alltagspsychologischen Ausdrücke (Empfindung, Gedanke, Wollen usf.) für Vorkommnisse in unserem Geiste stehen. Wenn nun aber das Wollen ein inneres Ereignis ist, so stellt sich die Frage, ob wir dieses Ereignis kontrollieren können. Kann ich das Wollen wollen? Nehmen wir an, ich sitze gemütlich im Sessel und denke

unlustig daran, dass der Rasen gemäht werden müsste. Ich will nicht den Rasen mähen, ich will lieber ein Buch lesen. Stünde es in meiner Macht, das zu ändern? Könnte ich es herbeiführen, dass ich den Rasen mähen will? Anscheinend nicht. Das klingt paradox. Wie kann das Wollen eine bloße Erfahrung sein? Ist es nicht gerade das Gegenteil von passiver Erfahrung?

Bei genauerem Hinsehen lässt sich hier feststellen, dass Wittgenstein auf Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* anspielt. Die Welt als Vorstellung ist unsere Erfahrung der Welt in Raum und Zeit. Wir sind jedoch nicht nur passive Beobachter des Geschehens, sondern finden in uns (und indirekt auch in anderen) einen Willen. Schopenhauer behauptet sogar, dass sich auch in Pflanzen und Naturkräften ein Wille zeige, wobei das Wort „Wille“ freilich in einem weiteren Sinne gebraucht wird. So gesehen erscheint die Welt als Wille. Während aber Schopenhauer den Willen zu vergegenständlichen (bzw. personifizieren) und in einem raum- und zeitlosen (metaphysischen) Jenseits anzusiedeln sucht¹⁷, betrachtet Wittgenstein den Willen (hier) aus psychologischer Sicht. So wird auch klar, dass es ihm nur um das Wollen geht, das sich in willentlichen Handlungen offenbart. Die Frage ist also, was eine willentliche Handlung von einem bloßen Geschehen unterscheidet. Das Wollen wird zudem auch als Synonym von „wünschen“ verwendet (vgl. PU §616). In diesem Sinne könnte ich auch wollen, dass ich jetzt den Rasen mähen wolle. Das bedeutet, ich könnte mir wünschen, so veranlagt zu sein, dass mir das Rasenmähen einfach Spaß macht. Bei dem Wollen dagegen, das eine willentliche Handlung auszeichnet, ergibt die Rede vom Wollen-Wollen keinen Sinn¹⁸.

Bei der Analyse von Empfindungen, die das epistemische Leben von Subjekten mit beeinflussen, handelt es sich grundsätzlich um das sogenannte „Privatsprachen-Argument“, das auch als Wittgensteins (indirekte) Kritik an Descartes verstanden und im Kontext der klassischen metaphysischen Position (des Solipsismus) betrachtet werden kann. Dabei ist jedoch zu betonen, dass es in erster Linie nicht darum geht, ob eine private (d.h. nur einem einzigen Menschen verständliche) Sprache möglich sei. Es geht vielmehr um die Wörter, die wir zum Bezeichnen von Empfindungen verwenden, sowie um die Frage, ob es sich dabei um Namen von inneren Gegenständen (d.h. Erlebnissen in der Privatsphäre unseres Bewusstseins) handele. Damit wird offenbar das Augustinische Bild der Sprache erneut ins Spiel gebracht, demnach

¹⁷ Vgl. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Dt. Taschenbuch-Verlag, München 1998, S. 1f.

¹⁸ Vgl. S. Schroeder, *Wittgenstein lesen...*, S. 182f. Allerdings wird manchmal vom Wünschen-Wünschen gesprochen, d.h. von den „Wünschen zweiter Stufe“. So kann ich sagen: „Ich wünsche mir, dass ich mir etwas wünsche“ (vgl. etwa Harry Frankfurt).

Wörter Namen von Gegenständen sind (vgl. PU §1). Um die Bedeutung eines Wortes zu kennen, müsse man wissen, welchen Gegenstand es bezeichnet (vgl. PU §264). Wenn wir dieses Bild jetzt auf Wörter für Gefühle oder Empfindungen anwenden, so können wir auch sagen, dass es sich auch bei diesen um Gegenstände handle (vgl. PU §§293f). Freilich geht es hier nicht um räumliche Gegenstände wie Autos oder Häuser, sondern um Vorkommnisse im Geiste eines Menschen. Diese Innenwelt des Bewusstseins wird als getrennt und generell unabhängig von der räumlichen Außenwelt gedacht, vor allem aber vom öffentlich wahrnehmbaren Körper des betreffenden Subjekts (vgl. PU §§300f). Descartes hat sich dagegen dafür eingesetzt, dass der Geist und seine Inhalte nicht im Raume lokalisiert und vom Körper logisch unabhängig seien¹⁹. Wenn man also Empfindung als eine Art Gegenstand bezeichnet, handelt es sich um einen Gegenstand, den jeweils nur ein einziger Mensch in der privaten Welt seines Bewusstseins wahrnehmen kann (vgl. PU §248), so Wittgenstein im Gegensatz zu der metaphysischen Position von Descartes²⁰.

Wenn man die Privatsphäre von den Subjekten aus metaphysischer Sicht betrachtet, so wie dies vor allem der frühe Wittgenstein macht, dann eröffnet sich auch eine metaphysische Perspektive, nämlich der Solipsismus. So schreibt Wittgenstein: „Was der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht *sagen*, sondern es zeigt sich. Dass die Welt *meine* Welt ist, das zeigt sich darin, dass die Grenzen *der* Sprache [...] die Grenzen *meiner* Welt bedeuten. Die Welt und das Leben sind Eins. Ich bin meine Welt [...] (TLP 5.62f). Hier sieht man, dass der Solipsismus, strengt durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt. Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität (TLP 5.64). Alle Erfahrung ist Welt und braucht nicht das Subjekt“ (TB 9.11.16).

Der Solipsist bietet also eine Sichtweise, bei der die Welt nicht mehr fremd wirkt. Mit anderen Worten: Kein Teil der Realität ist unzugänglich oder privat. Die Erkenntnis des Fremdpsychischen bringt keine philosophischen Probleme mit sich, und die eigene Subjektivität umfasst nicht mehr bloß eine weitere Menge von Dingen, mit der man sich auseinandersetzen muss. Diese Bewegung wird im Rahmen des Privatsprachen-Arguments nicht umgekehrt²¹.

¹⁹ Vgl. R. Descartes, *Meditationen...*, Med. II.

²⁰ Vgl. S. Schroeder, *Wittgenstein lesen...*, S. 119f.

²¹ Vgl. D. Bell, *Solipsismus, Subjektivität und öffentliche Welt*, [in:] *Von Wittgenstein lernen*, hrsg. von W. Vossenkuhl, Akademie-Verlag, Berlin 1992, S. 51.

Das Aspektsehen von Subjekten

Die Gleichsetzung von Welt und Ich (vgl. TLP 5.621f), für die der metaphysische Solipsist plädiert, wie dies sich im vorangehenden Abschnitt zeigte, stellt keine Bedrohung für die ontologische Autonomie der Welt dar. Denn wenn man von etwas sagt, es sei von sich selbst abhängig, bestreitet man damit nicht seine Unabhängigkeit. Und wenn man sagt, es sei nur von sich selbst abhängig, so behauptet man damit geradezu seine Unabhängigkeit. Autonomie, die der Welt durch den Realismus zugeschrieben wird, ist notwendig vereinbar damit, dass man diese Welt mit irgendetwas gleichsetzt, was seinerseits ontologisch autonom ist. So kann der Ich-tilgende Solipsismus tatsächlich mit dem reinen Realismus zusammenfallen (vgl. TLP 5.63f), allerdings ohne dabei auf seinen Anspruch zu verzichten, zugleich eine komplette Form von Solipsismus darzustellen²².

Diese These über den metaphysischen Solipsismus können wir für das Resultat einer philosophischen Betrachtung halten, die Wittgenstein unter einem bestimmten Aspekt vollzogen hatte. Wenn man also die Welt und das Ich gleich setzt, bedeutet das, dass man diese beiden Entitäten aus einer bestimmten Perspektive erblickt und betrachtet. Hätte man eine andere Perspektive ins Spiel gebracht, dann wäre auch ein völlig neues Resultat zu erwarten. Diesen methodischen Schritt könnte man desgleichen als „Aspektsehen“ bezeichnen, dem Wittgenstein auch in *MS 144* – neben vielen anderen Problemen – seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat, allerdings im psychologischen Rahmen²³. Damit also die Subjektivität bei Wittgenstein zuverlässig aufgefasst werden kann, sollte man auch die Analyse des Aspektsehens anschaulich machen.

Wittgensteins Analyse des Aspektsehens in *MS 144* ist psychologisch und sachlich weit angesetzt, sodass den Ausgangspunkt „Beobachtung“ darstellt. So können wir lesen: „Wer den eigenen Kummer beobachtet, mit welchen Sinnen beobachtet er ihn? Mit einem besonderen Sinn; mit einem, der den Kummer *fühlt*? So fühlt er ihn *anders*, wenn er ihn beobachtet? »Beobachten« erzeugt nicht das Beobachtete [...]. Wann sagt man: jemand beobachte? Ungefähr: Wenn er sich in eine günstige Lage versetzt, gewisse Eindrücke zu erhalten, um (z.B.) was sie ihn lehren, zu beschreiben [...] (MS 144 ix). [Es gibt] Zwei Verwendungen des Wortes »sehen«. Die eine: »Was siehst

²² Vgl. Ebd., S. 41.

²³ In der Wittgenstein-Forschung wird „*MS 144*“ auch als „*Philosophie der Psychologie – ein Fragment*“ bezeichnet. Dieses Fragment (bis vor kurzem betrachtet als der zweite Teil der „*Philosophischen Untersuchungen*“) gilt für die meisten Wittgenstein-Forscher mittlerweile als „work in progress“, d.h. als ein nicht von Wittgenstein vollendetes Werk.

du dort?« – »Ich sehe *dies*« (es folgt eine Beschreibung, eine Zeichnung, eine Kopie). Die andere: »Ich sehe eine Ähnlichkeit in diesen beiden Gesichtern« – der, dem ich dies mitteile, mag die Gesichter so deutlich sehen wie ich selbst. Die Wichtigkeit: Der kategorische Unterschied der beiden Objekte des Sehens [...]. Und ich muss zwischen dem ›stetigen Sehen‹ eines Aspekts und dem ›Aufleuchten‹ eines Aspekts unterscheiden [...]. Ich sehe zwei Bilder; in dem einen den Hasen-Enten-Kopf umgeben von Hasen, im anderen von Enten. Ich bemerke die Gleichheit nicht. *Folgt* daraus, dass ich beide Male etwas anderes *sehe*? [...]. Der Aspektwechsel. »Du würdest doch sagen, dass sich das Bild jetzt gänzlich geändert hat!« Aber was ist anders: mein Eindruck? meine Stellungnahme? Kann ich's sagen? Ich *beschreibe* die Änderung wie eine Wahrnehmung, ganz, als hätte sich der Gegenstand vor meinen Augen geändert? [...]. Der Ausdruck des Aspektwechsels ist der Ausdruck einer neuen Wahrnehmung, zugleich mit dem Ausdruck der unveränderten Wahrnehmung [...]" (MS 144 xi).

Wollte man diesen Fragmenten eine sachliche Auskunft entnehmen, so können wir zunächst feststellen, dass Wittgenstein unseren Blick auf das Sehen-lernen richtet. Die epistemischen Subjekte können also „sehen“ lernen; sie sind von Natur aus fähig, mit dem Sehen kreativ umzugehen. Das wird durch die alltägliche Erfahrung widerspiegelt, sodass man behaupten kann: „Es gibt Sehen und Sehen. Einige Subjekte sehen und sehen doch nicht“. Dann können wir etwa sagen, dass die Wissenschaftler vor Kopernikus – aufgrund gewisser Umstände – nicht gesehen haben, dass sich die Erde um die Sonne dreht. Wenn ich mich in einer Lage befinde, wo ich z.B. gefesselt bin und meinen Kopf nicht umdrehen kann, dann ist meine Möglichkeit von Sehen erheblich eingeschränkt. Das bedeutet, ich kann Dinge nur aus einer bestimmten Perspektive (unter einem bestimmten Aspekt) sehen, die sich im Rahmen der bestehenden Möglichkeit meiner Kopfbewegungen aufbaut. Ich kann auch lernen, mit dieser schwierigen Situation umzugehen. Das Gleiche gilt für die Sachlage, in der ich das Bild vom Hasen-Enten-Kopf zu sehen bekomme. Wenn ich dieses Bild betrachte, dann kann ich entweder einen Hasen-Kopf oder Enten-Kopf sehen, je nachdem, was ich sehen möchte. Dabei ist jedoch eine begriffliche Voraussetzung erforderlich, ich benötige nämlich die Begriffe „Hasen-Kopf“ und „Enten-Kopf“. Diese ganze Konstellation ist also ein simples Beispiel für Aspektsehen.

Wittgenstein weist ferner darauf hin, dass man eine Art Kategorisierung des Wortes „Sehen“ zu beachten habe. Zum einen sollte man dies im Hinblick auf das Betrachten durchführen. Dann ergibt sich daraus, einem anderen Subjekt kann durch den betrachteten Gegenstand mitgeteilt werden, was

man sieht, oder auch nicht. Zum anderen sollte die Prozedur der Kategorisierung das Sehen selbst genauer analysieren. Dann würde es heißen, ich sehe dies (es folgt eine Beschreibung, eine Zeichnung, eine Kopie), oder ich sehe eine Ähnlichkeit in diesen beiden Gesichtern. Im ersten Fall könnte das epistemische Subjekt die beiden Gesichter genau abzeichnen, im zweiten Fall würde das Subjekt in dieser Zeichnung die Ähnlichkeit bemerken. Wittgenstein erläutert dies folgendermaßen: „[...] Ich betrachte ein Gesicht, auf einmal bemerke ich seine Ähnlichkeit mit einem andern. Ich sehe, dass es sich nicht geändert hat; und ich sehe es doch anders. Diese Erfahrung nenne ich »das Bemerken des Aspekts« [...]“ (MS 144 xi). Die Kategorisierung von „Sehen“ wird von Wittgenstein stets im Kontext des Seins durchgeführt. Dann wäre es sinnvoll zu fragen, wie sich das Verhältnis zwischen Sehen und Sein bestimmen lasse. Nicht zu übersehen ist auch die besondere Form von Sehen, nämlich das „Sehen als“: Ich sehe dies als Hasen- oder Enten-Kopf usf.

Darüber hinaus werden von Wittgenstein zwei weitere Problemfelder in diesem Zusammenhang angesprochen: Wahrnehmen (Beobachten) und Darstellen. Für Wittgenstein ist es ganz klar, wenn ich den Hasen-Enten-Kopf sehe, dann nehme ich den Hasen-Enten-Kopf auch wahr. Zudem behauptet er, wie dies oben schon gesagt wurde, dass der Ausdruck des Aspektwechsels der Ausdruck einer neuen Wahrnehmung ist, zugleich mit dem Ausdruck der unveränderten Wahrnehmung. Demnach können wir auch sagen, dass der Aspekt, unter dem das Subjekt etwas sieht und der unter bestimmten Umständen auch gewechselt werden kann, sich als eine Entität auffassen lässt, welche dann die vielfältigen internen Relationen fundiert. Diese Relationen sind aber erforderlich, damit sich das epistemische Verschmelzen von Sehen und Denken vollziehen kann. Das Gesehene bzw. Wahrgenommene kann dann auch durch Zeichnung oder Worte problemlos dargestellt werden. Nach Wittgenstein hängen der Begriff der Darstellung des Gesehenen und der Begriff des Gesehenen innig zusammen. Da diese beiden Begriffe sehr dehnbar sind, können sie auch den hermeneutischen Raum der epistemischen Kreativität von Subjekten entsprechend garantieren: Ich kann etwas als Hasen-Kopf oder als Enten-Kopf sehen und darstellen.

Kritischer Ausblick

Eine sorgfältige Analyse des Gedankenguts von Wittgenstein wird zu der These problemlos führen können, Wittgenstein sei einer der meist zitierten Philosophen des 20. Jahrhunderts. Worauf ist dies zurückzuführen? Es gibt ganz bestimmt viele Möglichkeiten, diese Frage zu beantworten. Einer

der bedeutendsten Ansätze besteht m.E. hier darin zu beachten, dass Wittgenstein äußerst kritisch war, und zwar nicht nur gegenüber anderen fremden philosophischen Standpunkten, mit denen er sich auseinandersetzte, sondern auch gegenüber seiner eigenen Position, die er dann stets zu vervollkommen suchte. Die letzten Aussagen des *Tractatus* bezeugen diese These: „Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist)“ (TLP 6.54).

Aus wissenschaftlicher Sicht ist jedoch zu betonen, dass auch die philosophische Kritik sich jeweils in sinnvollen Grenzen halten müsse, d.h. sie dürfe sich nur in den Grenzen des Verantwortbaren bewegen. Sonst wäre kaum zu erwarten, dass sich das kritische Denken als „wissenschaftlich fruchtbar“ erweist. Denn die Philosophen des Wittgenstein-Formats benötigen ebenfalls stets eine tragfähige Basis – wohlwissend über deren Unvollkommenheit, um überzeugende wissenschaftliche Fortschritte erzielen zu können. Andernfalls drohte die Gefahr, dass die „Fliege aus dem Fliegenglas doch keinen Ausweg“ finde (vgl. PU §309). Dass Wittgenstein damit große Probleme hatte, muss nicht speziell betont werden. Er bringt also Sätze zu Papier – und kaum stehen sie da, weiß er nicht, was er mit ihnen anfangen soll. Wittgenstein macht Beispiele und – auch das ist nicht mehr ganz die logisch korrekte Reihenfolge – stets ist sein Problem herauszufinden, wofür sie stehen sollen. Um die Bedeutung herauszufinden, denkt Wittgenstein oft Situationen aus, in denen sich die Beteiligten daran abmühen, im Gebrauch von Wörtern und Sätzen herauszubekommen, was sie meinen. Das gelingt freilich meist nicht, denn dazu muss man ja wissen, was die Worte bedeuten. Das verrät aber erst ihr Gebrauch (vgl. PU §1f)²⁴.

Angenommen, dass Wittgenstein 30 Jahre länger gelebt und nach den *Philosophischen Untersuchungen* wieder eine längere philosophische Pause eingelegt hätte, dann hätten wir vermutlich einen Wittgenstein-3, der den Wittgenstein-2 so verurteilt, wie dieser den Wittgenstein-1²⁵. Vielleicht hätte er dann den Sprung zur Dialektik gemacht. In dem Kontext lässt sich also durchaus behaupten, dass Wittgenstein eine Art „Tunnelblick“ hatte. Dort, wo er hinsieht, zeigt er oft eine geniale analytische Begabung. Wer sich die

²⁴ Vgl. dazu W. Schweikert, *Ludwig-Wittgenstein – Leben & Werk. Zum 100. Geburtstag*, [in:] *Projekt Wissenschaftskritik-DE*, <http://www.wissenschaftskritik.de/ludwig-wittgenstein-leben-werk/> [besucht am 23.9.2016], S. 4.

²⁵ Zu beachten ist, dass hier der Wittgenstein-1 mit dem „frühen Wittgenstein“ und der Wittgenstein-2 mit dem „späten Wittgenstein“ gleichzusetzen ist.

Mühe macht, sich durch den *Tractatus* und die *Philosophischen Untersuchungen* durcharbeiten, der wird anschließend mit Wirklichkeit und Sprache bewusster umgehen können. Darum haben diese Werke auch einen Sinn oder eine Bedeutung. Sie können Menschen sensibilisieren. Allerdings sollte man da nicht stehenbleiben, sie nicht für die „Weisheit letzten Schlusses“ halten.

Bei genauerem Hinsehen können wir darum zugleich feststellen, dass Wittgenstein den Begriff der Philosophie stark einschränkt. Das heißt, Ethik, Ästhetik, ontologische und metaphysische Hypothesen haben dort keinen angemessenen Platz, sind eigentlich keine Sachprobleme. Vielleicht besteht der Grundfehler von Wittgenstein darin, dass er nicht dialektisch denkt. Es gibt etwas, *oder* es gibt es nicht (vgl. TLP 1f). Man kann über etwas sprechen, *oder* man kann nicht darüber sprechen (vgl. TLP 7). Etwas hat einen Sinn *oder* keinen Sinn (vgl. TLP 2.221f). Würde man „oder“ durch „und“ ersetzen, wäre es vielleicht aus hermeneutischer Sicht besser. So könnte man auch sagen, „logische Partikel“ vertreten *und* vertreten nicht. Das denkende Subjekt gibt es *und* gibt es nicht usw. Es kommt also immer darauf an, wie (d.h. unter welchem Aspekt,) man es gerade sieht, in welchem Zusammenhang (oder Sprachspiel) man ein Urteil fällt. Die Behauptung „Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht“ (TLP 5.631) für sich allein, d.h. nicht dialektisch eingeschränkt, ist m.E. eher blödsinnig. Denn dann hätte es auch das denkende Subjekt „Wittgenstein“ nie gegeben.

Darüber hinaus ist zu betonen, dass Wittgenstein die meisten (grundlegenden) Begriffe zu stark einengt. Die Begriffe wie Sprache, Welt, Wirklichkeit usw. werden von ihm so eingengt, dass philosophische Probleme darin keinen Platz mehr haben. Dadurch verschwinden sie aber nicht. Wenn Wittgenstein behauptet, dass logische Sätze nichts sagen, dass sie eigentlich keinen Sinn hätten (vgl. TLP 6.1f), dann hat er dabei eine sehr eingeschränkte Vorstellung von Sinn. Die Funktionsweise der Welt und der Sprache zu beschreiben hat einen Sinn.

Schließlich scheint Wittgensteins Einstellung zur Ethik problematisch zu sein, wenn er schreibt: „Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt. Die Ethik ist transzendental [...]“ (TLP 6.421). Wie lässt sich das begründen? Sind die ethischen Aussagen wie „Du sollst nicht töten“ oder „Du sollst andere Menschen nicht verhungern lassen“ tatsächlich transzendental? Natürlich lassen sich solche ethischen Grundsätze problemlos in Worte fassen. Ein anderes Problem ist, dass sich die Menschen oft an solche Grundsätze nicht halten²⁶.

²⁶ Vgl. dazu auch P. Möller, *Ludwig Wittgenstein*, [in:] *Projekt Philolex-DE*, <http://www.philolex.de/wittgens.htm> [besucht am 23.9.2016], S. 6.

Angesichts dieser auch kritischen Konstellation, die Wittgensteins Verdienst nicht nur für die Philosophie, sondern auch für die Wissenschaft als solche, nicht in Frage stellen möchte, kann hervorgehoben werden, dass sich die in diesem Aufsatz schwerpunktmäßig skizzierte Problematik der Subjektivität im Begriff des Wissens gänzlich wiederfindet. Dabei handelt es sich offenbar nur um einen relativen Wissensbegriff, der für sinnvolle Ergänzungen und Verbesserungen immer offen ist und „wie die Leiter weggeworfen werden kann“, wenn es epistemische Umstände verlangen²⁷. So wird erst der wissenschaftliche Fortschritt wahrhaftig ermöglicht, auch bei der gleichzeitigen hermeneutisch zu beurteilenden Behauptung „Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt“ (TLP 5.632).

Literaturverzeichnis

- Ammereller E., *Die abbildende Beziehung. Zum Problem der Intentionalität im „Tractatus“*, [in:] *Tractatus logico-philosophicus*, hrsg. von W. Vossenkuhl, Akademie-Verlag, Berlin 2001, S. 111–139.
- Bell, D., *Solipsismus, Subjektivität und öffentliche Welt*, [in:] *Von Wittgenstein lernen*, hrsg. von W. Vossenkuhl, Akademie-Verlag, Berlin 1992, S. 29–52.
- Daimond C., *The Realist Spirit*, MIT-Press, Cambridge–Massachusetts 1991.
- Descartes R., *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Meiner, Hamburg 1994.
- Hacker P., *Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1787 (zit. KrV B).
- Lorek I., *Ludwig Wittgenstein*, [in:] *Projekt Wikipedia-ORG*, http://de.wikipedia.org/wiki/Ludwig_Wittgenstein [besucht am 15.2.2016].
- Mayer V., *Der Tractatus als System*, [in:] *Tractatus logico-philosophicus*, hrsg. von W. Vossenkuhl, Akademie-Verlag, Berlin 2001, S. 11–34.
- Möller P., *Ludwig Wittgenstein*, [in:] *Projekt Philolex-DE*, <http://www.philolex.de/wittgens.htm> [besucht am 23.9.2016].
- Puhl K., *Subjekt und Körper: Untersuchungen zur Subjektivität bei Wittgenstein und zur Theorie der Subjektivität*, Mentis, Paderborn 1999.
- Rynkiewicz K., *Der Umgang mit Wissen heute. Zur Erkenntnistheorie im 21. Jahrhundert. Eine Einführung*, Ontos-Verlag, Frankfurt–Paris–Lancaster–New Brunswick 2012.
- Schroeder S., *Wittgenstein lesen: ein Kommentar zu ausgewählten Passagen der „Philosophischen Untersuchungen“*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2009.
- Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Dt. Taschenbuch-Verlag, München 1998.

²⁷ Vgl. dazu K. Rynkiewicz, *Der Umgang mit Wissen heute...*, S. 1f.

Schweikert W., *Ludwig-Wittgenstein – Leben & Werk. Zum 100. Geburtstag*, [in:] *Projekt Wissenschaftskritik-DE*, <http://www.wissenschaftskritik.de/ludwig-wittgenstein-leben-werk/> [besucht am 23.9.2016].

Vossenkuhl W., *Sagen und Zeigen. Wittgensteins „Hauptproblem“*, [in:] *Tractatus logico-philosophicus*, hrsg. von ders., Akademie-Verlag, Berlin 2001, S. 35–63.

Wittgenstein L., *Briefwechsel*, hrsg. von B. F. McGuinness und G. H. von Wright, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980 (zit. BW).

Wittgenstein L., *Werkausgabe in 8 Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984f.

- Bd. 1: – *Tractatus logico-philosophicus* (zit. TLP)
 - *Tagebücher 1914–1916* (zit. TB)
 - *Philosophische Untersuchungen* (zit. PU)
- Bd. 4: – *Philosophische Grammatik* (zit. PG)
- Bd. 5: – *Das Blaue Buch* (zit. BB)
 - *Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)* (zit. EPB).

Streszczenie

Wittgenstein o zagadnieniu podmiotowości

Wittgenstein zajmował się dokładnie zagadnieniem podmiotowości, szczególnie w *Traktacie logiczno-filozoficznym* i *Dociekaniach filozoficznych*. Wyjątkowa perspektywa w trakcie analizy podmiotowości powstaje wtedy, gdy filozofia traktowana jest jako środek terapeutyczny dla podmiotów ludzkich. Sukces epistemiczny tych podmiotów zależy generalnie od tego, jak posługują się językiem. Tak można zapewnić dostęp do obszaru intencjonalności, jaka posiada też decydujące znaczenie dla teorii obrazu proponowanej przez Wittgensteina. W kontekście teorii obrazu podmiot epistemiczny ukazuje się w świecie przede wszystkim jako istota myśląca, uzdolniona wyobrażeniowo i świadoma. Gdy podmiot jest dostrzegany i rozważany pod określonym aspektem, to raczej trudno jest uniknąć konfrontacji z punktem widzenia nazywanym solipsyzmem metafizycznym.

Słowa kluczowe: Wittgenstein, epistemologia, podmiot, język, świat

Summary

Wittgenstein about the problem of subjectivity

Wittgenstein has thoroughly discussed the issue of subjectivity, especially in the *Tractatus logico-philosophicus* and in the *Philosophical Investigations*. A special perspective in the course of the analysis of subjectivity arises when the philosophy is considered as therapeutic measure for human subjects. The epistemic success of subjects depends basically on how they deal with the language. Thus, access to the area of intentionality is secured, which is crucial for Wittgenstein's picture theory. In the context of image theory, the epistemic subject discloses primarily as thinking representational and conscious

entity in the world. If the subject is seen and viewed under a certain aspect, hardly a confrontation with the position adopted by metaphysical solipsism is unavoidable.

Keywords: Wittgenstein, Epistemologie, Subject, Language, World

Informacja o autorze:

KAZIMIERZ RYNKIEWICZ, doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny, Katedra Filozofii I, Uniwersytet Ludwika Maksymiliana w Monachium, Niemcy; adres do korespondencji: Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; e-mail: kazimierz.rynkiewicz1@gmail.com

