

'ich' – Selbst – Person  
Über Solipsismus und Egozentrismus hinaus  
Gliederung  
1. Vorbemerkung  
2. Schopenhauers Einfluss  
3. Die LPA über Solipsismus  
4. *Das Blaue Buch* über Solipsismus  
5. Kritik des Solipsismus und das Selbst des Urteilens  
Anhang: Die Wahrheit in Kants Irrtum über das theoretische Selbstbewusstsein

Die ersten Versionen des folgenden Artikels habe ich auf Einladung von Hanjo Glock hin für einen geplanten *Blackwell Companion to Wittgenstein* verfasst. In einer Abteilung zur 'Frühen Philosophie' sollte ich über Solipsismus schreiben. An die zeitliche Beschränkung wollte ich mich von Anfang an nicht halten, weil ich es der Physiognomie von Wittgensteins Philosophie als Selbstkritik heute für noch unangemessener halte als schon 1989, dem Zeitpunkt des Erscheinens meines ersten Buches, über Wittgensteins Auseinandersetzung mit dem Solipsismus unabhängig von seiner Erörterung im *Blauen Buch* zu handeln.

Der allererste Entwurf enthielt keinerlei Bezüge auf Schopenhauer. Sie sind auf Drängen von Glock aufgenommen worden und dabei hat sich der Text zu einer Zusammenfassung und Selbstkorrektur meiner Interpretationen zu Wittgensteins Auseinandersetzung mit dem Solipsismus in *Wittgenstein und Schopenhauer* (1989) entwickelt. Naturgemäß waren alle bisherigen Versionen auf Englisch verfasst, für dessen Korrektheit ich die Hilfe von Heiner Ganßmann und Fletcher DuBois dankbar in Anspruch genommen habe. (Ich danke Ihnen hier dafür, weil die englische Version, sollte sie einmal erscheinen, keine Fußnoten für solche Zwecke erlauben wollte.) Die hier folgende deutsche Version ist keine bloße Übersetzung, sondern eine Ausarbeitung frei von den Beschränkungen des Umfangs, die für den Beitrag zu einem Sammelband mit ungefähr 50 Essays natürlich einzuhalten waren. Der Anhang ist gänzlich neu.

'Solipsismus' ist ein Neologismus aus den lateinischen Wörtern 'solus' (= allein, einzig) und 'ipse' (= selbst; Selbst). Nach den Recherchen von Gabriel ist er zuerst in einer anti-jesuitischen Kampfschrift des 17. Jahrhunderts mit praktischem Sinn (analog der heutigen Verwendung von 'Egoismus') verwendet worden.<sup>1</sup> Im 20. Jahrhundert ist er in der Philosophie zur Bezeichnung von selbst-destruktiven Auffassungen in der Metaphysik der Erfahrung in Gebrauch genommen worden. Ein Solipsist müsste seine Auffassung in Äußerungen wie 'Mein Bewusstsein ist das einzige, das es gibt' oder 'Nur was ich sehe, wird wirklich gesehen; nur mein Schmerz wirklich gefühlt (etc.)' formulieren. Aber mit solchen Äußerungen würde ein Sprecher unmittelbar und rationaler Weise die Erwiderung provozieren: 'Warum sagst Du uns das, wo wir dich doch deiner These zufolge nicht hören, geschweige denn verstehen können?' Weil ein Solipsist diesem Einwand nicht entgehen kann, ist seine Auffassung (jedenfalls pragmatisch) selbst-widerlegend.

Schopenhauer war chronologisch der erste und, nach Frege, auch der wichtigste philosophische Einfluss auf Wittgenstein.<sup>2</sup> Er sprach vom Solipsismus unter seinem älteren Namen, 'theoretischer Egoismus', und gab folgendes Bild für die Zwangslage des Solipsisten: Der Solipsismus sei eine skeptische Festung, die rational nicht erobert werden könne, deren Garnison aber ihren Aufenthaltsort auch nicht verlassen könnte, so dass man ihrer gefahrlos vorbeigehen und sie im Rücken liegen lassen könne. Als ernsthafte Überzeugung könne Solipsismus nur im Irrenhaus auftreten und sei dann nicht so sehr der Widerlegung als vielmehr einer Therapie bedürftig. (WWV I, § 18) Diese Reaktion auf den Solipsismus ist pragmatisch korrekt, aber sie kann die Geisteskrankheit auch nicht heilen, sondern bestenfalls zum Schweigen bringen. Wittgenstein

---

1 Gabriel, Gottfried: Art. 'Solipsismus', HWPB Bd. 9, Sp. 1018-1022 mit Verweis auf G.C. Scotti: *Monarchia Solipsorum*, Venedig 1645.

2 Russells Einfluss blieb dagegen gleichsam 'lokal', steht beiden gegenüber nach meiner Einschätzung deutlich zurück. Für die LPA verdankt Wittgenstein Russell vor allem die sprachliche Fassung des Solipsismus-Problems und das Paradigma der Analyse eines Satzes in der Theorie der Kennzeichnungen (definite descriptions). (5.6; 4.0031)

würde im *Blauen Buch* gesagt haben, das sei die Antwort des Common-sense-Philosophen auf den Solipsisten, aber da war er auch der Auffassung: „Es gibt keine common-sense-Antwort auf ein philosophisches Problem.“ (BIB 80, 95) Wenn er noch später über Schopenhauer geschrieben hat, dieser gehe „nie in sich“ (Ms 162 b, 56 r), dann könnte er auch an Schopenhauers Reaktion auf den Solipsismus gedacht haben.

Wittgenstein hat den Solipsismus über einen Zeitraum von 22 Jahren wiederholt diskutiert. In der ersten erhaltenen Erwähnung fragt er in Reaktion auf eine Lektüre Nietzsches, wie eine heroisch auf Glück verzichtende Lebensführung mit dem 'streng solipsistischen Standpunkt' vereinbar sei. (GT 8. 12. 1914) In einer der letzten Erwähnungen fragt er dagegen: „Is it impossible to imagine a philosophy that would be the diametrical opposite of solipsism?“ Das hat viele Kommentatoren zu der Auffassung geführt, Wittgenstein habe zunächst den Solipsismus als eigene Position vertreten und dann allmählich zu einer völligen kritischen Verwerfung gefunden. Aber weil Wittgenstein die Position unter dem Titel 'theoretischer Egoismus' bei Schopenhauer kennen gelernt hat und schon dieser ihn als verrückt verworfen hat, ist es einigermaßen unglaublich, dass Wittgenstein je Solipsist gewesen sein soll. Rush Rhees, einer seiner engsten Freunde und Schüler, hat das daher schon zu Lebzeiten Wittgensteins bestritten (Rhees 1947, 388).

Hier soll eine glaubhaftere Konzeption der Entwicklung von Wittgensteins Verhältnis zum Solipsismus entwickelt werden. Ihr zufolge war Wittgenstein von Beginn an auf der Suche nach einer überzeugenderen Antwort auf den Solipsisten, als er sie bei Schopenhauer gefunden hatte. Er kam zunächst dazu, ihn auf dem Weg zur LPA und in deren Text durch einen kargen Egozentrismus zu ersetzen, der an die Versionen des Erkenntnissubjekts bei Kant und Schopenhauer erinnerte. Bei diesem Manöver zog er Vorteil aus einer kleinen Bedeutungsdifferenz, die zwischen den Bezeichnungen 'Solipsismus' und 'theoretischer Egoismus' gefunden werden kann. In der LPA ist das Subjekt nicht 'einzig' (solus), denn es soll *eine* Grenze der Welt sein, nicht *die* Grenze. (5.632) Anachronistisch den späteren Wittgenstein zitierend, könnte man sagen, anders als für den Solipsismus gelte für den theoretischen Egoismus, dass er „... (is) spreading the use of the word 'I' over all human bodies as opposed to ... (the solipsist's) alone.“ (PO 225 – Vorlesungs-Notizen 1936) In seiner zweiten, ausführlichen Behandlung des Solipsismus kam Wittgenstein dann dazu, auch den Egozentrismus zu verwerfen.

Das hermeneutische Hauptargument für diese Interpretation ist, dass Wittgenstein schon in der LPA für das Verhältnis Subjekt/Welt das Verhältnis Auge/Gesichtsfeld als Vergleich benutzt (5.633-4) und dieser Vergleich unmodifiziert in der Phase der Selbstkritik nach 1930 wieder auftritt (vgl. PB 100: das Gesichtsfeld hat wesentlich keinen Besitzer), über deren Solipsismus-kritischen Charakter weitgehend Einigkeit besteht. Es ist offensichtlich die einfachste Interpretationshypothese anzunehmen, dass schon die Benutzung des Vergleichs in der LPA kritisch gemeint ist.

Außerdem hat Wittgenstein beinahe von Beginn an gefragt, *inwieweit* der Solipsismus eine Wahrheit ist, nicht *ob* er eine Wahrheit ist (und bestimmt hat er keine positive Beantwortung einer nicht gestellten Frage nahelegen wollen).

Schließlich empfiehlt sich eine Solipsismus-kritische Interpretation schon der LPA noch aus einem methodischen Grund – sie riskiert gar nicht erst, Textbelege für angeblichen Solipsismus mit biographischen Informationen über die schwache Form des Asperger-Syndroms<sup>3</sup>, an dem Wittgenstein wohl gelitten hat, zu vermengen. Genau dazu tendiert eine Interpretation, die in Wittgensteins 'Solipsismus' „not an intellectual exercise, but a moral and mystical attitude“ finden will (McGuinness 1988, 228). Eine solche Vermengung ist in biographischem Kontext vielleicht verständlich, aber illegitim in der Interpretation systematischer philosophischer Werke, die den Anspruch stellen, in erster Linie und soweit wie möglich aus sich selber, aus ihrem Text verstanden zu werden.

---

3 Mit dem Namen des Wiener Psychiaters Hans Asperger (1906-1980) wird in der Psychiatrie eine leichte Form von Autismus bezeichnet, die regelmäßig mit sektoraler Höchstbegabung gekoppelt ist. Vieles, was von Wittgenstein biographisch überliefert ist, passt genau in die Syndrombeschreibung.

## Schopenhauers Einfluss

Die *Logisch-Philosophische Abhandlung* (LPA) ist nicht nur ein systematisch philosophisches, sondern auch ein künstlerisches Werk. Im Brief an L.v. Ficker vom Oktober 1919 hat Wittgenstein seine „Darstellung eines Systems“ selbst als „streng philosophisch und zugleich literarisch“ gekennzeichnet. Der literarische Aspekt ist die erste von zwei Hinsichten, in denen ein Einfluss Schopenhauers nicht nur auf Einzelheiten, sondern auf die Konzeption der LPA selbst gefunden werden kann.

Denn in der Darstellung seiner Gedanken folgt Wittgenstein dem Darstellungsprogramm für eine ('organische') Philosophie, das Schopenhauer im Vorwort zur 1. Auflage seines Hauptwerkes *Die Welt als Wille und Vorstellung* (WWV) formuliert hat. Eine 'organische' Philosophie entfaltet im Unterschied zu einer 'systematischen' nur einen einzigen Gedanken und braucht daher eine organische Darstellung, in der jeder Teil jeden anderen stützt und von allen anderen gestützt wird, kein Gedanke der erste und keiner der letzte ist, so dass die Darstellung gleichsam kreisförmig in sich geschlossen bleibt. (Eine 'systematische' Philosophie soll dagegen von einem oder mehreren Grundsätzen aus 'kettenartig' argumentieren und von einem Anfang zu einem Ende führen.) Schopenhauer hielt das Programm selbst für strikt unausführbar, weil ein Buch unvermeidlich eine erste und eine letzte Zeile haben müsse und daher einem Organismus immer äußerst unähnlich bleibe. Er meinte das kompensieren zu können durch häufige Wiederholung der Hauptgedanken und Erläuterungen des Zusammenhangs zwischen den verschiedenen Teilen der Darstellung. Damit aber setzte er sich in Widerspruch zu seiner eigenen Kritik an Kant im Anhang zu WWV I, in der die häufigen Wiederholungen in der Darstellung der *Kritik der reinen Vernunft* als Mangel an Klarheit in der Sache gebrandmarkt werden.

Wittgenstein muss das alles sehr unbefriedigend erschienen sein und er hat deshalb versucht, Schopenhauers Darstellungsprogramm wirklich auszuführen. Dass es für ihn wichtig war, bezeugt erst spätere Evidenz am Anfang des so genannten *Gelben Buches* (einer Vorlesungsnachschrift von Alice Ambrose aus der Mitte der 30er Jahre). Frühere Belege fehlen, weil Wittgenstein einen Großteil seiner Tage – bzw. Notizbücher aus der späteren Zeit der Ausarbeitung der LPA (1917/18) (nach dem Zeugnis von Elizabeth Anscombe<sup>4</sup>) im März 1950 in Wien verbrannt hat.

Schopenhauer hat den einzigen Gedanken, den WWV organisch entfaltet, nicht konzise formuliert, aber es ließe sich dafür argumentieren, dass die Formulierung seiner lauten könnte: 'Der Wille ist das Ding-an-sich.' (Denn über den Kontrast von 'Wille' zu 'Vorstellung' ist impliziert, was doch wohl der Gehalt des Titels von WWV ist: 'Die Welt ist ganz Wille und ganz Vorstellung'.)

Wittgenstein dagegen hat seinen einzigen Gedanken klar formuliert, – wenn er es nicht getan hätte, hätte er ihm/sich selbst widersprochen – und zwar im *Vorwort*, in LPA 4.116 und als den Satz mit der höchsten Ordnungszahl im Text der LPA, den Satz 7. Das Problem von erstem und letztem Satz jeden Buches, zu dem der organische Charakter der Philosophie nach Schopenhauer immer in Widerspruch bleibt, hat Wittgenstein folgendermaßen gelöst: Er verknüpfte den die erste Zeile des Buches bildenden Satz mit dem die letzte Zeile des Buches bildenden Satz in wechselseitiger logischer Voraussetzung und ließ nach dem 'letzten Satz' nichts Philosophisches zu sagen mehr übrig, so dass der Umstand, das die LPA wie jedes Buch unvermeidlich eine letzte Zeile hat, den organischen Charakter seines Gehalts (des Gehalts der den Text bildenden Sätze) nicht beeinträchtigen kann. (Im Englischen kann in der Formulierung hier auf den Unterschied zwischen 'sentence' und 'proposition' rekuriert werden, zwischen denen das deutsche 'Satz' zweideutig bleibt.) Die Argumentation für diese Interpretation ist folgende: Das, worüber man nach dem Satz 7 schweigen muss, wird in 6.522 „das Mystische“ genannt. Und 6.44 steht auch nicht an zu sagen, was das Mystische in erster Linie ist – *dass* die Welt ist (existiert). (Wittgenstein spielt hier – mit Schopenhauer: WWV I § 15 – auf Leibniz' Frage an, warum überhaupt etwas ist und nicht nichts,

4 Darauf stützen sich auch die Angabe der Herausgeber der *Notebooks 1914-1916*.

die Heidegger wiederum 1929 als die Grundfrage der Metaphysik bezeichnet hat.) Das Schweigegebot aus Satz 7 wird nun in der Formulierung von Satz 1 der LPA schon respektiert. Dieser sagt uns nämlich nicht, dass die Welt existiert, sondern nur, aus was allem sie besteht: sie sei „alles, was der Fall ist.“ Aber natürlich setzt diese Formulierung implizit ('schweigend') die Existenz der Welt (vom Ende der LPA) voraus.<sup>5</sup> Diese Voraussetzung wird in der Darstellung der LPA nur 'gezeigt' – durch die Tatsache, dass die Logik voraussetzt, dass Elementarsätze Sinn und Namen Bedeutung haben (6.124; vgl. 5.552). Was damit gezeigt wird, ist der Sache nach die interne Relation von Sprache und Wirklichkeit (Welt) (vgl. 4.014). Mit der wechselseitigen logischen Verklammerung von Satz 1 und Satz 7 hat Wittgenstein Schopenhauers Stolperstein für auch nur den Beginn mit der organischen Darstellung der Philosophie aus dem Weg geräumt. Die weitere Ausführung des Darstellungsprogramms von Schopenhauer in der LPA läuft über eine Umdeutung des Einheitsmodells 'Organismus' in das Einheitsmodell 'konvexe geometrische Figur', die Verwendung eines Nummerierungssystems mit einer bestimmten Mannigfaltigkeit und die Ausnutzung von internen Relationen dieses Nummerierungssystems. Die Sache ist zu komplex, als dass sie hier kurz resümiert werden könnte<sup>6</sup>, aber Wittgensteins gelingt mit ihr eine Geschlossenheit der Darstellung, die die LPA zum literarisch bestorganisierten klassischen Text der Philosophiegeschichte gemacht hat.

Die zweite Hinsicht nun, in der Schopenhauers Einfluss auf die LPA konzeptionell war, ist die Behandlung des Solipsismus. Sie ist in LPA doppelt motiviert – intern und extern – und die externe Motivierung bezieht sich auf Schopenhauer. Das lässt sich einer genauen Lektüre des zentralen Satzes unter den zwölf gesondert nummerierten Bemerkungen zum Solipsismus unter LPA 5.6 ff. entnehmen. Der Satz 5.631 ist zentral, weil er nächst der Mitte des ganzen Textes unter 5.6 angeordnet ist. Sein erster Satz lautet: „Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht.“ Nach den Konventionen der Zeichensetzung im Deutschen wäre das zweite Komma nach 'vorstellende' überflüssig, wenn der Ausdruck nur erläuternde Funktion haben sollte. Es gibt eine Parallele im Text der LPA (3.5) und Erwägungen zur Kohärenz machen es wahrscheinlich, dass Wittgenstein die abweichende Interpunktion gewählt hat, um unter der Maxime der Redundanzvermeidung<sup>7</sup> in einer Formulierung zugleich erläuternden und kontrastierenden Sinn unterzubringen. So gelesen besagt 5.631: Weder ein denkendes Subjekt, wie man es in der Konzeption der LPA impliziert denken könnte (das wird weiter unten als das interne Motiv für die Diskussion des Solipsismus erklärt), noch ein vorstellendes Subjekt wie sich die neuzeitliche Philosophie von Descartes bis Kant gedacht hat, gibt es. Für das kontrastierend gemeinte 'vorstellende' Subjekt muss man sich bei Wittgenstein an Schopenhauer halten – an seine Konzeption des Erkenntnissubjekts als Trägers der Welt als Vorstellung.

Eine weitere Verknüpfung dieses Aspekts der Solipsismus-Diskussion in LPA mit Schopenhauer kann man entdecken, wenn man sich die Frage stellt: Warum wird der Solipsismus in einem Buch, das deskriptiv mit 'Der Satz' betitelt sein könnte, überhaupt einer Diskussion gewürdigt? Die Frage bedarf in der Sache einer Antwort aus folgendem Grund: Der Solipsismus radikalisiert den Idealismus in der Leugnung nicht nur einer unabhängigen Außenwelt, sondern auch anderer Bewusstseins. Aber die skeptischen Implikationen des erkenntnistheoretischen Idealismus werden von Wittgenstein genau so behandelt, wie es Schopenhauer dem Solipsismus gegenüber für geboten gehalten hatte (6.51): er wird als sinnlos verworfen und einer Therapie überantwortet. Warum bekommt dann der Solipsismus gegenüber dem Idealismus eine argumentative Vorzugsbehandlung? Das hat wieder einen auf Schopenhauer bezüglichen Grund. In den *Tagebüchern* 1914-1916 kam

---

5 [Die umgekehrte Voraussetzung des Anfangs durch das Ende ist natürlich in jedem Buch der Fall.]

6 Ich habe davon Darstellungen gegeben in Lange 1989 Kap. 1 und Lange 1996 XXIV.

7 Diese Maxime stammt vermutlich bei Wittgenstein über die Vermittlung Schopenhauers von Descartes. Es ist genau der Grundsatz, den Schopenhauer in seiner Kritik an Kants Wiederholungen in der KrV gegen diesen geltend macht, wozu er sich, in Wittgensteins Augen, mit seiner eigenen Redundanz maximierenden Darstellungsweise in WWV in Widerspruch setzt. Er lautet: 'Quo enim melius rem aliquam concipimus, ea magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam.'

Wittgenstein zu der Auffassung, dass Schopenhauers Konzeption des Subjekts solipsistisch *malgré lui* war. Schopenhauer war völlig klar und aufrichtig darin einzuräumen, dass ihn nur eine Annahme vor dem Solipsismus ('theoretischen Egoismus') bewahrte: die Annahme, dass jeder wahrgenommene Gegenstand etwas an sich selbst sei und nicht nur etwas für andere; ohne diese Annahme wäre die Welt bloße Vorstellung, bloßes Phantasma, und das machte den theoretischen Egoismus unvermeidlich (WWV I § 19; WWV II Kap. 18). Die Annahme aber stützte sich auf die Beanspruchung einer Sonderstellung für den eignen Körper des Erkennenden, in dem das Subjekt als Träger der Welt-als-Vorstellung inkarniert sein sollte und in dem in Wollen und Handeln der Wille als das Ding-an-sich epistemisch zugänglich sein sollte. Genau diese Sonderstellung des eigenen Körpers glaubte Wittgenstein theoretisch verwerfen zu müssen und dies hatte ihn zum Realismus geführt (vgl. TB 2.9. 1916; 15.10.1916; LPA 5.64; und weiter unten).

## Die LPA über Solipsismus

In der LPA entfaltet Wittgenstein den 'einzigen' Gedanken seiner 'organischen' Philosophie. Er betrifft den unüberbrückbaren Unterschied zwischen dem, was (in Sätzen) gesagt oder gedacht werden kann, und dem, was sich nur zeigt (oder zeigen lässt). Diesen Gedanken betrachtet er als das „Hauptproblem“ der Philosophie, zu dem alle anderen Probleme der Philosophie nur hinzukommen. (Brief an Russell 19. 8. 1919) Er geht dabei so vor, dass er den Sinn der operativen Begriffe der Sprachphilosophie (Sinn, Bedeutung, Satz, Name, Wahrheitsfunktion etc.) fortschreitend begrenzt und damit die Grenzen für den Ausdruck der Gedanken in der Sprache markiert (*Vorwort*). Bis zum Satz 5.6. hat Wittgenstein die Grenzen des Sinns, die durch die Logik und die Empirizität der Sätze gegeben sind, identifiziert. Er nennt die Tautologie die innere und den Widerspruch die äußere Grenze der Sätze (5.143). Seinen Gebrauch räumlicher Metaphern fortsetzend, könnte man die Grenze des Sinns, die der empirische Charakter aller eigentlichen Sätze bildet, die 'untere' Grenze des Sinns nennen. Sie zeigt sich in der Gesamtheit der Gegenstände, die sich wiederum in der Gesamtheit der Elementarsätze zeigt. Dieser 'unteren' Grenze der empirischen Realität (5.5561) entspricht eine obere Grenze. Sie wird von *dem* Subjekt als *einer* Grenze der Welt (5.632), dem 'metaphysischen Subjekt' (5.633) der 'philosophischen Ich' (5.641) gebildet, das die Kritik am Solipsismus, die die LPA zuvor übt, überlebt. Mit dem Text unter 5.6 wird die Identifizierung der Grenzen des Sinns abgeschlossen und von Satz 6 an nur noch Konsequenzen daraus ausdrücklich gemacht. Die Gliederung ist auffällig gemacht in der einzigartigen Form der Nummerierung von Satz 5.6 – er ist die einzige Erläuterung erster Stufe zu einem der sieben Hauptsätze der LPA, die in der Form 'n.6' nummeriert ist.

Was die Struktur des Abschnitts unter 5.6 angeht, gibt es noch ein andere auffallende Zeichensetzung, die erläutert werden muss. Es ist der lange Gedankenstrich am Ende der Bemerkung 5.631. Dieser markiert genau die Mitte des Textes unter 5.6, steht nach der sechsten von zwölf gesondert nummerierten Bemerkungen. Er ist im Text der LPA einzigartig darin, dass er der einzige Gedankenstrich ist, der zwischen einer nummerierten Bemerkung und der nächsten auftritt, alle anderen Gedankenstriche tauchen nur innerhalb einer gesondert nummerierten Bemerkung auf (vgl. 3.031, 3.141 a, 4.002 a, 5.4731, 5.553, 5.5563, 6.31). Ich denke, dass Wittgenstein damit deutlich werden lassen (zeigen) wollte, dass das Subjekt als *eine* Grenze der Welt, von dem der zweite Teil des Textes unter 5.6 handelt, verschieden ist von dem Subjekt, von dem 5.631 als letzte Bemerkung des ersten Teils des Textes sagt, dass es nicht existiert. Dass Wittgenstein in der Bearbeitung seiner Texte zur (möglichen) Veröffentlichung auf formale Züge wie die Zeichensetzung besondere Aufmerksamkeit legen wollte, kann aus verschiedenen Bemerkungen zu Problemen des Stils in *Vermischte Bemerkungen* entnommen werden (besonders relevant ist hier eine aus dem Jahr 1947, in der es heißt, dass seine Sätze immer langsam gelesen werden wollen – natürlich zwingt auffallende Zeichensetzung zu langsamem Lesen<sup>8</sup>).

---

8 Natürlich muss man solche Züge als Interpret überhaupt erst einmal ernst zu nehmen lernen, das fällt vielen

Vor einem direkten Kommentar zum Text unter 5.6. ist jetzt noch das interne (und systematisch wichtigere) Motiv für die Diskussion der Solipsismus in der LPA zu erläutern. Es betrifft das denkende Subjekt, während das sich auf Schopenhauer beziehende externe Motiv das vorstellende Subjekt (im kontrastierenden Sinn der beiden Attribute) betraf. Und es wird durch den impliziten Mentalismus in der LPA beigesteuert. Obwohl Wittgenstein von Freges Anti-Psychologismus nachhaltig beeinflusst war, ist die Konzeption vom Gebrauch der Sprache in der LPA trotzdem mentalistisch/psychologistisch. Sie postuliert unausdrücklich eine Denksprache (language of thought), die bei jedem Äußern oder Verstehen eines Satzes der normalen Sprache schon operativ ist und in der allein der Sinn der Sätze bestimmt ist vermöge der von ihr bereit gestellten vollständigen logischen Analyse. Dass der Sinn der Sätze bestimmt sein muss – auf Satzverknüpfungen, die nur eindeutige Namen enthalten analysiert werden können muss, ist, wie der Text der LPA freimütig gesteht, eine reine „Forderung“. (3.23) Gemäß Satz 3.11 ist die Methode, ein Satzzeichen zu projizieren und damit zum Satz zu machen, das Denken des Satzsinn. *Wer* projiziert, *wer* denkt, wenn es ein denkendes Subjekt laut 5.631 doch nicht gibt? Wittgenstein war der erste, der seine Zuflucht zu jener beliebten Auskunft auch späterer Vertreter von Denksprachen-Hypothesen genommen hat, zum impliziten Wissen (tacit knowledge – vgl. 5.5562). Er dachte bereits, dass Gedanken nicht aus Worten bestehen könnten, sondern aus unbekanntem Bestandteilen (Brief an Russell 19.8.1919, Anhang), die aber in ihrer Verkettung verstanden werden müssen „to have the structure of sentences under analysis“.<sup>9</sup> Seine spätere Selbstkritik deutet an einer Stelle an, dass er sich in der LPA den „inner process of analysis“<sup>10</sup> als einen 'unbewussten' Vorgang nach dem Modell der Psychoanalyse Freuds gedacht hat (Z 444; vgl. BIB 71 f; PU Abschnitt 81).

Es gibt eine Reihe von Belegen für die Postulierung einer Denksprache durch Wittgenstein in Schriften unmittelbar vor und nach der LPA (Tb 12.9.1916; Brief an Russell 19.8.1919) sowie in der späteren Selbstkritik (Ms 108, 277; BIB 71 f.; PG 152; PU Abschnitte 81, 98, 102; Z 444). Im Text der LPA ist das nicht so deutlich. Da ist es zunächst eine strukturelle Implikation der Reihenfolge der Darstellung. Der Begriff des Gedanken wird unter Hauptsatz 3 ff. abgehandelt, der Begriff des Satzes unter Hauptsatz 4 ff.. Aber der Begriff eines Elementarsatzes wird in der Sache zweimal behandelt, unter 3.2 und unter 4.2. Weil Wittgensteins Text dem Prinzip der Redundanzvermeidung folgt, ist das erklärungsbedürftig, um so mehr, als das Elementarsatzkonzept das einzige unter den operativen Begriffen der LPA ist, das zweimal behandelt wird. (Natürlich werden auch 'Logik' und 'Philosophie' mehrfach behandelt; aber das ist Folge des reflexiven Charakters des Textes als philosophischem, nicht Konstruktionserfordernissen des Systems geschuldet.) Und man kann folgende formale Differenz zwischen den beiden Behandlungen des 'Elementarsatzes' finden (an der ersten Stelle ist überdies nur vom 'vollständig analysierten' Satz die Rede, 3.201, nicht ausdrücklich von 'Elementarsatz'): Unter 3.2 werden 'Elementarsätze' als Elemente der Denksprache gedacht, denn sie werden in den Erläuterungen zur Haupterläuterung 3.2 zum Begriff des Gedankens in Hauptsatz 3 erörtert. Unter 4.2 werden sie als Elemente einer analytischen Notation gedacht, die für die gesprochene und geschriebene Sprache erst noch entwickelt werden muss. [Dieses textliche Argument macht von der Annahme Gebrauch, dass Wittgenstein nicht nur doktrinal die Wichtigkeit der Unterscheidung von Sagen und Zeigen unterstrichen hat, sondern sich dieser Unterscheidung in seiner Darstellung trotz vielfältiger (motivierbarer) Verletzung der mit dieser Unterscheidung verbundenen Ausdrucksnormen auch bedient hat: Dass eine Denksprache angenommen wird, wird vornehmlich durch die Weise der Darstellung 'gezeigt'.]

An einer Stelle ist die Denksprachenhypothese aber klarer impliziert – in Wittgensteins Skizze einer Analyse für Sätze, die propositionale Einstellungen zuschreiben. (5.541 ff.) Diese Sätze werden als Gegenbeispiele zur Extensionalitätsthese (5 – 5.01) Thema. Ihre Form soll nicht die Zuordnung

---

szientifisch gesonnenen Philosophen schwer. Aber auch hierfür ist einschlägig, was Wittgenstein über das Auffallen und das Auffälligste überhaupt in seiner philosophischen Relevanz zu sagen hat (PU Abschnitt 129).

9 Gilbert Harman: *Thought*, Princeton UP 1973, 67.

10 Norman Malcolm: *Nothing is Hidden – Wittgenstein's Critique of his early Thought*, Oxford 1986, 74 f. und Kap. VI-VII.

einer Tatsache ('p') zu einem Gegenstand implizieren ('A' in 'A urteilt p'), sondern eine Zuordnung von Tatsachen durch Zuordnung ihrer Gegenstände (5.5421). Nun sind Gedanken Tatsachen (Brief an Russell 19.8.1919), denn sie sind logische Bilder der Tatsachen (Satz 3) und Bilder im allgemeinen sind Tatsachen (2.141). Die Implikation dieser Bestimmungen wird dahin angegeben, dass die Komplexität von Gedanken/Bildern/Tatsachen zeige, dass es keine Seele oder kein Subjekt gebe, wie die oberflächliche Psychologie es sich denke. (5.5421). Diese Implikation der logische Form für philosophische Konzeptionen des Subjekts bekräftigt die negative These in der Diskussion des Solipsismus unter 5.6, dass es kein Subjekt gebe (5.631). Diese Diskussion wird folgerichtig geführt, um dem Missverständnis zu begegnen, weil eine Denksprache operiert werde im Denken der Satzsinne, müsse es auch ein denkendes Subjekt geben. Das steht im Gegensatz zu der aktiven Konzeption des Erkenntnissubjekts bei Kants und im Deutschen Idealismus. Kants zentrale Behauptung diesbezüglich war, dass Synthesis immer einer 'Verrichtung' des Subjekts sei und niemals im Gegenstand (in seiner Wahrnehmung) gegeben sei (vgl. KrV B 135 f.). Schon Schopenhauer hat Kants Konzeption kritisiert, (in einer Kritik der cartesischen Seelensubstanz) die Metapher vom 'ausdehnungslosen Punkt' gebraucht (WWV II, Kap. 22) und selbst das Subjekt als 'Träger' der Welt-als-Vorstellung gedacht (gleichsam statisch statt, wie bei Kant, Fichte etc. dynamisch tätig), als eine einheitliche Perspektive, die mit dem Prozess des Denkens verbunden sei, der letztlich als physiologischer Vorgang im Gehirn verstanden wurde (WWV II, Kap. 18). In der LPA ist demgegenüber das Denken als Operieren des inneren ('mentalen') Kalküls der Analyse konzipiert (vgl. PU Abschnitt 81).

Schopenhauers Konzeption des Subjekts war verwickelt. Nicht nur dachte er es als notwendig im Körper des Erkennenden inkarniert, sondern auch als irgendwie identisch mit dem Willen. Diese Identität sollte der unerklärbare 'Weltknoten' sein und die philosophische Wahrheit  $\kappa\alpha\tau'$   $\epsilon\lambda\omicron\chi\eta\nu$  (WWV I § 18) – die in der unmittelbaren Erfahrung des Wollens und Handelns jedem denkenden Wesen als das Ding-an-sich erkennbar sein könnte. Wittgensteins Kritik dieser unfassbaren Einheit von theoretischen Subjekt und Willen bestand darin zu bestreiten, dass es zwischen Wille und Welt eine logische Relation gebe (6.373-4), wie es in Schopenhauers Theorie mit der Deutung des Willens als notwendig in jedem Gegenstand erscheinenden Ding-an-sich impliziert ist. Für Wittgenstein sind Subjekt und Wille verschieden, sogar der ethische Wille ist vom Subjekt verschieden, denn das Subjekt korreliert der Welt nur als 'eine Grenze', der ethische Wille soll dagegen die Grenzen der Welt verändern können (6.423-6.43; vgl. Finch 1971, 151).

Wenn schließlich nach so vielen Vorklärungen auf den Text des Abschnitts über den Solipsismus in der anti-solipsistischen Perspektive geblickt wird, die bisher erklärt und gerechtfertigt wurde, dann kann gesehen werden, dass Wittgenstein dem Solipsismus vier Fehler attestiert. Erstens: Indem der Solipsismus sich gemeinhin in epistemologischer Weise formuliert ('nur ich sehe wirklich' 'mein Bewusstsein ist einzig' o.ä.), sagt er nicht, was er sagen müsste. Dies muss ihm vielmehr aus kritischer Perspektive erst wohlwollend zugeschrieben werden als das, was er 'meint' (= sagen will): „dass die Welt *meine* Welt ist“.(5.62) (Hier unterstelle ich, dass 'ich meine' = 'ich will sagen' und 'du meinst'='du willst sagen' bzw. 'du solltest besser sagen'.) *Kein* Solipsist hat vor Wittgenstein formuliert, was er nach Wittgenstein meinte, sagen wollte, hätte sagen sollen. Dass, was der Solipsist 'meint', ganz richtig ist, ist daher kritisch gemeint, insofern es die eigene Formulierung des Solipsisten korrigiert – jede eigene Formulierung des Solipsisten in epistemologischen terminis wäre sinnlos. Zweitens: Was der Solipsist meint, lässt sich nicht sagen, sondern zeigt sich nur – darin dass die Grenzen meiner Sprache die Grenzen meiner Welt bedeuten. (5.62). Drittens: Das Subjekt, dessen Einzigkeit der Solipsist epistemologisch behaupten müsste, gibt es einfach nicht (5.631). Was dagegen existiert ist Thema des Textes nach dem als auffallend kommentierten langen Gedankenstrich am Ende von 5.631. Es ist der ausdehnungslose Punkte als eine Grenze der Welt (die 'obere' Grenze des Sinns), eine bloße Perspektive der Erfahrung und des Urteilens, die mit dem Mikrokosmos (5.63) verknüpft ist, der als ein Mosaik von Gedankentatsachen der Welt als Mosaik von äußeren Tatsachen gegenübersteht und daher keine einheitliches Subjekt im Sinn der

neuzzeitlichen Erkenntnistheorie, keine 'Seele' im Sinne der oberflächlichen Psychologie (vgl. 5.5421) ist. [Das Bild des Mosaiks für Wittgensteins Konzeption wurde von Max Black geprägt (1964, 37), aber mit einer LPA-internen Begründung: In 3.01 wird gesagt, dass die Gesamtheit der Tatsachen – wie ein Mosaik – ein Bild der Welt zeige.] Und viertens: Solipsismus, in seiner berechtigten Formulierung im Bezugsrahmen der Relation von Sprache und Welt, koinzidiert mit dem reinen Realismus. Das stützt die anti-solipsistische Lesart mit einem Grund aus philosophischer Methodologie: In einer philosophischen Dialektik zwischen zwei sich für unvereinbar haltenden Positionen sollte der Nachweis gegenüber einer, sie könne den Unterschied gegenüber ihrem angeblichen Gegenteil gar nicht aufrecht erhalten, als eine Kritik dieser Position intendierend verstanden werden. Schließlich gibt es noch ein ergänzenden kohärentistischen Grund für diese Lesart: Solipsismus hat als Radikalisierung des erkenntnistheoretischen Idealismus wie dieser skeptische Implikationen (indem er über die idealistische Leugnung einer unabhängigen 'Außenwelt' durch die Leugnung unabhängiger anderer Bewusstseine hinausgeht). Aber Skeptizismus ist nach Wittgenstein nicht unwiderleglich (wie sowohl Schopenhauer als auch Russell vom Solipsismus gesagt haben), sondern sinnlos. (6.51) Er wird kurz abgefertigt von Wittgenstein und darin genauso behandelt, wie Schopenhauer den theoretischen Egoismus als ernsthafte Überzeugung behandeln wollte – nicht mit einer Widerlegung, sondern mit einer Therapie. Wäre es da nicht widersprüchlich, wenn Wittgenstein den Solipsismus, auch wenn er aus externem und internem Grund eine ausführlichere Erörterung braucht, im Ergebnis anders behandeln würde? Und genüge die solipsistische Lesart, die in der Wittgenstein-Literatur noch immer überwiegt, dann überhaupt dem Prinzip der hermeneutischen Billigkeit ('principle of charity' – oft mit 'Wohllollensprinzip' übersetzt)? Jedenfalls dann nicht, wenn eine deskriptiv befriedigendere Alternative zur Verfügung steht. Und David Pears hat eine solche Alternative angeboten, die jenen kleinen Unterschied in der Bedeutung zwischen 'Solipsismus' und 'theoretischen Egoismus' ausnutzt, der bei einer der Etymologie treuen Bedeutungserklärung für 'Solipsismus' auffällig wird. Wittgensteins Subjekt als 'eine', nicht 'die' Grenze der Welt, ist kein Selbst ('ipse') und nicht allein oder einzig ('solus'), auch wenn es aus dialektischen Gründen 'metaphysisches Subjekt' und 'philosophisches Ich' genannt wird. Es ist eine mit dem Denken von Satzsinne strukturell verbundene, mehrfach instantiierbare Perspektive. Pears hat daher Wittgensteins Position in der LPA 'sliding-peg egocentrism' genannt (Pears 1988, 1989). Ihre Verschiedenheit von striktem Solipsismus kann nur geleugnet werden, wenn man 'egozentrisch' und 'solipsistisch' gleichsetzt. Ich muss freilich gestehen, dass unglücklicher Weise Wittgenstein selbst das einmal in späterem Kontext tut (MS 147, 18 r). Aber in den späteren Kontexten sagt er auch, dass der Solipsismus auf dem Weg ist, die Illusion zu zerstören, dass die philosophische Konzentration auf sprachliche Darstellung die Welt hinter den Wörtern vernachlässige, eine Illusion, die im Hintergrund des verzweifelt Zuges steht, die Welt mit der Vorstellung von ihr gleichzusetzen und damit auf eine abschüssige Bahn in den Solipsismus zu geraten. (PO 255)

Was ist das Fazit der Diskussion des Abschnitts über Solipsismus in der LPA unter Satz 5.6 ff.? Ich möchte so resümieren: Selbst wenn Wittgenstein, wie ich nahezubringen versuchte, mit seiner Konzeption des Subjekts in der LPA schon eine Kritik am strikten Solipsismus intendierte, hat er doch einen Egozentrismus vertreten, der, wenn er auch nicht Solipsismus ist (wie Hacker 1986, Kap. IV vorschlug: 'ich-loser transzendentaler Solipsismus' kombiniert, wie bei Kant, mit 'empirischem Realismus'), so doch *dem* Solipsismus zu nahe bleibt, der die moderne Erkenntnistheorie seit Descartes im Hintergrund bedroht hat.

### ***Das Blaue Buch über Solipsismus***

In seiner zweiten Kritik des Solipsismus verfolgt Wittgenstein eine Methode in drei Schritten. Zuerst gibt er vier verschiedene Formulierungen eines epistemologischen Solipsismus und zeigt für

jede von ihnen, dass sie und wie sie die Grenzen des Sinns überschreitet. Zweitens bietet er eine diagnostische Neubeschreibung für das an, was der Solipsist eigentlich tut, wenn er seine Überzeugung zu formulieren versucht. Drittens schließlich bietet er eine Erklärung dafür an, wie man durch den Solipsismus versucht sein kann, auch wenn er eine Krankheit des Verstandes ist – durch ein Missverständnis der Funktionsweise des Personalpronomens in 1. Person.

Insofern Wittgenstein sein kritisches Philosophieren gern mit der Psychoanalyse Freuds verglichen hat (vgl. BT 410), können die drei Schritte der Kritikmethode (die im Text in anderer Reihenfolge gegangen werden) mit der Anamnese, der Interpretation von Symptomen und der Darstellung eines ganzen Falls für die Gemeinschaft der Analytiker verglichen werden.

Die vier Formulierungen für den Solipsismus sind die folgenden:

(a) „Wenn irgendetwas gesehen wird (wirklich *gesehen*), dann bin immer ich es, der es sieht.“ (BIB 98)

(b) „Immer wenn irgendetwas gesehen wird, wird etwas Bestimmtes gesehen.“ (BIB 101)

(c) „Immer wenn irgendetwas gesehen wird, dann ist es *dieses*, was gesehen wird“; ich hätte dabei das Wort 'dieses' mit einer mein Gesichtsfeld umgreifenden Geste begleitet (jedoch hätte ich mit dem Wort 'dieses' nicht die bestimmten Gegenstände gemeint, die ich zu dem Zeitpunkt gerade gesehen hätte.“ (BIB 103)

(d) „Nur das, was *ich* sehe (oder: jetzt sehe), wird wirklich gesehen.“ Dafür soll eine Variante sein: 'Ich bin das Gefäß des Lebens'. (BIB 103)

Ich folge Wittgenstein Dialektik hier nicht in alle Einzelheiten (vgl. Lange 1989, 124 ff.).

Summarisch kann gesagt werden, dass die Bewegung von (a) zu (d) gleichsam eine vom Subjekt zum Objekt ist [obwohl in (d) wieder 'ich' auftritt]. Und es ist eine Bewegung aus der Sinnlosigkeit in die Sprachlosigkeit.

(a) wird durch (b) ersetzt aufgrund einer Erörterung der normalen Kriterien für persönliche Identität, durch die sich zeigt, dass der Gebrauch von 'ich', den der Solipsist macht, keine individuelle Person meinen kann, sondern so etwas wie „die Erfahrung des Sehens selbst“ (BIB 101) meinen muss. Das erklärt auch das Ungenügen von (b), das nur im Kontext, nicht an sich selbst solipsistisch ist. Es ist für die Zwecke des Solipsisten unzureichend, weil 'etwas Bestimmtes' (engl. 'something' im Kontrast zu 'anything' = irgendetwas) einen bestimmten Gegenstand/bestimmte Gegenstände zu meinen tendiert. (c) scheint die Erfahrung des Sehens selbst auszudrücken, aber es muss eingeräumt werden, dass das Zeigen auf das Gesichtsfeld sinnlos ist, weil es anders als normales Zeigen auf etwas im Raum keine Nachbarn hat. Das Gesichtsfeld hat keine Nachbarn, weil es ein formaler Zug des Sehens von jedem überhaupt wahrnehmungsfähigen Wesen ist. Das führt zu (d), in dem 'ich' zwar wieder auftritt, aber nach den gegebenen Erklärungen keine individuelle Person mehr meinen kann, sondern eine metaphysische Entität meinen muss. Und Wittgenstein kommentiert das damit, dass aus logischen Gründen kein Hörer den Äußerer von (d) verstehen kann: „Von mir aus gesehen ... soll es logisch unmöglich sein, dass er mich verstehen kann; in anderen Worten, zu sagen, dass er mich versteht, soll sinnlos, nicht falsch sein.“ (BIB 104) Zu beabsichtigen nicht verstanden werden zu können, kommt dem gleich, überhaupt nichts zu sagen (zu verstehen zu geben). Der Solipsist ist damit zum Schweigen verurteilt: „Demnach ist mein Ausdruck einer von den vielen, die bei verschiedenen Gelegenheiten von Philosophen gebraucht werden und von denen angenommen wird, dass sie demjenigen, der sie gebraucht, etwas mitteilen, obwohl es wesentlich unmöglich ist, dass sie irgendjemand anderem etwas mitteilen.“ (BIB 104) (d) müsste in eine 'Privatsprache' gehören, wenn es sie geben könnte. Dass eine Privatsprache unmöglich ist, wird im *Blauen Buch* noch nicht gezeigt wie im späteren Argument (PU Abschnitte 243 ff.; vgl. PO 234, 241-3). Aber die Idee einer Privatsprache wird bereits berührt in der Möglichkeit, dass der Solipsist sich mittels Zeichnungen des Gesehenen auszudrücken versuchen könnte, indem er für die von ihm produzierte Zeichnung beansprucht, nur sie sei von der Wirklichkeit abgeleitet. (BIB 114; vgl. PU Abschnitt 292).

In Wittgensteins Diagnose dessen, was der Solipsist eigentlich tut, wenn er seine Überzeugung zu formulieren sucht, wird die zentrale semantische Einsicht von Wittgensteins selbstkritischer Transformation des metaphysischen Systems der LPA in die spätere deskriptive Klärung sprachlichen Sinns vorausgesetzt: die Autonomie der Grammatik. Diese Einsicht impliziert u.a., dass es Rechtfertigungen nur innerhalb von Sprachspielen gibt, nicht auch für Sprachspiele. Sie spielt gegenüber dem Solipsisten eine doppelte Rolle. Einerseits dient sie dazu, ihm eine Konzession zu machen, andererseits dazu, seinen Fehler zu identifizieren. Einerseits muss von Wittgenstein eingeräumt werden, dass die Veränderungen in der Grammatik, die der Solipsist der Sache nach vorschlagen muss, zwar vielleicht sehr unbequem sind, aber doch möglich wären. Der Solipsist beansprucht eine Sonderstellung für seine Erfahrung(en). Wenn z.B. ich als Solipsist beanspruchte 'nur meine Schmerz ist wirklicher Schmerz', dann könnte andere in Bezug auf meinen Fall sagen 'es gibt (jetzt) wirklichen Schmerz' und in Bezug auf alle anderen könnten sie sagen 'sie benehmen sich so, wie (sich EML benimmt,) wenn es wirklichen Schmerz gibt'. Zusätzlich müssten sie noch für den Unterschied von wirklichem und simuliertem Schmerz in beiden Fällen aufkommen. Das wäre unbequem, aber möglich. Der Fehler des Solipsisten auf der anderen Seite besteht darin, eine Rechtfertigung für das Bezeichnungssystem zu (ver)suchen, das ihm eine Sonderstellung einräumt. Das ist aufgrund der genannten Implikation der Autonomie der Grammatik nicht möglich. Kein Bezeichnungssystem kann dadurch gerechtfertigt werden, dass es angeblich den Tatsachen besser entspricht. (BIB 95 f., 105 f.) Der Solipsist bekämpft die herrschenden Konventionen für den Gebrauch bestimmter Ausdrücke, aber mit Gründe, die ihm gar nicht zu Gebote stehen:

„Der Mann der sagt 'Nur meine Schmerzen sind wirklich', will damit nicht sagen, dass er mittels der gewöhnlichen Kriterien herausgefunden hat – d.h. der Kriterien, die unsern Wörtern ihre Bedeutung geben – , dass die anderen, die sagten, dass sie Schmerzen hätten, schwindelten. Vielmehr lehnt er sich gegen den Gebrauch *dieses* Ausdrucks in Verbindung mit *diesen* Kriterien auf. Das, heißt, er hat Einwände gegen die besondere Weise, in der dieser Ausdruck gemeinhin gebraucht wird. Andererseits ist ihm nicht klar, dass seine Einwände sich gegen eine Konvention richten. Er sieht, wie man das Land auf andere Weise teilen kann als nach der Methode, der die gewöhnliche Landkarte entspricht. Er fühlt sich versucht, etwa den Namen 'Devonshire' nicht für die Grafschaft mit ihren konventionellen Grenzen, sondern für ein andersartig begrenztes Gebiet zu gebrauchen. Er könnte das folgendermaßen ausdrücken: 'Ist es denn nicht absurd, aus *diesem* hier ein Grafschaft zu machen, die Grenzen *hier* zu ziehen?' Was er jedoch sagt, ist folgendes: 'Das *wirkliche* Devonshire ist dieses.' Wir können antworten: Du willst nur eine neue Bezeichnungsweise, und mit einer neuen Bezeichnungsweise werden keine geographischen Tatsachen geändert.“ (BIB 92 f.)

Die Diagnose der Verstandeskrankheit des Solipsismus besagt also, dass der Solipsist nach Rechtfertigungen sucht, wo es keine gibt, und deshalb vergeblich Konventionen bekämpft, die einer Rechtfertigung (durch das von ihnen geregelte Verhalten) weder bedürftig noch fähig sind. Der dritte Schritt der Kritikmethode Wittgensteins fordert eine Erklärung (-wie-möglich) der solipsistischen Verirrung. Wittgenstein findet diese Erklärung im kriterienlosen Gebrauch von psychologischen Prädikaten in der 1. Person Präsens, genauer, in einem bestimmten Gebrauch des Pronomens der 1. Person, den er als den Gebrauch von 'Ich als Subjekt' von einem Gebrauch von 'Ich als Objekt' abzuheben sucht. Der objektive Gebrauch soll sich in Sätzen wie 'Ich bin 1,80 m groß' finden, der subjektive Gebrauch in Sätzen wie 'Ich sehe das-und-das', 'Ich habe Schmerzen' etc. Dem angeblich kategorialen Unterschied beider Gebrauchsweisen gibt Wittgenstein auf farbige Weise Ausdruck: „Der Mann, der vor Schmerz aufschreit, oder der sagt, dass er Schmerzen hat,

*wählt den Mund nicht aus, der das sagt.*“ (BIB 108) Dazu kann nur bemerkt werden: der Mann, der sagt 'Ich bin 1,80 m groß' tut das auch nicht.

Technisch hat man die Eigentümlichkeit von 'ich' in Verknüpfung mit psychologischen Prädikaten, auf die Wittgenstein in der Abhebung eines subjektiven Gebrauches aus ist, die Immunität gegen Bezugnahme-Fehlschlag aufgrund von Fehlidentifizierung genannt. Aber diese diagnostische Bezeichnung setzt voraus, das 'ich' überhaupt ein Bezug nehmender Ausdruck ist. Das Personalpronomen wird jedoch besser als nicht schon referierender, sondern nur indizierender Ausdruck verstanden. Wenn ich das behauptete, möchte ich mich an keine der technischen Erklärungen für Indikator-Ausdrücke binden, sondern einfach Wittgensteins eigenen Vergleich des 'ich'-Sagens mit dem die Hand Heben, um sich im Unterricht der Schule für eine Antwort zu melden, aufnehmen. So wie das Heben der Hand zeigt, dass man auf ein Frage die Antwort geben kann und will, und den Lehrer in die Lage versetzt, den sich Meldenden mit seinem Namen für die Antwort aufzurufen, so setzt der Gebrauch von 'ich' andere Personen als den Sprecher in stand, den Sprecher objektiv zu bezeichnen, d.h. mit seinem Namen anzureden oder mit Kennzeichnungen auf ihn Bezug zu nehmen, weil nach den herrschenden Konventionen Indikator-Ausdrücke in Verwendungen der 2. und 3. Person durch objektive Ausdrücke (Namen und Kennzeichnungen) ersetzt werden können (und, was 'ich' angeht, müssen). Durch den Gebrauch von 'ich' allein *nimmt* der Sprecher *nicht* auf sich *Bezug*, er indiziert nur, auf wen aus 3. Person Bezug genommen werden kann (wer in 2. Person angeredet werden kann). Der Mann, der sagt 'Ich bin 1,80 m groß' kann sich ja nicht darin irren, wen er mit 'ich' meint (aber deshalb muss er auch nicht wissen, auf wen er Bezug nimmt, den Mund auswählen, der da 'ich' sagt; er kann einfach der Regel folgen, dass man mit 'ich' von sich spricht); er kann sich allenfalls über seine Körperlänge irren. Der einzige Unterschied zu 'Ich habe Schmerzen' ist, dass in diesem Fall der aufrichtige Sprecher sich nicht nur darüber nicht irren kann, von wem er spricht, sondern auch darüber nicht, dass er Schmerzen hat. D.h.: Der angebliche Unterschied zwischen den Gebrauchsweisen von 'Ich als Subjekt' und 'Ich als Objekt' reduziert sich auf die unterschiedlichen Verifikationsbedingungen von verschiedenen Arten von Prädikaten *und den zusätzlichen Umstand, dass Verwendungen von psychologischen Prädikaten in 1. Person Präsens keine Verifikationsbedingungen haben, weil in ihnen die Wahrhaftigkeit des Äußerers für die Wahrheit des Geäußerten bürgen muss.* (Vgl. PU II XI, S. 566) P.M.S. Hacker hat folgendes Bild für den Unterschied zwischen dem Indikator 'ich' und objektiv referierenden Ausdrücken vorgeschlagen: Während Namen und Kennzeichnungen ein Ziel zu treffen suchen und häufig auch treffen, dient der Gebrauch von 'ich' nur dazu, das Ziel zu markieren, gleichsam die Zielscheibe durch Umrandung hervorzuheben, auf die mit objektiven Ausdrücken geschossen werden kann (vgl. Hacker 1986, 236).

Wenn ich Wittgenstein in dieser Hinsicht kritisiere (und gleichzeitig anerkenne, dass er auf seinen Vorschlag aus dem *Blauen Buch*, zwischen 'Ich als Subjekt' und 'Ich als Objekt' zu unterscheiden, nie wieder zurückgekommen ist), schulde ich, wenn ich seine kritische Methode dem Solipsisten gegenüber akzeptiere, ein Erklärung-wie-möglich für seinen Fehler. Ich denke, dass diese Erklärung in der methodischen Forderung nach einer Erklärung-wie-möglich selbst gefunden werden kann. Wittgenstein wusste aus eigener schmerzlicher Erfahrung, dass man mit philosophischen Irrtümern nicht vorsichtig genug umgehen kann, weil sie soviel Wahrheit enthalten. (Z 460) In seiner zweiten Behandlung des Solipsismus ist Wittgenstein daher, indem er einen Gebrauch von 'Ich als Subjekt' aussonderte und bestritt, dass dieser überhaupt eine Person bezeichne, *zu* vorsichtig mit dem Solipsismus umgegangen, um die Wahrheit einer illusorischen philosophischen Konzeption festzuhalten, auf die er in folgender Bemerkung anspielt:

„Wir haben ... das Gefühl, dass wir in den Fällen, in denen 'ich' als Subjekt gebraucht wird, es nicht gebrauchen, weil wir eine bestimmte Person an ihren körperlichen Merkmalen erkennen; und draus entsteht die Täuschung, dass wir dieses Wort gebrauchen, um von etwas Körperlosem zu sprechen, das jedoch seinen Sitz in unserem Körper hat. In der Tat scheint *dieses* das eigentliche Ich

zu sein, – das, von dem gesagt wurde 'Cogito, ergo sum'." (BIB 110)

Aber wenn die Indikator-Konzeption von 'ich', kommentiert mit Hacker's Bild vom Zielmarkieren, richtig ist, dann wird im Gebrauch von 'ich' mit psychologischen Prädikaten im Präsens trotz Wittgensteins Einwänden in jedem Fall eine Person *indiziert* aufgrund der Ersetzungsregeln, die den Indikator mit objektiven Ausdrücken (Namen und Kennzeichnungen) verknüpfen. Wittgenstein erwähnt diese Regelzusammenhänge manchmal (PU Abschnitt 410; LSD 32-3), aber er untersucht sie niemals, geschweige denn, dass er sie vollständig zu beschreiben suchte. (Das habe ich hier auch nicht versucht, natürlich.) Dabei hätte ihm sein eigenes späteres Kontextprinzip, insofern es eine holistische Bedingung investiert (die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch *in der Sprache* – PU Abschnitt 43; im Fluss der Gedanken und des Lebens – Z 173), dazu ein Motiv geben können und sollen. Seine zweite Solipsismus-Kritik ist dennoch erfolgreich, wenn die Punkte, die in der Ausführung der ersten beiden Schritte der Kritik-Methode gemacht wurde, aufrecht erhalten bleiben können, wie das m.E. der Fall ist. Die fehlgehende Erklärung-wie-möglich kann durch den Erklärungsaspekt der Neubeschreibung im zweiten Schritt ersetzt werden. Der Solipsist hat Recht darin, dass er andere Konventionen der Beschreibung für möglich hält (und das erklärt, wie seine Position als ein Möglichkeit erscheinen kann). Aber er hat Unrecht, wenn er versucht, seine Vorschläge für andere Beschreibungskonventionen als 'den Tatsachen besser entsprechend' zu rechtfertigen (und das zeigt, dass sein Position schließlich doch unmöglich ist).

### **Kritik des Solipsismus und das Selbst des Urteilens**

Der Solipsist, der in der Dialektik im *Blauen Buch* zum Schweigen gebracht wird, formuliert seine Position erkenntnistheoretisch. Er ist keine Version von Kants 'Ich denke' oder des metaphysischen Subjekts der LPA. Die Anspielung auf Descartes' *Cogito* am Ende von Wittgensteins zweiter Kritik der Solipsismus (BIB 110) zeigt aber, dass Wittgenstein diese philosophischen Konstruktionen des Subjekts auch kritisieren wollte. Nur blieb diese Kritik unentwickelt.

Vor allem aus zwei Gründen hat Wittgenstein keine Nötigung empfunden, seine eigene Konstruktion des metaphysischen Subjekts in der LPA als einer Grenze der Welt zu retraktieren. Zum einen war diese Konstruktion selbst das Resultat einer Kritik an den substantielleren Konstruktionen des Subjekts bei Descartes (Seelensubstanz) und Kant (transzendentes, die 'Verrichtung' der Synthesis bewirkendes Subjekt als übersinnlicher Persönlichkeitskern). Diese substantielleren Konzeptionen wurde zum bloß ausdehnungslosen Punkt einer apriorischen Erfahrungsperspektive verdampft, die mit dem mentalen Kalkül der Analyse, die den Sinn der Sätze bestimmt sein lässt, verknüpft ist. Wittgenstein konnte es daher für ausreichend halten, zu bekräftigen, dass ein denkendes, vorstellendes, Subjekt nicht existiert (in Analogie zur Stellung des – 'geometrischen' – Auges als Ursprung des Gesichtsfeldes – vgl. LPA 5.633-1), und dies ausdrücklich auf das metaphysische Selbst seiner früheren Theorie in seiner Beziehung zur Sprache übertragen (MS 109, 31), um danach mit einer neuen Kritik des Solipsismus von vorne anzufangen. Der zweite Grund ist, dass Wittgenstein in seiner Selbstkritik die Annahme einer Denksprache, die in der LPA die Diskussion des Solipsismus intern motivierte, von der neuen Kritik des Solipsismus trennte. Die Denksprachenannahme wird verworfen, weil sie nichts verstehen lässt, sondern nur das systematische Spiel mit Wörtern in der Sprache durch etwas Gleichartiges ('im Geist') ersetzt (vgl. PG 152; BIB 71). Damit ist die tractarianische Motivation zur Diskussion des Solipsismus blockiert und für die Selbstkritik der Weg zur ausdrücklichen Retraktation des metaphysischen Subjekts. Dass dies aber einer selbständigen kritischen Erörterung bedurft hätte, ist leicht zu sehen: Es schlägt nämlich nicht, wie der Solipsist des *Blauen Buches*, eine neue Beschreibungskonvention für persönliche Erfahrung vor (und versucht diese irrtümlich mit größerer Angemessenheit an die Tatsachen zu rechtfertigen), sondern das metaphysische Subjekt (Descartes' *Cogito*, Kants 'Ich denke') beansprucht eine letztbegründende Rolle in der Rechtfertigung von Erkenntnis/Wissen.

Kants 'Ich denke' etwa wird bezeichnet als der höchste Punkt einer solchen Rechtfertigung, an den sogar die Logik geheftet sein soll (KrV B 134 Anm.). Die Kritik des Solipsismus im *Blauen Buch* kann aber bestenfalls die Rolle eines solchen Erkenntnissubjekts als ausdrücklicher Form von Bewusstsein erfassen, nicht seine Rechtfertigungsfunktion für Wissensansprüche. Wenn das *Cogito* oder Kants 'Ich denke' als illusorisch eingesehen werden sollen, müsste das unabhängig gezeigt werden. Wittgensteins spätere Philosophie enthält beinahe alle Elemente eines solchen unabhängigen Arguments, wenn sie an einer Stelle ein wenig ergänzt wird.

Gemäß Wittgensteins wiederholt eingeschärfter Einsicht tendiert ein Wort dazu, metaphysisch zu werden, wenn es aus seinen normalen Verwendungszusammenhängen und Kontrasten isoliert wird. (vgl. BIB 76 f.) Im metaphysischen Gebrauch von 'ich' wird dieses Wort aus seinen Kontrasten zu den anderen Personalpronomina und aus seinen Ersetzungsrelationen zu Namen und Kennzeichnungen isoliert. Und das Wort 'denken' in 'Ich denke' wird isoliert aus seinen Kontrasten zu Beziehungen zu anderen kognitiven Verben (Vgl. PU Abschnitte 95-97). Darüber hinaus scheitert der metaphysische Gebrauch von 'Ich denke' daran, dass das Verb *denken* keine expressive 1. Person Präsens hat (die vergleichbar wäre mit der von 'Schmerzen haben' – vgl. BPP II, 12, 231). Diese grammatische Tatsache ist nun die Begründung dafür, dass das 'Ich denke' der Erkenntnistheorie keine individuelle Person meinen kann. Aber warum soll dann „das in uns denkende Subjekt“ (KrV B 770), das den Körper bewohnende Ich, das Wittgenstein für abzuschaffen hielt (PO 225), warum sollen sie überhaupt 'ich/Ich' genannt werden?

Was man bräuchte gemäß dem zweiten Schritt von Wittgensteins Kritikmethode gegenüber dem Solipsisten im *Blauen Buch*, wäre eine Neubeschreibung dessen, was eigentlich getan wird, wenn dem 'Ich denke' eine epistemologisch letztbegründende Rolle zugeschrieben wird. Paradoxer Weise war Wittgenstein daran gehindert, eine solche Neubeschreibung zu geben, weil er auch dazu tendierte, die singuläre Rolle von 'ich' deflatorisch zu behandeln. Wie er schrieb (Ms 109, 31; PO 269), war seine Strategie in der Kritik des Solipsismus, alles auf das Missverständnis der Funktion von 'ich' zurückzuführen. Diese Strategie schien ihm die Bestreitung jeden Unterschieds zwischen 'ich' und 'dies' oder 'jenes' zu implizieren. Von allen soll gelten, dass sie für die verwendende Person „kein Signal“ sind, „das einen Ort oder eine Person hervorhebt.“ (ebd., redaktionelle Übersetzung) Aber natürlich ist die Alternative 'Ort oder Person' radikal unvollständig und die isolierende Betrachtung der Wörtchen 'ich' oder 'dies' irreführend. Gerade wenn 'ich' nur indikatorische Funktion hat, wird mit seiner Hilfe erst etwas gesagt (zu verstehen gegeben) vermöge eines mit ihm verknüpften Verbs. Man könnte also für eine Kritik des Erkenntnissubjekts die Verknüpfung von 'ich' mit verschiedenen kognitiven Verben untersuchen und würde dann finden, dass die Verben die Aufmerksamkeit auf verschiedene Rollen, Funktionen, Status des Äußerers fokussieren. Nun soll der Verstand nach Kant das Vermögen zu urteilen / zu Urteilen sein. Also sollte sein 'Ich denke' in Beziehung auf das Sprachspiel des Urteilens d.h. des Erhebens von Wahrheitsansprüchen zu verstehen versucht werden. Derjenige, der einen Satz mit 'Ich urteile, dass...', 'Ich behaupte, dass...', 'Ich denke, dass...' hypotaktisch einbettet, macht einen von ihm erhobenen Wahrheitsanspruch ausdrücklich und beansprucht damit implizit, den Regeln des Urteils-Sprachspiels zu folgen. Welches sind diese Regeln? Hier denke ich, dass Kant selbst einen attraktiven Vorschlag gemacht hat, wenn er in § 40 der *Kritik der Urteilskraft* die Maximen der aufgeklärten Denkweise formuliert. Diese Maximen (Grundsätze, Regeln) sind drei: Selbstdenken; an der Stelle / anstelle jedes anderen Urteilsfähigen denken; konsistent denken.

Von demjenigen, der zu urteilen beansprucht, wird erwartet, dass er für seine Urteile einsteht, sie mit Gründen verteidigt und auf Einwände reagiert, auf Widerlegungen das Urteil zurückzieht / revidiert – darin besteht Selbstdenken im Rahmen des Urteilsspiels. Ferner wird von demjenigen, der urteilt, erwartet, dass er nur solche Ansprüche erhebt, die jeder andere Urteilsfähige, wenn er gutwillig und wohl-informiert ist, unter gleichen Bedingungen des Urteils auch erheben könnte – darin besteht das 'an der Stelle jedes anderen denken' im Rahmen des Urteilsspiels. Und mit sich in Übereinstimmung bleiben, konsistent denken/argumentieren/sich äußern, ist schon eine Bedingung

des Sinns, der Verständlichkeit überhaupt, und nicht nur im Rahmen des Urteilsspiels (der Erhebung von Wahrheitsansprüchen).

Wenn diese Spezifizierung der Regeln des Urteilsspiels entfernt richtig ist, dann lässt sich folgende Neubeschreibung dessen geben, was wirklich getan wird, wenn dem 'Ich denke' in der Erkenntnistheorie eine letztbegründende Rolle zugeschrieben wird. Der Erkenntnistheoretiker projiziert die notwendigen Ansprüche eines Sprechers gemäß den Regeln des Urteilsspiels als strukturelle Bedingungen eines Vermögens, d.i. eines Inbegriffs von Fähigkeiten ('des Verstandes'), die als strukturelle Bedingungen mit seiner Betätigung auch schon erfüllt zu denken sind (wenn wir 'ernsthaft' denken, dann denkt 'das Subjekt in uns'). Der Preis einer solchen Konstruktion ist offensichtlich: Sie verschleiert den normativen Charakter unserer Urteilsansprüche und unterschlägt ihre wesentliche Anfechtbarkeit. Das theoretische 'Ich' ist daher kein empirisches 'ich', sondern gleichsam eine Fusion aus dem 'ich' des empirischen Urteilens und dem 'er' eine Ratifikation des Urteilsgehalts durch andere empirisch urteilende Subjekte. So beschrieben, zeigt sich das theoretische Subjekt als unmögliche Konstruktion: Kein Subjekt und daher auch keine Konstruktion eines Subjekts kann die Stellungnahme anderer Subjekte zu einem Urteilsanspruch vorwegnehmen, noch dazu dadurch, dass eine Funktion einfach nur erfüllt, eine Rolle (die des Urteilenden) einfach nur eingenommen wird. Das theoretische Erkenntnissubjekt der neuzeitlichen Erkenntnistheorie ist eine leere kognitive Allmachtsphantasie.

Das *Cogito* Descartes', Kants 'ich denke' waren bereits das 'sliding-peg ego-center' (das Ich-Zentrum als verschiebbarer Pflock), als das David Pears Wittgensteins metaphysisches Subjekt in der LPA identifiziert hat. Als philosophische Illusion hätte Wittgenstein sie gern vorsichtig behandelt gesehen wegen der Wahrheit, die sie enthält. (vgl. Z 460) Worin besteht diese? Ich denke in folgendem: In der Verzerrung des Gebrauchs von 'ich', die sich in der Konstruktion eines letztbegründenden 'Ich denke' zeigt, spiegelt sich eine Grenze wider, die für jedes empirisch urteilende Subjekt besteht – es kann nicht zugleich seinen Urteilsanspruch erheben und ihn aus der Perspektive der 3. Person beurteilen (vgl. TS 228, 560-2). Dieselbe Bedingung der Unmöglichkeit eines theoretischen Subjekts – dass es die rationale Stellungnahme anderer Urteilender nicht vorwegnehmen kann, dass es keinen Blick von Nirgendwo (view from nowhere) gibt – ist zugleich eine Entlastung des empirischen Urteilssubjekts. Es muss sein Bestes tun, seinen Anspruch zu formulieren, zu belegen und zu verteidigen, aber es muss keinen Perspektiven-freien Blick von Nirgendwo beanspruchen. Wenn ein Urteilender seinen Anspruch so gut formuliert hat, wie er kann, darf und muss er alles Weitere der fortgehenden rationalen Debatte überlassen.

Wittgenstein hätte das sagen können, hat es aber nicht gesagt. Er hätte es gekonnt, weil er schließlich dazu gekommen ist, das theoretische Selbstbewusstsein der Erkenntnistheorie, das ein reflexive Verstärkung des 'Ich denke' ist, als sinnlos zu verwerfen: „Es ist richtig zu sagen 'Ich weiß, was du denkst', und falsch: 'Ich weiß, was ich denke.' – (Eine ganze Wolke von Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre.)“ (PU II XI, S. 565) Er hat es nicht gesagt aus kontingenten Gründen des Weges, den er in seiner Selbstkritik faktisch gegangen ist. Aber diese streichen nichts ab von dem eindrucksvollen Beispiel intellektueller Wahrhaftigkeit, das Wittgenstein mit der grundstürzenden Selbstkritik seines großartigen ersten Buches gegeben hat.

#### Anhang: Die Wahrheit in Kants 'Irrtum'

Eine Maxime der philosophischen Kritik im Sinne Wittgensteins, die zuvor schon angeführt und befolgt wurde, ist die, mit philosophischen Irrtümern könne nicht vorsichtig genug umgegangen werden, sie enthielten soviel Wahrheit. (Z 460) Ich habe ferner den Anschein erweckt, Wittgensteins Kritik am Egozentrismus des Erkenntnissubjekts bzw. am theoretischen Selbstbewusstsein treffe auch Kant. Der Zweck dieses Anhangs ist, diesen Anschein zu belegen und doch der Maxime volle Genugtuung widerfahren zu lassen.

Kant hat in der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) affirmativ vom „in uns denkenden Subjekt“ gesprochen (B 770 / A 742), Wittgenstein von der Vorstellung von einem Ich, das den Körper bewohnt, als einer abzuschaffenden (PO 225). In diesen programmatischen Formulierungen scheint der Gegensatz unüberbrückbar und die Kritik Wittgensteins, wenn sie erhärtet werden kann, nur die völlige Verwerfung der Kantischen Konstruktion zur Folge haben zu können.

Wenn die kontrastierenden Positionen aber ausgeführt und im Licht der Gründe für sie betrachtet werden, wird das Bild differenzierter (und ein wenig unübersichtlicher).

Kant konstruiert das theoretische Selbstbewusstsein als die „Vorstellung 'Ich denke'“ und nimmt sie im Rahmen der berühmten Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe als die oberste Einheitsbedingung allen Verständnisses (Verstehens) in Anspruch mit dem zentralen Satz: „Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten *können*“. Die Begründung dafür folgt in der Fortsetzung des Satzes: „denn sonst würde etwas in mir vorgestellt(/) werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“ (B 132/3)

Bevor das in der Sache erörtert werden kann, muss auf die scheinbare Methodendifferenz zwischen Kant und Wittgenstein eingegangen werden. Der von Kant in seiner Logik gebrauchten Formulierung – „Der Philosoph macht nur gegebene Begriffe deutlich“ (ed. Jaesche, A 95) – hätte auch Wittgenstein uneingeschränkt zustimmen können; aber Kant sah dies (auch im unmittelbaren Kontext der Jaesche-Logik) nur als den einen, analytischen Teil des Philosophierens, dem ein anderer, synthetischer Teil zur Seite steht, in dem auch die Philosophie Begriffe allererst 'machen', nicht nur deutlich machen kann.

Die Theorie des reinen Verstandes im Transzendentalen Analytik betitelten Teil der KrV muss man nach Kants Begriffen wohl als synthetisch betrachten, gewiss aber nach Wittgensteins Maßstäben, der die Philosophie auf Analysis eingeschränkt sieht. Kant entwickelt die Theorie im Rahmen einer Transzendentalen Logik, die von der einfachen Logik durch das anscheinend völlig klare Merkmal unterschieden sein soll, nicht „Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen“, sondern „die noch wenig versuchte *Zergliederung des Verstandesvermögens selbst*“ zu unternehmen. Das Unternehmen soll genauer darin bestehen, „die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, dass wir sie im Verstande allein ... aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren“. Das sei das „eigentümliche Geschäft einer Transzendentalphilosophie; das übrige ist die logische Behandlung der Begriffe in der Philosophie überhaupt.“ (B 90/1; A 65/6) Das unterscheidende Merkmal für Logik und Transzendentalphilosophie ist nur anscheinend klar, weil es sich doch fragt – wie wird das gemacht: die Zergliederung des Verstandesvermögens selbst? 'Vermögen' ist ein anderer Ausdruck für Fähigkeit oder vielleicht für einen Inbegriff von Fähigkeiten; der Verstand ist das Vermögen der Verstehensfähigkeiten. Fähigkeiten aber sind nur manifest in den Leistungen, zu denen sie befähigen, d.h. in Tätigkeiten und Handlungen sowie insbesondere deren Resultaten. D.h. wenn die Möglichkeit der Begriffe a priori am reinen Gebrauch des Verstandes analysiert werden soll, dann sollten nicht irgendwelche nur im eigenen Inneren des Denkers zugänglichen Denkprozesse betrachtet werden müssen, sondern deren stabile und nachprüfbare Resultate, also Gedanken, die sich wesentlich in Sätzen ausdrücken. Und tatsächlich betrachtet Kant ja z.B. im Grundsätze-Kapitel der Theorie des reinen Verstandes im Rahmen der transzendentalen Logik eben *Grundsätze*, also Sätze einer bestimmten Auszeichnung. Insofern ist Wittgensteins sprachanalytisches Vorgehen methodisch alternativlos, auch wenn Kant und der Kantianismus das nicht völlig einräumen (können).

Sie können das nicht völlig einräumen, denn obwohl sich Kant gegen ein psychologisches Missverständnis der Vermögens-Terminologie seiner transzendentalen Fragestellung verwahrt, verwendet er in ihrer Explikation Begriffe in einer Weise, die logisch betrachtet unauflöslich psychologische sein müssten, wobei als 'psychologisch' in dem hier einschlägigen Sinn gleichsam extensional Erscheinungen bezeichnet werden müssten, die im 'Inneren' eines vorstellenden Wesen

'vor sich gehen', auftreten (beobachtet werden können?). Wenn Kant z.B. seine These über den höchsten Punkt des Verstandesgebrauchs formuliert, dann sagt er in der Begründung, wenn eine Vorstellung (von mir) nicht gedacht werden (d.h. mit 'Ich denke' begleitet werden) könnte, dann wäre sie entweder unmöglich – also sinnlos, widersprüchlich, logisch unhaltbar – oder aber wenigstens für mich nichts. Nehmen wir den letzteren Fall, dann soll aber immer noch gelten können, dass „etwas in mir vorgestellt werden (würde)“. Aber wer außer mir könnte etwas, das in mir vorgestellt würde, 'beobachten', wenn ich es nicht in einem verständlichen Satz äußerte? (Gott?; vielleicht, wenn es ihn gibt. Ein einen Enzephalographen bedienender Gehirnforscher?; gewiss nicht: denn der Apparat zeichnet nur Gehirnströme/Erregungsmuster auf, sagt uns aber nicht, wie auf diese 'inneren Erscheinungen' psychologische Begrifflichkeit – z.B. der Begriff 'Vorstellung' – angewendet werden kann.) In dem Gedanken, auch wenn ich nichts äußerte (äußern könnte), könnte doch etwas „in mir vorgestellt werden“, steckt die widersprüchliche Idee einer objektiven, von den logischen Eigentümlichkeiten der grammatischen 1. Person gelösten Psychologie. Mit der Idee einer solchen objektivierenden ('extensionalen') Psychologie ist Kants Idee der Transzendentalphilosophie und die in ihrem Rahmen gegebene Theorie des Verstandes verbunden. Sie ist daher ein *Mixtum compositum* aus einer Logik apriorischer 'Erkenntnisse' (Sätze) und einer 'objektivierenden' Psychologie, von dem aus Wittgensteinianischer Perspektive natürlich nur der logische Anteil Beachtung verdient.

Auf einen weiteren Aspekt dieser 'psychologischen' Seite der Transzendentalphilosophie wird man aufmerksam, wenn man über die merkwürdige Formulierung, das 'Ich denke' müsse meine alle meine Vorstellungen „begleiten“ können nachdenkt. Die logische karge Deutung der damit ausgedrückten Vorstellung ist einfach: Jede meiner in einem nominalisierten Satz 'dass p' ausdrückbaren Vorstellungen muss mit dem Satzoperator 'Ich denke' zu einem vollständigen Satz ergänzbar sein. Aber für diese Form der durch grammatische Regeln wohlbestimmten Form der Ergänzung ist – unangesehen aller weiteren sachlichen Einwände – die Formulierung mit 'begleiten' zu schwach. Der Satzoperator begleitet den nominalisierten Satz nicht nur, er vervollständigt ihn allererst zu etwas, mit dem etwas gesagt werden (zu verstehen gegeben werden) kann. Kant versteht 'denken' als „Erkenntnis durch Begriffe“, 'Begriffe' aber als „Prädikate möglicher Urteile“ (KRV B 94 / A 69). Aber weil er noch eine Logik vertritt, die den Vorrang des Satzes (Urteils) vor seinen Analysantia (Begriffen oder Termini verschiedener Quantität) noch nicht realisiert hat, versteht er auch die Zusammenfügung von Begriffen in Sätzen / Urteilen als eine 'Handlung' des Verstandes(vermögens), und zwar als in einem „Actus der Spontaneität“ (KrV B 132) diejenige „Verrichtung des Verstandes“ (KrV B 135), die Verbindung oder Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung bzw. von 'Anschauung' und 'Begriff' zustande bringt. Diese Verrichtung kann (weil Wörter auf die Endung '-ung' im Deutschen grammatisch eine Prozess/Resultat-Ambivalenz zeigen) prozessual gedacht werden und dann etwas sein, was das Äußern von Vorstellungen (in Sätzen) 'innerlich' begleiten könnte. Meine Vermutung ist, dass Kant neben der logischen Explikation von 'denken' ('Erkenntnis durch Begriffe', wobei 'Erkenntnis' resultativen Sinn hat) auch so eine Konzeption des Denkens als 'innerem Prozess' im Spiel hatte und deswegen zu der für das Grammatisch-Logische allein zu schwachen Formulierung 'begleiten' für die Funktion des 'Ich denke' gegriffen hat.<sup>11</sup>

Die weiteren Einwände, unangesehen derer der vorhergehende zunächst vorgebracht wurde, betreffen die Eignung von 'denken' als den in Frage kommenden Satzoperator. Wittgenstein hat

---

11 Diese Vermutung stützt sich auf die Auszeichnung, mit der Kant die 'Verrichtung' der Verbindung bedenkt: „Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden ...“ In diese Auszeichnung spielen natürlich begriffliche Grundentscheidungen Kants herein: der Dualismus von Anschauung und Begriff sowie der damit verknüpfte Dualismus von Rezeptivität und Spontaneität. Im Kontext dieser für die Theorie des Verstandes 'architektonischen' Begriffsdispositionen Kants ist eine Handlungs-/Prozess-Deutung der Verrichtung des Verbindens (der Synthesis) unvermeidlich.

darauf aufmerksam gemacht, dass deskriptiv-grammatisch gesehen 'denken' keine expressive 1. Person Präsens hat. (BPP II 12, 231). Er hat den Grund dafür aber nicht genannt, der philosophisch auch dann nicht außer Acht gelassen werden kann, wenn man deskriptiv-grammatische Beobachtungen gering schätzt. Der liegt darin, dass jemand, der sagt 'Ich denke' oder 'Ich denke, dass ...' noch nicht so genau sagt, was er tut, dass er verstanden werden könnte. (Auch wenn er sich Kants Definition von 'denken' bedienen wollte und sagte 'Ich erkenne durch Begriffe', wüsste man erst dann, was er genau tut, wenn er ergänzte, *was* er erkennt. Dann aber hätte das 'durch Begriffe' keine verständliche Funktion und wäre als 'unverständlich' = 'sinnlos' entbehrlich.) Das weist darauf hin, dass der Ausdruck 'denken' schon in unserm natürlichen Verstehen als kategorischer Ausdruck fungiert (gebraucht wird), der die spezifischeren kognitiven Ausdrücken 'verstehen', 'behaupten', 'schließen', 'rechnen (mit)', 'erwägen', 'für möglich halten' etc. etc. klassifiziert. Kant selbst weist darauf hin, dass man „durch den allgemeinen Ausdruck *Ich denke* zusammenfassen kann“, dass man Vorstellungen „als *meine* Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen (...kann)“ (KrV B 138), und wenn man als 'Vorstellungen' hier Sätze verstünde, die mit spezifischeren kognitiven Satzoperatoren verknüpft sind ('Ich behaupte, dass ...', 'Ich schließe, dass...', 'Ich halte für möglich, dass ...'), dann wäre mit der Charakterisierung von 'Ich denke' als 'allgemeinem Ausdruck' und der Angabe, dass man mit ihm die anderen Ausdrücke 'zusammenfassen' kann, der kategorische Charakter von 'denken' auch bei Kant anerkannt. Mit dieser Möglichkeit sind aber andere Dinge, die Kant über das 'Ich denke' sagt, rundheraus unvereinbar. Er verdinglicht es eben auch, wenn er sagt:

„Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird.<sup>12</sup> Ich nenne sie die *reine Apperzeption*, ..., oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle anderen muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiteren begleitet werden kann.“ (KrV B 132)

Als 'rein' und 'ursprünglich' muss das 'Ich denke' es selbst sein, weil es in allem Bewusstsein ein und dasselbe sein und von keiner anderen Vorstellung begleitet werden können soll. Wenn es in dieser Weise zum 'in uns denkenden Subjekt' (KrV B 770 / A 742) singularisiert worden ist, kann der Ausdruck 'denken' in ihm nicht zugleich der kategorische Ausdruck unseres unbefangenen Verstehens sein.

Ich sehe es mit der letzten Überlegung als erhärtet an, dass Kant von Wittgensteins Kritik am theoretischen Selbstbewusstsein tatsächlich getroffen wird. Wenn man allerdings gegen die bei Kant dominanten Züge sowohl die Idee einer 'objektiven' Psychologie im erläuterten Sinn aufgibt als auch am kategorischen Charakter des Ausdrucks 'denken' in unserm normalen Verstehen festhält, ist auch die Einsicht in die Wahrheit in Kants Irrtum über das theoretische Selbstbewusstsein als „höchste(n) Punkt ... allen Verstandesgebrauch(s)“ (B 134) nicht weit. Wenn man die These Kants „Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten können“ umformuliert in: Was für mich Vorstellung sein soll, von dem muss ich sagen können: 'ich verstehe / (es) // , dass ...' , dann ist tatsächlich die grundlegende Bedingung allen Verstandesgebrauchs (allen Verständnisses und darauf gegründeter anderen kognitiver Vollzüge) genannt. Als 'höchster Punkt' erscheint diese grundlegende Bedingung aber nur im Kontext einer deduktiven Systemidee, die vom gegebene Begriffe nur deutlich machenden, also Sinn klärenden Philosophieren nicht festgehalten werden kann.

---

12 [Kommentierender Hinweis: Hier ist wieder die widersprüchliche Idee einer 'objektiven' Psychologie am Werk.]