

2 Varianten der Zuschreibung

Wenn wir von einer Person sagen, sie habe Mitleid, so nehmen wir eine Fremdzuschreibung vor (in der dritten oder auch zweiten Person), wenn wir aber von unserem eigenen Mitleid sprechen, so handelt es sich um eine Selbstzuschreibung. Diese ist besonders interessant, wenn es sich um die erste Person *Präsens* handelt, denn der Wahrheitsanspruch ist in diesem Fall eindeutig anders als bei Fremdzuschreibungen: Äußern wir einen Satz wie etwa »Ich habe jetzt Mitleid«, so lässt sich ein Irrtum nur schwer vorstellen. – Wittgenstein hat sich mit diesem Phänomen eingehend befasst, es gibt inzwischen aber auch einen breit angelegten Diskurs rund um die Frage der »Autorität der ersten Person«. Wittgensteins Position ist dadurch gekennzeichnet, dass er radikaler als andere nur von einem grammatischen Phänomen sprechen möchte. Jeder Versuch, die Autorität der ersten Person aufgrund von »Introspektion« zu begründen, wird von ihm zurückgewiesen. Unsere sprachlichen Gewohnheiten enthalten zwar ein »Bild vom privaten Inneren«, dieses darf aber nicht zum Anlass genommen werden, eine metaphysische Theorie zu konstruieren.

Auf diesem Wege beschäftigt sich Wittgenstein immer wieder mit den Begriffen des *Zustandes* und der *Beschreibung*. In welcher Form haben unsere Selbst- oder Fremdzuschreibungen die Funktion einer Zustandsbeschreibung? Sein grundsätzliches Ergebnis: In der ersten Person Präsens mögen unsere Zuschreibungen zwar der Form nach Beschreibungen eines Zustandes sein, in ihrer Funktion sind sie jedoch *Ausdruck* ohne Anspruch auf Wissen. Ihre »Wahrheit« ist mehr eine *Wahrhaftigkeit* und ergibt sich für die Adressaten aus dem Kontext der Situation, nicht aus der Übereinstimmung zwischen dem inneren Zustand einer Person und ihrer Äußerung. – Wenden wir Wittgensteins Überlegungen auf das Mitleid an, muss gefragt werden, in welchem Sinn Mitleid überhaupt ein »Zustand« ist. Neben der Unterscheidung von Äußerungen in der ersten und dritten Person kann hier auch jene zwischen akuter *Gemütsbewegung* und *Disposition* wichtig werden.

2.1 VERSUCH EINER EINORDNUNG WITTGENSTEINS

2.1.1 Das »Bild vom privaten Inneren«

Es gibt für Wittgenstein ein »Bild« vom privaten Inneren des menschlichen Individuums, und dieses Bild ist ein Teil unserer Sprachspiele. Nach der Logik dieses Bildes befinden sich die eigenen mentalen Zustände im eigenen Inneren, sie sind nur für einen selbst zugänglich und stellen insofern eine »private« Sphäre dar. Wir haben nach diesem Bild also erstens einen *kognitiven* Zugang zu unseren eigenen mentalen Zuständen und zweitens einen *exklusiven*. Es ist wie bei Wittgensteins berühmtem Beispiel mit dem »Käfer in der Schachtel« (PU, § 293): Nur das Subjekt selbst vermag in seine Schachtel zu blicken – und natürlich *nur* in seine eigene.

Dieses Bild hat nach Wittgenstein als Element bestimmter Sprachspiele durchaus seine Berechtigung, Sätze wie »Nur ich kann wissen, was ich empfinde« können in bestimmten Situationen eine ganz legitime Anwendung haben. Das heißt aber nicht, dass das Bild von einem »privaten« mentalen Bereich *allgemeine Gültigkeit* besitzt. Man darf sich von diesem Bild nicht in die Irre führen lassen. Das Bild muss als Bild gesehen werden, und zwar als eines, das in ganz speziellen Situationen Verwendung findet. Nur so lässt sich vermeiden, dass es sich verselbstständigt und zur Grundlage einer philosophischen Theorie über den menschlichen Geist wird. Eine »Tiefengrammatik« (PU, § 664) kann nach Wittgenstein zeigen, dass das »Bild vom privaten Inneren« eben keine allgemeine Anwendung findet, wir dürfen uns nicht von der Oberfläche täuschen lassen.¹

Es ist z.B. nicht durchgängig so, dass unsere Schmerzen von uns *gewusst* werden. Der Satz »Ich habe Schmerzen« klingt zwar (oberflächlich wahrgenommen) wie ein Bericht, er ist es aber in den allermeisten Fällen nicht. Er bewegt sich nicht in der Kategorie des Wissens und ist insofern *nicht kognitiv*. Wäre der Satz tatsächlich eine kognitive Beschreibung, dann müssten wir fortfahren können mit »Ich bin sicher, dass ich Schmerzen habe, da täusche ich mich nicht.« – Solche Formulierungen sind aber in den Augen Wittgensteins in den meisten Kontexten

1 Zur Vorstellung eines »privaten Erlebnisses«, welches wir introspektiv beschreiben können, meint Wittgenstein: »Das ›private‹ Erlebnis ist eine degenerierte Konstruktion unserer Grammatik (in gewissem Sinne der Tautologie und der Kontradiktion vergleichbar). Und dieses grammatische Monstrum hält uns zum Narren; sobald wir es loswerden wollen, scheint es, als bestritten wir das Vorhandensein eines Erlebnisses, etwa der Zahnschmerzen« (VPES, S. 93).

blanker Unsinn. Die Kategorie des Wissens braucht die grundsätzliche (»logische«) Möglichkeit eines Zweifels, z.B. in Form eines zurückgewiesenen Zweifels. Ein solcher Zweifel hat jedoch bei den allermeisten Schmerzäußerungen keinen »logischen« Platz, er wäre nicht nur inhaltlich falsch, sondern unverständlich. – Schmerzäußerungen sind für Wittgenstein in der Regel keine Beschreibungen, sondern *Ausdruck* von Schmerz. Ähnliches gilt bei Wittgenstein auch für Sätze wie »Ich glaube, dass ...«, denn auch hier wird nicht einfach ein innerer Zustand beschrieben. Es handelt sich dabei zwar nicht um den Ausdruck eines Erlebnisses, wohl aber um das Signalisieren eines bestimmten Verhältnisses zum Inhalt des darauffolgenden Satzes oder um das In-Aussicht-Stellen bestimmter möglicher Konsequenzen.²

Selbstzuschreibungen sind nur der Form nach *Selbst-Zuschreibungen*, in ihrer Funktion meist aber etwas ganz anderes. Nur wer das »Bild vom privaten Inneren« falsch versteht, lässt sich von der bloßen Form der Selbstzuschreibungen zum Narren halten. Das war Wittgenstein schon in den 30er Jahren klar. In den *Philosophischen Untersuchungen* greift er die Frage nach dem Bild immer neu auf und warnt vor einem »philosophischen« Missbrauch. Hier seine wichtigsten Argumente gegen einen durchgehend kognitiven und exklusiv privaten Zugang zu den eigenen mentalen Zuständen:

- a) Vom eigenen Erlebnis zu wissen bedeutet letztlich nichts anderes, als dieses Erlebnis zu *haben*. Insofern Irrtum logisch ausgeschlossen ist, handelt es sich um einen anderen Wissensbegriff, wir wissen von unseren Erlebnissen also nicht durch Erfahrung (PU, § 246).
- b) Für unseren Sprachgebrauch ist es selbstverständlich, dass wir von Erlebnissen anderer Personen tatsächlich wissen können (PU, § 303).
- c) Ein exklusiver und kognitiv-beschreibender Zugang zu den eigenen Erlebnissen würde bedeuten, dass diese Erlebnisse für unser Sprechen keine Rolle spielen, da sie (wie der Käfer in der Schachtel) als Kriterium nicht brauchbar wären. Psychologische Begriffe als »Namenstäfelchen« würden ohne überprüfbare Anwendung beliebig und damit funktionslos werden (PU, § 293).
- d) Kinder würden die Verwendung von psychologischen Begriffen nicht lernen, wenn diese etwas Inneres bezeichneten. Sie könnten schließlich nicht wissen, welcher Begriff für welches Erlebnis passt (PU, § 244).

2 Solche »Ich glaube ...«-Sätze hat Wittgenstein in den 40er Jahren eingehender analysiert, doch schon in den *Philosophischen Untersuchungen* sind sie ein Thema, z.B. in § 578.

- e) Privatsprachen lassen sich zwar grundsätzlich vorstellen, da sie durch Beobachtung von außen in andere Sprachen übersetzt werden können. Eine Privatsprache aber, die sich beschreibend auf die inneren Erlebnisse der Sprecherperson bezieht, besäße ganz grundsätzlich keinerlei Kontrollinstanz, es gäbe in ihr kein »richtig« oder »falsch« (PU, § 258). Unsere tatsächlichen Kriterien für die korrekte Anwendung psychologischer Begriffe beziehen sich auf einen weiteren Kontext, auf eine Umgebung. Was zählt, ist nicht das, was sich in einer Momentaufnahme zeigen würde, sondern die ganze Situation mit ihrer Vorgeschichte und den Konsequenzen (PU, §§ 583-84).

Diese Argumente Wittgensteins berufen sich auf *tatsächliche* Sprachspiele. Wenn er feststellt, dass wir zu unseren eigenen mentalen Zuständen keinen exklusiven kognitiven Zugang haben, so versucht er zu zeigen, dass wir *in unserer Sprachpraxis* von einem solchen Zugang gar nicht wirklich ausgehen, dass dieser also nicht in unsere alltäglichen Sprachspiele passt. Denn auch wenn es in diesen Sprachspielen Formulierungen gibt, die eine Vorstellung von einem privaten Inneren suggerieren könnten, so muss zuerst auf Funktion und Kontext solcher Formulierungen geschaut werden; die bloße Form sagt noch nichts über ihre Verwendung aus. Das Bild vom privaten Inneren darf nicht zur philosophischen Theorie werden, nur weil einige unserer Aussagen so klingen. Das heißt, dass *erstens* »Introspektion« alles andere als eine philosophische Selbstverständlichkeit ist (siehe 2.1.2), und *zweitens*, dass auch die Perspektive der dritten Person nicht vom Bild eines »Käfers in der Schachtel« ausgehen darf (siehe 2.1.3).

2.1.2 Wittgenstein und die Debatte um Introspektion

Was Introspektion genau ist, auf welche Weise sie überhaupt denkbar ist oder welche Form eines Wissens sie uns überhaupt ermöglicht – das sind Fragen, zu denen gegenwärtig ganz unterschiedliche Meinungen vertreten werden. *Dass* wir (meistens) über unsere eigenen Zustände Bescheid wissen, scheint evident zu sein, gestritten wird vor allem darüber, *wie* sich dieses Wissen beschreiben oder erklären lässt. Eine einigermaßen allgemein akzeptierte Theorie eines solchen Wissens scheint auch heute noch nicht in Sicht zu sein.³

Eine »innere Wahrnehmung«, welche uns ständig und in verlässlicher Form über die eigenen mentalen Zustände informiert, wird nicht mehr mit jener Selbstverständlichkeit angenommen, wie sie z.B. noch für Descartes typisch war. Vor allem die empirischen Befunde über Selbttäuschungen sprechen gegen eine sol-

3 Vgl z.B. Smithies und Stoljar, *Introspection and Consciousness*.

che Wahrnehmung. Wenn Introspektion im Sinne einer *Selbstbeobachtung* verstanden wird, dann häufig nicht als aktives In-Sich-Hineinschauen, sondern in der Form eines neuronalen Mechanismus, der (mehr oder weniger zuverlässig) automatisch abläuft und ein *self-scanning* durchführt.⁴

Andere Theorien wollen hingegen Introspektion von vornherein nicht als *Beobachtung* auffassen und gehen davon aus, dass zu bestimmten mentalen Zuständen das Selbstwissen in der ersten Person *dazugehört*, ohne zusätzliche Wahrnehmung. Die Beispiele hierfür kommen aus dem Bereich der Überzeugungen, aber auch aus dem der Sinneswahrnehmungen: Wenn ich die Überzeugung *p* habe, so weiß ich auch, dass ich sie habe; sehe ich ein Objekt, so weiß ich gleichzeitig auch, dass ich es sehe. Eine Überzeugung oder Sinneswahrnehmung zu haben und davon zu wissen, kann nach solchen Auffassungen entweder in einer Beziehung der *Inferenz* zueinander stehen (der Zustand selbst berechtigt mich, davon zu sprechen, dass ich von diesem meinem Zustand weiß)⁵ oder in einer sogenannten *Transparenz*-Beziehung: Der auf einen Gegenstand gerichtete Zustand ist *transparent* zum Selbstwissen über diesen Zustand, das Wissen scheint gewissermaßen durch.⁶ Bei den Transparenz-Ansätzen wird unterstrichen, dass wir z.B. auf die Frage, ob wir glauben, dass es heute regnen wird, auch einfach antworten können: »Es wird regnen!« Die Überzeugung vom kommenden Regen ist insofern *transparent* zum Wissen von dieser Überzeugung, wir erfassen und kommunizieren beides in einem.

Wittgenstein hat zu diesen Fragen zahlreiche Überlegungen angestellt, ist jedoch in der aktuellen Debatte nicht übermäßig präsent. Er stellt zwar so etwas wie einen ständigen Hintergrund dar, wird aber selten in ausführlicher Form mit in die Diskussion aufgenommen. Das hängt wohl damit zusammen, dass es zu Wittgensteins Schriften unterschiedliche Interpretationen gibt und erst einmal geklärt werden müsste, auf welche Wittgenstein-Interpretation man sich überhaupt einigt – und man schreckt vermutlich davor zurück, sachliche Diskurse zu exegetischen Diskussionen werden zu lassen. Trotzdem soll hier eine Einordnung der Überlegungen Wittgensteins in die Introspektionsdebatte versucht werden: Seine Position kann als *skeptizistisch*, *expressivistisch*, *deflationistisch* und *pluralistisch* bezeichnet werden.

a) Skeptizismus

Wittgenstein lehnt es ab, Introspektion als Begründung für philosophische Thesen zu verwenden. Introspektion ist für ihn alles andere als selbstverständlich, sobald

4 Vgl. dazu auch Ausführungen zur James-Lange-Theorie in 1.4.4.

5 Vgl. Byrne, »Knowing What I See«, S. 189ff.

6 Z.B.: Moran, »Self-Knowledge, ›Transparency‹, and the Forms of Activity«, S. 212 f.

sie konsequent zu Ende gedacht wird. Ihr Problem ist nicht so sehr, dass sie uns immer nur einen *subjektiven* Zugang zu den eigenen mentalen Zuständen vermittelt. Die Schwierigkeit besteht vielmehr darin, dass überhaupt nicht klar ist, was man sich unter Introspektion vorstellen soll. Introspektion kann nach Wittgenstein gar nicht allen Ernstes als ein In-sich-Hineinschauen verstanden werden, es ergibt sich hier keine klare Vorstellung: »Und wie weiß ich, was du Introspektion nennst? Du erklärst mir ein Geheimnis durch ein anderes« (BPP I, § 8).

Wenn Wittgenstein bezüglich der Möglichkeit von Introspektion als Skeptizist eingestuft wird, dann insofern, als er die Vorstellung eines »privaten Inneren« nicht als allgemeine Tatsache, sondern nur als *Bild* verstanden haben will. Eine bei allen Menschen und in allen Lebenslagen verfügbare Methode der Introspektion kann nicht vorausgesetzt werden, denn sie würde der Metapher des Käfers in der Schachtel entsprechen. Wenn Selbstbeschreibungen einen sprachlichen Sinn haben sollen (wenn es also einen Sinn ergeben soll, vom Käfer zu sprechen), dann dürfen wir die eigenen Zustände nicht als privaten Bereich annehmen. Es muss schon auf die »Umgebung« von Selbstbeschreibungen geachtet werden, d.h. sie müssen als Spielzug in ganz bestimmten Sprachspielen verstanden werden.

Zuschreibungen in der ersten Person sind für Wittgenstein meist keine bloßen *Beschreibungen*, sondern *Ausdruck*. Und die Kriterien für einen glaubwürdigen Ausdruck sind andere als für eine glaubwürdige Zuschreibung. Beim Ausdruck spielen mögliche weitere Konsequenzen eine Rolle, die ganze (auch zeitliche) »Umgebung« muss berücksichtigt werden. Insofern ist es für Wittgenstein klar, dass zwischen den Äußerungen der ersten und dritten Person eine Asymmetrie besteht. Es ist die »Asymmetrie des Sprachspiels«, die mit dem *Bild vom privaten Inneren* zum Ausdruck kommt, doch das heißt gerade nicht, dass die Asymmetrie auf der Tatsache eines introspektiven Zuganges beruht (LS I, § 951, LS II, S. 52).⁷

b) Expressivismus

Da er Selbstzuschreibungen im Allgemeinen nicht als Beschreibung, sondern als *Ausdruck* versteht, gilt Wittgensteins Haltung zur Frage des Selbstwissens als *Expressivismus*. Für diesen sind Selbstzuschreibungen mentaler Zustände nicht Resultate einer inneren Wahrnehmung oder eines durch Inferenz oder Transparenz gegebenen *Wissens*, sondern sie bringen etwas zum *Ausdruck*, sind also expressiv. Die entsprechenden Sätze in der ersten Person haben keinen assertorischen Charakter, sie *beschreiben* keine Zustände. Wittgenstein spricht etwa davon, dass der

7 Mehr noch als Wittgenstein wird Gilbert Ryle als Skeptizist bezüglich der Introspektion eingestuft. Tatsächlich bestehen jedoch trotz Wittgensteins Zurückweisung eines Behaviorismus einige Parallelen zwischen den beiden Philosophen. Vgl. dazu Tanney, »Gilbert Ryle«.

Satz »Ich habe Schmerzen« im Grunde nur den Schmerzensschrei ersetzt (PU, § 244). Aber auch andere Beispiele weisen in diese Richtung. Insgesamt vertritt Wittgenstein einen Expressivismus für mehr oder weniger alle psychologischen Verben in der ersten Person Präsens, also auch für Sätze wie »Ich glaube, ...«. Von einem *Wissen* bezüglich des eigenen mentalen Zustandes kann bei ihm insofern nicht gesprochen werden.⁸

Manchmal wird Wittgenstein auch als ein Vertreter eines »*simples* Expressivismus« bezeichnet.⁹ Damit grenzt man ihn von einer Weiterentwicklung des Expressivismus ab, und zwar vom sogenannten Neo-Expressivismus. Dieser möchte die semantische Kontinuität zwischen Ausdrucks- und Behauptungssätzen stärker berücksichtigen, schließlich können wir an Ausdruckssätzen in der ersten Person ohne Probleme mit Beschreibungssätzen anknüpfen. Deshalb möchte der Neo-Expressivismus auch Ausdruckssätzen Wahrheitsfähigkeit zuschreiben. Einen »*simples* Expressivismus« zu überwinden, hieße also in erster Linie, dessen Non-Kognitivismus zu überwinden.¹⁰ Für Dorit Bar-On z.B. stellt der geäußerte mentale *Zustand* die direkte Ursache der expressiven Äußerung dar und kann insofern auch als Basis für die Wahrheit der expressiven Selbstzuschreibung gelten. Selbstwissen besitzen wir nach Bar-On zwar nicht in Form einer *Selbstwahrnehmung* und auch nicht in Form eines *begründbaren* Wissens, trotzdem stellt der von uns zum Ausdruck gebrachte mentale Zustand als solcher eine *Berechtigung* dafür dar, dass wir von einem Selbstwissen oder einer »*Autorität* der ersten Person« sprechen können.¹¹ – Diese abgeschwächte Variante eines Expressivismus lässt sich jedoch mit den Texten Wittgensteins nicht vereinbaren.

c) Deflationismus

Im Rahmen ihres (neo-expressivistischen) Zugeständnisses an das Selbstwissen versucht Bar-On, einen *Deflationismus* zu vermeiden. Dieser besteht in der Haltung, Selbstzuschreibungen ganz grundsätzlich nicht als Wissen zu verstehen.¹²

8 Als expressivistisch wird Wittgensteins Position etwa von Crispin Wright bezeichnet, vgl. Wright, »Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy«, S. 34; Louise Rökska-Hardy stuft Wittgensteins Ansatz als »nicht-epistemisch« ein, vgl. Rökska-Hardy, »Die Rolle von Sprache und Verhalten im Selbstwissen«, S. 197ff.

9 Vgl. etwa Bar-On, »First-Person Authority«, S. 58.

10 Vgl. Bar-On und Sias, »Varieties of Expressivism«, S. 708; auch Rockney Jacobsen verfolgt eine ähnliche Strategie, für ihn vertrat aber schon Wittgenstein selbst eine nicht-simple Version eines Expressivismus, vgl. Jacobsen, »Wittgenstein on Self-Knowledge and Self-Expression«, S. 25ff.

11 Bar-On, »Externalism and Skepticism«, S. 209.

12 Ebd., S. 198.

Wittgenstein scheint jedoch genau eine solche deflationistische Position zu vertreten. So weist etwa Crispin Wright darauf hin, dass Wittgenstein mit seinem Deflationismus über einen bloß expressivistischen Ansatz hinausgeht.¹³ Der Expressivismus sucht noch nach einer *Erklärung* des »Phänomens« der Introspektion, z.B. mit dem Hinweis auf ein grammatisches Missverständnis, wonach Selbstzuschreibungen irrtümlich als echte Zuschreibungen (und nicht als Ausdruck) verstanden werden. Wittgensteins Deflationismus hingegen verzichtet nach Wright ganz bewusst auf eine solche Erklärung, hier ist die Autorität der ersten Person keine zu erklärende Tatsache, sondern ein konstitutives Prinzip, um überhaupt von einem Subjekt zu sprechen. Sie ist ein Anspruch (*default*), der mit Äußerungen in der ersten Person einhergeht, der aber nicht in der Form eines bestehenden Wissens schon vorhanden ist. Wittgenstein wendet sich somit nach Wright gegen die Vorstellung, die Autorität der ersten Person müsse erklärt oder begründet werden können.

Bar-Ons Zurückweisung eines Deflationismus besteht im Versuch, vom geäußerten Zustand eine *Rechtfertigung* der Autorität der ersten Person herzuleiten. Sie macht das im Rahmen eines *Internalismus*, der für sie grundlegendes Element eines jeden Expressivismus ist:¹⁴ Eine Äußerung in der ersten Person erhält ihre Rechtfertigung durch den *Zustand der Person selbst*, es braucht dazu keine *externen* Faktoren. Auch in diesem Punkt verhält es sich bei Wittgenstein anders: Seine Haltung kann als *externalistisch* bezeichnet werden, denn für die Korrektheit eines expressiven Ausdrucks in der ersten Person ist das Wissen um den »Zustand« der Person nicht ausschlaggebend. Die dabei relevanten Informationen dürfen nicht als ein »Etwas« in Form eines Zustandes oder Vorganges aufgefasst werden (PU, § 308). Auf den semantischen Externalismus Wittgensteins wird in Abschnitt 2.1.3 noch ausführlicher eingegangen.

d) Pluralismus

Wittgenstein weist im Zusammenhang mit psychischen Phänomenen auf deren *Unterschiedlichkeit* hin. Wiederholt betont er, dass die »unsägliche Verschiedenheit aller unsrer tagtäglichen Sprachspiele« ernst genommen werden müsse (LS I, § 909). Oder er spricht davon, dass »Wissen, Glauben, Hoffen, Fürchten (u.a.)« so verschiedenartige Begriffe seien, dass »eine Klassifikation, ein Einordnen in verschiedene Laden, für uns keinen Nutzen hat« (LS I, § 122). – Auch im Rahmen der aktuellen Introspektionsdebatte wird zum Teil dezidiert auf die Verschiedenheit der Gegenstände einer möglichen Introspektion verwiesen. Eric Schwitzgebel

13 Wright, »Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy«, S. 33ff.

14 Bar-On und Sias, »Varieties of Expressivism«, S. 702.

z.B. listet als mögliche *targets* von Introspektion neben den propositionalen Überzeugungen und Sinneswahrnehmungen auch Vorstellungen und Emotionen auf.¹⁵ Auch andere Introspektionsansätze laufen auf einen Verzicht darauf hinaus, eine einheitliche Theorie für alle mentalen Zustände zu finden.¹⁶ Im Unterschied zu ihnen weist Schwitzgebel allerdings darauf hin, dass die Pluralität nicht nur *zwischen verschiedenen* Gegenständen der Introspektion besteht, sondern auch *innerhalb* einzelner Gegenstände. Deutlich wird das für ihn u.a. auch beim Introspektionsgegenstand *Emotion*: Wenn wir uns einer eigenen Emotion bewusst werden, dann können wir etwa eigene körperliche Zustände wahrnehmen (das Zusammenpressen der Lippen, die Verkrampfung bestimmter Muskeln), wir richten unsere Aufmerksamkeit aber auch auf das *Objekt* unserer Emotion und werden uns auf diese Weise der Emotion bewusst.¹⁷

2.1.3 Semantischer Externalismus

Wenn vom semantischen Externalismus die Rede ist, wird häufig auf Hilary Putnam und sein Gedankenexperiment mit der Zwillingserde verwiesen: Hätten wir einen physikalisch identischen Doppelgänger auf einer Zwillingserde und hätten dort unsere Begriffe einen anderen Objektbezug (z.B. in der Form, dass das Wasser auf der Zwillingserde eine andere chemische Zusammensetzung besitzt) – so würde unser Doppelgänger mit demselben Zustand und denselben Begriffen etwas anderes *meinen*. Die Bedeutung unserer Begriffe kann nach dieser Überlegung nicht nur von unserem Zustand, also von *internen* Faktoren, abhängig sein. Als »intern« gilt dabei alles, was sich bei der betreffenden Person selbst ansiedeln lässt, »extern« ist entsprechend die Welt, in der die Person lebt. Was wir mit unseren Ausdrücken meinen, ist für den semantischen Externalismus abhängig von der äußeren Welt.

Völlig zu Recht beruft sich Putnam dabei auch auf Wittgenstein.¹⁸ Dieser hatte immer wieder darauf hingewiesen, dass die korrekte Verwendung von Begriffen nicht von einem bestimmten geistigen Zustand oder einem »Erlebnis« des Subjekts abhängt, sondern sich erst durch praktische Konsequenzen zeigen muss. Wittgenstein versucht das anhand von Sprachspielen aufzuzeigen, in denen wir

15 Vgl. Schwitzgebel, »Introspection, What?«, S. 29. – Dispositionen oder Haltungen werden laut Schwitzgebel jedoch selten mit Introspektion in Verbindung gebracht, da der Begriff der Introspektion mit akuten Bewusstseinszuständen in Verbindung steht, vgl. ebd., S. 44 sowie auch Schwitzgebel, »Introspection«.

16 Z.B. Moran, »Self-Knowledge, Transparency, and the Forms of Activity«, S. 232ff.

17 Vgl. Schwitzgebel, »Introspection, What?«, S. 35ff.

18 Vgl. Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, S. 39ff.

einen solchen Zustand gar nicht voraussetzen: Ob jemand das Spiel richtig spielt, muss sich im Spielen zeigen, eine Information über einen konkreten mentalen Zustand heißt hier gar nichts.¹⁹ Das gilt auch für das *Verstehen* von Begriffen. Verstehen ist kein *Ereignis*, sondern eine *Fähigkeit*, wie Putnam zusammenfasst.²⁰ Aus der Sicht des semantischen Externalismus muss auf externe Elemente zurückgegriffen werden, wenn es darum geht, einen mit *Bedeutung* beschäftigten mentalen Zustand korrekt zu bestimmen. Verwenden wir ein Zeichen, so verleiht der bloße *intentionale* Akt dem Zeichen noch keine Bedeutung, er bestimmt noch nicht die Bezugnahme auf den bezeichneten Gegenstand.²¹ Und umgekehrt darf auch das Verstehen von Bedeutung nicht als Bewusstseinszustand gesehen werden. So wie Wittgenstein Bedeutung auffasst, ist das Verstehen eines Zeichens nicht das beteiligte mentale Ereignis, sondern die Beherrschung des Spiels, also der Gebrauch des Zeichens.

Das schränkt die Rolle von Introspektion entscheidend ein, denn der Blick nach innen kann u.U. nicht ausreichen, um jene Informationen zu erhalten, welche die Selbstzuschreibung eines mentalen Zustandes korrekt machen. Ob eine Person berechtigt ist, sich z.B. Verständnis eines Zeichens zuzuschreiben, ergibt sich aus dem ganzen Kontext, nicht aufgrund eines Einblicks in den eigenen Zustand. Der semantische Externalismus hat aber nicht nur Konsequenzen für Erste-Person-Zuschreibungen, sondern auch für jene der *dritten Person*. Denn auch der körperliche Zustand – wie er von Dritten ja meist besser beobachtet werden kann – ist für den semantischen Externalismus nicht ausschlaggebend dafür, in welchem mentalen Zustand sich eine Person befindet bzw. mit welchen Bedeutungen sie gerade zu tun hat. Genau darum ging es ja Putnam in seinem Gedankenexperiment mit der Zwillingserde. Wittgenstein hat die entsprechende Konsequenz gezogen: Nicht nur Introspektion, sondern auch empirisch beobachtbare Zustände interessieren ihn nicht (Z, § 304), er distanziert sich klar von einem Behaviorismus. Begriffe

19 Wittgenstein zeigt das z.B. in PU II, S. 500 mit einem Vergleich mit dem Schachspiel auf: »Was würden wir denn einem entgegnen, der uns mitteilte, bei *ihm* sei das Verstehen ein innerer Vorgang? – Was würden wir ihm entgegnen, wenn er sagte, bei ihm sei das Schachspielen können ein innerer Vorgang? Daß nichts, was in ihm vorgeht, uns interessiert, wenn wir wissen wollen, ob er Schach spielen kann. – Und wenn er nun darauf antwortet, es interessiere uns eben doch: – nämlich, ob er Schach spielen könne, – da müßten wir ihn auf die Kriterien aufmerksam machen, die uns seine Fähigkeit beweisen würden, und andererseits auf die Kriterien der ‚inneren Zustände‘. Auch wenn Einer nur dann, und nur so lange, eine bestimmte Fähigkeit hätte, als er etwas Bestimmtes fühlt, wäre das Gefühl nicht die Fähigkeit.«

20 Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, S. 39.

21 Putnam nennt das »magische Theorien der Bezugnahme«, vgl. ebd., S. 40.

wie »verstehen« einerseits und die Methoden der empirischen Wissenschaften andererseits laufen »windschief aneinander vorbei« (PU II, S. 580).

Der semantische Externalismus wirkt sich in einem doppelten Sinne auf die Frage nach dem Charakter mentaler Zustände aus: *Erstens* geht der Externalismus davon aus, dass alle mit Bedeutung beschäftigten Zustände (Zeichen verwenden bzw. Zeichen verstehen) letztlich nicht entscheidend sind für die Bedeutung selbst. *Zweitens* muss es eine Konsequenz des Externalismus sein, dass Sätze wie »Ich habe Schmerzen«, »Ich habe die Absicht« oder »Ich glaube, dass ...« sich nicht einfach auf bestimmte Zustände des Subjekts beziehen, weil das Subjekt sie gewissermaßen im Blick hat und seine Aussagen auf sie bezieht und ihnen dadurch Bedeutung verleiht. Ob Selbstzuschreibungen berechtigt sind oder nicht, entscheidet nicht das Subjekt im Moment der Zuschreibung. Es entscheidet sich aber auch nicht *am* Subjekt, denn eine solche Berechtigung ist überhaupt nicht von einem gegenwärtigen Zustand des Subjektes abhängig. Es kommt uns in der alltäglichen Sprachpraxis darauf an, wie jemand das Sprachspiel spielt, welche Voraussetzungen und Konsequenzen Selbstzuschreibungen haben – eine Momentaufnahme der Sprecherperson, in welcher Form auch immer, würde uns nicht interessieren.

Eine Token-Identität von psychologischen und physischen »Zuständen« kommt für Wittgenstein ohnehin nicht infrage. Zu sehr unterscheiden sich die Sprachspiele der Alltagspsychologie und der empirischen Wissenschaften. Die enge Anlehnung Wittgensteins an alltagspsychologische Nuancen zeigt sich daran, wie eng er sich in seinen Untersuchungen daran hält, was in den konkreten Sprachspielen sinnvollerweise gesagt werden kann und was nicht. Stellt er sich z.B. die Frage, ob wir von unseren eigenen Empfindungen wissen können, läuft das für ihn auf die Frage hinaus, ob wir im konkreten Sprachspiel von einem solchen Wissen sprechen können: Wann sind Aussagen wie »Ich weiß, dass ich Schmerzen habe« sinnvoll? Wenn solche Aussagen nur in Ausnahmefällen sinnvoll sind, muss das für Wittgenstein heißen, dass ein solches Wissen nicht als durchgängig vorhandenes angenommen werden kann. Es verhält sich eben *nicht* so wie z.B. beim Himmel über uns, den zu erwähnen manchmal sinnvoll sein kann und manchmal nicht, der aber *in jedem Fall* über uns ist. Sagt jemand ohne erkennbaren Zusammenhang »Über mir ist der Himmel«, so passt der Satz nicht in das aktuelle Sprachspiel. Trotzdem würde niemand daraus ableiten, dass der Himmel in einer solchen Situation nicht vorhanden ist. Bei psychologischen Begriffen ist es aber nach Wittgenstein anders: Hier haben wir im Grunde nur die Aufmerksamkeit auf »das Benehmen« bzw. die »Spielzüge« innerhalb konkreter Sprachspiele, darüber hinaus gibt es keine psychologischen *Gegenstände*, auf die man kurz schauen kann wie beim Himmel. Sehen die konkreten Sprachspiele einen

direkten Hinweis auf ein psychologisches Phänomen nicht vor – z.B. auf das Wissen von meinen eigenen Schmerzen im Satz »Ich weiß, dass ich Schmerzen habe« – darf ein solches Phänomen nicht einfach als im empirischen Sinne »vorhanden« angenommen werden. Das Sprachspiel entscheidet über das Vorhandensein eines mentalen Zustandes, das könnte man als eine spezielle Ausprägung des *Externalismus* bei Wittgenstein bezeichnen. Von externen Faktoren ist der mentale Zustand nicht nur deshalb abhängig, weil die mentale Bezugnahme auf ein Objekt von externen Bedingungen entschieden wird (auf welcher Erde wir im Sinne von Putnams Gedankenexperiment leben), sondern auch schon deshalb, weil die Korrektheit der Zuschreibung eines mentalen Zustandes von Sprachspielfaktoren geregelt wird und die konkreten Sprachspiele einen *direkten* Bezug zu empirischen Zuständen nicht vorsehen. Das gilt sowohl für Selbst- als auch für Fremdzuschreibungen.

Der Externalismus Wittgensteins besteht also darin, dass es nicht *zuerst* den mentalen Zustand gibt und *dann* die passende Form eines sprachlichen Ausdrucks. Das Vorhandensein eines »Zustandes« (in einem weiten Sinn) wird vielmehr durch die Kombination von Ausdruck und jeweiligem Sprachspiel entschieden. Ob es ein Wissen um die eigenen mentalen Zustände gibt, hängt vom konkreten Sprachspiel ab, und dieses ist immer in eine Situation eingebettet: »Ich weiß, was ich will, wünsche, glaube, fühle, ... (usf. durch alle psychologischen Verben) ist entweder Philosophen-Unsinn, oder aber nicht ein Urteil a priori« (PU II, S. 564).

Das heißt, in *speziellen Fällen* ist es für Wittgenstein durchaus gerechtfertigt, Formulierungen zu verwenden, die ein Bild vom privaten Inneren enthalten. In diesen Situationen ist ein Zweifel aber »logisch« durchaus möglich, die Selbstzuschreibungen stellen echte Informationen dar und sind insofern »nicht a priori«. Wenn zum Beispiel jemand meint, wir würden uns in unserer freudigen Haltung vielleicht selbst belügen, so können wir unsere Situation kurz reflektieren und sagen »Nein, ich weiß doch, dass ich mich freue!« Unsere Beteuerung könnte für Außenstehende wiederum als Information wichtig sein, sie würde nichts Selbstverständliches zum Ausdruck bringen und wäre auch insofern nicht »a priori«. – Nicht in allen Situationen kann ein Satz wie »Ich weiß, dass ich mich freue« aber verstanden werden, und das heißt für Wittgenstein, dass er in anderen Sprachspielen nicht sinnvoll ist. Soll mit ihm ein allgemeiner Sachverhalt beschrieben werden, kann er nur »Philosophen-Unsinn« darstellen.

2.1.4 Wittgenstein und die Emotionstheorie

In der zeitgenössischen Diskussion darüber, was eine Emotion ist, wird häufig die sogenannte *James-Lange-Theorie* als Ausgangspunkt verwendet. William James

und Carl Lange haben in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts unabhängig voneinander eine Definition von Emotionen vorgeschlagen, nach der diese nichts anderes als die Wahrnehmung eigener körperlicher Zustände sind. James schreibt z.B., dass bei jeder Emotion körperliche Veränderungen stattfinden, ausgelöst durch die Wahrnehmung eines externen Gegenstandes. Die Emotion selbst reduziert James nun nicht einfach auf diese körperlichen Veränderungen, sondern auf die Selbstwahrnehmung dieser Veränderungen.²² Damit wird Emotion letztlich zu einer Form von Introspektion.

Von Vertretern eines physiologischen (oder auch neuropsychologischen) Ansatzes wird die James-Lange-Theorie zu Emotionen meist unterstützt, so verteidigt Antonio Damasio etwa ausdrücklich William James.²³ Der neuropsychologische Ansatz in der Emotionstheorie lässt sich innerhalb der Introspektionsdebatte somit als ein Standpunkt einordnen, der Selbstwahrnehmung (*self-detection*) durchaus für möglich hält. Introspektion wird als selbstverständliche Tatsache verstanden, sie besteht allerdings nicht in »Lehnstuhl-Betrachtungen«, sondern in neuronalen Automatismen, die auch auf »subpersonaler« Ebene stattfinden. Introspektion wird als eine Funktion des Gehirns verstanden, dessen Aktivitäten *auch* selbstreferentiell sind und so etwas wie ein auf sich selbst bezogenes *Monitoring* durchführen.

Die Kritiker der James-Lange-Theorie in der Emotionsdebatte vertreten meist einen *kognitivistischen* Zugang zu Emotionen. Dieser Ansatz wird auch als »Urteilstheorie« von Emotionen bezeichnet, da diese letztlich auf Bewertungen von Objekten, also auf *Urteile* reduziert werden.²⁴ Würden wir nach der Urteilstheorie nur das introspektiv erfassbare Erlebnis als Emotion verstehen, wären wir nie in der Lage, die Emotion einigermaßen exakt zu bestimmen. Nur die Gerichtetheit auf einen Gegenstand und die spezielle Beschaffenheit dieses Gegenstandes ermöglicht es z.B., Furcht von Ärger oder Empörung zu unterscheiden. Beziehen wir uns nur auf das an uns selbst wahrgenommene Erlebnis, können wir in all diesen Fällen nur von einer diffusen Erregung sprechen.

22 William James schreibt etwa: »My thesis on the contrary is that the bodily changes follow directly the PERCEPTION of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur is the emotion.« James, »What is an Emotion?«, S. 189/190.

23 Z.B. in Damasio, *Ich fühle, also bin ich*, S. 155.

24 Sabine A. Döring weist in ihrer Einleitung zur Monografie *Philosophie der Gefühle* auf die lange Tradition dieser beiden sich grundsätzlich gegenüberstehenden Emotions-Theorien hin. Die eine betont mehr den phänomenalen Aspekt von Emotionen (*Feeling-Theorien*) und beruft sich auf James, die andere hingegen betont mehr die Intentionalität von Emotionen und lässt sich indirekt immer auf Brentano zurückführen. Vgl. Döring, *Philosophie der Gefühle*, S. 35.

Antony Kerr gilt als einer der ersten Vertreter einer kognitivistischen Emotionstheorie innerhalb der bis heute andauernden Debatte. Er beruft sich auf Wittgenstein und greift dessen Unterscheidung zwischen dem *Gegenstand* und der *Ursache* von Emotionen auf.²⁵ Wittgensteins Überlegungen zu Emotionen lassen tatsächlich eine Urteilstheorie von Emotionen erkennen, er kann als ein Vorläufer der kognitivistischen Kritik am neuropsychologischen Zugang zu Emotionen bezeichnet werden. Das ist auch insofern berechtigt, als sich Wittgenstein gerade mit William James intensiv und kritisch auseinandersetzt.²⁶ Dabei weist er vor allem dessen Auffassung zurück, dass es zu jedem psychologischen Zustand einen passenden physiologischen Zustand gebe, – dass es also keinen Sinn habe, in der Beschreibung einer Person einen psychologischen Begriff anzuwenden, ohne gleichzeitig davon auszugehen, dass es bei der Person einen entsprechenden körperlichen Zustand gibt. Für Wittgenstein hat diese Position jedoch absurde Konsequenzen: Wir müssten dann nämlich ein (körperliches) »Abergefühl« annehmen, wenn jemand mitten im Lesen eines Textes das Wort »aber« versteht und wir den Begriff des Verstehens auf diese Person anwenden (BPP II, § 264; Z, § 188).

Auch für jene Fälle, in denen wir die gezielte Verwendung eines Namens oder eines Wortes nicht sofort parat haben, weil uns die richtige Anwendung erst nach einigen Sekunden einfällt (LS I, §§ 841ff.), lehnt Wittgenstein die Annahme eines »Keimerlebnisses« ab, welches sich schrittweise zum eigentlichen Erlebnis entfaltet. Zwar können wir im Nachhinein sagen, wir hätten den Namen oder das Wort »von Anfang an gewusst«, aber *Wissen* ist für Wittgenstein nun einmal kein Erlebnis (siehe auch Abschnitt 3.4). Wenn uns also ein Wort »auf der Zunge liegt«, dann ist es unsinnig, hier von einem Erlebnis (mit entsprechendem physiologischem Zustand) auszugehen, welches durch das Finden des Wortes nur mehr zur Entfaltung zu kommen braucht:

»James will darüber eigentlich sagen: ›Was für ein merkwürdiges Erlebnis! Das Wort ist noch nicht da und ist doch, in einem gewissen Sinne, schon da, – oder etwas ist da, was nur zu diesem Wort heranwachsen kann.‹ – Aber da ist gar kein Erlebnis. Als Erlebnis *gedeutet* sieht es freilich seltsam aus.« (PU II, S. 562)²⁷

25 Kenny, »Handlung, Emotion und Wille«, S. 76. – Kenny bezieht sich dabei auf § 476 der *Philosophischen Untersuchungen*.

26 Das äußert sich auch darin, dass James' Buch *The Principles of Psychology* »zeitweise als einziges Werk in seinem Regal stand«, Stuhldreher, *Wittgensteins Sprachspiel der Emotionen*, S. 263; sie beruft sich auf Goodman, *Wittgenstein and William James*, S. 3.

27 Schon in PU, § 610 kritisiert Wittgenstein James' Auffassung, dass Erlebnisse vorhanden seien, auch wenn uns die Worte dafür fehlen: »James: ›Es fehlen uns die Worte.‹ Warum führen wir sie dann nicht ein? Was müsste der Fall sein, damit wir es könnten?«.

Hätte James recht und würden unsere verbalen Äußerungen einfach nur Selbstbeschreibungen aufgrund der (Selbst-)Wahrnehmung unserer Zustände sein, dann wäre nach Wittgensteins *Privatsprachenargument* die Verwendung von psychologischen Verben in der ersten Person unsinnig: Da die bloße Selbstwahrnehmung gar nicht irren *kann*, weil sie ja als urteilende Instanz alleine dasteht, würden bei Selbstbeschreibungen die Kriterien für »richtig« und »falsch« fehlen. Selbstbeschreibungen könnten gar nicht mehr Teil unserer Sprache sein, weil sie auf privaten hinweisenden Definitionen beruhten. Und die Brauchbarkeit solcher Definitionen ist für Wittgenstein vergleichbar mit jener einer Walze mit einem Motor *im Inneren*: Sie ist nur *scheinbar* eine Maschine, in Wirklichkeit handelt es sich um eine starre Konstruktion.²⁸ Auch eine private hinweisende Definition ist für Wittgenstein nur *scheinbar* eine Definition.

Wittgensteins Ansatz weist also entscheidende Gemeinsamkeiten mit der Urteilstheorie der Emotionen auf.²⁹ Jüngere Varianten der Urteilstheorie bemühten sich darum, auch die Erlebnisqualität von Emotionen stärker miteinzubeziehen. Schließlich macht es einen Unterschied, ob wir eine Situation ganz nüchtern als gefährlich bewerten oder ob wir diese Bewertung in Form von Furcht *erleben*. So beschreibt Peter Goldie Emotionen als gerichtetes Erleben (*feeling-towards*).³⁰ Er bringt dabei Emotionen ausdrücklich mit Wittgensteins Aspektwahrnehmungen in Verbindung, z.B. mit dem Hasen-Enten-Kopf (jener berühmten Zeichnung, die sowohl als Hasenkopf als auch als Entenkopf gesehen werden kann, wobei die Ohren des Hasen der Schnabel der Ente sind).³¹ Noch expliziter auf Wittgensteins Aspektwahrnehmungen bezieht sich der Emotionstheoretiker Robert C. Roberts,

28 »Das Beispiel von der Motorwalze mit dem Motor in der Walze ist wirklich noch viel besser und tiefer, als ich erklärt habe. Denn, als mir jemand die Konstruktion vorlegte, sah ich wohl gleich, dass sie nicht funktionieren konnte, da man ja die Walze von außen her rollen konnte, auch wenn der ›Motor‹ nicht in Tätigkeit war; aber das sah ich nicht, dass es eine starre Konstruktion und überhaupt keine Maschine war. Und hier ist nun eine enge Analogie mit dem Fall der privaten hinweisenden Definition. Denn auch da gibt es, sozusagen, einen direkten und einen indirekten Weg, die Unmöglichkeit einzusehen« (BPP I, § 397). Das Walzenbeispiel wird in ähnlicher Form auch in Z, § 248 geschildert.

29 Käte Hamburger verleiht dieser Zuordnung Wittgensteins noch eine besondere Note, wenn sie in seiner Mitleidsdefinition ein Beispiel für die von ihr beschriebene Distanzstruktur des Mitleids findet: »Denn Mitleid, definiert als ›eine Form der Überzeugung, daß ein Anderer Schmerzen hat‹, ist die radikalste Formulierung der Unpersönlichkeit dieser Haltung.« Hamburger, *Das Mitleid*, S. 105.

30 Vgl. Goldie, *The Emotions*, S. 58ff.

31 Vgl. ebd., S. 21.

der Emotionen als Deutungen (*construals*) versteht.³² Auch Mark Johnston und Sabine Döring verstehen Emotionen gezielt als Aspektwahrnehmungen in Anlehnung an Wittgenstein.³³

Doch ähnlich wie in der Introspektionsdebatte muss auch hier Wittgensteins *Pluralismus* berücksichtigt werden. Für einen mit Wittgenstein vergleichbaren Verzicht auf eine einheitliche Theorie der Emotionen steht Amélie Oksenberg Rorty, die z.B. in ihrem Artikel »Enough Already with ›Theories of the Emotions« den Standpunkt vertritt, dass Emotionen keine einheitliche Klasse bilden. Eine klare Abgrenzung von anderen mentalen Zuständen wie etwa Stimmungen, Überzeugungen oder Motiven ist in ihren Augen nicht möglich.³⁴ Die verschiedenen Emotionstheorien beschränken sich jeweils auf einen ganz spezifischen Aspekt der Alltagspsychologie und haben auf ihre Weise alle Recht, nur scheitern sie beim Versuch, mehr als einen Aspekt abzudecken. Dadurch sinkt aber ihr Erklärungswert, der eigene Anspruch auf eine »Theorie der Emotionen« wird nicht eingelöst.³⁵ – Ähnlich wie Rorty hat es auch Wittgenstein nach anfänglichen Versuchen aufgegeben, nach einer Klassifizierung von psychischen Phänomenen zu suchen, auch er verzichtet explizit auf den weiteren Versuch einer »Einordnung in verschiedene Läden« (LS I, § 122).

Der oben skizzierte Externalismus Wittgensteins muss auch für das Verständnis von Emotionen Auswirkungen haben: Die Zuschreibung einer Emotion ist nicht ausschließlich aufgrund einer Momentaufnahme des Subjekts möglich. Einen solchen externalistischen Zugang gibt es tatsächlich innerhalb der aktuellen Emotionstheorien, und zwar bei jenen Theoretikern, die von einer *narrativen* Struktur von Emotionen sprechen. Peter Goldie etwa spricht davon, dass für das Verständnis einer Emotion ein Narrativ notwendig ist. Gelingt die »Erzählung« der Emotion auf diese Weise, erübrigt sich nach Goldie die Frage, welche Emotion denn *genau* erlebt wird und zu *welchem Zeitpunkt*.³⁶ Das bedeutet allerdings auch, dass eine Emotion sich auch dann zuschreiben lässt, wenn kein entsprechendes Erlebnis (*feeling*) vorhanden ist.³⁷ Auch für Wittgenstein sind psychologische Be-

32 Vgl. Roberts, »Was eine Emotion ist: eine Skizze«, S. 174.

33 Vgl. Johnston, »The Authority of Affect«, S. 181, 209 (Johnston übernimmt auch Wittgensteins Begriff der »Aspektblindheit«); Döring, *Philosophie der Gefühle*, S. 50. – Die vorliegende Arbeit möchte weiter unten allerdings eine etwas andere Interpretation der Überlegungen Wittgensteins zum Aspekt-Wahrnehmen vorschlagen.

34 Rorty, »Enough Already with ›Theories of the Emotions«, S. 269.

35 Ebd., S. 270.

36 Vgl. Goldie, *The Emotions*, S. 70.

37 Vgl. ebd., S. 69.

griffe keine »Phänomenwörter« (BPP II, § 77). Wenn Psychologen sich mit Phänomenen beschäftigen, so sind die entsprechenden Begriffe keine *Namen* für diese Phänomene. Das zeigt sich bei Wittgenstein gerade in der Art und Weise, wie er die verschiedenen psychischen »Phänomene« ordnet.

2.1.5 Die Methode der Sprachanalyse

Um das »Wesen« psychischer Phänomene zu verstehen, darf nicht im eigenen Erleben nachgeforscht werden. In den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* amüsiert sich Wittgenstein an einer Stelle über die Vorstellung, man könne nur dann das Wesen der Freude beschreiben, wenn man diese gerade *hat*, und stellt einen Vergleich mit dem Wesen der *Eins* her: »Merkst du auch das *Wesen* der Eins, wenn du *einen* Apfel ißt, und das *Wesen* der Null, wenn du keinen ißt?« (BPP I, § 804).

Die einzige sinnvolle Möglichkeit, etwas Wesentliches über psychische »Phänomene« zu sagen, besteht für Wittgenstein in der Analyse unseres *Sprechens* im Zusammenhang mit diesen Phänomenen. Er sucht die detaillierte Beschäftigung mit dem *Gebrauch* psychologischer Begriffe. Nur auf diesem Wege können für ihn Verbindungen und Strukturen zutage treten, die er als *Tatsachen* begreift. Auffallend ist etwa der unterschiedliche Gebrauch in der ersten und in der dritten Person bei psychologischen Verben oder ganz generell der Unterschied zwischen der Art und Weise, wie wir über Sinnesempfindungen, Vorstellungen, Deutungen, Gemütsbewegungen oder auch Dispositionen sprechen. Es sollen »kategorische Unterschiede« sichtbar gemacht werden. Weit weniger interessieren Wittgenstein die Unterschiede zwischen Phänomenen der gleichen Kategorie, wie z.B. die Unterschiede zwischen Furcht, Zorn, Freude oder Mitleid. Die Suche gilt den »logischen Kriterien« und nicht den »Symptomen« (Z, § 466). Gerade als Alternative zur Introspektion ist die möglichst exakte Analyse kategorischer Unterschiede nützlich, und entsprechend gilt auch umgekehrt: Wird diese Analyse vernachlässigt, erscheint das In-Sich-Hineinschauen als einzig gangbarer Weg:

»Das Wichtigste ist hier dies: es besteht ein Unterschied; man merkt den Unterschied, ›der ein kategorischer ist – ohne sagen zu können, worin er besteht. Das ist der Fall, in dem man gewöhnlich sagt, man erkenne den Unterschied eben durch Introspektion.« (BPP I, § 793; Z, § 86)³⁸

38 Wittgensteins immer wiederkehrende methodische Mahnung lautet daher: »Frage dich nun nicht: ›wie geht es mir?‹ Frage: ›was weiß ich vom Anderen?‹« (LS I, § 456; PU II, S. 539) – oder auch: »Die Beispiele, die Philosophen in der 1. Person geben, sind in der 3. zu untersuchen« (LS II, S. 61).

Wie schon in Kapitel 1 (1.6.1) aufgezeigt, führt Wittgenstein mehrere Klassifizierungsversuche psychologischer Begriffe durch. Der Unterschied zwischen den verschiedenen Kategorien zeigt sich dabei in den verschiedenen Typen von Sprachspielen. Das legt nahe, dass psychische Phänomene nicht einfach verschiedene Entitäten gleicher Art sind, z.B. verschiedene Varianten von Bewusstseinszuständen. Eine solche Position würde nämlich übersehen, dass »die Ziffer 2 nicht die Zahl 2 ist« (BPP II, § 148). Schon im ersten Teil der *Philosophischen Untersuchungen* schreibt Wittgenstein: »Irreführende Parallele: Psychologie handelt von den Vorgängen in der psychischen Sphäre, wie Physik in der physischen« (PU, § 571).

Eine grundlegende »logische« Grenze zieht Wittgenstein zwischen den Begriffen für Empfindungen und jenen für Gemütsbewegungen, aber auch zwischen den Begriffen für Gemütsbewegungen und jenen für Gemütsdispositionen. Das gilt auch für die Zeit ab 1948, in der sich Wittgenstein nicht mehr um eine allgemeine Klassifikation der psychologischen Begriffe bemüht. So zeigt er etwa im sogenannten »Teil II« der *Philosophischen Untersuchungen* auf, dass es *verschiedene* »Erlebnisbegriffe« gibt (PU II, S. 544) – was wiederum nicht nur für die Sprachspiele rund um das Aspekt-Wahrnehmen wichtig ist, sondern auch für jene rund um den Begriff der »Bedeutung«. Es gilt für ihn, die »unsägliche Verschiedenheit aller unsrer tagtäglichen Sprachspiele« zu ergründen, auch wenn sie sich in den »äußersten Formen« der Sprache nicht sofort zeigt (LS I, § 909).

Eine wichtige wittgensteinsche Unterscheidung von Sprachspielen rund um psychologische Begriffe kommt in den Klassifikationen vielleicht zu kurz: jene zwischen den Sprachspielen mit der sinnvollen Rede vom »verborgenen Inneren« und den anderen Sprachspielen, in denen dies unsinnig ist. Aus den ersten vor schnell abzuleiten, dass das Innere *grundsätzlich* verborgen sei, bedeutet für Wittgenstein, falsch verstandene Philosophie zu betreiben:

»Es sind ganz besondere Fälle: in denen das Innere mir verborgen erscheint. Und die Unsicherheit, die sich so ausdrückt, ist nicht eine philosophische, sondern eine praktische und primitive.« (BPP II, 558)

2.1.6 Zusammenfassung

Wittgenstein äußert sich skeptisch gegenüber einer Vorstellung von Introspektion, wonach mentale Zustände vom jeweiligen Subjekt als eigene Zustände wahrgenommen werden können. Dabei sieht er die Fragwürdigkeit des »Blicks nach innen« weniger darin, dass dieser unzuverlässig wäre – das Problem ist vielmehr, dass das Konzept der Introspektion allzu schnell von »Zuständen« ausgeht. Schon

in den 30er Jahren wendet sich Wittgenstein gegen Versuche, das »Bild vom privaten Inneren« zur Grundlage für metaphysische Annahmen zu machen. Ausgehend von ganz bestimmten Verwendungen psychologischer Verben gleich von »Zuständen« oder »Vorgängen« des Verstehens, des Wunschkens, des Erinnerns usw. zu sprechen, stellt für ihn eine »Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache« dar (PU, § 109).³⁹

Es ist nicht ganz einfach, Wittgenstein in aktuellen Debatten einer bestimmten Position zuzuordnen, da er selbst nicht so sehr um Position, sondern um Radikaliät des Fragens bemüht ist. Trotzdem kann eine solche Zuordnung versucht werden, da Wittgenstein sich doch auf rekonstruierbare Standpunkte einlässt (und nicht gewissermaßen ständig ganz von vorne beginnt): Er vertritt zunächst einmal einen *Skeptizismus* gegenüber der Möglichkeit von Introspektion. Dieser steht in Verbindung mit seinem *Expressivismus*, also der Annahme, dass Selbstzuschreibungen häufig nicht beschreibenden, sondern expressiven Charakter haben. Sätze in der ersten Person Präsens, die wie Selbstzuschreibungen aufgrund von Introspektion klingen, werden in Wirklichkeit als Ausdruck oder Signal verwendet. Er weist zwar selbst auf Sprachgewohnheiten hin, die auf eine »Autorität der ersten Person« hinauslaufen, da wir bei der Beurteilung von Selbstzuschreibungen andere Kriterien anwenden als bei Fremdzuschreibungen – er sieht darin aber eben nur ein sprachliches Phänomen und versucht gar nicht erst, eine solche Autorität epistemologisch im Rahmen einer »Theorie« zu erklären. Diese Haltung lässt sich als *Deflationismus* bezeichnen. Dass nach Wittgenstein schon alleine die Vielfalt der Verwendung psychologischer Begriffe pauschale Erklärungen unmöglich macht, kann als Position in der aktuellen Introspektionsdebatte wiederum mit einem *Pluralismus* in Verbindung gebracht werden.

Bei der Zuschreibung mentaler Zustände – nicht nur in der *ersten*, sondern auch in der *dritten Person* – muss berücksichtigt werden, dass Wittgenstein einen semantischen *Externalismus* vertritt. Eine Momentaufnahme vom gegenwärtigen Zustand des Subjekts ist nicht entscheidend für das, was das Subjekt *meint*, und auch nicht für sein Verständnis von Zeichen. Dass wir in unserer alltäglichen Sprachpraxis »innere« Zustände der Sprecherperson als Kriterium gar nicht vorsehen und stattdessen darauf achten, wie sich diese Sprecherperson insgesamt im (Sprach-)Spiel bewegt, weist nach Wittgenstein darauf hin, dass entsprechende Fremdzuschreibungen sich nicht auf empirische Tatsachen beziehen.

39 Eine ausdrückliche Warnung vor einer voreiligen Annahme von mentalen Zuständen als empirische Tatsachen steht in den *Philosophischen Untersuchungen* unmittelbar vor einer anderen berühmten Stelle, nämlich vor § 309, welcher es als Ziel der Philosophie bezeichnet, der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zu zeigen.

Um welche Art von »Zuständen« es sich bei *Emotionen* handelt, ist die zentrale Frage von Emotionstheorien – Wittgenstein mit aktuellen Debatten rund um Emotionen in Verbindung zu bringen, liegt insofern nahe. Dabei wird schon bald klar, dass er grundsätzlich den sogenannten Urteilstheorien nahesteht. Diese wollen Emotionen nicht auf einen physiologischen Zustand oder auf eine bestimmte Art von Selbsterfahrung reduzieren, sondern kennzeichnen Emotionen primär als Überzeugungen (bzw. Urteile). In der aktuellen Debatte gibt es außerdem die Position eines *Pluralismus*, welcher es angesichts der Vielfalt der Phänomene ablehnt, eine Beschreibung *der* Emotionen insgesamt zu versuchen. Auch Wittgenstein ist wohl in diesem Sinne Pluralist.

Dass Wittgensteins Methode eine sprachanalytische ist, muss an dieser Stelle nicht mehr eigens hervorgehoben werden, bildet jedoch einen ständigen Hintergrund seines Standpunktes. Entscheidende Differenzierungen sucht er nicht ausgehend von bestimmten psychologischen Phänomenen, sondern sie ergeben sich für ihn aufgrund unserer Sprachpraxis. Wenn er von psychologischen Kategorien spricht, meint er grammatische bzw. logische Kategorien.

2.2 EIN VERGLEICH MIT DAVIDSON

2.2.1 Gemeinsamkeiten von Wittgenstein und Davidson

Worin der Standpunkt Wittgensteins zur Frage der Zuschreibung mentaler Zustände besteht, lässt sich vielleicht noch klarer umreißen, wenn er mit Donald Davidsons Überlegungen zur *Autorität der ersten Person* verglichen wird. Davidson geht – ähnlich wie Wittgenstein – von der Beobachtung aus, dass die Selbstzuschreibung sich von der Fremdzuschreibung unterscheidet. Dabei interessieren Davidson vor allem die propositionalen Einstellungen, so z.B. Überzeugungen, Wünsche oder auch Absichten. Mit den Empfindungen oder auch mit Wittgensteins »Gemütsbewegungen« beschäftigt er sich zwar nicht ausdrücklich, vermutet aber, dass für sie dasselbe gilt wie für propositionale Einstellungen.⁴⁰ Es fallen folgende Gemeinsamkeiten zwischen Davidson und Wittgenstein auf:

Erstens kritisiert Davidson ähnlich wie Wittgenstein das »Theater-Modell« des menschlichen Geistes: Nach diesem metaphysischen Konzept sitzt das bewusste Selbst im Zuschauerraum und kann auf der Bühne alles »in der Erfahrung

40 Vgl. Davidson, »Die Autorität der ersten Person«, S. 22.

Gegebene« als »innere Objekte« beobachten.⁴¹ Ein solches Modell gilt nach Davidson inzwischen als überwunden und bringt für ihn einige Komplikationen mit sich. Die Berufung auf eine »cartesianische« Version von *Introspektion* ist somit sowohl für Wittgenstein als auch für Davidson hinfällig.

Zweitens ist die Autorität der ersten Person bei Überzeugungen für keinen der beiden unfehlbar. Wittgenstein meint, dass es durchaus denkbar wäre, »besser Bescheid zu wissen, als die betreffende Person selbst« (BPP I, § 138). Außerdem spricht er im Zusammenhang mit Dispositionen davon, dass diese auch in der ersten Person beobachtet bzw. überprüft werden können. Das heißt, es gibt hier Beschreibungen und insofern auch die Möglichkeit einer falschen Beschreibung (anders wäre es beim *Ausdruck* von Empfindungen oder Gemütsbewegungen, hier hält Wittgenstein einen Irrtum für unmöglich, möchte aber auch nicht von »Wissen« sprechen). – Auch Davidson schränkt die *Autorität der ersten Person* insofern ein, als interpretierbare Personen »meistens« wissen, was sie denken.⁴² Irrtümer sind für ihn *zum einen* möglich, weil es sich bei den eigenen Überzeugungen um Dispositionen handelt, die sich zu unterschiedlichen Zeitpunkten unterschiedlich äußern können, und hier die Möglichkeit einer Selbstdäuschung tatsächlich besteht.⁴³ Bei einer *anderen* Form von Irrtum täuscht man sich in Bezug auf die *Bedeutungen* der eigenen Selbstzuschreibungen.⁴⁴ Nun hat aber diese Form des Irrtums für Davidson nichts mehr mit der Autorität der ersten Person zu tun, wohl aber mit der »Unbestimmtheit der Interpretation«.⁴⁵ Denn die Offenheit der Interpretation und die Unsicherheit der Bedeutungen (im Sinne eines *semantischen Externalismus*) bringen es mit sich, dass die Zuschreibung eines mentalen Zustandes auch in der ersten Person nicht schon das letzte Wort sein muss. Zur Festlegung bedarf es erst einer *Interpretation*, in dieser können aber die Äußerungen der Person selbst noch einmal relativiert werden. Dass sich Objektivität erst in der Vielfalt solcher Interpretationen ergibt, gilt nicht nur für »äußere« Tatsachen, sondern auch für die eigenen Überzeugungen. Wenn Davidson die *Intersubjektivität* als »letzten Ursprung« von Objektivität sieht, wenn er die Kommunikation zwischen verschiedenen Personen als Quelle des Begriffs der objektiven Wahrheit versteht,

41 Davidson, »Wissen, was man denkt«, S. 72.

42 Vgl. Davidson, »Was ist dem Geist gegenwärtig?«, S. 103; Davidson, »Drei Spielarten des Wissens«, S. 339.

43 Vgl. Davidson, »Die Autorität der ersten Person«, S. 23; Davidson, »Wissen, was man denkt«, S. 44.

44 Vgl. Davidson, »Die Autorität der ersten Person«, S. 37.

45 Davidson, »Indeterminismus und Antirealismus«, S. 149.

bezieht er sich übrigens ausdrücklich auf Wittgenstein.⁴⁶ Beide Formen eines Irrtums bei Selbstzuschreibungen (Selbsttäuschung bei Dispositionen und semantische Offenheit) sind sowohl bei Davidson als auch bei Wittgenstein ein Thema.

Drittens spricht sich Davidson ähnlich wie Wittgenstein für eine *Methode* der »sprachlichen Erwägungen« aus. Die Asymmetrie zwischen erster und dritter Person soll primär nicht erkenntnistheoretisch erklärt werden, sondern es soll nach dem sprachlichen Hintergrund der entsprechenden Äußerungen gefragt werden: »Wenn es gelingt, die Autorität der ersten Person im sprachlichen Bereich zu erklären, ist zwar nicht alles, aber doch eine Menge von dem geleistet, was getan werden muss, um die erkenntnistheoretischen Fakten zu kennzeichnen und zu erklären.«⁴⁷ Davidson weist auf die unterschiedlichen *Begründungen* bei Selbst- und Fremdzuschreibung hin. Die Selbstzuschreibung kennt keine »Belege«, es gibt keine komplexen »Schlussfolgerungen«, auf die sich die Person verlässt – wohl aber bei Fremdzuschreibungen, da hier *interpretiert* wird. Was die interpretierte Person wirklich mit ihren Worten meint, ist nach Davidson immer eine Hypothese. Würde aber angenommen, die (interpretierte) Person müsse sich erst selbst interpretieren, um zu wissen, was sie meine, wäre ihre externe Interpretierbarkeit grundsätzlich infrage gestellt.⁴⁸ Die Autorität der ersten Person stellt für Davidson insofern eine Grundregel der Interpretation dar, sie gehört zu ihrem »Wesen«. Es wird von vornherein angenommen, »daß der Sprecher normalerweise weiß, was er meint«.⁴⁹ Bei der Frage, was wir denken oder meinen, gibt es keinen interpretativen Spielraum und deshalb auch keine Interpretation.⁵⁰ Das »Wissen« der Person um die eigenen Überzeugungen – die Autorität der ersten Person also – wird durch die Unbestimmtheit der Interpretation weder berührt noch untergraben, sondern es ist gerade die Interpretationspraxis, die die Autorität der ersten Person voraussetzt.

2.2.2 Ein Mitleidsbeispiel

Peter Kügler hat in Anlehnung an Davidson die Anerkennung der Autorität der ersten Person trotz der »Unbestimmtheit der Interpretation« an folgendem Beispiel verdeutlicht:⁵¹ Eine Person äußert den Satz »Ich bin hungrig«, und zwar nach

46 Vgl. ebd., S. 150; Davidson, »Drei Spielarten des Wissens«, S. 346.

47 Davidson, »Die Autorität der ersten Person«, S. 21.

48 Vgl. ebd., S. 39; Davidson, »Wissen, was man denkt«, S. 78.

49 Davidson, »Die Autorität der ersten Person«, S. 37ff.; Davidson, »Was ist dem Geist gegenwärtig?«, S. 124ff.

50 Vgl. Davidson, »Indeterminismus und Antirealismus«, S. 145.

51 Kügler, »Die Supplementarität der Zuschreibung psychischer Zustände«, S. 15.

einem ausgiebigen Essen. In einem solchen Fall mutet die Hungeräußerung zwar seltsam an, es ist aber gängige Interpretationspraxis, der Person nicht einfach eine Lüge zu unterstellen oder ihr Unwissen über den eigenen Zustand zuzuschreiben, sondern die Äußerung dahingehend zu interpretieren, dass sie mit dem Wort »hungrig« möglicherweise »Appetit« meint. Was durch die Interpretation infrage gestellt wird, ist also die semantische Korrektheit der Äußerung – nicht aber die eigentliche Selbstzuschreibung der Person. Dass diese sich »etwas denkt« bei der Äußerung, ist sogar eine Voraussetzung für die Interpretation. Ohne eine solche Voraussetzung würde man sich gar nicht die Mühe machen, das Wort »hungrig« zu deuten. Andererseits bedeutet die Autorität der ersten Person auch *nicht*, dass es einen »wahren« Zustand im Moment der Äußerung gibt, den die Person wie auf einer inneren Bühne wahrnehmen kann. Um was für einen Zustand es sich handelt, wird erst rückwirkend durch die darauffolgende Interpretation bestimmt (Kügler bringt Davidsons Ansatz mit dem Prinzip der Supplementarität Derridas in Verbindung).

Versuchen wir, diese Interpretationspraxis auf das Mitleid zu übertragen und lassen wir dabei Aristoteles, Augustinus und Nietzsche aus dem ersten Kapitel noch einmal zu Wort kommen – diesmal allerdings in einem Gedankenexperiment: Nehmen wir an, Aristoteles, Augustinus und Nietzsche beobachten zusammen einen Diebstahl, bei dem X eine Unaufmerksamkeit von Y schamlos ausnützt, um sich einen wertvollen Gegenstand von Y anzueignen. Nehmen wir zusätzlich an, dass nicht X einen ärmlichen Eindruck macht, sondern Y – also die bestohlene Person. X hingegen ist sogar elegant gekleidet. Die drei Philosophen beobachten das Ganze aufmerksam, schreiten aber nicht ein. Damit soll nicht suggeriert werden, dass die Mitleidsansätze der drei grundsätzlich zu Passivität tendieren, es geht hier nur darum, dass sie sich am darauffolgenden Tag rechtfertigen müssen: da werden sie nämlich gefragt, warum sie nicht eingegriffen haben bzw. ob sie denn gar kein Mitleid mit dem ärmlichen und bestohlenen Y hatten. Außerdem werden sie gebeten, Y bei der Suche nach X zu helfen. Alle drei möchten der Aufforderung zur Mithilfe nicht nachkommen, betonen aber, sie hätten sehr wohl Mitleid mit Y.

- *Aristoteles* meint, er hätte auch jetzt noch Mitleid, wenn er an die Person denke, aber seines Wissens handelte es sich beim Diebstahl um verstecktes Theater und er hat einfach als Publikum mitgespielt. Dazu könnte nun jemand durchaus sagen: »Gut, dann hat Aristoteles sich von einer Theaterszene emotional berühren lassen, doch ist das kein wirkliches Mitleid, was er empfand.«
- *Augustinus* hingegen erklärt, er hätte zwar Mitleid mit dem Bestohlenen, aber mehr, weil er dessen sündhaften Lebensstil bemerkt hat. Da das Schicksal eines

Sünders sich aber nicht durch materielle Hilfeleistung abwenden lässt, würde er lieber für den armen Sünder *beten*. Auch hier könnte man gewisse Zweifel daran haben, ob Augustinus wirklich Mitleid hatte, denn es könnte sein, dass Augustinus in seiner Aussage moralische *Herablassung* mit Mitleid verwechselte.

- Schließlich beteuert auch *Nietzsche* sein Mitleid gegenüber Y, weist aber darauf hin, dass er in Y eine einsame, ihm selbst verwandte Seele erkannte; Einsamkeit sei als menschliche Grunderfahrung jedoch zu respektieren, eine spontane Solidarisierung in Form einer praktischen Hilfeleistung hätte diese Erfahrung nur gestört. Nun wird man vielleicht zu Nietzsches Äußerung denken: Er spricht zwar von Mitleid, aber es geht ihm im Grunde nur um die *Verherrlichung eines bestimmten Lebensstiles*.

In allen drei Fällen hätte die nachträgliche Interpretation von außen bei der Wahrheit der Selbstzuschreibung ein gewichtiges Wort mitzureden. In welchem Mitleidszustand die drei sich während ihrer Äußerungen befanden, steht nicht unabhängig von der externen Interpretation fest, das zeitlich Sekundäre scheint somit wichtiger als das zeitlich Primäre zu sein.⁵² Andererseits wird bei allen drei Philosophen ihre jeweilige Autorität der ersten Person grundsätzlich akzeptiert und fungiert sogar als Voraussetzung für die Interpretation. Die Verträglichkeit von Unbestimmtheit der Interpretation und Autorität der ersten Person lassen sich – ganz im Sinne Davidsons – also auch beim Mitleid als Disposition aufzeigen.

Fragt man nun die drei Philosophen, ob sie auch sicher wüssten, dass sie Mitleid haben, so würden sie diese Frage wohl als Aufforderung zu weiterer Rechtfertigung verstehen. Doch nehmen wir an, man stellte jedem der Philosophen die Frage »Haben Sie *zum Zeitpunkt Ihrer Handlung* gewusst, dass Sie Mitleid empfinden?« – diese Frage würden die drei auf Anhieb wohl nicht verstehen, sie würden vielmehr die Gegenfrage stellen, worauf denn angespielt werde. Vielleicht würden sie als Philosophen sogar ihre Freude am besonderen Charakter dieser Frage haben, aber einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Diebstahl und ihrer Passivität würden sie wohl nicht sehen. Die erste Frage – ob sie *jetzt* sicher wissen, dass sie Mitleid hatten (bzw. noch haben) – ist in der Situation nachvollziehbar, weil sie mit der Rechtfertigung der drei in Verbindung steht. Sie dient dazu, ihr Verhalten besser zu interpretieren. Die zweite Frage – ob sie von ihrem Mitleid *gewusst haben* – hat hingegen keine klare Funktion für diese Interpretation. Es ist schwer einzusehen, was ihr Zweck ist.⁵³ Im ersten Fall wird nach dem Wissen über die eigene Disposition gefragt, im zweiten nach dem (damaligen) Wissen über die eigene Gemütsbewegung.

52 Vgl. ebd., S. 14.

53 Vgl. dazu auch BPP I, §§ 233, 277.

2.2.3 Der Unterschied zwischen Wittgenstein und Davidson

Dies ist nun der Punkt, an dem sich ein Unterschied zwischen Davidson und Wittgenstein aufzeigen lässt. Davidson verwendet als Beispiele zwar gerne Dispositionen, erklärt aber, dass die Autorität der ersten Person auch bei Empfindungen gelten solle.⁵⁴ Er geht davon aus, dass wir »meistens« wissen, wovon wir überzeugt sind, aber auch, was wir empfinden.⁵⁵ Auch wenn Gefühle nicht eigens erwähnt werden, scheint sein Ansatz doch darin zu bestehen, ganz *generell* von einem *Wissen* bezüglich der eigenen psychischen Zustände auszugehen. Zwar ist Irrtum für Davidson möglich, doch versteht er die Autorität der ersten Person als flächendeckendes erkenntnistheoretisches Faktum. Er möchte diese Autorität mit »sprachlichen Erwägungen«⁵⁶ erklären, das Faktum selbst jedoch nicht auf ein rein sprachliches Phänomen reduzieren. – Wittgenstein zeigt in diesem Punkt deutlich mehr Zurückhaltung: er möchte nicht generell von einem »Wissen« sprechen. Wissen gibt es für ihn bei akuten Gemütsbewegungen nur, wenn es sich um die Gemütsbewegungen *anderer* Personen handelt.

Vielleicht ist Davidsons Ansatz gar nicht so weit von Wittgenstein entfernt, schließlich spricht Davidson von »alberner Offensichtlichkeit«,⁵⁷ wenn es darum geht, den propositionalen Inhalt des eigenen Bewusstseins zu beschreiben. Vielleicht meint er damit sogar die Funktionslosigkeit einer solchen Angabe, den fehlenden »Zweck«, von dem Wittgenstein spricht. Trotzdem lassen Davidsons Formulierungen vermuten, dass für ihn »die Erkenntnis des Inhalts des eigenen Bewusstseins« auch in Situationen besteht, in denen wir dieses Wissen nicht durch spezielle Sätze äußern:

»Wir haben keinen Grund ausfindig gemacht für die Behauptung, wer denkt, wisse nicht generell, was er denkt, oder für die Behauptung, es gebe nicht immer von vornherein ein Vorurteil zugunsten des Denkenden selbst, wenn es zu Meinungsverschiedenheiten mit anderen kommt über das, was in ihrem Bewusstsein vorgeht. Und wie es scheint, verfügen wir über keinen besseren Subjektivitätstest als diesen.«⁵⁸

Auch wenn Davidson hier vom Denken und nicht von Gefühlen spricht, so ist seine Überlegung mit dem »Test« doch paradigmatisch für den Vergleich mit

54 Vgl. Davidson, »Die Autorität der ersten Person«, S. 22.

55 Vgl. Davidson, »Drei Spielarten des Wissens«, S. 339.

56 Davidson, »Die Autorität der ersten Person«, S. 21.

57 Davidson, »Drei Spielarten des Wissens«, S. 359.

58 Davidson, »Indeterminismus und Antirealismus«, S. 140.

Wittgenstein. Davidson erwähnt in einem Atemzug zwei verschiedene »Behauptungen«, nämlich die von einem generellen Wissen und die von einer besonderen Glaubwürdigkeit *im Falle von Meinungsverschiedenheiten*. Die zweite Behauptung stellt einen Test für die erste dar, unser Vertrauensvorschuss in der Situation von Meinungsverschiedenheiten verweist auf unsere Annahme einer flächendeckenden erstpersonalen Autorität.

Wittgenstein würde die zwei Behauptungen deutlicher auseinanderhalten: Es ist für ihn *eine Sache*, »generell zu wissen, was man denkt« und eine *andere*, bei »Meinungsverschiedenheiten« einen besonderen Status zu haben. Das zweite würde auch Wittgenstein unterschreiben, das erste vermutlich nicht. Davidsons Vorstellung von einem »Subjektivitäts-Test«, der ausgehend von einer Situation der Meinungsverschiedenheit Rückschlüsse auf ein Wissen auch ohne Meinungsverschiedenheiten erlaubt, kann für Wittgenstein nichts anderes sein als eine (unerlaubte) Überschreitung von Sprachspielgrenzen. Was im Sprachspiel der Meinungsverschiedenheiten korrekt ist, muss nicht für andere Sprachspiele (und damit: Situationen) gelten, wo nichts zur Debatte steht.

Kommen wir noch einmal zu den drei Philosophen und ihrem Mitleid zurück: Werden sie gefragt, ob sie zum Zeitpunkt des Diebstahls von ihrem Mitleid *gewusst haben*, werden sie wahrscheinlich mit der Frage wenig anfangen können. Für Davidson wäre es vermutlich kein Problem, auf diese Frage eine Antwort zu geben. Trotz des ungewöhnlichen Charakters dieser Frage könnte er nicht anders, als ein flächendeckend vorhandenes Wissen *auch* für diesen konkreten Fall vorzusetzen. Die Frage nach dem *damaligen* Wissen vom damaligen Mitleid wäre für ihn wohl etwas unbegründet, müsste aber doch mit »Ja« beantwortet werden: Natürlich wussten die Philosophen auch zum Zeitpunkt des Diebstahls von ihrem Mitleid. Wittgenstein hingegen orientiert sich näher an der Sinnhaftigkeit innerhalb konkreter Sprachspiele. Wenn die Frage nach dem *damaligen* Wissen vom *damaligen* Mitleid unmotiviert erscheint, würde er das wohl als Signal dafür betrachten, dass das Sprachspiel so nicht funktioniert, bzw. dass dieser Spielzug nicht zum Spiel gehört. Die Frage, ob die Philosophen damals wussten, dass sie Mitleid hatten, muss für ihn also mit »Nein« beantwortet werden oder unbeantwortet bleiben. Im Gegensatz zum *Jetzt* gab es *damals* keine Diskussion, keine *Meinungsverschiedenheit*. Und das sind für Wittgenstein Situationen, in denen wir das Mitleid (non-kognitiv) *zum Ausdruck bringen*, durch einen Satz oder auch nur durch einen Seufzer. Der Expressivismus seiner späten Philosophie geht nicht generell von einem Wissen aus, wenn eine Selbtszuschreibung *der Form nach* vorliegt. Hätte z.B. Augustinus im Moment des Diebstahls die bestohlene Person Y betrachtet und ausgerufen »Der arme Sünder! Er tut mir leid!«, so darf das im Sinne des Expressivismus nicht als eine kognitive Selbtszuschreibung (oder, wie

Wittgenstein sagen würde, als »Beschreibung«) verstanden werden: Nur weil Augustinus den Satz »Er tut mir leid!« äußert (also der Form nach den eigenen Zustand *beschreibt*), lässt sich noch nicht sagen, er *wisse* von seinem Mitleid.

Wie weiter oben schon aufgezeigt wurde (siehe 2.1.3), verhält es sich bei mentalen Zuständen nach Wittgenstein anders als z.B. bei physikalischen Objekten. Dass der Himmel über uns auch als vorhanden angenommen werden kann, wenn es nicht ins Sprachspiel passt, auf seine Existenz hinzuweisen – darüber besteht wohl auch für Wittgenstein kein Zweifel. Beim Wissen von den eigenen mentalen Zuständen ist es aber anders, sie sind nicht ein generelles Faktum, auf das hinzuweisen manchmal sinnvoller und manchmal weniger sinnvoll sein kann. Wenn vom Wissen von den eigenen Zuständen nur in besonderen Situationen gesprochen werden kann, dann sind diese besonderen Zuschreibungen kein »Test« für ein generell zugeschriebenes Wissen. Die Autorität der ersten Person ist für Wittgenstein kein allgemeines epistemologisches Faktum – jedoch nicht wegen irgendeiner besonderen Anfälligkeit für Irrtümer, sondern weil Selbstzuschreibungen bei Gemütsbewegungen nichts mit *Wissen* zu tun haben. Wittgensteins (non-kognitivistischer) Expressivismus stellt somit einen wichtigen Unterschied gegenüber Davidson dar.

Dass Davidson die Autorität der ersten Person allgemeiner begreift als Wittgenstein, zeigt sich auch daran, dass er eine *Erklärung* dieser Autorität für notwendig erachtet. Wittgenstein hingegen stört es (als Deflationist) nicht, wenn es für bestimmte sprachliche Phänomene keine Erklärung gibt. In seiner Spätphilosophie weist er exakt jenen Wunsch nach Theoretisierung zurück, welcher Davidson antreibt.⁵⁹ Beiden ist zwar die Ansicht gemeinsam, dass die Asymmetrie nicht durch einen privilegierten epistemischen Zugang zur eigenen Psyche erklärt werden darf, doch möchte Davidson einen Schritt weiter gehen und eine andere Form von Erklärung anbieten. Die folgende Formulierung Wittgensteins könnte somit den Unterschied zwischen ihm und Davidson auf den Punkt bringen:

»Hier stoßen wir auf eine merkwürdige und charakteristische Erscheinung in philosophischen Untersuchungen: Die Schwierigkeit – könnte man sagen – ist nicht, die Lösung zu finden, sondern, *etwas* als die Lösung anzuerkennen, was aussieht[,] als wäre es eine Vorstufe zu ihr. [...] Das hängt, glaube ich, damit zusammen, dass wir fälschlich eine Erklärung erwarten; während eine Beschreibung die Lösung der Schwierigkeiten ist, wenn wir sie richtig in unsere Betrachtungen einordnen.« (Z, § 314)⁶⁰

59 Schon in BIB, S. 39 spricht Wittgenstein von einem »Streben nach Allgemeinheit« und einer »verächtlichen Haltung gegenüber dem Einzelfall«.

60 Den Verzicht auf eine Erklärung der Asymmetrie zwischen erster und dritter Person spricht Wittgenstein ganz ausdrücklich z.B. in BPP I, § 749 an: »Wir sagen nicht: ›Ich

Davidson setzt sich mit seiner Erklärung u.a. das Ziel, die *Bedeutungsgleichheit der ersten und dritten Person* bei psychologischen Verben *theoretisch* abzusichern. Ohne eine solche Erklärung muss für ihn die alltägliche Verständigung als Wechselspiel von Selbst- und Fremdzuschreibung ein Rätsel bleiben. Eine Lösung »à la Wittgenstein«⁶¹ kann deshalb nur eine beschränkte sein, weil sie einfach nur zwischen verschiedenen *Belegen* bei Fremd- und Selbstzuschreibungen unterscheidet. Damit würde seiner Ansicht nach das »Problem hinsichtlich der Kenntnis der eigenen Psyche« nur noch verschärft bzw. das Problem der Doppeldeutigkeit von Begriffen in der ersten und in der dritten Person akut gemacht:

»Wenn die Anwendung zweier Begriffe im Regelfall von verschiedenen Kriterien oder Be reichen der Untermauerung durch Belege abhängt, muß es sich um verschiedene Begriffe handeln. Verhält es sich also so, daß der augenscheinlich gleiche Ausdruck manchmal zu Recht auf der Basis von Belegen eines anderen Bereichs (oder ohne jede derartige Grundlage) angewendet wird, dürfte die offenkundige Schlussfolgerung lauten, daß der Ausdruck doppeldeutig ist. [...] Falls es [das Prädikat »x glaubt, daß ...] tatsächlich doppeldeutig ist, besteht kein Grund zur Annahme, es habe bei der Anwendung auf die eigene Person dieselbe Bedeutung wie bei der Anwendung auf andere.«⁶²

Das Argument Davidsons kann als eine Variante des *Frege-Geach-Problems*⁶³ aufgefasst werden. Bei diesem Problem handelte es sich ursprünglich um einen Einwand gegen non-kognitivistische *Metaethiken*, welche moralischen Sätzen Wahrheitsfähigkeit absprechen. Solche Theorien geraten nach Peter Geach in Erklärungsnot, wenn sie mit Kontexten konfrontiert werden, in denen ethische Sätze sehr wohl Wahrheitsfähigkeit besitzen: z.B. als Teil von Schlussfolgerungen. Der

sehe wütend aus; ich hoffe nur, ich werde keine Gewalttat begehen.« Die Frage ist aber nicht: »Wie kommt das?«. – In ähnlicher Form findet sich der Verzicht auf Erklärung auch in Z, § 538. – Peter Kügler beruft sich zwar in seinem Aufsatz auch auf Davidson, steht aber in diesem Punkt doch Wittgenstein näher, wenn er sich bei der Frage der Hierarchie von Selbst- und Fremdzuschreibung gegen eine übermäßige Vereinfachung wendet, die das Phänomen selbst nicht mehr erkennen lässt: »Kommunikation ist ein komplexes Phänomen, das in der Praxis mit Unbestimmtheiten behaftet ist und in der Theorie nicht auf einzelne Bestandteile wie »Intention«, »Reiz-Reaktion« oder »Gebrauch« reduziert werden kann.« Kügler, »Die Supplementarität der Zuschreibung psychischer Zustände«, S. 16f.

61 Davidson, »Wissen, was man denkt«, S. 43.

62 Ebd., S. 42.

63 Benannt nach Peter Geach, der sich in der Ausarbeitung des Arguments in den 60er Jahren auf Frege bezog. Vgl. van Roojen, »Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism«.

Non-Kognitivismus hat insofern nach Geach ein Problem der Kohärenz bzw. der Einbettung in Kontexte (daher auch *embedding-problem*). Nicht nur der metaethische Expressivismus, sondern auch der Expressivismus Wittgensteins muss sich mit solchen Fragen auseinandersetzen.⁶⁴ Das Kohärenzproblem ergibt sich hier zwischen der Bedeutung von psychologischen Aussagen in der ersten und in der dritten Person. Wenn die Bedeutung von Selbtszuschreibungen auf die Funktion des *Ausdrucks* reduziert wird, dann muss es seltsam erscheinen, dass dieselben Wörter und beinahe identischen Sätze für assertorische (also nicht-expressive) Fremdzuschreibungen verwendet werden. Wer wie Wittgenstein die erstpersonale und drittpersonale Verwendung unterschiedlichen Sprachspielen zuordnet und die »Belege« für die jeweilige Überzeugungskraft verschiedene sein lässt, gibt nach Geach (und auch nach Davidson) die Einheitlichkeit der Begriffe auf.

Für Wittgenstein würde das Frege-Geach-Problem vermutlich gar kein Problem darstellen, für ihn ist es selbstverständlich, dass ein und derselbe Satz in verschiedenen Kontexten verschiedene Funktionen annehmen kann. Ein Satz in der ersten Person kann sowohl *Ausdruck* als auch *Beschreibung* sein. Und er geht sogar noch weiter: Es ist durchaus möglich, dass sich gar nicht entscheiden lässt, worum es sich gerade handelt.⁶⁵

2.2.4 Zusammenfassung

Erstens legt Wittgenstein konsequenter als Davidson Wert darauf, dass die Autorität der ersten Person an die tatsächliche Sprachpraxis geknüpft ist. Von einer solchen Autorität zu sprechen hat nur in Bezug auf jene Situationen einen Sinn, in denen wir der Person sinnvollerweise ein entsprechendes Wissen zuschreiben können. Es gibt für den Expressivismus Wittgensteins insofern kein »erkenntnistheoretisches Faktum« *neben* den sprachlichen Phänomenen.

Zweitens verzichtet Wittgenstein im Unterschied zu Davidson ausdrücklich auf eine *Erklärung* der Asymmetrie zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung und lehnt damit auch jede Suche nach einer »Theorie« ab. Auch wenn Wittgenstein unsere Sprachspielgewohnheiten als von bestimmten »Naturtatsachen« abhängig

64 Sowohl Geach selbst als auch andere Autoren bringen das Frege-Geach-Problem ausdrücklich mit Selbst- und Fremdzuschreibungen mentaler Zustände in Verbindung. Vgl. etwa Wright, »Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy«, S. 36ff.; Bar-On und Sias, »Varieties of Expressivism«, S. 703ff.

65 In PU II, S. 510 schreibt er: »Ich sage ›Ich fürchte mich, der Andere fragt mich: ›Was war das? Ein Schrei der Angst; oder willst du mir mitteilen, wie dir's zumute ist; oder ist es eine Betrachtung über deinen gegenwärtigen Zustand?‹ – Könnte ich ihm immer eine klare Antwort geben? könnte ich ihm nie eine geben?«.

aufzeigt, so legt er doch großen Wert darauf, solche Überlegungen nicht als »Hypothesen« verstanden zu wissen (PU II, S. 578). Sein Anspruch ist nicht, Lebensformen kausal mit bestimmten Sprachspielen in Verbindung zu bringen, sondern lediglich auf die generelle Relativität von Sprachspielen hinzuweisen.

Drittens stellt es für Wittgenstein kein Problem dar, wenn psychologische Begriffe in der ersten Person anders verwendet werden als in der dritten Person. Wir müssen deswegen nicht gleich ein Problem der Doppeldeutigkeit diagnostizieren. Wittgensteins Unterscheidung zwischen erster und dritter Person beruht darauf, dass die dritte Person »auf Grund von Beobachtungen ausgesprochen wird« (BPP I, § 836) bzw., »dass die dritte Person des Präsens durch Beobachtung zu identifizieren ist, die erste Person nicht« (BPP II, § 63). Er spricht nicht ausdrücklich von verschiedenen Bedeutungen, sondern sieht den Unterschied eher in der *Rolle*, welche die betreffenden Äußerungen in unseren Sprachspielen innehaben. Die Sätze der ersten Person Präsens sind grundsätzlich *Ausdruck* (von Wittgenstein manchmal auch als »Äußerung« bezeichnet), die der dritten Person *Mitteilung*. Es besteht aber kein Grund zur Sorge, dass es deshalb zu Sprachverwirrungen kommen könnte.

2.3 DIE ZUSCHREIBUNG IN DER DRITTEN PERSON

Obwohl Wittgenstein auf eine Erklärung der Asymmetrie zwischen erster und dritter Person verzichtet, hindert ihn das nicht daran, diese Asymmetrie in all ihren Facetten immer neu zu beschreiben. In den folgenden Kapiteln soll seine Unterscheidung zwischen Zuschreibungen in der ersten und in der dritten Person aufgezeigt werden, und zwar anhand einer Anwendung auf das Mitleid. Den Rahmen für eine solche Anwendung liefern Wittgensteins Schriften der 40er Jahre. Ein auffallend großer Anteil dieser Texte handelt von *Aspektwahrnehmungen*, einem Phänomen, das Wittgenstein sowohl mit sprachlichen Bedeutungen als auch mit Gefühlen in Verbindung bringt. Die Analyse verschiedener Äußerungen rund um Aspektwahrnehmungen zieht sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen Paragraphen und muss daher auch für das Thema des Mitleids eine Rolle spielen.⁶⁶

Mitleid kann sowohl mit einem wahrgenommenen Aspekt verglichen werden (Mitleid wird anderen Personen zugeschrieben bzw. wir nehmen das Mitleid als Aspekt an anderen Personen wahr) als auch mit dem Aspekt-Wahrnehmen selbst

66 Häufig wird wegen der Unübersichtlichkeit der Bemerkungen zum Aspekt-Wahrnehmen ein Bogen um diese Textstellen geschlagen, Anna Stuhldreher z.B. geht in ihrem Buch kaum darauf ein. Vgl. Stuhldreher, *Wittgensteins Sprachspiel der Emotionen*.

(das Mitleid schreibt anderen Personen Leiden zu). Im zweiten Fall wird das Leiden eines Objekts als wahrgenommener Aspekt verstanden, und *eine* Variante einer solchen Wahrnehmung wäre das Mitleid. Zunächst aber soll es um den ersten Fall gehen, nämlich um die Fremd-Zuschreibung von Mitleid.

2.3.1 Zwei verschiedene Arten von Objekten

In 2.1.1 hat sich gezeigt, dass für Wittgenstein die Asymmetrie zwischen der ersten und dritten Person nicht so verstanden werden darf, dass wir in der ersten Person von unseren Gefühlen wissen, in der dritten Person Gefühle aber nur vermuten können. Gegen eine solche Anwendung des Bildes vom privaten Inneren spricht schon die Tatsache, dass wir uns in unseren Sprachspielen nicht darauf beschränken, bei Fremdzuschreibungen von bloßen Vermutungen zu sprechen. In den allermeisten Fällen sind wir sicher, ohne Wenn und Aber. Sehr oft können wir an Gesicht, Körperhaltung und Tonfall förmlich *ablesen*, wie anderen zumute ist. Wenn dann noch die ganze Situation unsere Auffassung unterstützt, ist Zweifel sicherlich das Letzte, was uns in den Sinn kommt. Wir können schließlich ganz direkt sagen »Ich sehe, dass sie traurig ist«, ohne »sehen« im übertragenen Sinn zu verwenden.

Wittgenstein interessiert sich für den Zusammenhang zwischen den wahrgenommenen physikalischen Objekten und den *ebenfalls* wahrgenommenen Gefühlen – oder vielmehr für den Zusammenhang zwischen der raumzeitlichen Äußerung eines Gefühls und diesem Gefühl selbst. Die Äußerung können wir in »Form und Farbe« beschreiben, das Gefühl nicht. Heißt das nun, dass wir das Gefühl nicht wirklich wahrnehmen, sondern nur indirekt erschließen? Dass wir den Begriff der *Wahrnehmung* bei Gefühlen anderer Personen im Grunde falsch anwenden und korrekterweise formulieren müssten: wir machen einen *Rückschluss* – wenn auch dank unserer Erfahrung meist mit maximaler Gewissheit? Wittgenstein ist dagegen: »Ich vermute – im Allgemeinen – die Furcht nicht in ihm, – ich *sehe* sie« (BPP II, § 170). Unsere Sprachspiele sind grundsätzlich zu akzeptieren, und wenn wir den Begriff der Wahrnehmung auch bei Gefühlen anderer Personen verwenden, so kann das nicht einfach als falsch hingestellt werden. Wir nehmen also beides wahr: die äußeren Merkmale *und* das Gefühl. Dennoch zwingen uns unsere Sprachspiele nicht, auf »metaphysische« Weise davon auszugehen, dass wir zwei verschiedene Objekte wahrnehmen, die nebeneinander stehen oder vergleichbar sind. Im Gegenteil: Wenn wir von zwei verschiedenen Objekten sprechen, dann »vom einen durch das andere« (PU II, S. 497) oder in einem Sinne vom einen, in einem anderen Sinne vom anderen (BPP I, § 288).

»Man sieht Gemütsbewegung.« – Im Gegensatz wozu? – Man sieht nicht die Gesichtsverziehungen und *schließt* nun, er fühle Freude, Trauer, Langeweile. Man beschreibt sein Gesicht unmittelbar als traurig, glückstrahlend, gelangweilt, auch wenn man nicht im Stande ist, sonst irgendeine Beschreibung der Gesichtszüge zu geben. – Die Trauer ist im Gesicht personifiziert, möchte man sagen. Dies ist dem, was wir ›Gemütsbewegung‹ nennen, wesentlich.« (BPP II, § 570; Z, § 225)⁶⁷

Wenn das »Innere« und das »Äußere« nicht zwei Objekte auf derselben Ebene sind, dann ist auch das eine nicht die *Ursache* des anderen, d.h. das Gefühl nicht die Ursache für den Ausdruck (LS I, § 947). Ebenso irreführend wäre es, die beiden als »ähnlich« zu bezeichnen (BPP I, § 334); sie lassen sich nicht nebeneinander stellen, auch wenn Wittgenstein sie selbst als »innere und äußere Tatsachen« bezeichnet (LS II, S. 88). Es ist wie beim (von ihm gern praktizierten) Pfeifen von Musikstücken: Wir pfeifen im selben Moment einen Ton *und* eine Melodie (BPP I §, 748).

Das heißt aber, dass sich das eine Objekt nicht auf das andere reduzieren lässt. Wenn wir von Gefühlen anderer Personen sprechen, dann sprechen wir nicht vom beobachtbaren Verhalten, sondern von etwas anderem, von einer anderen Kategorie von Objekt. Das bloße Verhalten könnte auch jemand beschreiben, der keine Ahnung von Gefühlen hat – er würde aber etwas Entscheidendes nicht aussprechen (BPP I, § 919). Wittgenstein ist kein Behaviorist, er möchte das Innere »nicht wegzaubern« (LS II, S. 87, auch Z, §§ 298 und 523). Gefühle *sind* nicht bloß ihr eigener Ausdruck, genauso wenig wie in der Musik ein bestimmtes Gefühl einfach die »Phrase« *ist* (LS I, § 374). Andersherum funktioniert die Reduktion jedoch auch nicht: Gefühle lassen sich ebenso wenig von diesem Ausdruck trennen, sie sind – zumindest in der dritten Person – auf ihn angewiesen; auch eine Melodie können wir nicht pfeifen, ohne einen Ton zu pfeifen.

Es gibt einen engen Zusammenhang der beiden Objekte, und doch haben wir Schwierigkeiten, sie im Alltag *nebeneinander* in einen Satz zu stellen: Es würde irritieren, wenn jemand sagte, sie habe die Trauer *und* den bedrückten Gesichtsausdruck gesehen. Das weist darauf hin, dass es sich um zwei verschiedene Sprachspiele handelt, die nicht vermischt werden dürfen, wohl aber in einem komplizierten Verhältnis zueinander stehen (BPP I, § 289; PU II, S. 499). Die beiden Sprachspiele haben einen anderen »Zweck«. Und es sind nicht einmal so sehr die

67 Auch in BPP I, § 1068 plädiert Wittgenstein für die Verwendung von »sehen«, obwohl es sich um zwei verschiedene »Begriffe des Wahrgenommenen« handelt. Mit der unterschiedlichen Verwendung des Begriffs »sehen« befasst sich Wittgenstein ausführlich in LS I, §§ 767-76. Siehe zur »Evidenz des Seelischen« auch LS II, S. 92.

jeweiligen Begriffe, die die Sprachspiele unterscheiden, sondern deren Verwendung: Wenn die Krankenschwester auf die Frage des Arztes, wie sich der Patient fühle, mit dem Satz »Er stöhnt« antwortet, so kann dieser Satz durchaus im Sinne einer Aussage über seine *Schmerzen* verwendet werden, auch wenn er der Form nach als eine Beschreibung des Verhaltens erscheint (BPP I, § 291; LS I, § 352; PU II, S. 498).

2.3.2 Fremdzuschreibungen und Aspektwahrnehmungen

Dass zwei Objekte verschiedenen Kategorien angehören, aber nicht voneinander zu trennen sind, findet sich auch in Wittgensteins Überlegungen zum Aspekt-Wahrnehmen wieder: Der Aspekt stellt so etwas wie ein zusätzliches Objekt dar, das aber auch nicht neben dem ursprünglichen Objekt steht, sondern *mit* diesem wahrgenommen wird. Im zentralen Abschnitt des zweiten Teils der *Philosophischen Untersuchungen* geht es zwar anfangs um verschiedene Zeichnungen mit jeweils verschiedenen Aspekten (z.B. beim Hasen-Enten-Kopf), dann aber auch um Wortbedeutungen und Gefühle:

»Das Epitheton ›traurig‹ auf das Strichgesicht angewendet, z.B., charakterisiert die Gruppierung von Strichen in einem Oval. Angewendet auf einen Menschen hat es eine andere (obgleich verwandte) Bedeutung. (Das heißt aber *nicht*, daß der traurige Gesichtsausdruck dem Gefühl der Traurigkeit *ähnlich* sei!)« (PU II, S. 545)⁶⁸

Das Gefühl der Traurigkeit stellt einen Aspekt dar, der mit dem Strichgesicht wahrgenommen wird. Das Strichgesicht gehört *einer* Kategorie von Objekten an, das Gefühl der Traurigkeit einer *anderen*. In der einen Kategorie gibt es den »Ausdruck in Form und Farbe«, in der anderen nicht. Die zwei verschiedenen Objekte sind sowohl verschieden als auch zusammenhängend. Dass sie nicht »nebeneinander« stehen, kommt hier dadurch zum Ausdruck, dass sie einander nicht »ähnlich« sind. Dass sie jedoch überhaupt in einer Beziehung zueinander stehen, äußert sich im Begriff »verwandt« – wobei hier sicherlich auch darauf angespielt wird, dass dasselbe Wort »traurig« für beide Objekte verwendet werden kann, vergleichbar mit dem oben zitierten Krankenschwester-Satz »Er stöhnt«. Inwiefern die beiden Objekte verschiedenen *Kategorien* angehören, ist die zentrale Frage bei Aspektwahrnehmungen. Gleich in den ersten Sätzen des ganzen Abschnittes XI des zweiten Teils der *Philosophischen Untersuchungen* macht Wittgenstein das deutlich:

68 Wittgenstein hat sich mit dem Erleben von Aspekten zwar vor allem in den 40er Jahren befasst, erste Aussagen dazu finden sich aber auch schon in den 30er Jahren, z.B. in BrB, S. 260 u. 263.

»Die Wichtigkeit: Der kategorische Unterschied der beiden ›Objekte‹ des Sehens« (PU II, S. 518).

Verwenden wir für die Wahrnehmung der beiden Objekte die Begriffe »äußeres Bild« und »inneres Bild«, so wollen wir nach Wittgenstein der Tatsache gerecht werden, dass sich der Aspekt nicht in raumzeitlichen Kategorien beschreiben lässt. Das, was wir als Aspekt wahrnehmen, nehmen wir somit als unser *inneres* Bild wahr, während z.B. die Zeichnung selbst sich als *äußeres* Bild zeigt (PU II, S. 523). Die Gefahr einer solchen Terminologie liegt nun darin, zu übersehen, dass die beiden Bilder unterschiedlichen Kategorien angehören und unterschiedlich verwendet werden, so wie die Begriffe »Zahlzeichen« und »Zahl«. Zu sagen »Die Zahl ist das ideale Zahlzeichen« wäre äußerst verwirrend und genauso verwirrend wäre es, das innere Bild vom Aspekt *neben* das äußere Bild zu stellen, mit dem Unterschied, dass es eben innen ist.⁶⁹

2.3.3 Kein Analogieschluss

Die Gefühle anderer Personen gehören zwar einer anderen Kategorie an als der jeweilige Gefühlsausdruck, sind jedoch von diesem nicht zu trennen. Wir nehmen das Gefühl mit dem Ausdruck wahr. Das bedeutet für Wittgenstein auch, dass wir nicht aufgrund einer Analogie von unseren Gefühlen auf die der anderen schließen. Die Gefühle der anderen sind uns unmittelbar mit deren Ausdruck gegeben, manchmal in sicherer Form, manchmal in unsicherer, aber es gibt hier für Wittgenstein keinen Übergang von der Beobachtung eigener Bewusstseinszustände auf jene anderer Personen:⁷⁰ »Schaust du in *dich*, um den Grimm in *seinem* Gesicht zu erkennen? Er ist dort so deutlich, wie in deiner eigenen Brust« (Z, § 220 – siehe auch Z, §§ 537, 542, 565 sowie BPP II, §§ 668, 719). Die Verwendungen in der ersten Person Präsens und in der dritten Person sind dafür zu verschieden, wie Wittgenstein in seiner Klassifizierung der psychologischen Begriffe betont. Allerdings gesteht Wittgenstein bei der *Furcht* zu, dass sie jemand selbst erlebt

69 Auch in LS II, S. 93 macht Wittgenstein diesen Vergleich mit dem Unterschied von Zahlzeichen und Zahl.

70 Wittgenstein sieht das Problem des Analogieschlusses nicht etwa nur darin, dass ein *Schluss* vom Eigenen zum Fremden angenommen wird, sondern schon darin, dass Selbsterfahrung oder Introspektion eine Basis für das Verständnis des Fremdpsychischen darstellen sollen. Er steht dem Analogieschluss damit radikaler gegenüber als etwa Theodor Lipps, Edmund Husserl oder Rudolf Carnap, die den Schluss zwar zurückwiesen, die Rolle des Eigenpsychischen für das Verstehen des Fremdpsychischen aber trotzdem als grundlegend erachteten. Vgl. dazu Kügler, »Die Supplementarität der Zuschreibung psychischer Zustände«, S. 3.

haben muss, um sie bei anderen Personen »mitfühlen« zu können (wie schon in 1.6.3 beschrieben). Einer Tragödie z.B. würde jemand, »der die Furcht nicht kennt«, »ohne Verständnis« zuschauen:

»Wenn ich den Andern in einer furchtbaren Lage sehe, auch wenn ich selbst gar nichts zu fürchten habe, so kann ich schaudern, aus Mitgefühl schaudern. Wer aber die Furcht nicht kannte, täte das nicht. *Wir* fürchten uns *mit ihm*, auch wenn wir nichts zu fürchten haben; und *das* ist es, was Jener nicht kann. Wie ich mein Gesicht schmerzlich verziehe, wenn man dem Andern Schmerz zufügt.« (BPP II, § 27)⁷¹

Zu beachten ist hier jedoch Wittgensteins Hinweis darauf, dass wir im Moment des Mitgefühls keine Furcht empfinden, so wie wir selbst keine Schmerzen empfinden, wenn wir das Gesicht angesichts der Schmerzen einer anderen Person verziehen. Die eigene Furcht stellt zwar eine Voraussetzung dar, jedoch nur als vergangenes Erlebnis. Sie verursacht eine Prägung, die nicht reflektiert werden muss, um die Furcht anderer zu verstehen. Introspektion spielt insofern beim Tragödienbesuch keinerlei Rolle, die Zuschauer müssen sich nicht zuerst selbst verstehen, um dann die Figuren auf der Bühne zu verstehen.

Dieser Punkt findet sich in ähnlicher Form bei Wittgensteins Überlegungen zu Aspektwahrnehmungen, denn auch hier gilt, dass Aspekte nicht ohne Voraussetzungen wahrgenommen werden können. Um z.B. den Hasen-(oder Enten-)Aspekt wahrzunehmen, müssen wir die Gestalten beider Tiere »innehaben« (PU II, S. 542). Am deutlichsten kommt dieser Gedanke jedoch in der häufig zitierten Formulierung zum Ausdruck, wonach das »Substrat« des Aspekt-Wahrnehmens im Beherrschenden einer Technik besteht:

»Nur von dem würde man sagen, er sähe es jetzt *so*, der *imstande* ist, mit Geläufigkeit gewisse Anwendungen von der Figur zu machen.

Das Substrat dieses Erlebnisses ist das Beherrschende einer Technik.

71 Dass eine Auseinandersetzung mit tragischen Mustern für Wittgenstein auch befreiend sein kann, wird aus einem von Rush Rhees aufgezeichneten Gespräch deutlich, bei dem Wittgenstein zur »Urszene« bei Freud meint: »Viele Menschen haben in einem gewissen Abschnitt ihres Lebens ernsthafte Probleme, so ernsthafte, daß sie zu Selbstmordgedanken führen. Das kann einem leicht als irgendwie widerlich erscheinen, als zu übel, um Gegenstand einer Tragödie zu sein. Und es mag dann eine ungeheuerliche Erlösung sein, wenn gezeigt werden kann, daß das eigene Leben doch das Muster einer Tragödie aufweist – die tragische Entfaltung und Wiederholung eines Musters, das durch die Urszene festgelegt ist« (GüF, S. 73f.).

Wie seltsam aber, daß dies die logische Bedingung dessen sein soll, daß Einer das und das *erlebt!* Du sagst doch nicht, nur der ›habe Zahnschmerzen‹, der das und das zu tun imstande sei. – Woraus folgt, daß wir's hier nicht mit dem selben Erlebnisbegriff zu tun haben können. Es ist ein anderer, wenn auch verwandter.« (PU II, S. 544)

Die Wahrnehmung des Aspekts hat somit andere Voraussetzungen als die bloße Sinneswahrnehmung (z.B. der Zeichnung); oder auf das »Verstehen« einer Tragödie angewendet: Die Furcht der Figuren mitzufühlen bedarf anderer Voraussetzungen als die bloße Wahrnehmung ihrer Bewegungen. Diese Voraussetzungen des »Erlebnisses« bestehen aber nicht im Bewusstsein eines *eigenen* akuten Erlebnisses, was für Wittgenstein heißt, dass bei der Fremdzuschreibung von Gefühlen kein Analogieschluss geschieht.

2.3.4 Muster im Lebensteppich

Wittgenstein hatte in seinen begrifflichen »Klassifikationen« Gemütsbewegungen und Dispositionen voneinander unterschieden (siehe 1.6.1). Bei ersteren handelt es sich um akute Regungen, bei letzteren um Haltungen, die nicht ständig von einem bestimmten Erlebnis geprägt sind. Für Wittgenstein konnte z.B. Furcht beides sein, akute *und* »chronische« Furcht (BPP II, § 148). Für das Mitleid muss dasselbe gelten, denn auch hier lässt sich eine akute Regung von einer langfristigen Haltung unterscheiden – beides kann mit dem Wort »Mitleid« bezeichnet werden.⁷² Das eine Mal handelt es sich um ein gegenwärtiges Mitleidserlebnis, im andern Fall ist ein solches Erlebnis nicht notwendig dabei. Wenn wir etwa davon sprechen, dass uns eine Person wegen eines Schicksalsschlag leid tut, dann meinen wir damit meist eine längerfristige Haltung, die sich über Tage und Wochen hinzieht, ohne dass wir ständig mit der Person und ihrem Schicksal beschäftigt sind.

Bei der Unterscheidung von Gemütsbewegung und Disposition bei anderen Menschen gehen wir laut Wittgenstein nach *Mustern* vor. Wir müssen also nicht auf direkte Weise feststellen, ob eine ständige akute Regung vorhanden ist, sondern wir ziehen unsere Schlüsse aus dem spezifischen Ausdruck der Person und dem ganzen Kontext. Wir fragen beim Mitleid z.B. nicht ernsthaft, ob jemand das Mitleid *jetzt* auch fühlt, um in der Zuschreibung zwischen Gemütsbewegung und

⁷² Demmerling und Landweer z.B. verweisen in ihrem Artikel über »Mitgefühl« in einem eigenen Abschnitt auf die Unterscheidung von akutem Gefühl und Disposition. Vgl. Demmerling und Landweer, *Philosophie der Gefühle*, S. 184ff.

Disposition zu entscheiden. Es verhält sich wohl ähnlich wie bei der Unterscheidung von »Schmerz« und »Verstehen«, wo Wittgenstein meint, dass der Unterschied nicht einfach in einem bestimmten »Gefühl« gesucht werden darf:

»Schmerz ist ein Bewußtseinszustand, Verstehen nicht. – Nun, ich *fühle* eben das Verstehen nicht.« Aber diese Erklärung taugt nicht. Es wäre auch keine Erklärung zu sagen: Was man in irgendeinem Sinne *fühlt*, ist ein Bewußtseinszustand. Das hieße ja nur: Bewußtseinszustand = Gefühl. (Man hätte nur ein Wort durch ein anderes ersetzt.)« (Z, § 84)

Der Unterschied muss also auf subtilere Weise gefunden werden: In seiner Klassifizierung der psychologischen Begriffe meint Wittgenstein: »Gemütsinstellungen (Liebe z.B.) kann man prüfen, Gemütsbewegungen nicht« (BPP II, § 148). An anderer Stelle führt er denselben Gedanken noch näher aus: »Der gemeinsame Unterschied aller Bewußtseinszustände von den Dispositionen scheint mir zu sein, daß man sich nicht durch Stichproben überzeugen kann, ob sie noch andauern« (Z, § 72).⁷³ Damit ist schon einmal davon auszugehen, dass Wittgenstein Gemütsbewegungen als *Bewusstseinszustände* bezeichnet, auch wenn er das in der Klassifizierung nicht ausdrücklich macht. Dispositionen hingegen gehören ausdrücklich *nicht* zu den Bewusstseinszuständen.⁷⁴ Wie aber werden Bewusstseinszustände in unseren Sprachspielen charakterisiert bzw. welcher »Logik« gehorchen sie? Wittgenstein spricht von der *echten Dauer* bei Bewusstseinszuständen, und damit auch bei Gemütsbewegungen (BPP II, § 148; Z, §§ 45 u. 488). Zwar dauern auch Dispositionen in einem gewissen Sinn an – schließlich sind ja gerade sie es, die einen längerfristigen Charakter haben und Wittgenstein bezeichnet sie manchmal sogar als »Zustände« (BPP II, § 43; PU II S. 516). Doch lässt sich bei Dispositionen nicht von »ununterbrochen« sprechen, der Satz »Ich war den ganzen Tag überzeugt, dass ...« klingt noch ganz normal, nicht aber der Satz »Ich war ununterbrochen überzeugt, dass ...« (BPP II, § 154; Z, §§ 76-77, 85). – Auch beim Mitleid als Disposition würde es seltsam klingen, wenn wir sagten »Die Person tut mir ununterbrochen leid.« – Wohl aber könnten wir in Bezug auf eine akute Mitleidsregung sagen: »Ich konnte mich eine Stunde lang nicht auf meine Arbeit konzentrieren, da mich das Schicksal von P ununterbrochen beschäftigte.«

73 Auch in BPP II, § 178 unterscheidet Wittgenstein Dispositionen deutlich von Bewusstseinszuständen.

74 Diese Einteilung ergibt sich auch aus Z, § 45: »Absicht (Intention) ist weder Gemütsbewegung, Stimmung, noch Empfindung, oder Vorstellung. Sie ist kein Bewußtseinszustand. Sie hat nicht echte Dauer.«

Bei Gemütsbewegungen können wir nach Wittgenstein im Unterschied zu Dispositionen einen *Verlauf* beschreiben: »Zorn flammt auf, lässt nach, verschwindet; ebenso: Freude, Depression, Furcht« (BPP II, § 148).⁷⁵ Bewusstseinszustände können umschlagen, bei Dispositionen nehmen wir das hingegen im Normalfall nicht an (BPP II, § 43). Bei diesen stellt eine »Unterbrechung des Bewusstseins« (bzw. eine »Verschiebung der Aufmerksamkeit«) nicht notwendig eine Unterbrechung der Disposition selbst dar (BPP II, § 45). Unsere Mitleidsdisposition gegenüber P wird nicht beendet, wenn wir uns mit unserer Aufmerksamkeit immer wieder anderen Dingen zuwenden, ja, wir können uns sogar meistens mit anderen Dingen beschäftigen, ohne dass unser Mitleid deswegen infrage gestellt wird.⁷⁶ Das Verlaufsmuster ist also jeweils ein anderes, je nachdem, ob es sich um eine Gemütsbewegung handelt oder um eine Disposition. Doch wenn Gemütsbewegungen auch schnellere Wechsel vorsehen und somit sprunghafter sind als Dispositionen, legt Wittgenstein noch einmal Wert auf eine weitere Unterscheidung zwischen Gemütsbewegungen und *Empfindungen*: Während Sinnesempfindungen sich beliebig oft und kurzfristig ändern können (wie »mit dem Ticken einer Uhr«), ist das bei Gemütsbewegungen nicht der Fall:

»Kummer« beschreibt uns ein Muster, welches im Lebens-Teppich mit verschiedenen Variationen wiederkehrt. Wenn bei einem Menschen der Körpersausdruck des Grames und der Freude, etwa mit dem Ticken einer Uhr, abwechselten, so hätten wir hier nicht den charakteristischen Verlauf des Grammusters, noch des Freudenmusters.« (PU II, S. 489)

Eine Rot-Empfindung oder auch eine Schmerzempfindung lässt sich intermittierend vorstellen, sie könnte jeweils eine Sekunde bestehen, dann wieder nicht, dann wieder schon, und so immer weiter. Bei Emotionen wie dem Mitleid ist das nicht möglich, würde jemand von so einem Mitleid berichten, würden wir die Person wohl nicht ganz ernst nehmen. Und schon gar nicht lässt sich ein solches Intermittieren bei Dispositionen vorstellen (Z, § 47). – Wegen dieser speziellen Zeitlichkeit bilden Gemütsbewegungen (und natürlich auch Dispositionen) bei Wittgenstein jeweils ein »Muster im Lebensteppich«. Wenn er von Mustern spricht, spielt er allerdings auf zwei unterschiedliche Merkmale an: erstens auf die *Unbestimmtheit*, zweitens auf den bei Mustern notwendigen *Kontext*.

75 In Bezug auf Dispositionen siehe auch Z, § 75.

76 Demmerling und Landweer machen das Beispiel einer Spende: Im Moment der Überweisung können wir ganz auf den technischen Vorgang konzentriert sein, trotzdem handeln wir aus Mitleid. Vgl. Demmerling und Landweer, *Philosophie der Gefühle*, S. 185.

- a) Die Unbestimmtheit äußert sich darin, dass Muster zwar in den allermeisten Fällen sicher erkannt werden, dass sie manchmal aber auch eine »unscharfe Grenze« gegenüber ähnlichen Mustern aufweisen. Wittgenstein spricht deshalb auch von »Variabilität« oder »Beweglichkeit« der Gefühlsmuster (BPP II, § 627) oder eben auch von »Unbestimmtheit« (BPP II, § 652; LS I, § 211). Es gibt nicht nur Zweifelsfälle, sondern auch insgesamt nicht klar beschreibbare Kriterien der Evidenz. Bezogen auf das Mitleid kann das heißen, dass wir nicht genau angeben können, welche genau die Umstände sind, die für ein bestimmtes Verhalten die Zuschreibung »X hat Mitleid« erlauben – genauso wie der »seelenvolle Ausdruck« in der Musik nicht »nach Regeln« zu erkennen ist (Z, § 157). – Interessant ist Mitleid als »Muster« aber auch hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Mitleid als Gemütsbewegung und Mitleid als Disposition: Es handelt sich auch hier um eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Mustern, welche nicht durch eine scharfe Grenze markiert sein muss. Tatsächlich lassen sich Situationen vorstellen, in denen es uns nicht leicht fallen würde, eine klare Zuordnung zu machen – die Geschichte mit den drei Philosophen und dem Diebstahl könnte so ein Fall sein. Wittgenstein stellt eine ähnliche Unschärfe beim Satz »Ich fürchte mich« fest, der sowohl ein Schrei der Angst, als auch eine Betrachtung über den gegenwärtigen Zustand sein kann (PU II, S. 510).
- b) Das zweite Merkmal eines Musters ist für unseren Zusammenhang vielleicht noch entscheidender: Wittgenstein spricht von einer »Verwobenheit mit anderen Mustern« (LS I, § 966). Das bedeutet, dass es einen *Kontext* gibt, in den die Wahrnehmung eines Musters eingebettet ist. Auch hier lässt sich ein Vergleich mit der Wahrnehmung von Aspekten ziehen, wo in ähnlicher Weise die Umgebung entscheidend ist (PU II, S. 544f.). »Umgebung« gibt es bei Aspekten zunächst einmal in ganz banaler Form: In einer Hasen-Umgebung nehmen wir den Hasen-Enten-Kopf eher als Hasen wahr, in einer Enten-Umgebung wohl als Ente. Darüber hinaus braucht es aber für das »Sehen« eines Aspektes (im Gegensatz zum bloßen technischen »Wissen« um den Aspekt) einen Kontext in Form von Vertrautheit bzw. in Form von »Geläufigkeit des Auskennens« (LS I, § 649; PU II, S. 534f.). Eine reine Sinnesempfindung ist deutlich unabhängiger von einem solchen Kontext. Eine Zeichnung als Striche zu beschreiben, ist wahrscheinlich schnell gelernt. In den Zeichnungen aber verschiedene Gegenstände wahrzunehmen und auch zu beschreiben, erfordert ein Sich-Auskennen in der Welt dieser Gegenstände. Sehen wir z.B. eine Zeichnung mit einem von einem Pfeil durchbohrten Tier, so *sehen* wir auch, dass dieser Strich (mit der Pfeilspitze) und dieser andere Strich (mit den Federn)

zusammenhängen – allerdings nur, wenn wir eine bestimmte Praxis als Hintergrund haben (LS I, § 641; PU II, S. 535). Ganz ähnlich ist es mit dem Erkennen von Gefühlen als Muster im Lebensteppich: Um eine Äußerung in ihrer Bedeutung als ein Gefühl zu »sehen«, müssen wir diesen Menschen kennen – nicht im Sinne einer persönlichen Bekanntschaft, sondern im Sinne einer Vertrautheit der Lebensform (LS II, S. 119). Es ist das ganze »Gewimmel der menschlichen Handlungen als Hintergrund«, das uns ein Urteil über die einzelne menschliche Handlung ermöglicht, nicht die bloße Beobachtung der gegenwärtigen Handlung (BPP II, § 629; Z, § 567).⁷⁷

In der Filmtheorie gibt es einen Namen für den Einfluss des Kontextes auf die Deutung eines Gesichtsausdrucks, man spricht vom »Kuleschow-Effekt«. Der sowjetische Filmmacher Lew Kuleschow ist bekannt dafür, Experimente mit Filmsequenzen durchgeführt zu haben: *Dasselbe* Gesicht wurde von seinen Testpersonen als immer wieder *anderer* authentischer Ausdruck ganz verschiedener Gefühle wahrgenommen, je nachdem, ob seine Umgebung etwa die Darstellung eines Kindes im Sarg, eines Tellers Suppe oder einer Dame auf einem Sofa war.⁷⁸ Für Kuleschow (und auch für andere Regisseure wie z.B. Hitchcock) war klar, dass es der *Schnitt* ist, der den Film ausmacht; die Verkettung der Fragmente ist wichtiger als die Fragmente selbst.

2.3.5 Das Leiden als Aspekt

Wie bereits erwähnt, ist die Analogie zwischen dem Mitleid und Aspektwahrnehmungen auf doppelte Weise möglich: Das Mitleid kann einmal – so wie andere Gemütsbewegungen und Dispositionen auch – als ein *Aspekt* des Verhaltens betrachtet werden: Wir »sehen« auf diese Weise das Mitleid anderer Menschen.

77 Das gilt sogar für Schmerzempfindungen, bei denen eine Fremdzuschreibung gewisser »Umstände« bedarf: »Es ist nicht so, daß wenn immer Einer schreit, er Schmerzen hat; sondern wenn er unter gewissen schwer beschreibbaren Umständen schreit und sich in einer schwer beschreibbaren Weise benimmt, sagen wir, er habe Schmerzen oder habe wahrscheinlich Schmerzen« (LS II, S. 44f., vgl. analog dazu auch die Furcht in Z, § 523: »Furcht« als Begriff bezieht Wittgenstein dort explizit auf das Benehmen »unter gewissen Umständen«). – Auch hier gilt somit wieder: »Das Substrat dieses Erlebnisses ist das Beherrschende einer Technik« (PU II, S. 544).

78 Die Informationen über das ursprüngliche Experiment bei Kuleschow gehen etwas auseinander, vgl. dazu den Artikel »Lev Kuleshov« in der IMDb (Internet Movie Database) sowie Barratt u.a., »Does the Kuleshov Effect Really Exist?«, S. 848.

Dann aber kann das Mitleid auch selbst als Aspekt-*Wahrnehmen* aufgefasst werden und wir »sehen« beim Mitleid das Leiden der anderen Person als einen Aspekt. Die zweite Möglichkeit kann bei der Deutung einer etwas rätselhaften Stelle in den *Vermischten Bemerkungen* helfen:

»Ein Notschrei kann nicht größer sein, als der *eines* Menschen.

Oder auch *keine* Not kann größer sein, als die, in der ein einzelner Mensch sein kann. [...] Größere Not kann nicht empfunden werden, als von Einem Menschen. Denn wenn sich ein Mensch verloren fühlt so ist das die höchste Not.« (VB, S. 93f.)

Solche Sätze Wittgensteins lösen Verwunderung aus, vor allem, weil sie mit »ca. 1944« datiert sind und somit den 2. Weltkrieg mit seiner ungeheuren »Quantität« an Leiden zum Hintergrund haben. Eine mögliche Erklärung lässt sich jedoch in Wittgensteins Zugang zu Phänomenen des »Inneren« finden: Wenn die »inneren Tatsachen« an den Ausdruck gebunden sind und nicht als eigenständige Objekte verstanden werden dürfen, so muss die Konsequenz die sein, dass sie auch nicht am individuellen Ausdruck vorbei ein Eigenleben führen und so summiert werden können. Das Leiden ist nicht etwas, was *hinter* dem Ausdruck bzw. dem individuellen Schicksal steht und auch ohne diese vorgestellt werden kann.⁷⁹

Dass das Leiden einen Aspekt darstellen kann und das Mitleid eine bestimmte Wahrnehmung dieses Aspektes, passt auch zu einigen Äußerungen Wittgensteins, in denen er das Aspekt-Wahrnehmen als eine empathische Nachempfindung beschreibt. So spricht er von *Nachahmung*, wenn er über Aspektwahrnehmungen ganz allgemein schreibt: »Es ist beinahe, als wäre da ein Gesicht, welches ich zuerst *nachahme* und dann hinnehme, ohne es nachzuahmen« (BPP II, § 519; PU II, S. 547). Auch meint er, dass wir z.B. die Trauer eines Menschen nur dann als Aspekt wahrnehmen können, wenn wir sie auch *empfinden*.⁸⁰ Diese Nachempfindung kann sich in unserem eigenen Ausdruck und in unserem »Mienenspiel« zeigen. An anderer Stelle fragt er sich auch, ob traurige Musik uns traurig macht: »Es

79 Diese Überlegungen Wittgensteins werfen einige Fragen auf, wie z.B. jene, inwiefern ein Widerspruch zu utilitaristischen Ethiken besteht. Bei diesen müssen ja grundsätzlich Leid-Summen über einzelne Individuen hinaus gebildet werden, ein bestimmtes Leiden wird *mehr*, wenn es bei *mehreren* Menschen vorkommt. Wittgensteins Aussage »Keine Not kann größer sein, als die, in der ein einzelner Mensch sein kann« bezieht sich aber wohl auf die *Empfindung* der Not anderer Menschen. Hier gibt es tatsächlich das Phänomen, dass wir das Leiden einer ganzen Gruppe besser nachfühlen können, wenn wir mit einem Einzelschicksal konfrontiert sind.

80 Vgl. LS I, § 746. – Wittgenstein erklärt aber auch, dass es sich hier nicht um einen physiologischen Empfindungsbegriff handelt (LS I, § 744).

scheint, Ja und Nein. Wir machen z.B. ein trauriges Gesicht, oder doch ein Gesicht, welches Trauer spiegelt« (LS I, § 768). Selbstverständlich muss empfundenes Leid anderer Menschen nicht gleich schon Mitleid bedeuten – denken wir nur an den Sadisten, der das Leid anderer mit Genuss empfindet –, aber Mitleid könnte eine Variante der Wahrnehmung eines Leid-Aspektes sein.

2.3.6 Zusammenfassung

Mitleid an anderen Personen festzustellen, scheint auf den ersten Blick ganz banal zu sein, lässt sich ausgehend von Wittgenstein jedoch auf vielfältige Weise beleuchten. Dazu muss der dazugehörige Sprachgebrauch analysiert werden. Zwar beziehen sich Wittgensteins Beispiele meist auf andere Gefühle, sie lassen sich jedoch ohne große Verschiebungen auf das Mitleid übertragen.

Wenn wir davon sprechen, dass die Gefühle anderer Menschen »gesehen« werden, dann verwenden wir dieses Verb in einem anderen Sinn als wenn wir sagen: »Ich sehe Falten auf deiner Stirn«. Es handelt sich um einen kategorischen Unterschied zwischen zwei Objekten: einmal das Gefühl und einmal das »Ding« in Raum und Zeit. Obwohl es sich nicht um dieselbe Kategorie von Objekten handelt (wir können schlecht in einem Atemzug sagen »Ich sehe, dass du Mitleid *und* Falten auf der Stirn hast«), stehen die beiden Objekte in Verbindung miteinander, wir nehmen das eine *durch* das andere wahr. Das eine ist das Gefühl, das andere der Ausdruck. Die Verbindung der beiden geht so weit, dass es u. U. reichen kann, vom Ausdruck zu sprechen, um das dahinterstehende Gefühl zu meinen.

Diese von Wittgenstein aufgezeigte Verbindung von kategorial unterschiedlichen Objekten wird in seinen Überlegungen zum Aspekt-Wahrnehmen ausgiebig analysiert. Hier ist z.B. die Strichzeichnung das eine Objekt und das dargestellte Motiv (z.B. der Hase im »Hasen-Enten-Kopf«) das andere. Auch das Mitleid kann als »Aspekt« aufgefasst werden, der *mit* dem Ausdruck (oder »durch« ihn) wahrgenommen wird. Dass beides wahrgenommen werden kann, darf aber nicht dazu verleiten, beides (und eben auch das Gefühl als solches) als »Ding« im raumzeitlichen Sinne aufzufassen, denn der Begriff der Wahrnehmung wird nicht in gleicher Weise verwendet.

Um Aspekte (und Gefühle anderer Menschen) wahrzunehmen, braucht es Erfahrung, es muss erlernt werden. Wenn jedoch subjektive Voraussetzungen für die Wahrnehmung der Gefühle anderer Menschen erforderlich sind, so heißt das nach Wittgenstein nicht, dass dabei ein Analogieschluss erfolgt. Wir vergegenwärtigen nicht zuerst unsere eigenen Gefühle in vergleichbaren Situationen und ziehen daraus Rückschlüsse auf die Gefühle anderer – unsere Sprache sieht einen solchen »Schluss« gar nicht vor.

Dass es zur Wahrnehmung von Gefühlen Übung braucht, kommt auch in Wittgensteins Rede von »Mustern im Lebensteppich« zum Ausdruck. Solche Muster können in immer neuen Varianten wahrgenommen werden, es gibt aber auch fließende Übergänge zu anderen Mustern. Zum Muster eines Gefühls gehört jedenfalls seine ganze (auch zeitliche) Umgebung, nicht nur die Momentaufnahme. So würde es nicht zum Muster einer Emotion passen, regelmäßig (»mit dem Ticken einer Uhr«) aufzutreten und gleich wieder zu verschwinden.

Das Mitleid kann als akute Gemütsbewegung oder als Disposition verstanden werden. Nur das erste ist ein Bewusstseinszustand und hat somit echte »Dauer«, hier können wir von »ununterbrochen« sprechen. Beim Mitleid als Disposition hat die Kennzeichnung »ununterbrochen« keinen Sinn.

Werden Wittgensteins Überlegungen zu Aspekten auf das Mitleid bezogen, so kann aber auch das Mitleid selbst als Aspekt-*Wahrnehmen* verstanden werden. Das Leiden des Objekts stellt dann den Aspekt dar, das Mitleid des Subjektes hingegen ist eine ganz bestimmte Art, dieses Leiden wahrzunehmen. Auch auf diesen Fall lassen sich einige Beobachtungen Wittgensteins anwenden, z.B., dass es Übung braucht oder dass das Leiden nicht ein »Ding« ist, das ohne spezifischen Ausdruck und ohne Kontext wahrgenommen werden könnte.

2.4 DER AUSDRUCK IN DER ERSTEN PERSON

2.4.1 Form und Funktion

»Wenn wir Furcht, Trauer, Freude, Zorn, etc. Seelenzustände nennen, so heißt das, daß der Furchtvolle, Trauervolle, etc. die Mitteilung machen kann: »Ich bin im Zustand der Furcht«, etc., daß diese Mitteilung – ganz wie die primitive Äußerung – nicht auf einer Beobachtung beruht.« (BPP II, § 177)

Wenn das Mitleid bei anderen nur zusammen mit einem bestimmten Ausdruck oder in einem bestimmten Kontext zugeschrieben werden kann, so gilt das nicht für die Selbstzuschreibung. Man kann dabei von einer Asymmetrie sprechen, denn wir achten nicht in derselben Weise auf (unseren eigenen) Ausdruck oder den jeweiligen Kontext, wie das eine Person macht, die uns beobachtet (BPP I, § 704; Z, §§ 539, 576). Diesen besonderen Zugang mag man *Autorität der ersten Person* nennen oder auch nicht, es lässt sich jedenfalls schwer leugnen, dass die »Evidenz« eine andere ist, wie sich Wittgenstein ausdrückt. Für ihn darf diese andere Evidenz aber nicht heißen, dass uns in der Selbstzuschreibung ein *direktes Wissen*

im Gegensatz zu einem bloß *indirekten* möglich ist, denn das würde wieder bedeuten, in die Falle des »Bildes vom privaten Inneren« zu laufen. Dass wir nicht imstande sind, am eigenen Ausdruck unserer aktuellen Zustände zu zweifeln, berechtigt uns nach Wittgenstein nicht, davon zu sprechen, wir könnten unsere Bewusstseinszustände *wissen*. Wenn »Wissen« als Abwesenheit von Zweifel verstanden wird, darf man nicht übersehen, dass der Zweifel auf zwei verschiedene Weisen abwesend sein kann: einmal gibt es die *faktische* Abwesenheit von Zweifel, dann aber auch eine *logische Unmöglichkeit* des Zweifelns. Nur im ersten Fall ist für Wittgenstein die Verwendung des Verbs »wissen« gerechtfertigt, die logische Unmöglichkeit hingegen schließt sowohl den Zweifel als auch das Wissen aus dem Spiel aus (PU II, S. 564). Eine Verwechslung dieser zwei verschiedenen Abwesenheiten eines Zweifels ist es, die zur Vorstellung führt, unser Inneres sei uns durch Introspektion ständig *kognitiv* verfügbar.

Doch ist die Selbstzuschreibung eines mentalen Zustandes keine *Beschreibung* eines Sachverhaltes? Wir berichten mit diesem Satz doch von unserem Zustand. Und wenn wir von einem Zustand berichten oder ihn mitteilen, dann müssen wir doch sagen können, wir *wissen* von ihm. Natürlich sprechen wir nur in ganz speziellen Fällen davon, dass wir vom Zustand *wissen*, und auch in der dritten Person mutet ein solches Wissen mitunter ziemlich »philosophisch« an, – aber nur wer etwas *weiß*, kann auch etwas *mitteilen*.

Wittgenstein ist hier anderer Meinung, darin besteht sein *Expressivismus*. In seiner Klassifizierung der psychologischen Begriffe hebt er hervor, dass deren Verwendung in der ersten Person Präsens eine andere ist als in der dritten Person: »Satz in der dritten Person Präsens: Mitteilung. In der ersten Person Präsens: Äußerung« (BPP II, § 63; Z, § 472).⁸¹ Das ist in diesem Zusammenhang so zu verstehen, dass in Sätzen der ersten Person Präsens häufig (wenn auch nicht immer) dem eigenen Zustand *Ausdruck* gegeben wird – zumindest legen das andere Textstellen nahe (z.B. PU II, S. 512 oben). Es handelt sich insofern um ein »Signal«, vergleichbar mit einem Schrei. Der Satz als solcher mag wie eine Beschreibung *ausschauen*, das ändert aber nichts daran, dass er anders verwendet wird. Auch ein Satz in einem Gedicht ist schließlich der Form nach eine Mitteilung, wird aber anders verwendet (BPP I, § 888), genauso der Satz »Jetzt hab ich's!« (BPP I, § 691). Form und Funktion klaffen hier auseinander.⁸²

81 Als kleine Einschränkung fügt Wittgenstein hier allerdings noch ein »Stimmt nicht ganz« hinzu. Was er damit gemeint haben könnte, wird aus dem Text selbst nicht ersichtlich, es soll an späterer Stelle noch einmal darauf eingegangen werden, siehe 2.5.

82 Bereits im *Blauen Buch* schreibt Wittgenstein: »Die Aussage ›Ich habe Schmerzen‹ ist ebensowenig eine Aussage über eine bestimmte Person, wie es das Stöhnen ist« (BIB, S. 107).

Wer aber daran festhält, von einer Mitteilung zu sprechen, muss berücksichtigen, dass dann eine Mitteilung nicht als bloße Übermittlung von Informationen verstanden wird, sondern in einem ganz praktischen Zusammenhang steht. Auch ein Schmerzschrei kann in diesem Fall eine Mitteilung sein, der z.B. das Mitleid einer anderen Person wecken möchte:

»Denke Dir, Du hättest keine Sprache gelernt, hättest aber Schmerzen und suchtest eine Reaktion (Hilfe, oder Mitleid) beim Andern hervorzurufen. Du gäbest nun Zeichen, zeigtest z.B. mit einem bestimmten Gesichtsausdruck auf die schmerzende Stelle. – Inwiefern kann man sagen, Du habest Deine Schmerzen bezeichnet? Sollen wir sagen: Deine Zeichen handeln von den Schmerzen?«

Aber wenn diese Zeichen nur dazu dienen, den Andern zur Hilfe, oder zum Mitleid zu bewegen, sagen sie ihm da: daß ich Schmerzen habe? Nun, das nennt man eben einem Andern dies sagen. – Aber das klingt ja nun gar, als müßte ich ihm die Schmerzen verschweigen! – Es klingt so, weil Du eine falsche Auffassung davon hast, was es heißt jemand etwas mitteilen.« (NL, Item 124 261)

Wie ist es nun mit dem Ausdruck von *Mitleid*? Gibt es Selbstzuschreibungen von der Art »Ich habe Mitleid mit P«, die als Ausdruck der Gemütsbewegung Mitleid fungieren? Eine solche Verwendung des Begriffs »Mitleid« erscheint ungewöhnlich, eher würden wir sagen »P tut mir leid!« Es ist wohl eine Besonderheit dieses Begriffs, dass seine erstpersonale Verwendung eine Distanz schafft, die einen entsprechenden Gefühlsausdruck wenig glaubwürdig erscheinen lässt. Wittgenstein hat ein ähnliches Phänomen allerdings auch beim *Zorn* beschrieben, wenn er einen Unterschied aufzeigt zwischen den Sätzen »Ich hasse ...« und »Ich bin zornig!«: Der erste Satz ist Ausdruck des Hasses, der zweite Satz ist hingegen »selten der Ausdruck des Zorns« (BPP I, § 127). Beim Zorn sind es eher die nonverbalen Signale, welche dem Gefühl Ausdruck verleihen und weniger die Wörter »zornig« oder »Zorn«. So wie jemand mit dem Satz »Ich bin zornig« nicht wirklich einen akut zornigen Eindruck macht, so besteht auch beim Satz »Ich habe Mitleid mit P« der Eindruck einer distanzierten Haltung ohne starke akute Gefühle. Es handelt sich eher um die Selbstzuschreibung einer *Mitleidsdisposition*. Auch das Verb *be-mitleiden* ist in der ersten Person nicht so üblich wie z.B. das Verb *sich freuen* (»Ich freue mich«) oder wie andere von Wittgenstein untersuchte Ausdrücke wie »Ich glaube ...«, »Ich erinnere mich ...« oder »Ich fürchte mich«. – »Ich bemitleide P« klingt holprig oder zumindest so außergewöhnlich, dass es als bloßer Ausdruck (im Gegensatz zur »Mitteilung«) eines Bewusstseinszustandes schwer vorstellbar ist. Das eigene Mitleid mit dem Substantiv oder dem Verb beim Namen

zu nennen, ist wohl deshalb nicht so selbstverständlich, weil der Begriff das Objekt als Opfer definiert und diesem damit selten ein guter Dienst erwiesen wird. Solche Aspekte müssen als Anlässe und Konsequenzen zur »Umgebung« des Begriffs gerechnet werden, und ähnlich wie beim Zorn verhindert diese Umgebung seine unbedachte Verwendung. Nicht bei jedem »Muster im Lebensteppich« werden die entsprechenden Begriffe *gleichermaßen* als Signale bzw. als Ausdruck verwendet.

Trotz der Besonderheiten des Mitleidsbegriffs lassen sich Situationen vorstellen, in denen wir auch im Rahmen eines *Gefühlsausdrucks* Mitleidsbegriffe verwenden. Wenn wir etwa mitten in einem Gespräch mit einer gewissen Selbstverständlichkeit Sätze fallen lassen wie »Es tut mir so leid für P«, muss das wohl als Ausdruck und nicht als Beschreibung verstanden werden. Solche Ausdruckssätze sind dadurch charakterisiert, dass man sie ohne Weiteres durch andere ersetzen kann, in denen der Bezug zum eigenen Seelenzustand fehlt – wie z.B. »Dass P auch das noch passieren musste!« Eine Beschreibung des eigenen Zustandes besteht also nur der *Form* nach, die *Funktion* des Satzes liegt eher darin, einer Beschreibung des Objekts eine gewisse Färbung zu verleihen. Es handelt sich um ein *Signal*, das von anderen zwar zur Beschreibung verwendet werden kann, jedoch nicht so, dass vorausgesetzt wird, hier berichte jemand seinen eigenen (kognitiv erfassten) Zustand (BPP II, § 723; PU II, S. 512).

Der Satz »Es tut mir leid für P« als Ausdruck (statt als Selbstbeschreibung) lässt sich mit jenen Sätzen vergleichen, die Wittgenstein im Zusammenhang mit *Moore's Paradox* untersucht. Es sind dort vor allem Sätze, die mit »Ich glaube, ...« beginnen und bei denen die Grammatik von »glauben« in der ersten Person Präsens eine andere ist als in anderen Personen oder Tempora. »Ich glaube, es regnet« beschreibt nicht den eigenen Zustand, sondern bringt eine Färbung des Urteils über den Regen zum Ausdruck. Denn würden wir tatsächlich mit diesem Satz einen psychischen Zustand *beschreiben*, könnten wir ihn auch abkoppeln vom Regenwetter und sagen: »Ich glaube, es regnet, aber es ist nicht so.« Ein solcher Satz ist aber Unsinn, weil nicht nur der zweite, sondern auch der erste Teil letztlich eine Beschreibung des Regens ist und sich die beiden Regenbeschreibungen widersprechen. Insofern kann es sich bei den Sätzen der Form »Ich glaube ...« nicht um (wörtlich zu verstehende) Zustandsbeschreibungen handeln. Außerdem können wir den Satz »Ich glaube, es regnet« ersetzen durch »Es dürfte regnen« (PU II, S. 517) – auch hier handelt es sich um eine signalisierte Färbung und nicht um die Beschreibung eines psychischen Zustandes.

Überzeugungen sind nach Wittgenstein Dispositionen, das Mitleid hingegen kann als Disposition *und* als Gemütsbewegung aufgefasst werden. Der Unter-

schied besteht ja darin, dass Gemütsbewegungen Bewusstseinszustände mit *ununterbrochener* Aufmerksamkeit sind, während bei Dispositionen die Aufmerksamkeit temporär auch ganz woanders sein kann. Beim Mitleidssatz kommt es insfern auf die Umstände an: Wird der Satz »Es tut mir leid für P!« angesichts einer konkreten Gemeinheit verwendet, können wir von einer Gemütsbewegung sprechen. Fällt der Satz »Es tut mir leid für P!« aber in einem Gespräch über eine gemeinsame Bekannte und ihre schon länger andauernden Beziehungsprobleme, handelt es sich um eine Disposition. In beiden Fällen kann der Satz als *Ausdruck* (im Gegensatz zur Beschreibung) verwendet werden. Allerdings besteht für Wittgenstein auch die Möglichkeit der *Beschreibung* einer eigenen Disposition (siehe unten 2.5.2) – »Es tut mir leid für P!« könnte somit auch eine Beschreibung sein, die aus einer kognitiven Beschäftigung mit der eigenen Disposition resultiert.

Wittgenstein hat diesbezüglich wenig Systematik angestrebt. Ihn interessierten die konkreten Untersuchungen einzelner Fälle, eine »Theorie« wäre für ihn nur hinderlich gewesen. Trotzdem soll hier versucht werden, seine eigenen Überlegungen zu ordnen: Wir hatten erstens die Unterscheidung zwischen *Gemütsbewegung* und *Disposition* durchgeführt und zweitens die Unterscheidung zwischen *Ausdruck* und *Mitteilung* (kognitive Beschreibung). Die Kombination der beiden Unterscheidungen ergibt insgesamt vier Möglichkeiten von Aussagen in der *ersten Person Präsens*. Drei davon sind für Wittgenstein offenbar problemlos, und zwar der Ausdruck der eigenen Gemütsbewegung, der Ausdruck der eigenen Disposition und die Beschreibung der eigenen Disposition. Die vierte Möglichkeit aber, die Beschreibung des eigenen Gemütszustandes, scheint für ihn ein Unding zu sein. Wir können nicht gleichzeitig eine Gemütsbewegung haben *und* sie beschreiben. Zu dieser Überzeugung kommt Wittgenstein nicht aufgrund einer psychologischen Analyse (es geht nicht darum, dass wir die Beschreibung einer akuten Gemütsbewegung irgendwie nicht hinkriegen), sondern durch Sprachanalyse: Sätze, die der Form nach Beschreibungen der eigenen Gemütsbewegung sein könnten, fungieren nicht als solche. Vielleicht ist das der Grund, warum wir den Begriff des Zorns oder des Mitleids nur selten verwenden, wenn wir ganz akut zornig oder mitleidend sind.

2.4.2 Transparenz und Selbstgestaltung

Worauf richtet sich eigentlich unsere Aufmerksamkeit bei Selbstzuschreibungen? Woran denken wir, wenn wir Sätze wie »P tut mir leid« sagen? Verwenden wir diesen Satz als Ausdruck von Mitleid – egal, ob als Ausdruck von Gemütsbewegung oder Disposition –, so richtet sich unsere Aufmerksamkeit *nicht* auf uns selbst, sondern auf das *Objekt* unseres Mitleids. Man hat dieses Phänomen vor

allem im Zusammenhang mit Überzeugungen beschrieben: Werden wir nach unserer Überzeugung bezüglich Sachverhalt X gefragt, so können wir auch direkt mit einem Satz über X antworten. In der Debatte um die Introspektion wird dieses Phänomen auch als Transparenz (*transparency*) bezeichnet (siehe 2.1.2), da die Objektgerichtetheit »durchlässig« ist gegenüber der Selbstzuschreibung. Man ist sich allerdings nicht einig, ob Transparenz ein Argument gegen die Möglichkeit von Introspektion darstellt oder aber die Introspektion nur besser erklärt.⁸³ – Wittgenstein hat eine solche Transparenz in den Aufzeichnungen der 40er Jahre immer wieder aufgegriffen und neu beschrieben, auch wenn er den Begriff selbst nicht verwendete:

»Ich sage, dem Kummervollen scheint die ganze Welt grau. – Aber was vor seiner Seele stünde, wäre dann nicht der Kummer, sondern eine graue Welt; gleichsam die Ursache des Kummers.« (BPP I, § 441)⁸⁴

Sein expressivistischer Zugang läuft allerdings darauf hinaus, in der Transparenz einen Hinweis darauf zu sehen, dass wir zu unseren Gemütsbewegungen nicht in einem kognitiven Verhältnis stehen. Entsprechend ist bei ihm auch die Angabe eines »Inhalts« einer Gemütsbewegung (oder auch einer Disposition) nur sehr vage möglich, z.B. bei den »Flammen des Zorns«. Solche Ausdrücke sind nichts anderes als Metaphern und eignen sich nicht dazu, ein Gefühl zu *bestimmen* oder von anderen zu unterscheiden: Auch die neuere Emotionstheorie geht seit Anthony Kenny⁸⁵ davon aus, dass zur Identifizierung eines Gefühls die reine Erlebnisbeschreibung in der ersten Person nicht ausreicht – es bedarf schon einer Angabe eines Objekts bzw. einer Situation.

Dass der verbale Ausdruck eines Gefühls nicht als distanzierte Mitteilung dieses Gefühls verstanden werden darf, zeigt sich für Wittgenstein auch in folgender Überlegung: Es ist in vielen Fällen denkbar, dass es unsere Worte sind, die das Erlebnis auslösen und nicht umgekehrt, dass also erst durch den spezifischen Ausdruck das Erlebnis in uns manifest wird. Die Möglichkeit von Autosuggestion ist

83 Vgl. dazu Abschnitt 2.3.4 von Schwitzgebel, »Introspection«.

84 Auch bei Freude oder Begeisterung zählt das Bewusstsein der eigenen Erlebnisse nicht: »Du mußt dich doch fragen, wie haben wir den Ausdruck ‚Ist das nicht herrlich!‘ (z.B.) verwenden gelernt? – Niemand erklärte ihn uns, indem er sich auf Empfindungen, Vorstellungen, oder Gedanken bezog, die das Hören begleiten! Ja, wir würden nicht bezweifeln, daß er’s genossen hat, wenn er keine solchen Erlebnisse anzugeben wüßte; wohl aber, wenn es sich zeigte, daß er gewisse Zusammenhänge nicht versteht« (BPP II, § 501).

85 Kenny, »Handlung, Emotion und Wille«, S. 78.

in der psychotherapeutischen Praxis vielfach ausprobiert worden und auch im Schauspiel ist es eine Selbstverständlichkeit, dass der Ausdruck auf diese Weise seine Wirkungen auf das Gefühl hat: *Körperhaltungen und Atemmuster* beeinflussen unsere Gefühle ganz offensichtlich.⁸⁶ Insofern ist Wittgensteins Überlegung gar nicht so aus der Luft gegriffen, wenn er von »Gebärden« spricht, die unsere Empfindungen prägen können (PU II, S. 490). Da auch der verbale Ausdruck als eine solche Gebärde verstanden werden kann, ist die Annahme einer invertierten Kausalität nicht abwegig: »Warum soll denn eine Sprechweise nicht für ein Erlebnis verantwortlich sein?« (BPP I, § 1129). – Natürlich entstehen Gefühle nicht immer auf diesem Wege. Aber schon allein die Möglichkeit einer solchen Form der Gefühlserzeugung sowohl mit körperlichen Mustern als auch durch selbstzuschreibende Sätze rückt die beiden zusammen und spricht somit für einen Expressivismus, welcher Selbstzuschreibungen als Ausdruck versteht. Selbstgestaltung von Emotionen gelingt auf sprachlichem Wege vielleicht gerade deshalb so gut, weil die entsprechenden Sätze keine bloßen Beschreibungen sind, sondern Ausdruck und damit schon Teil der Emotion selbst.

2.4.3 Mitleid, Aspekt-Erleben und stetiges Aspekt-Wahrnehmen

Bisher wurden auf zwei verschiedene Weisen Anwendungen der Aspektwahrnehmung auf das Mitleid versucht: Einmal wurde das Mitleid als Aspekt aufgefasst (2.3.2), dann aber wurde das Mitleid selbst als Aspektwahrnehmung verstanden (2.3.5). Hier soll noch einmal die zweite Anwendung aufgegriffen werden: Das Leiden eines Lebewesens ist ein Aspekt, welcher im Mitleid auf eine bestimmte Weise wahrgenommen wird. Neu ist im Folgenden, dass Wittgensteins Unterscheidung zwischen *Aspekt-Erleben* und *stetigem Aspekt-Wahrnehmen* hinzugenommen wird.

In seinen umfangreichen Überlegungen zu Aspektwahrnehmungen stößt Wittgenstein immer wieder auf die Frage, ob das Wahrnehmen eines Aspektes mit einem besonderen Erlebnis verbunden ist, welches wir noch zusätzlich zur Sinneswahrnehmung haben. Seine Antwort: In den meisten Fällen nicht! Er unterscheidet dabei zwischen dem *Aufleuchten eines Aspektes* (bzw. »Bemerken des Aspektwechsels« oder »Aspekterlebnis«) und dem »*stetigen Aspekt-Sehen*« (PU

86 Die schauspielerische Arbeit »von außen nach innen« wird anhand sogenannter emotionaler Muster (oder Gefühlsmuster) trainiert. Das Wut-Muster z.B. wird durch maximale Muskelanspannung (auch im Gesicht) erzeugt, der Körperschwerpunkt wird dabei nach vorn verlagert, das Ein- und Ausatmen erfolgt kurz und mit Pausen jeweils dazwischen, usw. Vgl. Rellstab, *Wege zur Rolle*, S. 209ff.

II, S. 520). Das Aufleuchten des Aspekts erfolgt dann, wenn wir einen *Aspektwechsel* beobachten, wenn wir also feststellen, dass es verschiedene Sichtweisen gibt und der Aspekt somit »kippt«. Beim stetigen Aspekt-Wahrnehmen hingegen fällt uns der Aspekt nicht *als Aspekt* auf. Das zeigt sich am besten anhand der jeweiligen Sprachspiele rund um das Beispiel vom Hasen-Enten-Kopf: Ohne ein Bemerken der Möglichkeit eines Aspektwechsels sprechen wir einfach von einem Hasen – oder von einer Ente, je nachdem, welchen Aspekt wir »stetig« wahrnehmen. Das heißt, wir verwenden eben nicht Sätze wie »Ich sehe das jetzt als einen Hasen«, sondern sagen angesichts der Zeichnung einfach nur: »Ein Hase«. Alle Formulierungen mit »sehen-als« und »jetzt« würden in diesem Fall unsinnig erscheinen, vor allem in der ersten Person (PU II, S. 521). Sobald wir aber einen Wechsel (z.B. hin zur Ente) bemerken und auch in der Wahrnehmung vollziehen, sind wir »geneigt« zu sagen: »Jetzt sehe ich es als eine Ente« oder »Ich habe es immer als einen Hasen gesehen.« Wir benutzen »sehen-als« somit auch im Rückblick, ohne diesen Begriff im betreffenden Moment für sinnvoll erachtet zu haben. Vor dem Bemerken des Aspektwechsels gab es für uns kein »Sehen-als«, sondern nur einen Zustand des Sehens – da war die einzige sinnvolle Aussage ja »Ich sehe einen Hasen«.

Für Wittgenstein hat der Begriff des »Sehen-als« seine Tücken. Er ist ein von »sehen« abgeleiteter Begriff, und das verleitet dazu, das »Zustandshafte« vom Begriff des »Sehens« auf den Begriff des »Sehen-als« zu übertragen (siehe unten 2.6.1). Die Neigung zu einer solchen Übertragung muss für Wittgenstein nicht zurückgewiesen werden, sie darf nur nicht so weit führen, stetige Aspektwahrnehmungen *generell* als Bewusstseinszustände zu verstehen. Sinneswahrnehmungen sind in einem stärkeren Sinn Bewusstseinszustände als Aspektwahrnehmungen, denn der Begriff des Sehens beinhaltet eine ganz konkrete »Dauer«: Eine Sinneswahrnehmung kann schließlich jederzeit unterbrochen und wieder aufgenommen werden (»mit dem Ticken einer Uhr«). Beim »Sehen-als« ist das nicht notwendig so. Sämtliche Aspektwahrnehmungen *Zustände* zu nennen, würde deshalb zu weit führen. Wittgensteins Beispiele: Sich im eigenen Zimmer auskennen (BPP I, § 295), Messer und Gabel richtig verwenden (PU II, S. 521), den Raum dreidimensional wahrnehmen (PU II, S. 526), andere Menschen nicht als »Automaten« behandeln, sondern als Wesen mit einer »Seele« (PU II, S. 495) etc. – Das sind für ihn Formen des Aspekt-Wahrnehmens, die unmöglich als Bewusstseinszustände bezeichnet werden können. Nach Wittgenstein wäre das so, als ob wir sagten: »»Das Grüne, was ich dort sehe, ist *blatthaft*. Diese Dinge dort *augenhaft*«, und dann bei uns einen Zustand des »Blatthaft-Sehens« oder des »Augenhaft-Sehens« annähmen (BPP I, § 1006).

Wie lässt sich die Unterscheidung von stetigem Aspekt-Wahrnehmen und Aspekt-Erleben mit dem Mitleid in Verbindung bringen? Wenn von *stetigem* Aspekt-Wahrnehmen die Rede ist, scheint sich auf den ersten Blick ein Vergleich nur mit dem *Mitleid als Disposition* anzubieten. Schließlich dauert dieses als eine Einstellung in der Regel länger an. Man muss allerdings berücksichtigen, dass der Gegensatz zum stetigen Aspekt-Wahrnehmen bei Wittgenstein nicht ein *kurzes* Aspekt-Wahrnehmen ist, sondern das *Bemerken des Aspektwechsels*. Auch das stetige Aspekt-Wahrnehmen kann nur kurz andauernd sein. Entscheidend ist, dass kein Wechsel bemerkt wird, der Aspekt also nicht »kippt«. Auch *Gemütsbewegungen* können insofern als stetige Aspektwahrnehmung aufgefasst werden.

Gemütsbewegungen als Aspektwahrnehmungen können als *Bewusstseinszustände* bezeichnet werden. Wenn das stetige Aspekt-Wahrnehmen aber eine Disposition darstellt, d.h. wenn wir gegenüber einer Person über einen längeren Zeitraum eine Haltung des Mitleids haben und dabei ihren Leidens-Aspekt auf eine ganz besondere Weise »wahrnehmen«, kann nicht von einem Bewusstseinszustand gesprochen werden. Nur, weil wir dann etwa zu den besonderen Anlässen sagen »Ich habe mit P eigentlich immer Mitleid gehabt« (vergleichbar mit »Ich habe es immer als einen Hasen gesehen«), darf dieses »immer« nicht als ein lang andauernder Bewusstseinszustand verstanden werden – genauso wenig, wie man Überzeugungen als Bewusstseinszustände auffassen kann. Mit dem Begriff »Zustand« wäre wohl auch Wittgenstein einverstanden, nicht aber mit dem Begriff »Bewusstseinszustand«. Diese Abgrenzung ist allerdings wichtig, da bei der Behandlung der Disposition als Zustand die Vorstellung nicht mehr weit ist, es würde sich um einen Bewusstseinszustand handeln – ähnlich wie der Begriff »sehen-als« dazu verleitet, die Zustandshaftigkeit (im Sinne von »Bewusstseinszustand«) des Verbs »sehen« auf »sehen-als« automatisch zu übertragen. Begriffe rund um das Mitleid sind für diese Verwechslung prädestiniert, da dasselbe Wort sowohl für die Gemütsbewegung (Bewusstseinszustand) als auch für die Disposition (Zustand) verwendet wird.

2.4.4 Zusammenfassung

Es gibt nach Wittgenstein Sätze, die *der Form nach* Mitteilungen über den eigenen Gefühlszustand sind, in ihrer *Funktion* aber als *Ausdruck* (im expressiven Sinne) begriffen werden müssen. Da sie nicht aufgrund eines Wissens um den eigenen Zustand formuliert werden, haben sie nicht kognitiven Charakter, sondern stellen vielmehr Signale dar. Das heißt, sie können zwar von der Umgebung als Information über die Person verwendet werden (und sind in diesem Sinne kognitiv), ihre

Wahrheit liegt aber *nicht* in der Übereinstimmung mit einem von der Sprecherperson beobachtbaren Zustand, sondern im situativen und zeitlichen Kontext im Sinne von »Wahrhaftigkeit«⁸⁷ (siehe Abschnitt 2.3). – Das gilt allerdings nur für Gemütsbewegungen, nicht für Dispositionen. Hier ist Selbstbeobachtung möglich und entsprechend auch Irrtum (siehe dazu 2.5.2).

Ausdruckssätze mit *Mitleidsbegriffen* sind nicht einfach zu finden. Das Wort »Mitleid« wird zum spontanen Ausdruck eines Gefühls nicht leichtfertig in den Mund genommen. Eher können Sätze wie »Es tut mir leid für P!« als expressive Sätze verstanden werden (ein solcher Satz kann natürlich auch die Funktion einer *Selbstbeschreibung* haben, bezieht sich dann aber auf eine Disposition und nicht auf eine akutes Gefühl).

Diese Position Wittgensteins wurde weiter oben bereits als Expressivismus bezeichnet (2.1.2), nun können zwei Argumente formuliert werden, die nach Wittgenstein für diesen Expressivismus sprechen. *Erstens* die Transparenz: Sind wir aus irgendeinem Grund veranlasst, unsere Gemütsbewegung zu überprüfen, machen wir das mit einem Fokus auf das Objekt; wir versuchen nicht, unseren eigenen Zustand in den Blick zu nehmen. Eine bestimmte Beschreibung des Objekts ist schon die Beschreibung unseres Gefühls, auf die Frage »Tut dir das Tier leid?« antworten wir z.B. mit »Ja, es krümmt sich vor Schmerzen!« Wir bringen mit der *Selbstzuschreibung* von akutem Mitleid einen Blickwinkel in Bezug auf das Objekt zum Ausdruck und beziehen uns nicht wirklich auf unseren eigenen Zustand. Ein solcher Selbstbezug kann im Sinne der Transparenz zwar »durchscheinen«, gewissermaßen durch die Beschreibung des Objekts hindurch. Das gilt aber nur für die Beobachtung durch Dritte, unser Ausdruck ist in dieser Hinsicht »Signal« für andere. – *Zweitens* die Möglichkeit der *Selbstgestaltung* bei Emotionen: Da wir sowohl über den körperlichen Gefühlsausdruck als auch über verbale *Selbstzuschreibungen* Gefühle in uns selbst auch erst auslösen können, liegt es nahe, den nonverbalen und den verbalen Ausdruck in enger Verbindung zu sehen.

Der Ausdruck von Gefühlen kann selbst wieder zwei verschiedene Formen aufweisen, Wittgenstein unterscheidet nämlich zwischen *stetigem Aspekt-Wahrnehmen* und dem *Aspekt-Erleben* bei Aspektwechseln. Er untersucht die beiden Phänomene zwar zunächst einmal bei optischen Wahrnehmungen (die einfache Wahrnehmung eines Hasen beim H-E-Kopf wird vom Aufleuchten des Hasen-Aspektes beim »Kippen« des Bildes unterschieden), wendet die Unterscheidung dann aber ausdrücklich auch auf die Bedeutung von Wörtern sowie auf Gefühle an. Der Unterschied zeigt sich wieder einmal auf sprachlicher Ebene: Im ersten Fall formulieren wir Sätze wie »Ich sehe einen Hasen«, im zweiten Fall »Jetzt sehe ich es als einen Hasen!«

87 Vgl. dazu PU II, S. 566f.

Bei Mitleidssätzen der ersten Person Präsens können die beiden Formen von Aspektwahrnehmung auf analoge Weise unterschieden werden. Mitleid als stetiges Aspekt-Wahrnehmen bemerkt keinen möglichen Wechsel des Aspekts, und entsprechend sind Sätze wie »*Jetzt* tut er mir leid« nicht angebracht – sinnvoll erscheint nur »Der Arme!« oder »Das tut mir leid für ihn!« *Stetiges Mitleid* kann sowohl Gemütsbewegung als auch Disposition sein, entscheidend ist nicht die Dauer, sondern das Fehlen eines möglichen Wechsels. Das *Mitleid als Aspekt-Erleben* wird in 2.5.3 eingehender behandelt.

2.5 DIE MITTEILUNG IN DER ERSTEN PERSON

Bei seinen Klassifizierungsversuchen der psychologischen Begriffe hat Wittgenstein zwar klargestellt, dass die erste Person Präsens als »Äußerung« verstanden werden muss und nicht als Mitteilung, dann aber doch noch ein »Stimmt nicht ganz« hinzugefügt (BPP II, § 63; Z, § 472). Was er damit konkret meinte, lässt sich nur schwer feststellen. Es gibt aber genügend andere Stellen in seinen Schriften, die eine Gleichsetzung von *erster Person Präsens* und *Äußerung* einschränken. In diesem Abschnitt sollen nun solche Einschränkungen des Expressivismus untersucht werden, die auch eine *kognitive Selbstzuschreibung in der ersten Person Präsens* möglich machen.⁸⁸ Das soll gleich Hand in Hand mit weiteren Anwendungen Wittgensteins auf das Mitleid geschehen. Insgesamt konnten bei ihm drei verschiedene Varianten gefunden werden, in denen das Mitleid auch in der ersten Person kognitiv erfassbar sein *könnte* bzw. in denen das Mitleid möglicherweise nicht nur zum Ausdruck kommt, sondern »mitgeteilt« wird: *Erstens* der ganz direkte Versuch, vom eigenen Gefühl des Mitleids zu sprechen, *zweitens* die Beschreibung eines zeitlichen Verlaufs des eigenen Mitleids und *drittens* die schon am Ende des letzten Abschnittes aufgezeigte Neigung, in Momenten des Aspektwechsel-Bemerkens (bzw. Aspekt-Erlebens) von einem Zustand zu sprechen. Bei allen drei Varianten steht auch die Frage im Hintergrund, ob eine Mitteilung des eigenen emotionalen *Bewusstseinszustandes* doch noch möglich ist, obwohl Wittgenstein das grundsätzlich ja auszuschließen scheint. In den folgen-

88 Dass Wittgenstein immer wieder Sonderfälle berücksichtigt, welche seine eigenen Aussagen relativieren, wird häufig übersehen. So weist z.B. Hacker Wittgensteins »nicht-kognitive These« (bezüglich des Wissens von den eigenen Schmerzen) ganz pauschal zurück, ohne dessen Ausnahmen in Betracht zu ziehen. Vgl. Hacker, *Einsicht und Täuschung*, S. 361ff.

den drei Abschnitten wird es um diese drei Möglichkeiten gehen. Ob es sich hierbei um ernstzunehmende Versuche handelt, Mitleid als akutes eigenes Gefühl *mitzuteilen*, muss sich noch zeigen.

2.5.1 Im Mitleid schwelgen

Der *erste* Versuch ist schnell beschrieben: Da wir häufig sagen, wir könnten unsere Emotionen ganz direkt *fühlen*, möchte man meinen, sie müssten uns als Bewusstseinszustände gegenwärtig sein. Hinter dieser scheinbaren Banalität steckt aber eine Ungenauigkeit beim Begriff des »Fühlens«: Davon zu sprechen, dass man das Mitleid auch wirklich »fühlt« (oder auch »empfindet«), bedeutet nur, dass das Gefühl wirklich *vorhanden* ist. Damit ist noch nicht gemeint, dass das eigene Mitleid das *Objekt des Fühlens* ist. Ein solches Objekt ist immer »draußen«, und zwar das Leiden anderer Lebewesen (sieht man einmal vom »Selbstmitleid« ab). Wittgenstein hat das z.B. anhand des Kummers aufgezeigt. Ihn zu fühlen heißt noch lange nicht, ihn an sich selbst zu beobachten:

»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? Und welchen beobachtet er nun; den, welcher nur da ist, während er beobachtet wird?

›Beobachten‹ erzeugt nicht das Beobachtete. (Das ist eine begriffliche Feststellung.) Oder: Ich ›beobachte‹ nicht *das*, was durch's Beobachten erst entsteht. Das Objekt der Beobachtung ist ein Anderes.« (PU II, S. 509; siehe auch Z, § 510)

Selbst wenn wir davon ausgehen, dass es möglich ist, die eigene Gemütsbewegung mehr oder weniger bewusst zu erleben, so muss doch zur Gemütsbewegung noch ein anderes, wenn auch verwandtes Gefühl *dazukommen*, mit dem wir diese Gemütsbewegung erleben. Wir würden dann die Gemütsbewegung in einem doppelten Sinne »fühlen«: einmal fühlen wir das Objekt des Gefühls und einmal das Gefühl selbst. Und das heißt, dass sich unser Gefühlszustand ändern muss, da die Gemütsbewegung um die Reflexion erweitert ist.⁸⁹ Wie Wittgenstein formuliert, handelt es sich dabei um ein »Schwelgen« im eigenen Gefühlszustand (LS I, § 615). Angewendet auf das Mitleid könnte das heißen, dass die reflektierte Variante des Schwelgens *Sentimentalität* ist. Wenn also die Selbstbeobachtung beim akuten Mitleid nur in Form einer selbstverliebten Gefühlsseligkeit möglich ist, so ist das

89 Schon im *Braunen Buch* macht Wittgenstein eine ähnliche Feststellung: »Die Aufmerksamkeit auf das Gefühl richten heißt vielmehr, es hervorbringen oder verändern« (BrB, S. 267).

ein ernüchterndes Ergebnis: Zwar können wir unser eigenes akutes Mitleid auch als Gemütsbewegung tatsächlich in den Blick nehmen, nur ist es dann nicht mehr das ursprüngliche unreflektierte Mitleid, sondern ein *Schwelgen* im eigenen Mitleid. Im Grunde handelt es sich um eine Emotion auf der Metaebene, die klar unterscheiden werden muss von der Emotion, welche ihr Objekt ist. Christian Jäger und Susanne Bartsch haben darauf hingewiesen, dass »Meta-Emotionen« vollwertige Emotionen sind, deren intentionale Gegenstände andere Emotionen des Subjektes selbst sind.⁹⁰ In diesem Sinne könnte das Schwelgen im Mitleid als Freude (Meta-Emotion) am eigenen Mitleid (Emotion) verstanden werden.⁹¹ Wittgensteins Aussagen finden im Konzept der Meta-Emotionen insofern eine Bestätigung, als man auch hier die eigene Gemütsbewegung nicht *mit dieser selbst* fühlen kann, sondern dazu eine andere (Meta-)Emotion braucht. Hinzuzufügen wäre vielleicht noch, dass eine Meta-Emotion die Emotion selbst als Bewusstseinszustand unterbricht oder sogar verdrängt.

2.5.2 Die eigene Disposition mitteilen

Wittgenstein spricht sich nicht generell gegen »Mitteilungen« emotionaler Zustände aus, ein Satz wie »Ich fürchte mich!« kann also mehr als *Ausdruck* sein:

»Ich sage ›Ich fürchte mich‹, der Andere fragt mich: ›Was war das? Ein Schrei der Angst; oder willst du mir mitteilen, wie dir's zumute ist; oder ist es eine Betrachtung über deinen gegenwärtigen Zustand?‹ – Könnte ich ihm immer eine klare Antwort geben? könnte ich ihm nie eine geben?«

Man kann sich sehr Verschiedenes vorstellen, z.B.: ›Nicht, nicht! Ich fürchte mich!‹

›Ich fürchte mich. Ich muss es leider gestehen.‹

›Ich fürchte mich noch immer ein wenig, aber nicht mehr so wie früher.‹

›Ich fürchte mich im Grunde noch immer, obwohl ich mir's nicht gestehen will.‹

›Ich quäle mich mit allerhand Furchtgedanken.‹

›Ich fürchte mich, – jetzt, wo ich furchtlos sein sollte!‹

Zu jedem dieser Sätze gehört ein besonderer Tonfall, zu jedem ein anderer Zusammenhang.

Man könnte sich Menschen denken, die gleichsam viel bestimmter dächten als wir, und, wo wir *ein* Wort verwenden, verschiedene verwendeten.« (PU II, S. 510)⁹²

90 Vgl. Jäger und Bartsch, »Prolegomena zu einer philosophischen Theorie der Meta-Emotionen«.

91 Die Meta-Emotion kann natürlich auch die der Unsicherheit oder Befangenheit sein. Wittgenstein bemerkt etwa, dass die Selbstbeobachtung »mein Handeln, meine Bewegungen unsicher« macht (BPP I, § 839).

92 Siehe in ähnlicher Form auch LS I, § 17 und LS II, S. 19.

Da auch Wittgenstein selbst der Meinung ist, dass sich die verschiedenen Funktionen nicht immer streng auseinanderhalten lassen, soll hier keine Sophistik bei der Typisierung der einzelnen Sätze betrieben werden. Es geht nur um die grundsätzliche Frage, welche Funktion die Selbstzuschreibungen in der ersten Person haben können. – Der erste Satz (»Nicht, nicht! Ich fürchte mich!«) stellt mit einiger Sicherheit einen *Ausdruckssatz* dar, da er sich problemlos mit einem bloßen Schrei ersetzen lässt. Ihn können wir daher bei der Suche nach »Mitteilungen« ausklammern. Bei den anderen fünf Sätzen handelt es sich wohl tatsächlich um Mitteilungen – obwohl natürlich »Zusammenhang« und »Tonfall« noch einiges zu sagen hätten. Diese Sätze lassen sich nicht ohne Weiteres durch nonverbale Signale ersetzen, sie sind also im Sinne Wittgensteins keine »Äußerungen«.

Als erstes sollen die Sätze 3, 4 und 5 untersucht werden. Die Frage ist, ob es sich auch um Mitteilungen von *Gemütsbewegungen* handelt oder vielmehr um Mitteilungen von *Dispositionen* (Satz 2 und Satz 6 werden in 2.5.3 besprochen):

- Satz 3 (»Ich fürchte mich noch immer ein wenig, aber nicht mehr so wie früher.«) stellt die Gegenwart einem »früher« gegenüber. Das weist darauf hin, dass diese Gegenwart einen längeren Zeitraum umfasst, denn bei einer Gemütsbewegung könnte man etwa sagen: »Ich fürchte mich noch immer, aber nicht mehr so wie vor drei Minuten.« Außerdem wird im Satz eine Entwicklung aufgezeigt, die von »früher« bis in die Gegenwart reicht, damit wird der Zeitraum der Furcht in die Länge gezogen. Der Satz handelt also von einer Disposition.⁹³
- Satz 4 (»Ich fürchte mich im Grunde noch immer, obwohl ich mir's nicht gestehen will«) deutet zwar nicht ausdrücklich einen längeren Zeitraum an, doch die Formulierung »obwohl ich mir's nicht gestehen will« weist trotzdem auf eine Disposition hin: Nur bei einer latent vorhandenen Disposition hat diese Formulierung einen Sinn, da man sie »prüfen« kann (BPP II, § 152).
- Schließlich muss sich wohl auch Satz 5 (»Ich quäle mich mit allerhand Furchtgedanken«) auf eine Disposition beziehen, vor allem wegen der distanzierten

93 Dieser Satz hat Ähnlichkeit mit dem Satz: »Ich fürchte ihn jetzt weniger als früher« (BPP II, § 726), welcher von Wittgenstein ausdrücklich als »Beschreibung« eingestuft wird. Zu einer solchen Beschreibung einer länger andauernden Furcht-Disposition siehe auch BPP II, § 156, dort werden selbst dann die beiden Verwendungen »Bericht« und »Äußerung« einander gegenübergestellt, wenn sie in Form eines »Gemischtes« in einem einzigen Satz vorkommen: »Ich habe den ganzen Tag in Furcht verbracht und auch jetzt bin ich voll Angst.« – Ein anderes Beispiel für einen »Noch-immer-Satz« findet sich zum Hoffen in BPP II, § 4 und Z, § 79.

und analysierenden Form, aber auch wegen des Ausdrucks »allerhand Furchtgedanken«: Diese unbestimmte Summierung von Gedanken kann als Hinweis auf einen längeren Zeitraum gewertet werden.

Es handelt sich bei den Sätzen 3-5 zwar um Zuschreibungen in der ersten Person, aber um Mitteilungen von *Dispositionen*. Dispositionen sind *keine Bewusstseinszustände*, auch wenn wir z.B. mit dem Wort »Furcht« beides bezeichnen. Auch beim Mitleid könnten sich ähnliche Sätze auf die Disposition beziehen, z.B. in der Form von »Ich habe immer noch Mitleid mit ihm, jetzt sogar mehr als früher« oder »Es gibt immer wieder Momente, in denen sie mir leid tut«.

2.5.3 Das Bemerken von Ambiguität

Die dritte Variante einer Selbstzuschreibung findet sich in den Sätzen 2 und 6:

- Satz 2 (»Ich fürchte mich. Ich muss es leider gestehen«) enthält eine Formulierung, die in ähnlicher Form auch in Satz 4 zu finden ist: »Ich muss es leider gestehen.« Mit dem »leider« weist der Satz auf eine parallele Möglichkeit hin: nämlich auf den Fall, in dem die eigene Furcht nicht gestanden werden müsste, da sie z.B. gar nicht vorhanden ist.
- Aber auch beim Satz 6 (»Ich fürchte mich, – jetzt, wo ich furchtlos sein sollte!«) steht eine solche Alternative der Furchtlosigkeit klar im Raum, und sogar noch deutlicher: die Sprecherperson fürchtet sich, obwohl sie furchtlos sein möchte.

Das Muster der Konfrontation von *Alternativen* zieht sich quer durch Wittgensteins Schriften. In *Über Gewissheit* sind solche Gegenüberstellungen ein wichtiges Beispiel für jene besonderen Situationen, in denen es überhaupt sinnvoll ist, den eigenen »Glauben« mit Sätzen wie »Ich weiß, dass ...« zum Ausdruck zu bringen. Fehlen diese Alternativen, so lässt sich nicht vom eigenen Wissen sprechen: »Ich weiß, dass hier ein kranker Mensch liegt« ist insofern Unsinn, als am Krankenbett unter normalen Umständen gar nicht von der Möglichkeit ausgegangen wird, dass es sich *nicht* um einen kranken Menschen handeln könnte (ÜG, § 10). Die Situation ist hingegen eine andere, wenn Alternativen vorhanden sind, hier sind Sätze mit »Ich weiß ...« sinnvoll: »Denn man spricht anders, wenn man eine unwidersprochene Feststellung macht, und wenn man sie gegen einen Widerspruch aufrechterhält« (ÜG, § 587).⁹⁴

94 In BPP I, § 284 wendet er das Prinzip der Alternativen auf eine ganze Reihe psychologischer Begriffe an: »Wenn man nun von einem Menschen sagt, er habe ein Seelenleben: er denke, wünsche, fürchte, glaube, zweifle, habe Vorstellungen, sei traurig, lustig

Heißt das, dass nach Wittgenstein Gemütsbewegungen auch in der ersten Person Präsens beschrieben werden können, wenn eine Alternative im Raum steht? So einfach ist es nicht. Um Wittgensteins Haltung zu dieser Frage genauer nachvollziehen zu können, müssen wir uns noch einmal mit seinen Betrachtungen zum Bemerken eines *Aspektwechsels* (bzw. zum Aspekt-Erleben) beschäftigen, denn in ihnen spielen Alternativen eine zentrale Rolle. Wie bereits in 2.4.3 aufgezeigt, ist es nach Wittgenstein die Konfrontation von Alternativen, die uns beim Aspekt-Erleben auffällt, wir staunen darüber, dass das Objekt *verschiedene* Aspekte hat (die Zeichnung kann sowohl einen Hasen als auch eine Ente darstellen).⁹⁵ Das heißt aber, dass das Aspekt-Erleben *nicht* eine bewusste Variante des stetigen Aspekt-Wahrnehmens sein kann, denn es besitzt als Aspektwechsel-Bemerken *ein anderes Objekt* als das stetige Aspekt-Wahrnehmen. Dieses hat als Objekt nur den jeweiligen Aspekt: Sehen wir z.B. beim H-E-Kopf einfach einen Hasen, dann ist dieser Hase das Objekt. Beim *Aspekt-Erleben* ist es aber anders, hier beschäftigen wir uns nicht mit einem bestimmten Objekt (oder einem bestimmten Aspekt), sondern mit der »Relation zwischen ihm und anderen Objekten« (PU II, S. 549) oder auch: mit der Beziehung zwischen zwei alternativen Aspekten.⁹⁶

Es liegt dem Aspekt-Erleben nach Wittgenstein deshalb ein anderes Gefühl zugrunde, nämlich ein *Staunen*. Bemerken wir plötzlich, dass dieselbe Zeichnung *sowohl* einen Hasenkopf *als auch* einen Entenkopf darstellt, sehen wir den Aspekt

etc., – ist das analog dem: er isst, trinkt, spricht, schreibt, läuft, – oder analog dem: er bewegt sich bald schnell, bald langsam, bald auf ein Ziel zu, bald ohne Ziel, bald stetig, bald ruckweise?«.

Obwohl es hier nicht um die Beschreibung in der ersten Person geht, scheint nach Wittgenstein das Vorhandensein von Alternativen den Beschreibungen von mentalen Zuständen eine ganz spezielle Berechtigung zu geben, ähnlich wie bei »Ich weiß ...«-Sätzen in ÜG.

- 95 Auch bei seiner Definition des »Aspekt-Bemerkens« spricht Wittgenstein die Alternativen an: »Ich betrachte ein Gesicht, auf einmal bemerke ich seine Ähnlichkeit mit einem andern. Ich sehe, dass es sich nicht geändert hat; und sehe es doch anders. Diese Erfahrung nenne ich ›das Bemerken eines Aspekts‹« (PU II, S. 518).
- 96 Wie wichtig Wittgenstein die Unterscheidung dieser verschiedenen Formen von Objekten beim stetigen Aspekt-Wahrnehmen und beim Aspekt-Erleben ist, zeigt sich gleich an der Einleitung von Kapitel XI des zweiten Teils der PU: »Zwei Verwendungen des Wortes ›sehen‹. Die eine: ›Was siehst 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« (PU II, S. 518).

»Hasenkopf« zwar nicht anders, als wenn wir einfach den Hasen erkennen, aber »der Wechsel ruft ein Staunen hervor, den das Erkennen nicht hervorrief« (PU II, S. 528). Wir haben beim Aspektwechsel-Bemerken kein zusätzliches Seherlebnis; das, was wir sehen, ist immer dasselbe (PU II, S. 524). Deshalb sprechen wir jetzt von einem »Sehen-als« im Unterschied zu einem bloßen »Sehen«: Während wir vorher vielleicht sagten »Ich sehe einen Hasen«, verwenden wir beim Erleben des Aspektwechsels Sätze wie »Jetzt sehe ich es als einen Hasen« (PU II, S. 521) oder »Jetzt ist es ein Hase« (PU II, S. 522).

Diese Sätze zeigen klare Parallelen zu den oben zitierten Furcht-Sätzen, vor allem zu Satz 6 (»Ich fürchte mich, – jetzt, wo ich furchtlos sein sollte!«). Die Furcht wird nicht *intensiver* durch das Vorhandensein von Alternativen, sondern das Gefühl insgesamt ist ein *anderes*. Äußern wir Sätze wie Satz 6, kann uns nicht einfach ein Zustand der Furcht zugeschrieben werden, sondern einer der Überraschung, vielleicht auch der Scham. Wir staunen über die Ambiguität des Gegenstandes der Furcht, über das Nebeneinander von Grund zur Furcht und Grund zur Nicht-Furcht. Man könnte auch hier wieder von Meta-Emotionen sprechen, nur ist das Objekt diesmal nicht die Emotion selbst, sondern die Relation zwischen der Emotion und ihrer Alternative. Ähnlich wie beim »Schwelgen« gilt aber: Mit Sätzen, die wie kognitive Selbstzuschreibungen klingen, bringen wir letztlich doch wieder »nur« ein Gefühl zum Ausdruck: Zwar nicht das ursprüngliche Gefühl (welches der Form nach zugeschrieben wird), aber ein anderes, nämlich das Staunen. Auch in diesem Fall erlauben es unsere Sprachspiele also nicht, unsere Gemütsbewegung gleichzeitig zu empfinden *und* kognitiv zu beschreiben (bzw. mitzuteilen).

Ganz ähnlich lassen sich Situationen und Sätze denken, in denen nicht die Furcht, sondern das *Mitleid* im Rahmen eines *Aspekt-Erlebens* geäußert wird. *Steiges* Mitleid bezieht sich auf selbstverständliche Weise auf den Leidens-Aspekt des Objekts, ein konkurrierender Aspekt ist nicht im Spiel. Dieses Mitleid kann als Gemütsbewegung oder Disposition zum Ausdruck gebracht oder auch als Disposition beschrieben werden, es kann jedoch nicht als Gemütsbewegung in der ersten Person Präsens beschrieben werden. Ein Mitleid aber, das von einem Staunen über die *Ambiguität* (oder Mehrdeutigkeit) des Objekts geprägt ist, könnte man als *irritiertes* oder *unsicheres Mitleid* bezeichnen, und zwar durchaus im Sinne des ersten Kapitels (siehe 1.6.4). Das Objekt wird mehrdeutig, das Bedauerliche oder Bemitleidenswerte stellt nur *einen* Aspekt dar, daneben gibt es noch einen anderen Aspekt, der etwas anderes als Mitleid nahelegt, z.B. Zorn oder Gleichgültigkeit. Irritiertes Mitleid ist streng genommen gar kein Mitleid, sondern ein *Staunen* über die Ambiguität. Mit Sätzen wie »Im Grunde ist er ein armer Kerl, ich habe doch auch Mitleid mit ihm« beschreiben wir zwar der Form nach unser

Mitleid, bringen aber nur unser Staunen darüber zum Ausdruck, dass dieselbe Person zwar einerseits *kein* Mitleid verdient, andererseits *doch*. Ein solcher Satz hätte bei stetigem Mitleid keinen Platz. Wenn das Bemitleidenswerte einer Person *ein-deutig* ist, sprechen wir anders. Auch insofern besteht eine Parallele zwischen dem *irritierten Mitleid* und Wittgensteins Aspekt-Erleben bei Kippbildern.

2.5.4 Interne Relationen und *irritiertes Mitleid*

Dass es sich beim Aspekt-Erleben um ein »Staunen« handelt, liegt auch daran, dass die Relation der alternativen Aspekte eine *interne Relation* ist. Wittgenstein schreibt etwa: »... aber was ich im Aufleuchten des Aspekts wahrnehme, ist nicht eine Eigenschaft des Objekts, es ist eine interne Relation zwischen ihm und anderen Objekten« (PU II, S. 549). Der Begriff der internen Relation hat der Literatur über Wittgenstein schon einige Rätsel aufgegeben,⁹⁷ Wittgenstein hat ihn in verschiedenen Kontexten verwendet. Die ausführlichste Verwendung findet sich im *Tractatus logico-philosophicus*: »Interne Relation« heißt dort, dass zwei »mögliche Sachlagen« (T, 4.124, 4.125) durch eine gemeinsame Struktur bzw. eine gemeinsame logische Form verbunden sind. Interne Relationen können sowohl zwischen den Strukturen verschiedener Sätze bestehen (T, 5.2) als auch zwischen der Grammophonplatte, dem musikalischen Gedanken, der Notenschrift und den Schallwellen – und somit »zwischen Sprache und Welt« (T, 4.014). Entsprechend sind »interne Eigenschaften« für Wittgenstein *notwendige* Eigenschaften:

»Eine Eigenschaft ist intern, wenn es undenkbar ist, daß ihr Gegenstand sie nicht besitzt. (Diese blaue Farbe und jene stehen in einer internen Relation von heller und dunkler eo

97 Michael Hymers hat dem Begriff einen eigenen Artikel gewidmet, er verweist auf Wittgensteins interne Relation zwischen Wunsch und Erfüllung oder zwischen Befehl und Ausführung und dehnt eine solche Relation auch auf Schmerz und Ausdruck aus, ohne allerdings für eine solche Anwendung konkrete Hinweise bei Wittgenstein anzuführen, vgl. Hymers, »Internal Relations and Analyticity«, S. 598. Auch Michel ter Hark verweist auf eine solche interne Relation zwischen Schmerz und Ausdruck und auch er ohne expliziten Bezug auf Wittgensteins Texte, vgl. Hark, *Beyond the Inner and the Outer*, S. 44. Beide ignorieren aber die Verwendung des Begriffs im zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen*. – Hans Sluga greift zwar Wittgensteins Begriff der internen Relation im Zusammenhang mit Aspektwahrnehmungen auf, bezieht ihn aber recht vage auf die Relation von Zeichnung und Gegenstand bzw. auf die Relation zu anderen Gegenständen und Zeichnungen, schließlich sogar auf die Relation zu praktischen Konsequenzen des Wahrgenommenen. Sluga, *Wittgenstein*, S. 68.

ipso. Es ist undenkbar, daß *diese* beiden Gegenstände nicht in dieser Relation stünden.)» (T, 4.123)

In den von Wittgenstein 1951 zusammengestellten *Bemerkungen über Farben* wird eine Verbindung zwischen »internen Relationen« und »zeitlosen Sätzen« hergestellt: Während sich *zeitliche* Sätze auf *externe* Relationen beziehen (»darüber berichten, ob ein bestimmter Körper heller oder dunkler als ein anderer sei«), beziehen sich *zeitlose* Sätze auf *interne* Relationen (»über das Verhältnis der Helligkeiten bestimmter Farbtöne aussagen«).⁹⁸ Zeitliche Sätze beziehen sich auf die Relationen der Objekte selbst, sie können z.B. aufgrund eines empirischen Experimentes geäußert werden. Hier ist es durchaus vorstellbar, dass der Satz für einen anderen Zeitpunkt nicht stimmt. Zeitlose Sätze hingegen beziehen sich auf die Relationen der beteiligten »Formen« (LS I, § 158). Wittgenstein spricht bei zeitlosen Sätzen auch von *geometrischen* Sätzen und stellt überhaupt gern eine Analogie zur Mathematik her: Mathematische Strukturen können zwar zu einem bestimmten Zeitpunkt entdeckt werden, man geht aber ganz selbstverständlich davon aus, dass sie immer schon bestanden haben.

Und hier liegt wohl auch der Grund, warum Wittgenstein das Staunen des Aspekt-Erlebens mit zeitlosen und nicht zeitlichen Sätzen in Verbindung bringt. Das Erstaunliche am Bemerkern eines Aspektwechsels ist nicht der Wechsel als solcher, sondern die Tatsache, dass der zweite Aspekt *immer schon* vorhanden war und nur nicht wahrgenommen wurde. In einer Zeichnung ist eine Form enthalten, wurde aber nicht bemerkt (NL, Item 137 9b-10a) – und gerade das macht uns staunen. Wenn wir deshalb angesichts des Hasen-Enten-Kopfes plötzlich überrascht ausrufen »Jetzt ist es ein Hase!«,⁹⁹ dann darf dieser Satz nicht vorschnell als zeitlicher Satz verstanden werden, nur weil in ihm das Wort »jetzt« vorkommt. Handelte es sich tatsächlich um einen zeitlichen Satz, müsste man sagen können, dass die Zeichnung *jetzt* einen Hasen darstellt, es aber vorher nicht getan hat, weil da z.B. eine Linie anders gezogen war.¹⁰⁰ Das wäre aber eine ganz andere Aussage,

98 Vgl. BüF, § 1. Ein anderes Beispiel in diesem Absatz: Das Verhältnis der Längen zweier Stäbe ist eine externe Relation und der entsprechende Satz ein zeitlicher, das Verhältnis zweier Zahlen eine interne Relation, sie wird in einem zeitlosen Satz zum Ausdruck gebracht. – Die Verbindung von *interner Relation* und *zeitlosem Satz* wird auch in Item 117 33 bzw. 118 23v des Nachlasses (Bergen-Edition) hergestellt.

99 Für Wittgenstein sind solche Sätze typisch für das Bemerkern von Aspektwechseln: »Das Erleben des Aspekts äußert sich so: ›Jetzt ist es ...‹« (LS I, § 171).

100 Wittgenstein greift hier das Beispiel der Ähnlichkeit noch einmal auf und schreibt: »Der Satz ist unzeitlich, wenn ich für ›Sie haben eine Ähnlichkeit‹ nicht setzen kann ›Sie haben jetzt eine Ähnlichkeit‹« LS I, § 162.

die Überraschung wäre in diesem Fall eine andere als beim Aspekt-Erleben. – Das Wort »jetzt« in »Jetzt ist es ein Hase!« bezieht sich auf das Erleben des Aspektwechsels und nicht auf die Relation der Aspekte. Diese ist eine *notwendige* (bzw. interne) Relation, die Aspekte stehen nicht in einem *kontingenten Nebeneinander*. Wird das Bemerken eines Aspektwechsels also in einem zeitlosen Satz zum Ausdruck gebracht, so heißt das, dass die Aspekte selbst nicht einfach aufeinander folgen (es sind im Grunde nicht die Aspekte selbst, die wechseln), sondern *gleichzeitig* bestehen. Durch diese Gleichzeitigkeit stehen sie in einer internen Relation.

Was heißt das nun für den Vergleich von Aspekterlebnissen und Emotionen bzw. Mitleid? Zunächst zum *kontingenten Nebeneinander* zweier Aspekte: Diese Variante findet sich bei gewissen Formen der Parteinahme, wo zwar bewusst ist, dass es auch andere Sichtweisen gibt, wo diese aber keine Erwähnung verdienen. Wer sich mit einer Gruppe identifiziert und die Not eines Gruppenmitgliedes als schwerwiegend erachtet, sieht sich nicht veranlasst, eigens darauf hinzuweisen, dass das Gruppenmitglied Hilfe verdient. Der Aspekt der Bedeutungslosigkeit des Leidens (oder seiner »Verdientheit«) fließt in das Sprachspiel gar nicht ein, er gehört gewissermaßen gar nicht zum Objekt und stellt insofern keine »interne Eigenschaft« dar. Die Relation der beiden Aspekte wäre hier keine interne, sondern eine contingente.

Anders ist es bei gewissen Formen der *Empörung*, wo zwei Blickwinkel mit unterschiedlichen Bewertungen eines Leidens aufeinanderprallen: Der Mitleids-Blickwinkel ist unser eigener, der Blickwinkel der Gleichgültigkeit oder des Zynismus ist ein von uns zurückgewiesener Blickwinkel. Die Perspektive der Gleichgültigkeit kommt für uns zwar in diesem Moment nicht ernsthaft infrage, sie ist aber so »präsent«, dass es sinnvoll sein kann, sie verbal zurückzuweisen. Sätze wie »Mich berührt die Situation dieser Personen aber sehr wohl!« gehören bei solchen Formen von Empörung durchaus zum Sprachspiel. In diesem Fall können wir ein »Kippen« der Aspekte tatsächlich erleben, die beiden Aspekte »hilfsbedürftige Not« und »bedeutungsloses Phänomen«) stehen in einer *internen Relation*. Wird das beim irritierten Mitleid zum Ausdruck gebrachte Erlebnis als Überraschung bezeichnet, so kann diese somit von der schwankenden Unsicherheit bis zur Entrüstung reichen. Wichtig ist nur, dass die beiden Perspektiven ernstzunehmende Einstellungen bilden und dass es im Sprachspiel möglich ist, auf den Aspekt der Hilfsbedürftigkeit explizit hinzuweisen.

2.5.5 Zusammenfassung

Drei mögliche Varianten wurden untersucht, in denen auf den ersten Blick die (deskriptive) Mitteilung eines akuten Gefühls in der ersten Person Präsens möglich erscheint, in denen es bei genauerem Hinsehen jedoch überall ein »aber« gibt. *Erstens* die Berichte vom Fühlen des eigenen Gefühls. Wir können z.B. ganz direkt davon erzählen, dass wir unser eigenes Mitleid erleben, oder davon, wie es sich anfühlt. Das Problem besteht bei solchen Sätzen allerdings darin, dass wir ein zusätzliches Gefühl voraussetzen, mit dem wir das ursprüngliche Gefühl fühlen, denn mit dem Mitleid selbst lässt sich das Mitleid nicht fühlen. Unser Gefühlszustand ist beim Fühlen des Gefühls notwendig ein anderer, es kommt eine Art Meta-Emotion dazu, welche aber das ursprüngliche Gefühl zumindest in den Hintergrund drängen bzw. verändern muss. Ein auf diese Weise reflektiertes Mitleid könnte etwa als Sentimentalität bezeichnet werden, Wittgenstein spricht auch von einem »Schwelgen« im eigenen Gefühl.

Zweitens die Mitteilung der eigenen Disposition. Da Mitleid sowohl Gemütsbewegung als auch Disposition sein kann, ist es durchaus möglich, das eigene Mitleid als Disposition zu beschreiben. Das kann in Sätzen geschehen, die einen größeren zeitlichen Rahmen abdecken, wie z.B. »Es gibt immer wieder Momente, in denen sie mir leid tut«. Da eine Disposition aber nicht als Bewusstseinszustand gelten kann, ändert diese Möglichkeit nichts daran, dass Mitleid als akute Bewusstseinsregung in der ersten Person Präsens nicht beschrieben werden kann.

Drittens die Selbstzuschreibungen von Mitleid als Aspekt-Erleben. Wie schon in 2.4.3 aufgezeigt, gelten nach Wittgenstein beim Bemerken eines Aspektwechsels andere Regeln: Hier kann z.B. auch von einem »jetzt« die Rede sein, im Unterschied zum stetigen Aspekt-Wahrnehmen, wo Alternativen fehlen. Überhaupt scheint bei Wittgenstein das gleichzeitige Vorhandensein von Alternativen eine Reihe von Selbstzuschreibungen erst sinnvoll zu machen. Auch ein Satz wie z.B. »Im Grunde ist er ein armer Kerl, ich habe doch auch Mitleid mit ihm« lässt die Selbstzuschreibung von Mitleid ganz natürlich erscheinen, im Gegensatz zu einem »Ich habe Mitleid mit ihm« ohne im Raum stehende Alternativen.

Doch auch solche Sätze drücken für Wittgenstein nur ein Erlebnis aus, und zwar nicht das stetige Aspekt-Wahrnehmen, sondern das Staunen über die Ambiguität des Objekts. Das Aspekt-Erleben ist nicht die bewusste Variante der stetigen Aspektwahrnehmung (ebenso wenig wie das Bedeutungserlebnis die bewusste Form des Verstehens von Bedeutung ist), sondern ein eigenes Erlebnis mit einem eigenen Objekt: der internen Relation zweier Aspekte. »Interne Relation« heißt, dass die zwei Aspekte in ihrer Ambiguität notwendig *beide* bestehen und

nicht nur zufällig und zeitweilig aufeinandertreffen. Sie müssen zwei Blickwinkel entsprechen, die von uns allen Ernstes eingenommen werden können. Nur wenn wir das wechselseitige Kippen der Aspekte erleben und uns aufgrund keiner »wägbaren« Evidenz entweder für den einen oder den anderen definitiv entscheiden können, stehen wir einer »internen Relation« zweier widersprüchlicher Aspekte gegenüber. Wir staunen etwa beim Mitleid als Aspekterlebnis darüber, dass beide Blickwinkel ihre Berechtigung haben, z.B. jener des Bedauerns und jener der Relativierung oder der Gleichgültigkeit. Damit sind wir jedoch erneut beim schwankenden oder *unsicheren Mitleid* von Kapitel 1 (1.6.4) angelangt.

2.6 SEKUNDÄRE BEDEUTUNGEN

2.6.1 Die Bedeutung von »Bedeutung«

Es verhält sich beim irritierten Mitleid ähnlich wie bei Wittgensteins »Bedeutungserlebnissen«:¹⁰¹ Sein Aspekterlebnis entspricht den besonderen Situationen, in denen wir z.B. ein isoliertes Wort schnell hintereinander in zwei verschiedenen Bedeutungen erleben – Wittgenstein verwendet als Beispiel das Wort »weiche«, einmal als Imperativ und einmal als Adjektiv (PU II, S. 555). Auch hier wird mit Sätzen wie »Jetzt meine ich ...« im Grunde nicht ein *Meinen* beschrieben, das sonst unbeschrieben bleibt, sondern es handelt sich um ein ganz spezielles Erlebnis.¹⁰² Dieses Bedeutungserlebnis ist nicht die besonders aufmerksame Variante des *Meinen*, sondern auch hier ein Staunen über die Ambiguität sprachlicher Ausdrücke. Für das alltägliche Verstehen eines Wortes bzw. für seine korrekte Verwendung ist dieses Erlebnis nicht relevant. *Warum* wir dann trotzdem die »Neigung« haben, bei einem solchen Erlebnis von »Bedeutung« zu sprechen, welche kausalen Zu-

101 Wittgenstein wechselt in seinen Überlegungen ständig von Bedeutungserlebnissen zu Fremdpsychischem, für ihn scheint es sich um dasselbe Thema zu handeln. So etwa in BPP II, § 603: »Mißtraue ich ihm nicht, so kümmere ich mich nicht um das, was in ihm vorgeht. (Worte und ihre Bedeutung. Die Bedeutung der Worte, was hinter ihnen steht, bekümmert mich im normalen sprachlichen Verkehr nicht [...])«.

102 Marc Müller weist darauf hin, dass sich Wittgenstein schon in PU (§§ 138 bis 197) mit der Einordnung des plötzlichen Verstehens in seine Gebrauchstheorie von Bedeutung befasst und seine Überlegungen zum Aspekt-Wahrnehmen eine Weiterführung dieser Frage darstellen. Vgl. Müller, »Über ›Aspektsehen‹ und dessen enge Verwandtschaft mit dem ›Erleben der Bedeutung eines Wortes‹«, S. 208.

sammenhänge dahinter stehen, interessiert Wittgenstein nicht. Für seine Untersuchung ist diese Neigung als ein ganz spezieller Zug unserer Lebensform einfach *hinzunehmen*:

»Aber es bleibt dann die Frage, warum wir denn bei diesem *Spiel* des Worterlebens auch von ›Bedeutung‹ und ›Meinen‹ sprechen. – Das ist eine Frage anderer Art. – Es ist die charakteristische Erscheinung dieses Sprachspiels, daß wir, in *dieser* Situation, den Ausdruck gebrauchen: wir hätten das Wort in *der* Bedeutung ausgesprochen, und diesen Ausdruck aus jenem andern Sprachspiel herübernehmen.

Nenn es einen Traum. Es ändert nichts.« (PU II, S. 556)

Direkt im Anschluss an diese Stelle veranschaulicht Wittgenstein seinen Begriff der »sekundären Bedeutung« (PU II, S. 556f.). Sein ganz persönliches Beispiel ist dabei die Verwendung der Wörter »fett« für Mittwoch und »mager« für Dienstag. Er selbst hat die *Neigung*, die beiden Adjektive in dieser Kombination für die beiden Wochentage zu verwenden, kann die Neigung zu einer solchen sekundären Verwendung von »fett« und »mager« aber nicht begründen und will das auch gar nicht. Eine kausale Erklärung, etwa über »Assoziationen aus den Kindheitstagen«, interessiert ihn ausdrücklich nicht. Jeder Versuch einer (nicht-kausalen) Begründung hingegen muss auf die übliche Verwendung des Wortes »fett« zurückgreifen – obwohl klar ist, dass der Begriff in einem anderen Kontext verwendet wird und somit nicht einfach mit der primären Verwendung erklärt werden kann. Die »sekundäre Bedeutung« baut auf der »primären« auf und man muss diese kennen, um die Neigung zur sekundären Verwendung zu haben.

Ein anderes Beispiel Wittgensteins ist die Verwendung des Adjektivs »gelb« für den Vokal »e« oder die Verwendung des Begriffs »Rechnen« für »Kopfrechnen« (PU II, S. 557). Die Anordnung dieser Beispiele in den Bemerkungen auf Seite 556 von PU II (aber auch in den Paragraphen 56–59 in LS I) legt nahe, dass in analoger Form auch der Begriff der »Bedeutung« beim Wort »Bedeutungserlebnis« aus einem anderen Kontext stammt und somit in sekundärer Bedeutung verwendet wird. Das heißt, die Bedeutung von »Bedeutung« ist bei der erlebten Bedeutung eine sekundäre. Im »primären« Sinn hat Bedeutung nichts mit einem speziellen Erlebnis zu tun, sondern eher mit einer Einstellung gegenüber bestimmten Zeichen in bestimmten Umgebungen. Und auch bei *dieser* sekundären Verwendung fehlt eine Begründung dafür, dass wir einen Ausdruck »aus jenem andern Sprachspiel herübernehmen«, wir haben einfach die Neigung dazu: »Nenn es einen Traum ...« (PU II, S. 556).

In der Umgebung solcher Textstellen finden sich andere Beispiele, bei denen Wittgenstein zwar nicht ausdrücklich von sekundärer Bedeutung spricht, die aber

mit ihr in Verbindung gebracht werden müssen. So schildert er, man könne z.B. bei einem Spaziergang nicht weit von einer Stadt irgendwann sagen, die Stadt liege zur Rechten – und das, obwohl man keinen Grund dafür angeben kann und sogar eine einfache Überlegung einen vom Gegenteil überzeugen kann (nämlich, dass die Stadt links liegt). Man könnte in so einer Situation äußern: »Mir ist als wüsste ich, dass die Stadt dort liegt« (LS I, § 791; PU II, S. 555). Gleich im Anschluss spricht Wittgenstein von Schubert: »Mir ist als passte der Name Schubert zu Schuberts Werken und seinem Gesicht.« Auch hier gibt es die Neigung zur (unbegründbaren) Verwendung eines Begriffs außerhalb der gewohnten Verwendung. Der »Traum« äußert sich aber nicht in der Vorstellung, dass die Stadt sich rechterhand befindet, sondern er bezieht sich auf die sekundäre Verwendung des Wortes »wissen« im Satz »Mir ist als wüsste ich ...«. Dieses Wort wird hier sekundär verwendet, genauso wie das Wort »passen« bei Schuberts Name. Eine einfache Überlegung kann uns von der »falschen« Verwendung des Wortes überzeugen, aber wir wollen daran festhalten.¹⁰³

Welche Rolle spielen sekundäre Bedeutungen beim Aspekt-Wahrnehmen bzw. beim Bemerken eines Aspektwechsels? Auch hier konstatiert Wittgenstein, dass bestimmte Begriffe anders verwendet werden, d.h. in *anderen Sprachspielen*. Schon in BPP I stößt Wittgenstein auf die seltsame Verwendung des Wortes »sehen« beim Aspekt-Sehen bzw. beim »Sehen-als«:

»Warum soll nicht die überwältigende Neigung, ein gewisses Wort in unserer Äußerung zu gebrauchen, bestehen? Und warum sollte dies Wort nicht dennoch irreführend sein, wenn wir über unser Erlebnis nachdenken?«

Ich meine: Warum sollen wir nicht »sehen« sagen wollen, obwohl der Vergleich mit dem Sehen in mancher Weise nicht stimmt. Warum sollen wir nicht von einer Analogie beeindruckt sein, zum Nachteil aller Verschiedenheiten. Aber darum kann man sich auch nicht auf die Worte der Äußerung berufen.« (BPP I, § 1038)

Das mit Abstand umfangreichste Kapitel XI der PU II handelt vom Aspekt-Wahrnehmen und beginnt mit dem Satz: »Zwei Verwendungen des Wortes »sehen«:

103 In BPP II, § 469 (Z, § 165) wird davon gesprochen, dass das »Verstehen« in besonderen Fällen als ein Erlebnisbegriff verwendet wird: »Das Verstehen eines Themas ist weder eine Empfindung, noch eine Summe von Empfindungen. Es ein Erlebnis zu nennen, ist aber dennoch insofern richtig, als *dieser* Begriff des Verstehens manche Verwandtschaften mit andern Erlebnisbegriffen hat. Man sagt »Ich habe diese Stelle diesmal ganz anders erlebt«. Aber dennoch »beschreibt« dieser Ausdruck »was geschah« nur für den, der mit einem besonderen Begriffssystem vertraut ist.«

[...]« (PU II, S. 518).¹⁰⁴ Auch mitten im Kapitel kommt Wittgenstein immer wieder auf die spezielle Verwendung von »sehen« zurück. Wenn wir die Neigung haben, dieses Wort in Form von »sehen-als« für das Aspekt-Wahrnehmen zu verwenden – und in der ersten Person Präsens haben wir diese Neigung nur beim Aspekt-Erleben – nehmen wir die *Zustandhaftigkeit* des Sehens mit herüber zum Sehen-als (siehe oben 2.4.3). Wir wollen dabei das Aspekt-Erleben nicht als bloße Deutungshandlung oder als ein »Denken« verstehen, das als ein Aufstellen von Hypothesen falsifizierbar ist (PU II, S. 550). Bei Sätzen mit »Ich sehe das als ein ...« gibt es eine Falsifizierung genauso wenig wie bei Sätzen der Form »Ich sehe ...«. Andererseits haben wir nach Wittgenstein aber auch eine gewisse Neigung, das Aspekt-Erleben als ein »Denken« aufzufassen, und zwar, weil wir uns in diesen besonderen Fällen ja mit dem Objekt »beschäftigen« (PU II, S. 524f.). – Die komplexe Neigung zur Verwendung von »sehen« und »denken« für das Aspekt-Erleben versucht Wittgenstein schließlich folgendermaßen auf den Punkt zu bringen: »Und darum erscheint das Aufleuchten des Aspekts halb Seherlebnis, halb ein Denken« (PU II, S. 525).

Wittgensteins Warnung bei der sekundären Verwendung von »sehen« bleibt nicht aus: »Denk nur ja nicht, du wüsstest im Vornhinein, was »Zustand des Sehens« hier bedeutet! Lass dich die Bedeutung durch den Gebrauch *lehren*« (PU II, S. 550). Andererseits erkennt er unsere Neigung zur sekundären Verwendung von Begriffen unumwunden als gerechtfertigt an, und zwar aus einem einfachen Grund: Wir *brauchen* diese Verwendung, ohne sie wäre unsere Lebensform eine andere. Denn die sekundäre Verwendung ist keine »übertragene« oder »bildliche« Verwendung, auf die wir auch verzichten könnten (LS I, § 799; PU II, S. 557). Von einem »Sehen-als« müssen wir also genauso sprechen wie von einer »Bedeutung« beim Bedeutungserlebnis – wir haben kein exakteres Wort.

2.6.2 Sekundäre Bedeutungen rund um das Mitleid

Das Muster der »sekundären Bedeutung« scheint für Wittgenstein in mehreren Varianten vorhanden zu sein. Geht man von der Ähnlichkeit des Mitleids mit dem Aspekt-Wahrnehmen aus, kann auch beim Begriff »Mitleid« von sekundärer Bedeutung gesprochen werden. Wenn wir in Situationen des Aufleuchtens eines Leid-

104 Eine ähnliche Formulierung findet sich in LS I, § 180: »Zwei Verwendungen des Berichts ›Ich sehe ...‹« Zur sekundären Bedeutung von »sehen« siehe auch LS I, § 765: »Ist nun, vom Empfinden des Ausdrucks als einem Sehen zu reden einfach eine Begriffsverschiebung, wie wenn man vom Heiraten des Geldes redet? Ist hier also ein bloßes Missverständnis, oder eine allmähliche Abbösung des Begriffs ›Sehen?‹«.

dens-Aspektes z.B. sagen »Ich empfinde jetzt Mitleid mit ihm!«, so kann die Bedeutung von »empfinden« in diesem Zusammenhang als eine *sekundäre* verstanden werden. Wie wir gesehen haben, legt Wittgenstein Wert auf die kategorische Unterscheidung zwischen Empfindungen und Gemütsbewegungen bzw. Dispositionen. Wenn wir dennoch bei Gemütsbewegungen wie Freude von einer *Empfindung* sprechen, stellt das für ihn kein Problem dar, nur müssen wir uns der Unterschiede bewusst sein (Z, §§ 484-86). Das kann man auch so verstehen, dass die sekundäre Bedeutung von »Empfindung« bei Gemütsbewegungen nicht mit der primären (bei Sinneswahrnehmungen) verwechselt werden darf.

Auch der Begriff des »Wissens« bei Selbstzuschreibungen von Gefühlen kann als »sekundär verwendet« gesehen werden (»Ich weiß, dass ich Mitleid habe ...«). Im ursprünglichen Kontext von »wissen« gibt es sowohl die Möglichkeit eines *Irrtums* als auch die einer *Begründung*. In der sekundären Verwendung fehlen diese Elemente, der Begriff ist somit aus einer anderen Verwendung herübergenommen. Es ist so ähnlich, wie wenn wir den Ausdruck »fett« für den Mittwoch verwenden, oder wie wir etwa sagen, wir *wüssten*, die Stadt liege zur Rechten: Eine »einfache Überlegung« kann uns nach Wittgenstein davon überzeugen, dass der Begriff des Wissens für jene speziellen Situationen nicht passt, in denen wir Sätze sagen wie: »Ich weiß, dass ich jetzt Mitleid empfinde«. Nur auf den ersten Blick handelt es sich beim Wissen bezüglich der eigenen Gefühle um echtes und begründbares Wissen. In Wirklichkeit fehlt eine solche Begründungsmöglichkeit, genau das macht auch die »Autorität der ersten Person« aus.

Im Zusammenhang mit dem Bedeutungserlebnis werden nach Wittgenstein die Begriffe der *Bedeutung* und des *Meinens* sekundär verwendet. Zur Bedeutung in primärer Verwendung gehört nämlich gar kein spezielles Erlebnis (PU II, S. 557). Für *bestimmte* Sprachspiele ist diese Verwendung des Begriffs aber durchaus in Ordnung, wir können in diesen Fällen ohne Weiteres sagen, dass ein Wort ganz »mit seiner Bedeutung angefüllt« ist (PU II, S. 554). Wittgenstein sieht hier keinen Widerspruch zu seiner Auffassung, dass die Bedeutung im *Gebrauch* besteht, denn die »bildliche Verwendung des Wortes kann ja mit der ursprünglichen nicht in Konflikt geraten«.

Wenn wir nun aber das *Mitleid* mit einem Erfassen von Bedeutung verglichen haben –, muss dann auch die Verwendung des Begriffs »Mitleid« in Hinblick auf primäre und sekundäre Verwendung überdacht werden? Schließlich haben wir »Mitleid« einmal im Sinne stetiger Aspektwahrnehmungen verwendet und einmal als »irritiertes Mitleid« mit dem Aspektwechsel-Bemerken verglichen. Irritiertes Mitleid ist mehr ein Staunen als ein Mitleiden. Der Leidens-Aspekt des Objekts stellt hier keine stabile Eigenschaft dar, sondern er *leuchtet* vor dem Hintergrund einer anderen Alternative *auf*. Diese Alternative ist aber keine zufällige, sondern

steht in einer internen Relation zum Leiden, und eben auf diese Relation bezieht sich das Staunen. Das Schwanken zwischen zwei Alternativen, die zwei konkurrierenden Sichtweisen werden auf das *Objekt selbst* zurückgeführt. Angewendet auf solche besonderen Situationen des Ambiguität-Erlebens muss der Begriff des Mitleids tatsächlich ein anderer sein, als wenn damit eine eindeutige Haltung bezeichnet wird. Beim irritierten, unsicheren Mitleid ließe sich insofern sagen, dass der Begriff des Mitleids *sekundär* verwendet wird. – Eine differenziertere Untersuchung von stetigem und irritiertem Mitleid wird im vierten Kapitel in Angriff genommen (siehe 4.1.5).

2.6.3 Ist die sekundäre Bedeutung ein Aspekt?

Die hier vorgeschlagene Anwendung des Konzepts der sekundären Bedeutung bei Wittgenstein unterscheidet sich allerdings von einer inzwischen schon klassisch gewordenen Interpretation, nach der die sekundäre Bedeutung mit einem Aspekt zu vergleichen ist. Damit würde sie praktisch zu dem, was man im Bedeutungserlebnis *erfährt*. Diese Auffassung von sekundärer Bedeutung lässt sich von Stanley Cavell¹⁰⁵ über Joachim Schulte¹⁰⁶ bis Michel ter Hark¹⁰⁷ und Stephen Mulhall¹⁰⁸ verfolgen und wird z.B. von Katalin Neumer¹⁰⁹ ausführlich dargelegt.¹¹⁰ Hier wird das Aspekt-Erleben (oder Bedeutungs-Erleben) als ein *Erfassen* von sekundären Bedeutungen verstanden, sekundäre Bedeutungen stellen also ganz besondere Aspekte oder Bedeutungen dar. Entsprechend wird die von Wittgenstein angesprochene »Neigung« zur sekundären Verwendung von Begriffen schon als das Be-

105 Vgl. Cavell, *Der Anspruch der Vernunft*, S. 565.

106 Vgl. Schulte, *Chor und Gesetz*, S. 107f.

107 Vgl. Hark, *Beyond the Inner and the Outer*, S. 162f.

108 Vgl. Mulhall, »Seeing Aspects«, S. 259.

109 Vgl. Neumer, *Die Relativität der Grenzen*, S. 162ff.

110 Sara Fortuna spricht davon, dass die sekundäre Bedeutung in psychoanalytischer Hinsicht eine »Form verdrängter Symbolisierung« darstelle, und geht insgesamt auch davon aus, dass das »Sekundäre« darin bestehe, einen zweiten Aspekt wahrzunehmen. Vgl. Fortuna, Wittgensteins Philosophie des Kippbildes, S. 176; – Hintikka und Hintikka greifen Wittgensteins Ausdruck einer »sekundären Bedeutung« auf ganz andere Weise auf: Ihre These ist, dass Wittgenstein eigentlich »sekundäre Sprachspiele« meint, also Sprachspiele, die auf primäre aufbauen bzw. diese voraussetzen. Beispiele hierfür sind das Lügen, Heucheln, Verstellen, etc., vgl. Hintikka und Hintikka, Untersuchungen zu Wittgenstein, S. 356. – Diese Interpretationen zeigen, wie weit die Lesarten von PU II auseinandergehen.

deutungserlebnis selbst aufgefasst bzw. als Erlebnis beim Aspektwechsel-Bemerken. Das Bedeutungserlebnis ist in dieser Interpretation nicht ein Anlass, den *Begriff der Bedeutung* sekundär zu verwenden, sondern selbst schon das Erfassen von ganz speziellen Bedeutungen.

Wenn es aber so wäre, dass *verschiedene Bedeutungen* erfasst würden – primäre Bedeutungen auf die übliche Weise (bzw. durch »blindes Regelfolgen«), sekundäre Bedeutungen mit einem Erlebnis –, so käme das einer deutlichen Einschränkung der *Gebrauchstheorie* der Bedeutung bei Wittgenstein gleich. Diese würde nur mehr die primären Verwendungen des Bedeutungsbegriffs betreffen. Und wenn von zwei verschiedenen Formen von Bedeutung gesprochen wird, so bleibt die Frage offen, in welchem Verhältnis diese beiden Bedeutungsauffassungen stehen. Tatsächlich beschäftigen sich die genannten Autorinnen und Autoren (auf unterschiedliche Weise) mit einer solchen Hierarchisierung.¹¹¹

Wittgenstein scheint es aber nicht um verschiedene Formen von Bedeutungen zu gehen, sondern um verschiedene *Bedeutungsbegriffe*. Er stellt zunächst einmal fest, dass (neben anderen »psychologischen« Begriffen) auch der Begriff »Bedeutung« in bestimmten Fällen (z.B. bei der Schilderung einer »erlebten Bedeutung«) anders verwendet wird als im Normalfall. Wenn er nun die Ausnahmeverwendung als eine »sekundäre« bezeichnet, so ist für ihn klar, dass der sekundär verwendete Bedeutungsbegriff nicht autonom ist, sondern der primären Bedeutung von »Bedeutung« bedarf. Wir müssen also mit der Bedeutung als Gebrauch vertraut sein, um von Bedeutungserlebnissen zu sprechen. Eine nur in Erlebnissen vorkommende Bedeutung wäre unverständlich – so wie es unverständlich wäre, das Wort »gelb« auf den Vokal »e« anzuwenden, wenn »gelb« nicht schon eine andere Bedeutung hätte. Die entscheidenden Textstellen bei Wittgenstein weisen darauf hin, dass die sekundären Bedeutungen eben *nicht* besondere Aspekte oder Bedeutungen darstellen, welche im Bedeutungserlebnis erfasst werden. Sekundäre Bedeutungen kommen vielmehr dann ins Spiel, wenn wir *über solche Erlebnisse sprechen* (und sie z.B. als »Bedeutungs«-Erlebnis bezeichnen). Folgende Punkte sprechen dafür:

Erstens legt der Textfluss sowohl auf Seite 556 von PU II als auch in den Paragraphen 56ff. von LS I nahe, dass es die Neigung zur ungewöhnlichen Verwendung der Begriffe »meinen« und »Bedeutung« ist, die Wittgenstein am meisten interessiert: Direkt im Anschluss an den Absatz zu »meinen« und »Bedeutung« folgt der von »fett« und »mager« und gleich darauf die Einführung des Begriffs »sekundäre Bedeutung«. Auch an anderer Stelle scheint dieser Zusammenhang

111 Vor allem Mulhall, »Seeing Aspects«, S. 259 und Neumer, *Die Relativität der Grenzen*, S. 163 haben sich diese Frage gestellt.

selbstverständlich zu sein, selbst wenn er nicht ausdrücklich von »sekundärer Bedeutung« spricht – das ausdrückliche Sekundäre-Bedeutung-Beispiel mit dem Vokal »e« (PU II, S. 557) stellt jedoch die Verbindung her:

»Es sagt Einer: ›Gib ihm den Befehl ... und meine damit ...!‹ Was kann das heißen? Aber warum gebrauchst du für dein Erlebnis gerade diesen Ausdruck? einen schlecht sitzenden Anzug! – Das ist der Ausdruck des Erlebnisses, wie ›Der Vokal e ist gelb‹ und ›Ich wußte im Traume, daß ...‹ Ausdrücke anderer Erlebnisse. Ein schlecht sitzender Anzug ist es nur, wenn du ihn falsch auffaßt.« (BPP II, § 574)

Zweitens ist nach der üblichen Interpretation von sekundärer Bedeutung nicht klar, worin eigentlich die primäre Bedeutung bestehen soll. Wittgenstein schreibt schließlich, dass die sekundäre Bedeutung nicht ohne die primäre existieren kann. Die Aspekt-Alternativen beim Bemerkern des Aspekts haben im Grunde nichts mit einer Hierarchie von »primär« und »sekundär« zu tun, jedenfalls ist es bei den von Wittgenstein gewählten Beispielen schwer, eine solche Hierarchie zu definieren. Nur beim Vexierbild könnte z.B. die bloße Zeichnung primär sein und das in den Zweigen versteckte Gesicht sekundär (PU II, S. 523), bei den meisten anderen Beispielen Wittgensteins geht es um an sich gleichrangige Alternativen, bei denen wir den Wechsel vom einen zum anderen Aspekt in beide Richtungen vollziehen. Ein »primär« oder »sekundär« kann es hier nur in einem zeitlichen Sinn geben.

Drittens sehen Wittgensteins Beispiele für sekundäre Bedeutungen kein Schwanken oder Umschlagen vor, wie das bei den Aspekten und erlebten Bedeutungen der Fall ist. Es geht ihm nicht darum, dass wir den Mittwoch einmal fett erleben und dann wieder nicht oder den Vokal »e« einmal gelb und einmal nicht.

Viertens wird bei der Gleichsetzung von »erlebter« und »sekundärer Bedeutung« übersehen, dass es Wittgenstein auch im Zusammenhang mit Bedeutungserlebnissen vor allem um *begriffliche* Untersuchungen geht, ihn interessieren nicht einzelne Phänomene, sondern unsere Sprachspiele. Nur in ihnen zeigt sich, was ein Erlebnis ist (PU II, S. 518: »Uns interessiert der Begriff und seine Stellung in den Erfahrungsbegriffen«). Das Bedeutungserlebnis ist also nicht schon als Phänomen interessant; interessant ist vielmehr die Art und Weise, wie wir sprachlich mit Bedeutungserlebnissen umgehen. Wird »sekundäre Bedeutung« als erlebte Bedeutung verstanden, konzentriert man sich doch wieder auf ein Phänomen. Es liegt daher aufgrund des methodischen Ansatzes Wittgensteins näher, den Ausdruck »sekundäre Bedeutung« auf die psychologischen *Begriffe* anzuwenden.

2.6.4 Aspektblindheit

Auch für Wittgensteins Überlegungen zur »Aspektblindheit« (bzw. »Bedeutungsblindheit«) sind die sekundären Bedeutungen psychologischer Begriffe der Ausgangspunkt:

»Der, den ich bedeutungsblind nenne, wird wohl den Auftrag verstehen: ›Sag ihm, er solle zur Bank gehen, und ich meine die Gartenbank‹, aber nicht: ›Sag das Wort Bank und meine damit Gartenbank.‹« (BPP II, § 571)¹¹²

Im ersten Satz wird der Begriff »meinen« primär verwendet, im zweiten sekundär. Im ersten Satz ist das Meinen in einen Gebrauch eingebunden, im zweiten steht ein Wort isoliert da und soll durch ein Erlebnis des Meinens mit Bedeutung angefüllt werden. Nur diese zweite Verwendung verstehen »Bedeutungsblinde« nicht. Es geht hier also nicht darum, dass Bedeutungsblinde irgendwelche Bedeutungen von »Bank« nicht erfassen können. Ihnen ist auch durchaus bewusst, dass das Wort »Bank« zwei verschiedene Bedeutungen hat, sonst würden sie den ersten Satz nämlich auch nicht verstehen. Wenn Wittgenstein aber trotzdem manchmal davon spricht, dass Aspektblinde keinen *Aspektwechsel erleben* bzw. keine *Bedeutungserlebnisse* haben können (LS I, §§ 781, 784), muss wieder seine *Methode* im Auge behalten werden: Um diesem rätselhaften Erlebnis auf die Spur zu kommen, möchte Wittgenstein eben nicht introspektiv vorgehen,¹¹³ sondern er fragt, wie sich hypothetisch Menschen verhalten würden, welche die Sätze mit den sekundären Verwendungen nicht verstehen; die also die Ausdrucksformen nicht nachvollziehen können, in denen wir von unseren Aspekt- und Bedeutungserlebnissen sprechen. Auf diese Weise kann nach Wittgenstein am ehesten die Frage beantwortet werden, worin diese besonderen Erlebnisse bestehen bzw. welches Muster sie für uns haben (»Versuch nicht, in dir selbst das Erlebnis zu analysieren!« – PU II, S. 537). Das Gedankenexperiment der Aspektblindheit darf insofern nicht auf eine rein phänomenale Ebene reduziert werden. Wir dürfen nicht so tun, als wüssten wir schon, um welches Erlebnis es sich genau handelt, und könnten

112 Ganz ähnlich auch in BPP I, § 344: »Wer die Worte ›das Zeichen als Pfeil *sehen*‹ nicht verstehen und gebrauchen lernen kann, den nenne ich ›bedeutungsblind‹.«

113 Kripke äußert hier jedoch eine andere Einschätzung, wenn er zu Wittgensteins Überlegungen zum Aspekt-Erleben meint, dass »die Erörterung hier introspektiv geführt wird«. Vgl. Kripke, *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*, S. 65 Fußnote 29.

nun *davon ausgehend* die Frage stellen, was das für Menschen wären, denen dieses Erlebnis fehlt. Was Aspektblindnen in erster Linie fehlt, ist eine bestimmte Sprachpraxis: »Diese Untersuchung ist keine psychologische« (BPP II, § 479).¹¹⁴

Das Ergebnis des Gedankenexperiments zur Aspektblindheit ist kein eindeutiges – die Grenzen zwischen unserem normalen Verhalten und der Aspektblindheit lassen sich für Wittgenstein offensichtlich nur schwer ziehen. Die entsprechenden Ausführungen enden häufig in Ratlosigkeit (BPP I, §§ 205, 206, 242; BPP II, § 479; LS I, §§ 778-81). Formulierungen wie »Könnte es Menschen geben ...?« (LS I, § 778) oder »Könnten wir uns Menschen denken ...?« (BPP II, § 478) sind nicht nur rein rhetorische Fragen. Trotzdem ist auch diese unklare Grenzziehung ein interessantes Ergebnis: sie bedeutet nämlich, dass wir möglicherweise das praktische Verhalten solcher Menschen gar nicht von unserem Verhalten unterscheiden könnten. Schließlich fehlt ihnen nicht das Erfassen eines bestimmten Aspektes oder einer Bedeutung, sondern das Erlebnis des Staunens über den jeweiligen Aspektwechsel. Wenn es aber unmöglich ist, ihnen eine Blindheit im üblichen Sinne zuzuschreiben, muss das heißen, dass das Aspektlebnis eben nicht mit dem Erfassen von Bedeutung verwechselt werden darf, die Begriffe dürfen hier nicht durcheinandergebracht werden: »Worin liegt die Wichtigkeit des genauen Ausmalens von Anomalien? Kann man es nicht, so zeigt das, dass man sich in den Begriffen noch nicht auskennt« (BPP II, § 606).

In der Anwendung auf das Mitleid heißt das: Wenn Aspektblindnen etwas fehlt, dann z.B. nicht das Mitleid als Perspektive, sondern das irritierte Mitleid bzw. das Staunen über die Ambiguität einer bestimmten Person (oder auch eines Tieres). Einige Interpretationen zu Wittgensteins Begriff der Aspektblindheit kommen allerdings gerade in diesem Punkt zu ganz anderen Ergebnissen: So spricht etwa Stephen Mulhall Aspektblindnen die Fähigkeit ab, *bestimmte Aspekte* zu erfassen. Er mutet ihnen letztlich zu, dass sie ihre Mitmenschen als »Roboter« wahrnehmen und somit keinen Sinn für den Aspekt der Würde (oder der Seele) des Menschseins haben: »The aspect-blind regard a human being's behaviour as we would the behaviour of a robot, of a construction whose behaviour is mechanical and thus describable by means of geometrical concepts.¹¹⁵

Andere Interpretationen heben wiederum hervor, dass es Wittgenstein nicht um bestimmte Aspekte, sondern um das Erlebnis des Wechsels geht. Oliver R.

114 Siehe auch BPP I, § 189. – Gedankenexperimente Wittgensteins gehen häufig von anderen Begriffsverwendungen aus, z.B. in BPP II, § 638; LS I, § 203.

115 Vgl. Mulhall, »Seeing Aspects«, S. 262. – Mulhalls Interpretation des Aspekt-Wahrnehmens nimmt jedoch Wittgensteins Unterscheidung von stetigem Aspekt-Wahrnehmen und Aspekt-Erleben zu wenig ernst.

Scholz etwa betont die praktische *Irrelevanz*, die Wittgenstein der Bedeutungsblindheit zuschreibt. Wenn Aspektblindnen Bedeutungserlebnisse fehlen, dann jedenfalls keine »Bedeutungsquellen«, alles andere würde auf einen »Rückfall in mentalistische Bedeutungstheorien« hinauslaufen.¹¹⁶ Auch Gunter Gebauer bezieht das Aspektelerlebnis auf die Gleichzeitigkeit gegenläufiger Aspekte und setzt Aspektblindheit mit dem starren Festhalten an einem Aspekt gleich. Er vertritt aber die Ansicht, dass Wittgenstein den Wechsel von Aspekten vor allem deshalb so faszinierend fand, weil er damit auch *sich selbst* als Person im Wechsel einer »anthropologischen« (deskriptiven) und einer »ethischen« Perspektive wahrnehmen konnte bzw. er sich selbst vom Zwang befreite, die eigene Selbsteinschätzung auf eine dieser Perspektiven zu reduzieren.¹¹⁷ Nach Gebauer muss dieser Aspekt-Dualismus aber auch für den Blick auf andere Personen gelten, wenn auch in Einbeziehung der Selbsteinschätzung der jeweiligen Person.¹¹⁸ – Dieser spezielle Hintergrund mag bei Wittgensteins Überlegungen zum Aspekt-Erleben durchaus wichtig gewesen sein, dabei handelt es sich letztlich um biografische Fragen. Es spricht jedoch nichts dagegen, über die Selbsteinschätzung hinauszugehen und das Bemerkern des Aspektwechsels auch auf die Fremdeinschätzung anzuwenden, z.B. in Form eines irritierten oder unsicheren Mitleids.

2.6.5 Zusammenfassung und Ausblick

Es ging in den Abschnitten dieses zweiten Kapitels darum, Wittgensteins Expressivismus unter die Lupe zu nehmen. Dabei wurde deutlich, dass er zwar als »Deflationist« keine allgemeinen Erklärungen oder Theorien sucht und auch in seinen Differenzierungen sehr vorsichtig agiert, dass er aber doch immer wieder auf die Unmöglichkeit zurückkommt, eine akute Gefühlsregung durch Introspektion zu erfassen und anschließend »mitzuteilen«.

Besonderes Interesse erhielt dabei eine ganz spezielle Form von Selbstdurchschreibung, nämlich jene angesichts einer im Raum stehenden Alternative. Mit der entsprechenden Art von Aussagen befasst sich Wittgenstein im Rahmen seiner Überlegungen zu Aspektwahrnehmungen, daher wurde die Selbstdurchschreibung von Mitleid angesichts einer plausiblen Alternative (»Irgendwo tut sie mir auch leid«) als eine Form des Aspekt-Erlebens aufgefasst und mit dem unsicheren Mitleid von Kapitel 1 in Verbindung gebracht.

116 Vgl. Scholz, »Wie schlimm ist Bedeutungsblindheit?«, S. 228ff.

117 Vgl. Gebauer, *Wittgensteins anthropologisches Denken*, S. 215ff., vor allem S. 230.

118 Vgl. ebd., S. 228.

In diesem letzten Abschnitt wurde (eine in der Literatur weitgehend übersehene) Interpretation der Ausführungen Wittgensteins zur »sekundären« Bedeutung zum Anlass genommen, das Verhältnis von *stetigem* und *irritiertem* Mitleid noch einmal von der sprachlichen Seite her zu beleuchten: Von einem irritierten *Mitleid* zu sprechen, ist alles andere als selbstverständlich, denn dieses besteht darin, dass der Mitleidsaspekt nur eine von zwei plausiblen Haltungen darstellt und die Konkurrenz der anderen Haltung braucht, um aufzuleuchten. Auf jeden Fall wird der Begriff »Mitleid« hier anders verwendet, er bezieht sich auf ein Stauen über die Möglichkeit verschiedener Einstellungen und nicht auf eine bestimmte Einstellung zum Objekt. Kurz, »Mitleid« hat in diesem Fall eine *sekundäre* Bedeutung. Das heißt, dass der Begriff mit Vorsicht zu verwenden ist, denn die Sprachspiele müssen auseinandergehalten werden: Es gibt jenes Sprachspiel, in dem das Mitleid zum Ausdruck gebracht wird, und jenes, in dem das Mitleid als *eine* mögliche Haltung *reflektiert* wird. In letzterem kann Mitleid als eines von mehreren Gefühlen auch Gegenstand einer Selbstzuschreibung sein, doch es handelt sich gerade deshalb nicht mehr um »Mitleid« in einer primären Bedeutung.

Man muss einer solchen sekundären Bedeutung von »Mitleid« nicht folgen, die entsprechende Verwendung kann auch ausbleiben, wie wir in Kapitel 4 bei Bertolt Brecht und Hannah Arendt sehen werden. Bevor wir uns aber einer solchen ausführlichen Gegenüberstellung von stetigem und irritiertem Mitleid hingeben, soll in einem eigenen Kapitel zu *Mitleidsbegriffen in der Neuropsychologie* noch einmal die Frage nach dem Verhältnis von psychologischen Sprachspielen und empirischer Beobachtung vertieft werden. Wittgenstein zeigte schließlich deutliches Desinteresse gegenüber einer »physiologischen Untersuchung« mentaler Zustände (Z, § 304). Die Zustände, von denen unsere alltäglichen Sprachspiele rund um *Gefühle* und *Dispositionen* sprechen, sind für ihn keine direkt beobachtbaren Zustände – und das nicht nur aus Mangel an Instrumenten, sondern in logischer Hinsicht. Was die *Dispositionen* betrifft, so würde er die Vorstellung eines neuronalen »Scans« eines solchen Mitleids wohl entschieden abgelehnt haben. Bei einer akuten *Gemütsbewegung* hingegen kann zwar die Fremdzuschreibung einen *Bewusstseinszustand* annehmen, aber aufgrund der *Situation* und nicht aufgrund eines physiologischen Zustandes. Die Situation gibt uns nicht nur indirekte Hinweise auf ein verstecktes Faktum, sondern sie entscheidet tatsächlich über die Korrektheit der Zuschreibung. Der Satz »Gott, wenn er in unsere Seelen geblickt hätte, hätte dort nicht sehen können, von wem wir sprachen« (PU II, S. 558) muss nach den Voraussetzungen Wittgensteins auch für die Neurologie gelten: auch sie kann nicht an der Situation vorbei (mit dem allwissenden Blick in unseren Körper) Zuschreibungen für mentale Zustände vornehmen. Was die Psychologie in den Au-

gen Wittgensteins also wirklich vonnöten hat, ist nicht der Ausbau der »experimentellen Methoden«, sondern die Klärung einer »Begriffsverwirrung« (PU II, S. 580). Und da es sich bei den psychologischen Begriffen um Alltagsbegriffe handelt (und sie das auch bleiben sollen), besteht für Wittgenstein wenig Aussicht auf angemessene »experimentelle Methoden« für die Psychologie: »Die Begriffe der Psychologie sind eben Begriffe des Alltags. Nicht von der Wissenschaft zu ihren Zwecken neu gebildete Begriffe, wie die der Physik oder Chemie« (BPP II, § 62).