

Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der
Philosophie

Die Artikulation von Subjekt und Welt nach Wittgenstein und Merleau-Ponty

vorgelegt von Matthias Heuser

Februar 2015

Eingereicht im Rahmen einer deutsch-französischen
Doppelbetreuung am

**Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der
Freien Universität Berlin**

und an der

**Ecole doctorale en Sciences de l'Homme et de la Société
de l'Université de Picardie Jules Verne**

Erstgutachter: Prof. Dr. Hilge Landweer

Zweitgutachter: Prof. Dr. Gunter Gebauer

Rapporteur de soutenance: Prof. Dr. Estelle Ferrarese

Weitere Mitglieder der Promotionskommission:

Prof. Dr. Sandra Laugier, Dr. Jörg Volbers

Datum der Disputation: 29. Mai 2015

Danksagung

Zuerst möchte ich Zoé und Leonard danken für ihre tagtägliche Aufmunterung und den Rückhalt, den sie mir ohne Einschränkung haben zuteil werden lassen. Meinen Eltern bin ich tief verpflichtet für ihre fortgesetzte Unterstützung ohne ich diese Arbeit vielleicht nicht hätte zu Ende führen können.

Besonders möchte ich mich bei meinen beiden Promotionsbetreuern Prof. Dr. Sandra Laugier und Prof. Dr. Gunter Gebauer bedanken, für Beistand und Ermutigung, sowie (natürlich) dafür, meinen Überlegungen für diese Arbeit eine Richtung und eine Form gegeben zu haben. Prof. Dr. Hilge Landweer, Prof. Dr. Estelle Ferrarese sowie Dr. Jörg Volbers schulde ich persönlichen Dank für die Arbeit, die sie auf sich genommen haben, als Mitglieder der Promotionskommission meine (immerhin 436 Seiten lange) Arbeit zu begutachten, zu diskutieren und zu kritisieren.

Ohne die finanzielle Unterstützung in Form eines Elsa-Neumann-Stipendiums wäre eine Promotion nicht denkbar gewesen, weswegen ich auch dem Land Berlin meinen Dank aussprechen möchte. Ich danke auch der Freien Universität Berlin und der Université de Picardie Jules Verne und ihrem Laboratoire Centre universitaire de recherche sur l'action publique et le politique für die Möglichkeit, die Dissertation grenzüberschreitend anzulegen, denn es ist nicht selbstverständlich, dass sich zwei Universitäten bereit zeigen, eine Promotion in Doppelbetreuung zu unterstützen. Zu Dank bin ich außerdem den Institutionen verpflichtet, die mich außerhalb meiner Heiminstitute untertützt haben: dem Laboratoire Expérience et Connaissance der Université Paris 1 Pantéon-Sorbonne und dem Centre Marc Bloch und seinem Direktor Prof. Dr. Patrice Veit, für den Workshop „Wahrnehmen, Fühlen Benennen“, der für mich wichtige Anregungen bedeutet hat.

Besonderen Dank schulde ich ferner David Blankenstein, Reinhard David, Stephan Altrogge und Ekkehard Berns dafür, dass sie mein Manuskript durchgesehen, korrigiert und kommentiert haben. Ihnen verdanke ich viele wichtige Hinweise und Ratschläge. Jean-Pierre Martin und Pierre Fasula haben die französische Zusammenfassung korrektur gelesen und ich bedanke mich bei ihnen ebenfalls herzlich für die belebende Kritik, die sie an meiner Arbeit geübt haben.

Außerdem möchte ich Emmanuel Halais danken für viele für meine Arbeit wie für mich persönlich sehr wichtige Diskussionen, und insbesondere dafür, dass er mich auf Iris Murdoch gebracht hat.

Das Bild kann zur Natur eine
Beziehung haben wie die Fuge
Bachs zu Christus. Dann ist es
keine Nachahmung, sondern eine
analoge Schöpfung.

(Wols)

Vorbetrachtung: Thelonious Monk auf die Finger gesehen

Monks Spiel

Thelonious Monk sitzt etwas schief auf seinem Klavierschemel.¹ Das linke Bein ist recht stark angewinkelt, der linke Fuß berührt nur mit dem Ballen den Boden, die Hacke ist angehoben. Der rechte Fuß steht flach auf dem Boden. Seine Hacke schlägt mit einer wippenden Bewegung den Takt. Bisweilen unterbricht Monk das Wippen, hebt stattdessen den Fuß und stampft aus der Luft energisch den Rhythmus. Dabei schlägt er oft nicht den Takt, sondern unterstreicht eher Akzente des Spiels. Der Tritt wirkt dann eher wie ein expressives Epiphänomen als wie eine Orientierung. Monks Fingertechnik ist äußerst ungewöhnlich. Die Finger sind durchgestreckt, die Schlagbewegung kommt aus dem Handgelenk oder dem Ellenbogen, kaum aus den Fingern selbst. Häufig hebt er die Hände recht weit von der Tastatur ab, schnellert dann aus einiger Entfernung plötzlich vor und schlägt direkt auf die Tasten. Ein andermal wiederum richtet er sich auf und beobachtet aus größerer Distanz die Tastatur, zögert, beginnt eine Bewegung, bricht sie aber ab, schlägt wie testweise einen Ton an und zieht sich wieder zurück. Plötzlich holt er aus, schlägt mit voller Kraft auf die Tastatur und dreht sich mit dem ganzen Oberkörper in die Bewegung. Er hebt die Ellenbogen bis fast in die waagerechte und senkt sie wieder, kippt seine Schultern nach vorn oder zurück oder hebt die eine stark an, springt manchmal auf, als würde er durch die Kraft seines Anschlags zurückgeworfen. Mehrmals schlägt er mit der rechten Hand etwas seitlich von links auf eine schwarze Taste, wofür er den Ellenbogen heben und die Schultern eindrehen muss. Dabei hält er die Hand schräg und unterstützt den Zeigefinger durch den Mittelfinger. Es kann auch vorkommen, dass er ein und dieselbe Taste wie eine Trommel mit rechtem und linkem Zeigefinger abwechselnd anschlägt. An seinen Händen trägt er mehrere große Ringe, von denen einer beim Spielen hinderlich scheint. Er muss ihn dann und wann richten, weil er sich um den Finger dreht und gegen die Tasten stößt.

In ähnlicher Weise wie die Bewegungen des rechten Fußes, der Hände und des übrigen Körpers „umständlich“ sind, ist es auch seine Musik. Monks Töne sind oft nicht punktgenau, weder metrisch noch tonal: Sie fallen oft neben die Zeit, greifen zu hastig vor oder schleppen nach. Es kommt vor, dass seine Anschläge wie nicht recht getroffen klingen, wenn nebenliegende Töne mitklingen oder ein Anschlag überraschend leise ausfällt, als habe er die Taste zu weit innen getroffen. Die subtile Verschiebung der Rhythmik, die

¹Sehr deutlich zeigen sich die im Folgenden beobachteten Charakteristika des Spiels Monks bei der Videoaufnahme von „Blue Monk“ auf der DVD *Live In '66*. Die Aufnahme ist auch auf [youtube.com](https://www.youtube.com) zu finden unter dem Titel „Blue Monk, Thelonious Monk“ [Stand: 10.11.2014].

Nuancen in Klang und Anschlagsstärke spiegeln die seltsamen Verdrehungen des Rumpfes, das Zögern und explosionsartige Vorschießen aus größerer Entfernung wider. Sein Spiel ist vom Standpunkt der Musik her betrachtet ebenso lückenhaft, hastig, stolperig wie vom Standpunkt der Beobachtung seiner körperlichen Arbeit. Mal zu schnell, etwa wenn er eine schnelle hasplige Folge in den hohen Lagen spielt, mal äußerst zurückgenommen und abwartend, wie seine Bewegungen es sind. Es ergibt sich aus beiden Aspekten ein recht gut zusammenstimmendes Gesamtbild.

Besonders interessant ist hier, dass gerade in der Umständlichkeit und Knorrigkeit der Musik Monks deren größter Reiz besteht. Ihre expressive Unordnung, ihr scheinbarer Mangel an Präzision machen sie nur umso ziselierter und feiner.² Mehr noch: Gerade in ihrer Verschrobenheit liegt ihre Qualität und die künstlerische Leistung Monks. Monk ist zweifellos kein Klaviervirtuose. Seine Leistung als Pianist muss anderswo zu suchen sein als in der technischen und kompositorischen Exzellenz seiner Soli. Ein Gegenbeispiel für viele einzelne der beobachteten Charakteristika, aber ebenso für den Gesamtcharakter, wäre das Spiel Bill Evans' – versunken, sanft und auf ganz andere Weise als Monks herrlich subtil. Bei Monk haben wir keinen Fluss, keine Ökonomie der Bewegungen, nicht diese Intelligenz und feine Meisterschaft des Spiels Evans'. Monks Musik ist sperrig und sein Spiel gleicht eher einer Auseinandersetzung mit seinem Instrument und seiner Musik als der ruhigen Suche nach einem Einklang, wie es bei Evans scheint.

Umständlichkeit und Körperpraxis

Bei Monk scheinen Form oder Stil des Ausdrucks deutlicher oder sagen wir offensichtlicher als bei vielen anderen Beispielen von Musikern mit einer gewissen Handhabung seines Körpers zusammenzuhängen. Er ist kein „intellektueller“ Spieler. Was wir in seinem Fall sehen, ist nicht der Körper als Instrument im Sinn eines adäquat geformten Werkzeugs, die eine gewisse Form der intellektuellen Meisterschaft über seinen Gebrauch erlaubt, wie sie eine klassische Pianistenausbildung oder etwa das Training von Balletttänzern in der Regel anstrebt,³ sondern wir erleben hier den Körper als selbst form- oder stilbildend. Er ist hier kein bloßes Dispositiv, in das ein Subjekt hinabsteigt, kein bloßes Werkzeug, sondern selbst Teil von Monks Musik. Monk als Subjekt seiner Musik, als ihr „Urheber“, ist untrennbar von dieser Körperpraxis. Dass es sich um eine Praxis im vollen Sinn handelt, also um eine Form des Erschließens oder Aushandelns, nicht eines bloßen Übersetzens einer bereits über bestimmte Inhalte verfügenden Ausdrucksintenti-

²Ich bitte das „scheinbar“ nicht zu überlesen: Monk ist ein hochversierter Spieler, dessen Spiel das Resultat harter und kontinuierlicher Arbeit ist. Robin Kelley hat in seiner sehr genauen Monk-Biografie einige der Monk-Mythen entkräften können. Die Legende der Direktheit des Spiels Monks etwa, als sei es etwas, was ihm quasi-natürlich innewohne. Kelley unterstreicht die Tatsache, dass Monk viel und ausdauernd übte, sein Spiel also keineswegs unmittelbar aus ihm herausfließe, sondern in einem langen Prozess erarbeitet wurde. In diesem Sinn sind all die „Fehler“, die Monk macht, „scheinbar“ und der „Mangel“ an Präzision ist ein wahrscheinlich nicht im Detail intellektuell kalkulierter, aber durchaus habituell erarbeiteter Stil. Vgl. Kelley, *Thelonious Monk*.

³Dieser Schematismus ist zweifellos zu grob und darf nicht zu stark gelesen werden. Ich will nur über einen Kontrast das stilbildende Moment der Körperpraxis selbst betonen gegenüber einem Lernen nach Curriculum, nach einem Programm, das auf einen mehr oder weniger klaren Endpunkt zusteuert.

on, können wir an seinem Beispiel sehr gut zeigen: Wenn er den Oberkörper eindreht, die Schulter hebt und seitlich mit dem Finger auf eine Taste schlägt, so passt er den für einen Pianisten gewöhnlichen Bewegungsablauf an, schafft den spezifischen Umstand eines Schlages, der an der Seite des Körpers entlangläuft im Gegensatz zur üblichen Form des Spiels, das meist vor dem Körper stattfindet. Auf diese Weise der Modifikation der Situation seines Körpers vor dem Klavier erschließt sich Monk experimentell neue expressive Möglichkeiten gerade in der Weise, in der er „sich Umstände bereitet“, in der er sich seine Arbeit „erschwert“. Denn in der Tat beeinträchtigt das weite Zurückziehen der Hände von der Tastatur und die übermäßige Kraft seines Anschlags die Präzision seines Spiels. Es scheint nicht gerade auf sein Ziel zuzugehen, sondern Umwege zu nehmen. Monk spielt, könnte man sagen, äußerst unökonomisch, und die „Verschwendung“, die scheinbare Überflüssigkeit und Umständlichkeit vieler seiner Bewegungen, ist bei ihm Prinzip – nicht nur produktives Prinzip als Pianist, sondern auch Prinzip unseres Verständnisses seiner Kunst. Will sagen: Wenn wir Monks Kunst schätzen, so gerade ihr entgegen, wegen dieser Umständlichkeit und dessen, was sie musikalisch ins Werk setzt, und wenn wir Monks Musik *nicht* schätzen, so werden wir dies aus den gleichen Gründen tun. So etwa Philip Larkin, der Monk als einen Elefanten am Klavier abqualifizierte.

Wir können nach alledem unsere Begrifflichkeit entwickeln und sagen, dass wir unter dem Begriff „Spiel“ zwei Aspekte zusammenfassen können: erstens das akustische und musikalische Resultat seiner Performance sowie zweitens das körperliche Aushandeln des spezifischen Stils der Expressivität seiner Musik.⁴ Es handelt sich also um einen komplexen Begriff. Aber um was für eine Form der Einheit handelt es sich? Wir können auf beiden Ebenen strukturell analoge Prinzipien finden, die Monks Stil insgesamt ausmachen (die eine kann uns helfen, die andere zu verstehen). Denn die rhythmischen Verschiebungen sind Resultate seiner seltsamen Körper- und Fingertechnik sowie des übermäßigen, explosionsartig sich entladenden Kraftaufwandes, der für sein Spiel charakteristisch ist. Diese Körpertechnik ist aber selbst natürlich nur zu verstehen, im Kontext einer sich entwickelnden Musik als Kunst Monks. Monk schafft selbst die Situation, mit der sein Spiel sich auseinanderzusetzen hat – eine Situation und eine Auseinandersetzung, die gleichzeitig eine musikalische wie eine körperliche ist. Weder einzig die „somatische Logik“ der Bewegungen Monks, noch einzig die „musikalische Logik“ seiner Musik bestimmen diese Wege und Umwege.

Dies wird vielleicht noch klarer, wenn wir uns vor Augen führen, dass Monk *improvisiert*. Seine Rückzüge, das Aufrichten des Oberkörpers und das Entfernen der Hände von der Tastatur, dann wieder ein Vorschnellen, der Anschlag manchmal nur eines einzelnen Tones, anschließend erneutes Zurückziehen etc.: All dies sind körperliche Strategien der Improvisation. Monk schafft Situationen und schaut, wohin sie führen – ob etwa dieser Anschlag etwas nach sich ziehen wird oder nicht, ob sich aus einer durch den Anschlag sowie die Position des Körpers hergestellten Situation als Ausgangslage „Konsequenzen“ ergeben, die man in gewissem Sinn als „logische“ Entwicklungen bezeichnen kann, in-

⁴Es handelt sich hier natürlich um einen ganz anderen Spielbegriff, als den Wittgensteins, wenn er von „Sprachspielen“ spricht. Es soll hier keine Analogie suggeriert werden. Wir werden später noch Gelegenheit haben, Verwandtschaft und Distanz beider Wortverwendungen zu besprechen.

sofern sie vom Vorangegangenen abhängen. Monk lässt diese Logik der Körperpraxis und der Forderungen, die seine Musik entwickelt, „laufen“. Seine Improvisationstechnik beruht auf dem Zusammenkommen der Entwicklung der Musik mit der ständig modifizierten Position des Körpers.

Es scheint auch, gerade weil Monk improvisiert, dass die Praxis seines Spiels in gewisser Weise nichts außerhalb ihrer selbst benötigt, insofern sie in einem wichtigen Sinn für sich selbst stehen muss. Dies soll nicht bedeuten, dass weder er, wenn er spielt, noch wir, wenn wir ihm zuhören und ihn oder sein Spiel verstehen – oder eher „schätzen“, denn es geht hier ja eher um den Zugang zu einem künstlerischen Ausdruck, der mit einem Verstehen nicht in eins fällt – auf den weiteren Zusammenhang zurückgreifen: auf die Regeln und die Ästhetik des Jazz, auf die Tradition dieser Musik und unsere spezifische Bekanntheit mit ihr etc. Zweifellos sind diese Faktoren von großer Bedeutung. Wir könnten mit Wittgenstein wohl sagen, dass diese Praxis und ihr Verständnis in einer weitverzweigten Lebensform gründen. Aber das ändert nichts daran, dass Monks Spiel sich vor diesem Hintergrund als eigenständiger Ausdruck abheben muss, sofern wir verstehen wollen, was es bedeutet, Monk als *Subjekt* seiner Musik zu verstehen oder zu schätzen. Das Spiel ist nicht durch die Lebensform *erklärt*, will sagen, die Angelegenheit ist nicht durch den Verweis auf die Lebensform *erledigt*, auch wenn möglicherweise die Bekanntschaft mit der Lebensform, in der diese Musik „zu Hause“ ist, einen Zugang schafft.

Wir nähern uns Schritt für Schritt der Frage nach dem Subjekt.

Wer spielt?

Zweifellos ist es Monk, der spielt. Aber was bedeutet das? Es handelt sich hier nicht um einen Fall, der mit dem Hinweis auf die deutsche Grammatik zu lösen wäre: „Wer oder was spielt? – Monk“. Auch wäre es uninteressant zu sagen: „Monk spielt“ bedeutet, dass es in der Tat das Individuum ist, das sich nach diesen oder jenen Kriterien legitim als ‚Thelonious Monk‘ ausweist, das hier auf einem Klavierschemel sitzt und in einer gewissen Weise auf die Tasten schlägt, die wir im Allgemeinen ‚Klavierspielen‘ nennen.“ Ebenso meinen wir mit „Monk spielt“ nicht lediglich, dass keine Maschine zwischen Monks Gehirn und seine Hände geschaltet ist. Das ist natürlich nicht das, was uns hier interessiert. Wenn wir uns fragen, was es bedeutet zu sagen „Monk spielt“, dann fragen wir nach dem Sinn, Monk eine Autorschaft zuzusprechen – eine Autorschaft im Zusammenhang mit einem künstlerischen Ausdruck.

Monk sitzt vor einem Apparat, den er weder erfunden noch gebaut hat. Er verwendet das Regelinstrumentarium des Jazz, das er ebenso wenig erfunden hat, wenn auch zu sagen ist, dass er insbesondere in den späten 40er und den 50er Jahren Pionierarbeit geleistet hat bei der Entwicklung des Bebop, sich also nicht begnügt hat, mit dem zu arbeiten, was er vorgefunden hat. Dennoch: Seine harmonische und melodische Lautsprache ist unbezweifelbar die des Jazz und der Jazz beginnt nicht mit Monk. Was also hat er „erfunden“, was ist die künstlerische Aussage, die *er* und niemand anders als Pianist (ich betrachte ihn hier nicht als Komponist) gemacht hat und immer noch macht, wann immer wir Aufzeichnungen seiner Musik hören?

Fragen wir zunächst umgekehrt: Wie sähe es aus, wenn er *nicht* Subjekt seines künstlerischen Ausdrucks wäre? Dann hätte es auch jemand anders sein können, der spielt. Es würde bedeuten, dass Monk keine eigene, unverwechselbare Stimme gefunden hätte. Das hat er aber, ob man sie nun mag oder nicht, und auch die meisten von Monks Kritikern würden das wohl zugeben. Daher ist *er* es, der spielt und es ist nicht das bloße „Ablaufen“ eines Jazzkonzertes, ein Herunterdeklinieren der melodischen, harmonischen und rhythmischen Möglichkeiten, die dem Regelsystem „Jazz“ innewohnen. Wenn wir von Monk als dem Subjekt seiner Musik in diesem starken Sinn sprechen, dann beinhaltet dieser Subjektbegriff den Aspekt der Besonderung Monks, seiner Einzigartigkeit im Hinblick auf seinen Ausdruck, seine Unverwechselbarkeit. Was aber bedeutet es, zu sagen, dass es tatsächlich *Monk* ist, der sich in seiner Kunst ausdrückt? Wittgenstein sagte in einer Vorlesung zur Ästhetik laut den Aufzeichnungen seiner Studenten: „Wenn ich von einem Schubert-Stück sage, es sei melancholisch, dann ist es so, als gäbe ich ihm ein Gesicht.“⁵ Man könnte zu Monk fragen: „Inwiefern ist das Gesicht seiner Musik *Monks* Gesicht?“

Monks Spiel als Ausdruck

Monk als Subjekt seines Spiels zu fassen kann nicht bedeuten, dass seine Musik in einer Ausdrucksabsicht bereits vorgeprägt wäre, oder sonst wie irgendwo vorweggenommen wäre. Das wäre die Idee, Ausdruck analog zu einer Übersetzung zu denken. Aber wir würden mit dem Ausdruck als „Übersetzung“ voraussetzen, dass da ein definiter, wenn auch noch unartikulierter Inhalt oder etwas ähnliches im Kopf Monks oder sonst wo bestünde, der den Status einer „Eigentlichkeit“ des Ausdrucks beanspruchen könnte, von dem der Ausdruck ausginge, auf dem er beruhe. Wir würden voraussetzen, dass dem Ausdruck etwas voraus ginge, das *von der gleichen Art* wie der Ausdruck ist. Ich kann schließlich nur von einer in die andere Sprache übersetzen, oder von einem Ausdruckssystem in ein anderes. Ich kann nicht das Rauschen eines Wasserfalls in Sprache übersetzen – so etwas wäre ein poetisches Projekt und keine Übersetzung. Nur, wenn Auszudrückendes und Ausdruck sozusagen die gleiche Natur teilen, kann man sich anschließend die Frage stellen, ob der Ausdruck „gut“ oder „schlecht“, „geglückt“ oder „misslungen“ ist, in dem Sinn, in dem eine Übersetzung gut, schlecht, geglückt oder misslungen sein kann – nämlich im Hinblick auf eine zwei Sprachen gemeinsame Bedeutung. Eine solche Vorstellung ist für jeden, der etwas Erfahrung mit musikalischer Improvisation hat, leicht als abwegig einzusehen. Zweifellos hat Monk gewisse Vorstellungen von dem, wie ein befriedigendes Resultat ungefähr aussehen könnte und besitzt gewisse Strategien, die mehr oder weniger erprobt und Erfolg versprechend sind (es ist schließlich nicht das erste Mal, dass er ein Solo spielt). Außerdem sieht er sich konfrontiert mit dem verzweigten Regelsystem des Jazz. Aber das bedeutet nicht, dass er in irgendeinem relevanten Sinn bereits „wüsste“, was er spielen werde. Man könnte eher sagen, es bedeutet, dass man sein Spiel mit dem Suchen nach der Lösung eines Problems vergleichen könnte, dem Suchen nach einem noch unbekanntem Endpunkt, nach einer Lösung, die wir noch nicht

⁵Wittgenstein, *VÄ* S. 14.

kennen. Dieses Suchen gleicht also nicht dem Suchen meiner Haustürschlüssel, aber wir haben eine grobe Vorstellung davon, was als „finden“ gelten dürfte und wie wir es anzu- stellen haben, zu diesem „finden“ zu gelangen, sonst würden wir das, was wir tun, nicht „suchen“ nennen können. Wenn das Spiel Monks ein Ausdruck ist, dann nicht in dem Sinn, dass etwas im Inneren bereits fertiges nun nach außen getragen würde.

Es ist sehr wichtig anzuerkennen, dass kein End- oder Zielpunkt vorweggenommen ist, dass das Ziel selbst tatsächlich unbekannt ist, da wir sonst Monks Leistung verkennen und falsch situieren würden. Es ist auch festzuhalten, dass, zumindest in Monks Fall, nicht notwendig ein Finden tatsächlich am Ende steht. Oft brechen seine Soli eher ab, als dass sie in einer Auflösung enden oder in etwas anderem, was als „geregeltes Ende“ gelten dürfte, ohne dass deshalb der Eindruck entsteht, dass das Solo ein „Fehlschlag“ gewesen wäre.⁶

Ist das was er tut also „absichtsvoll“ in einem Sinn, in dem uns die Absicht Monks weiterhelfen kann, zu verstehen, was seine Subjektivität hier bedeutet? In Monks Fall in gewisser Weise ja, in gewisser Weise nein. Es ist sicherlich ein absichtsvolles Handeln, aber nicht in dem Sinn, dass er das Ergebnis seiner Handlungen vorwegnehmen könnte. Es gleicht dem, was Merleau-Ponty als „um eine Bedeutungsintention Herumtasten“ beschreibt.⁷ Monk tastet wie im Halbdunkel nach etwas, was einerseits seine unbestimmte Ausdrucksabsicht befriedigt, was ihr antwortet, was aber gleichzeitig mit der sich entwickelnden Logik seines Spiels zusammenstimmt. Das meine ich, wenn ich davon sprechen, dass Monk „improvisiert“ und das ist es auch, was der Begriff „Praxis“ ausdrücken soll: Monk setzt keinen wo auch immer verorteten „fertigen“ intentionalen Inhalt in sein Spiel um, sondern handelt das Ziel und den Sinn seiner Musik selbst in seinem Spiel aus.

Inwiefern handelt es sich bei Monks Spiel also um einen „Ausdruck“ seiner Subjektivität? Wohl nicht in dem Sinn, dass Monk einen inneren Zustand veräußert und sein Spiel „gelungen“ wäre, wenn dies so „adäquat“ oder zumindest so „angemessen“ wie möglich geschieht. Denn es bleibt unklar, wie eine solche Entsprechung auszusehen hätte und wie sie zu beurteilen wäre: Wir könnten Monk fragen, ob er sein Spiel in diesem Sinn begreife und ob er ein bestimmtes Solo als „gelungen“ beurteile – und die Antwort auf diese Frage wäre womöglich nicht uninteressant, aber wohl keine befriedigende Klärung dessen, was hier unter „Ausdruck“ zu verstehen wäre. Monk könnte auch versuchen, uns zu erklären, was er mit seiner Musik „meine“ und inwiefern es sich um einen Ausdruck seiner Subjektivität handle, und auch dies wäre möglicherweise interessant. Monk könnte uns dazu anleiten, seine Musik „richtig“ zu hören, und das mag viel wert sein, aber es würde nichts daran ändern, dass wir, wollen wir tatsächlich seine *Musik* als Ausdruck begreifen, alles, was zu ihr zu sagen ist, bereits in ihr zu finden hätten, dass alles, was zu ihr gesagt werden kann, letztlich trivial ist, einen Wert nur darin hat, uns zu einem bestimmten Hören zu befähigen. Träte der Sinn des musikalischen Ausdrucks erst in einer Übertragung ins Verbale, zu Tage, so könnte seine Musik nicht selbst als Ausdruck

⁶Wieder ist die besagte Aufnahme von „Blue Monk“ ein gutes Beispiel.

⁷„Elle [la parole vraiment expressive – MH] ne choisit pas seulement un signe pour une signification déjà définie, comme on va chercher un marteau pour enfoncer un clou ou une tenaille pour l’arracher. Elle tâtonne autour d’une intention de signifier qui ne dispose d’aucun texte pour se guider, qui justement est en train de l’écrire.“ Merleau-Ponty, *PM* S. 64.

gelten. Es kommt häufig genug vor, dass ein Bekannter begeistert über ein Kunstwerk spricht, und ich, selbst wenn ich die Beobachtungen dieser Person äußerst interessant finde, letztlich sagen muss: „Ich verstehe zwar, was du meinst und worauf du hinaus willst,⁸ aber ich *sehe* (oder höre) es nicht, wenn ich das Werk betrachte.“ Es geschieht dann oft genug, dass die Beobachtungen von Freunden letztlich interessanter bleiben als das Kunstwerk, auf das sie sich beziehen und ich letztlich nicht von ihrer Begeisterung für das Werk selbst „angesteckt“ werde. Dann ist im strengen Sinn die Kommunikation über das Kunstwerk gescheitert, wenn auch ein anderweitig sehr interessantes Gespräch das Resultat ist.

Dies gilt übrigens auch für den Fall, dass ein bildender Künstler nicht improvisiert, dass er also sein Werk im Vorhinein intellektuell meistert oder wenn er seinem eigenen Werk eine Erklärung beifügt, etwa, wenn er ein abstraktes Gemälde „Elegy to the Spanish Republic“ betitelt. Der Künstler mag meinen, dass diese Erklärungen für das Verständnis seiner Kunst notwendig seien. Ebenso kann es sein, dass Werke in einer bestimmten Reihe präsentiert werden sollen etc. Das ändert aber nichts daran, dass, wenn einmal die Erklärungen gegeben sind (oder wir beschließen, sie zu ignorieren) oder wir vor den in Reihe oder einzeln gehängten Gemälden stehen, wir wieder mit ihnen allein sind – vielleicht mit der Kenntnis der Angaben des Künstlers, und selbstverständlich mit unserer ganzen persönlichen Geschichte aber doch allein mit dem Werk. Insofern ist es zu großen Teilen letztlich uns überlassen, zu entscheiden, ob wir die Werke in einer Reihe oder jedes für sich betrachten, ob wir ein Werk als seiner Zeit zugehörig oder ihr enthoben verstehen, ob der Welt zu- oder abgewandt etc. Dies soll in keiner Weise eine „Theorie der Souveränität des Betrachters“ sein – man kann mir etwa vorwerfen, ein Werk oder einen Autor misszuverstehen, indem ich beispielsweise eine politische Komponente einer Arbeit nicht anerkenne, oder im Gegenteil, eine politische Komponente sehe, wo keine sei. Das ist legitimer Gegenstand von Dialog. Ich will nur sagen, dass die Situation offen ist. Keine Position hat hier ein prinzipielles Vorrecht: Man kann mir nicht Aussagen des Künstlers vorhalten, die mein Verständnis eines Werks notwendig illegitim machen würden. Ebensovienig kann ich mich aber auf mein ästhetisches Empfinden berufen und dieses als notwendig legitim ausgeben. Und dies gilt natürlich gleichermaßen für die Musik wie für die Malerei.⁹

Ein Werk kann erklärungsbedürftig sein, sein Sinn nicht gleich offen zu Tage liegen, aber es muss ihn selbst entwickeln können, da seine Aussage, in dem Zusammenhang, für den wir uns hier interessieren, eine ästhetische Aussage ist. Andernfalls würden wir unsere Frage lediglich verschieben – wir müssten sie nun an die verbale Erklärung richten, wollten wir nicht vollständig aufhören von „Ausdruck“ zu sprechen. In Monks Fall stehen wir ohnehin alternativlos dar, da Monk sozusagen „stumm“ ist. Er hat nichts verfasst und keine Interviews gegeben, die Schlüssel zu seinem Werk enthielten. Er hat nichts anderes produziert als seine Musik. Für ihn gilt sehr deutlich, dass seine Form des Ausdrucks die Musik ist, nicht die Sprache.

⁸Ich könnte sogar etwas hinzufügen wie: „und du hast wahrscheinlich Recht“, wenn ich seine Einschätzung durchaus anerkenne.

⁹Vgl. hierzu eine erstaunlich ausführliche Bemerkung in Wittgenstein, *VB* S. 548ff.

Wir haben also ein Problem, Kriterien für den „guten“ oder „richtigen“ Ausdruck anzugeben. Nicht nur, wenn wir mit „gut“ oder „richtig“ eine Entsprechung oder Nicht-Entsprechung zwischen Ausdruck und geistigem Inhalt oder geistiger Intention bezeichnen wollen, sondern allgemein, wenn wir systematische, allgemeine Antworten geben wollen.

Die Seele in Monks Musik: Ausdruck als Stil

Wir erkennen Monk in seinem Spiel. Sein Verhalten und seine Musik sprechen uns bis zu einem gewissen Grad unabhängig davon an, was er selbst darüber zu sagen hat und wie er es erklärt oder wir es erklären. Es ist sein Spiel, das für uns „beseelt“ ist, in dem sich Monk unmittelbar ausdrückt, das seine Existenzweise, seine Realisierung als Subjekt ist. Es ist keine Maschine, die hier spielt und es ist auch kein anderer Pianist. Es ist tatsächlich Thelonious Monk und die Tatsache, dass er es ist, liegt nicht bloß darin, dass es dieser Körper ist, der vor dem Klavier sitzt und die Tasten manipuliert. Sie liegt vielmehr darin, dass das Spiel ein komplexes und eigentümliches Gewebe von Bedeutung bildet, einen *Stil* aufweist, eine charakteristische Verschiebung gegenüber dem, was wir erwarten oder in ihm hören wollen, dass er unsere Erwartungen enttäuscht, uns Widerstand bietet, sich nicht von uns vereinnahmen lässt – und dass all diese Faktoren in einer Einheit zusammenlaufen. Gerade in den feinen Verschiebungen des Rhythmus, in dem, was wir, wenn wir wollen, „Mängel“ seines Spiels nennen können, realisiert sich das, was wir als die Subjektivität Monks in Bezug auf sein Spiel, die Bedeutung seiner Autorschaft fassen können.¹⁰ Möglicherweise das beste Bild für den Stil, das auch den generativen Aspekt des Stils unterstreicht ist Stil als Sinn für Humor. Ich mache einen Witz und jemand sagt: „Das war typisch Paul“, wobei Paul mein bester Freund aus Kindertagen ist. Mein Sinn für Humor kann Züge tragen, die Paul in meinem Verhalten für jemanden, der uns beide kennt, erkennbar machen. Die Form der Kommunikation über den Sinn für Humor hat ersichtlich einen anderen Charakter als das Verstehen der Sätze, die diesen Sinn für Humor aufführen. Generativ ist der Stil in diesem Fall, weil mein Sinn für Humor eine bestimmte Struktur des Verhaltens als Stil generiert.¹¹

Das Subjekt blitzt auf, scheint im ausdrucksvollen Spiel einer Melodie durch, in den „feinen Abschattungen des Verhaltens“, um eine Wittgensteinsche Formulierung zu verwenden. Diese Abschattungen können wir aufnehmen, wenn uns Monks Musik anspricht, wenn wir für sie empfindlich sind. Das Subjekt ist dezentriert, denn es manifestiert sich bald in der verschrobenen Musik, bald in der Umständlichkeit seiner Bewegungen als Pianist. Aber es muss, sofern es *als Subjekt* auftritt, ebenfalls eine Form der Einheit haben. Greifen wir vor auf das, was im Folgenden entwickelt werden soll: Im Verhalten realisiert sich das Subjekt und nimmt als Gestalt, als Stil, Form an. Die Frage nach

¹⁰Es wird noch zu diskutieren sein, ob der Stil als Abweichung gegenüber einer Norm adäquat gefasst ist.

Es wäre auch möglich, einen vollständig konsensuellen Stil zu denken, dessen Individuationsfunktion gerade auf dem perfekten „gehörchen“ beruht. Dies soll hier nicht ausgeblendet werden. Wir werden auch sehen, dass die Abweichung im Stil vielmehr eine charakteristische Weise ist zu gehorchen, als ein Bruch mit Konventionen.

¹¹Wir finden hier eine Brücke zu Konzeptionen wie etwa Pierre Bourdieus Habitusbegriff.

dem Subjekt ist die Frage nach der „Seele“ in Monks Musik, gepaart mit der Frage, inwiefern sie *Monks* Seele ist. Aber wir dürfen uns nicht täuschen: Dies bietet uns keinen Zugang zu Monks Innenleben, zu dem, was in seinem Kopf vorgeht. Dagegen gibt uns das Verständnis seiner Musik als *seiner* Musik, als Ausdruck Monks, vielleicht *mehr* als das Verständnis Monks als Bewusstsein: das Verständnis Monks als *Subjekt*.

Wir finden also in dieser Betrachtung zu Monks Spiel einige wichtige Aspekte, die die zentrale Frage dieser Arbeit betreffen: Monks Spiel beruht auf einer Körperpraxis, auf den Umständen und Situationen, die er selbst herstellt, auf einem Aushandeln einer Bewegungslogik und einer Logik der Musik als solcher. Das, was wir „Ausdruck“ nennen können an seinem Spiel, liegt gerade in dieser Umständlichkeit, die seine Weise ist, in dieser Praxis an vielen verschiedenen Stellen „durchzuscheinen“, als Stil, als Abweichung von unseren Erwartungen. Dieser Ausdruck ist aber improvisiert, er ist nicht Resultat einer Übersetzung, sondern selbst kreativ. Das heißt, wir können keinen Inhalt rückprojizieren, dessen Ausdruck Monks Spiel wäre. Ausdruck muss hier verstanden werden als Artikulation, als Praxis, als Aushandeln, als Realisierung einer Subjektivität. Dies ist es, was mich an der Frage nach dem Subjekt in dieser Arbeit interessieren wird.

Einleitung

Souverän und Untertan

Wir sagten in der Vorbetrachtung, dass die Frage nach dem Subjekt die Frage nach der „Seele“ in Monks Musik ist, gepaart mit der Frage, inwiefern sie *Monks* Seele ist.

Diese beiden Fragen umreißen meines Erachtens in der Tat das Problemfeld der Subjektphilosophie. Die erste Frage ist die Frage nach der *Bedeutung* in Monks Musik. Was ist die „Natur“ der Bedeutung einer Rede, Geste, oder eines musikalischen Spiels als Ausdruck, will sagen: Wie fragen wir nach einer solchen Bedeutung, wo haben wir nach ihr zu suchen? Daher wird es im Folgenden sehr viel um den Bedeutungsbegriff gehen, um die Frage, ob sie aus mentalen Vorgängen entspringt, oder ob Bedeutung in Spielen generiert wird, und wie die Situation im Detail aussieht. Denn die Antwort auf die Frage, wie wir die Bedeutung des Ausdrucks denken, bedingt unseren Subjektbegriff.

In einem zweiten Schritt ist dann zu fragen, wie es zu denken ist, dass Bedeutung jemandem „gehören“ kann, inwiefern Bedeutung „jemandes“ Bedeutung sein kann. Auf die Frage „Wer spricht?“ hat man noch bis ins 19. Jahrhundert hinein die gewichtigsten philosophischen Schulen hinter sich wissen können, wenn man antwortete, dass Ursprung und Fundament meines Ausdrucks die innere Selbstgewissheit des rein bei sich seienden Subjekts sei. Aber es hat sich gezeigt, dass dieses Bild des Subjekts als sich selbst transparenter Geist, Souverän der Bedeutung seines Ausdrucks, nicht haltbar ist. Die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts hat am Bild einer Fundierung der Bedeutung durch das Subjekt massive und gerechtfertigte Kritik geübt. Neben vielen anderen zeigen etwa Foucaults Überlegungen, auf die ich gleich in der Einleitung noch zurückkomme, dass das Subjekt ein unterworfen-unterwerfendes ist, wie sich besonders im englischen und französischen Gebrauch des Begriffs „*subject*“ bzw. „*sujet*“ zeigt, der anders als im Deutschen auch schlicht „Untertan“ bedeuten kann. Das Subjekt ist nicht reiner Handelnder. Es ist auch Untertan der Machtdispositive, die Sprecherpositionen definieren und normieren, sagen, wer auf welche Weise und worüber sprechen darf. Der Delinquent spricht nicht, man spricht über ihn. Man definiert den Raum, in dem er sich bewegt, und das System der Sichtbarkeit, dem er ausgesetzt wird. Der sexuell Abnorme dagegen *muss* sprechen in einem Diskurs des Geständnisses und der Auslegung seines eigenen psychologischen Innenlebens. Er muss sich erklären. Insofern es solchen Dispositiven ausgeliefert ist, kann das Subjekt keine Souveränität über seinen Ausdruck beanspruchen. Aber diese Überlegungen erschöpfen ebenso wenig den Subjektbegriff, wie die „Bewusstseinsphilosophie“, was Foucault auch selbst anerkennt und dem er insbesondere in seinem Spätwerk Rechnung trägt.

Ebenso wie Monk weder den Jazz, noch das Klavier erfunden hat, habe ich weder die deutsche Sprache, noch das Alphabet erfunden und doch sind es gerade diese Dispositive,

mittels- oder innerhalb derer ich meinen Ausdruck zu formulieren habe. Das Subjekt „regiert“ nicht über die Bedeutung seines Ausdrucks. Wenn ihm also die Möglichkeit eingeräumt wird, Subjekt seines Ausdrucks zu sein, so wollen wir dies weder in dem Sinn meinen, in dem die Machtdispositive ihm sozusagen Eigentumstitel ausstellen oder sie ihm vorenthalten, noch in dem, sein Ego verbürge unabhängig von solchen Dispositiven den Sinn seiner Rede als seinen Ausdruck. Und von diesem Anderen, das hier gemeint sein kann, handelt diese Arbeit.

Warum beginne ich eine Arbeit, die von der Artikulation von Subjekt und Welt handelt mit Überlegungen zum Beispiel eines Künstlers? Es gibt hierfür zwei Gründe:

„Ausdruck“ ist wie wir feststellen werden einer der Kernbereiche dieser Artikulation. Er ist unsere Art und Weise, in der Welt zu erscheinen. Insofern berühren die Überlegungen zu Monk sehr direkt den Kern unseres Themas.

Der zweite Grund ist der Umstand, dass sich die *explorative* Funktion eben dieser Tätigkeit des „sich Ausdrückens“ an Monks Beispiel gut zeigen ließ. Er setzt sich auseinander einerseits mit seinem Instrument, einem Gegenstand der Welt, und andererseits mit seinem Körper, mit dem er einen Kontakt aufbaut zu diesem Gegenstand. Dieses Bild des Weltbezugs verdeutlicht den Zusammenhang in der künstlerischen Praxis zwischen Ausdruck und Entwicklung körperlicher erforschender Bezüge zu einer Umgebung, hier der Musik Monks. Dieses Bild ist meines Erachtens ein sehr gutes Bild auch für andere Bereiche unseres Weltbezugs. Wir werden etwa sehen, dass Merleau-Pontys Philosophie der Wahrnehmung dezidiert die Erforschung körperlicher Praxis in den Mittelpunkt stellt und dass in dieser Praxis Ausdruck wie auch Wahrnehmung sich parallel aushandeln.

Mehr noch als unsere bloße Präsenz in der Welt ist der Ausdruck insgesamt Ort unseres Kontaktes mit der Welt. In dieser Funktion als Brücke zwischen „Erscheinen in der Welt“ (sozusagen gedacht seitens der Welt) und „Erschließen der Welt“ (sozusagen gedacht seitens des Subjekts), nenne ich ihn Artikulation.

Die Artikulation von Subjekt und Welt ist ein Prüfstein für unseren Subjektbegriff, ein Ort, an dem wir ihn über einen Kontrast zu fassen bekommen können. Dies ist der Grund, sie in dieser Arbeit in den Vordergrund zu stellen.

Der Hintergrund unserer Fragestellung

Hintergrund dieser Überlegungen ist die recht verfahrenere Situation, in der sich der Problemkomplex „Subjekt“ nicht nur in der Philosophie, sondern allgemein in den Geisteswissenschaften befindet und aus der ein Ausweg gefunden werden muss. Vereinfachend, der Übersicht halber, können wir die Lage so fassen: Zwei massive Theorieansätze stehen sich heute gegenüber: erstens der Internalismus, der psychologische oder mentalistische Ansatz und zweitens der Externalismus, der grammatische und im weitesten Sinn soziologische Ansatz. Diese Opposition lässt sich illustrieren mit dem Satzpaar „Ich bin es, der über die Bedeutung meiner Worte und Gesten gebietet“, als Ausdruck des Internalismus versus „Die semiotische Praxis ist es, die die Bedeutung meiner Äußerungen bestimmt“ als Ausdruck des Externalismus. Oder noch klarer, wenn wir dies im Bezug auf die Relation von Subjekt und Welt formulieren: „Ich bin es, der den Text meiner

Erfahrung schreibt“ gegen „Es ist die Welt selbst, die diesen Text geschrieben hat und ich tue nichts als ihre Stimme zu hören“.¹² Bin ich rezeptiv, eine *tabula rasa*, auf der sich die Sinneseindrücke einschreiben und mir ihre eigene Ordnung aufprägen? Oder bin ich es, der meiner Erfahrung eine Form gibt? Diese Opposition trägt sich fort über eine Reihe von Problemfeldern (ich habe hier das Feld der Bedeutung des Ausdrucks und das des Weltbezugs in meinen Beispielen angeführt, aber es gibt weitere).

Die Dissertation versucht, Auswege zu finden aus dieser falschen Opposition und aus dem Feld der Möglichkeiten, das sie aufspannt. Das Subjekt ist da zu suchen, wo ihm im Raum der Zeichen, im Raum der Spiele, die wir spielen, ein Platz zukommt sofern dieser Platz das Bild unseres Menschseins betrifft. Insofern gehen wir aus von der externalistischen Perspektive. Es ist ganz wie Iris Murdoch sagte:

I can decide what to say, but not what the words mean which I have said.
I can decide what to do but I am no master of the significance of my act.
(Murdoch, „The Idea of Perfection“ S. 315.)

Aber dies ist weiterzuführen. Denn der Platz des Subjekts im Raum der Spiele ist in der Regel nicht der Platz des rein leidenden (oder des rein Wirkenden) sondern eine mehrdeutige Mixtur. Wir gebieten nicht über die Bedeutung unserer Handlungen, aber das bedeutet nicht, dass sie uns äußerlich wären, uns grundsätzlich nicht ausdrücken könnten.

Der Platz des Subjekts im Raum der Spiele ist, wir haben es bereits gesagt, der Ausdruck. „Ausdruck“ bezeichnet Phänomene des Subjekts, als solche, als Phänomene *des* Subjekts, also Sachverhalte, die wir anführen können, um zu erklären oder zu begründen, was wir meinen, wenn wir von einem Subjekt sprechen. Verhalten beinhaltet nur dann Phänomene des Subjekts, wenn wir seine Ordnung als Ausdruck eines Subjekts fassen. Bloße Geordnetheit oder bloße Regelmäßigkeit begründet keinen Subjektbegriff. Hierzu setzt die Grammatik unserer Sprachspiele die spezifische Form des Ausdrucks voraus. Es wird noch zu zeigen sein, worin diese Form tatsächlich besteht. Wichtig ist weiterhin, dass es gelingt, den Ausdrucksbegriff in einer Weise zu entwickeln, der es erlaubt, die Struktur des Verhaltens unter den entsprechenden Umständen tatsächlich als *Präsenz* des Subjekts im vollen Sinne gelten zu lassen und nicht bloß als Zeichen oder Wirkung eines „hinter“ ihm liegenden Vorgangs. Noch stärker formuliert: Der Ausdruck hat als *Realisierung* des Subjekts zu gelten, und das bedeutet: als Fundierung der Bedeutung seines Begriffs.

Diese Formulierung führt uns zu einer deutlichen Anerkennung der Innerlichkeit als wesentlichen Bestandteil des Ausdrucks. Der Externalismus glaubt bisweilen vollständig von dieser Dimension absehen zu können. Der Ausweg, den wir versuchen zu erarbeiten, ist die Möglichkeit, die Innerlichkeit nicht als ein psychologisches Beisichsein zu fassen, sondern als Besonderung. Die entscheidende Dimension des Ausdrucks, der die Rede eines Menschen „beseelt“, ist sein Aufscheinen in dieser Rede als partikulares, positives Einzelwesen. Wenn dies geschieht, darf er mit Fug und Recht als Subjekt seiner Rede gelten und seine Rede ist dann Ausdruck seiner Subjektivität.

¹²Diese Formulierung stammt aus Descombes, *Le même et l'autre*, S. 76.

Man hat insbesondere dem transzendentalen Subjektbegriff und allgemeiner den epistemischen Formulierungen des Subjektbegriffs zu Recht vorgeworfen, den *Einzelnen* aus der Philosophie auszuschließen, bzw. nicht vom Einzelnen als *Subjekt* reden zu können. Die abstrakte Definition des Subjekts als epistemische Position sieht notwendig von der individuellen Existenz ab. Subjekte sind dann als solche identisch. Die Relevanz der einzelnen Existenz wird von der Frage nach der Subjektivität getrennt, alle Fragen nach dem „wer“ werden *allgemein*. Das Ziel der hier entwickelten Kritiklinie ist es, den Einzelnen als Thema der Philosophie wiederzufinden. Das meine ich mit dem „positiven Einzelwesen“: den Einzelnen, der *als solcher*, und nicht als abstrakt-begrifflich Einzelner, zu einer Form der Gegebenheit gelangt.

Die Existenz als Einzelwesen in der Welt der Worte, die allen gehören, die spezifische Gegebenheit des Subjekts im Ausdruck, ist der Stil in dem Sinne, in dem Merleau-Ponty den Begriff in *La prose du monde* entwickelt. Stil ist eine kohärente Abweichung oder Verschiebung gegenüber einem Hintergrund, gegenüber dem, was wir erwarten, was wir kennen, man mag sagen, gegenüber dem „man“ Heideggers – und diese Kohärenz ist das, was am Stil positiv sein kann.

In der Verwirklichung der Besonderungsfunktion realisiert sich der Stil gleichzeitig als *generatives* Prinzip insofern er für den Autor als Raum oder Feld erprobter, mehr oder weniger habitualisierter expressiver Mittel fungiert. Der Stil ist ein Konglomerat aus einerseits unmittelbar auf der Körperpraxis beruhenden, habitualisierten und andererseits bewusst entwickelten Bestandteilen.

Dies ist die Linie, anhand derer das Subjekt in dieser Arbeit gedacht werden soll und mit Hilfe derer wir versuchen, die unversöhnliche Opposition zu überwinden, entweder mit dem Internalismus die Bedeutung des Ausdrucks zu verlieren und in den Solipsismus zu verfallen oder mit dem Externalismus die Subjektivität durch die Majorisierung durch die Universalität der Sprache untergehen zu lassen.

Wittgenstein und Merleau-Ponty

Ludwig Wittgenstein und Maurice Merleau-Ponty stehen im Zentrum unserer Überlegungen. In ihrem Werk finden sich wichtige Schlüssel zu dem Projekt, das ich bisher skizziert habe und zu dem ich beitragen möchte. Es geht hier um Subjektphilosophie „nach“ Wittgenstein und Merleau-Ponty. Diese Formulierung soll andeuten, dass es sich nicht in erster Linie darum handelt, was beide Autoren zur Subjektphilosophie entwickelt haben, sondern darum, wie sich ihre Arbeiten zu einer produktiven Erweiterung zusammenbringen lassen. Das „nach“ soll also ausdrücken, dass ich die Situation erforschen werde, die diese beiden Philosophen in der Subjektphilosophie hinterlassen haben mit dem Ziel einer Orientierung auf dem hybriden Feld zwischen kontinentaler Phänomenologie und anglophoner Sprachphilosophie. Damit hat das in dieser Arbeit Vorgebrachte mehr den Charakter der Entwicklung einer Lektüre als den einer Exegese. Und das ist auch der Grund, warum der Schulgegensatz zwischen Wittgenstein und Merleau-Ponty eine untergeordnete Rolle spielt. Ich lese beide Autoren nicht als Repräsentanten ihrer jeweiligen Traditionen, sondern als eigenständige Forscher.

Es scheint aber, dass insbesondere ihr Selbstverständnis als Philosophen einen Graben schafft zwischen Wittgenstein und Merleau-Ponty. Merleau-Ponty stammt schließlich aus einer philosophischen Schule, die vielleicht par excellence eine Philosophie als Lehre betreibt, die die Philosophie als eine strenge Wissenschaft entwickeln will: die Phänomenologie.¹³ Dies scheint ein systematisches und gerade kein therapeutisches Verständnis der Philosophie nahe zu legen und ganz im Gegensatz zu stehen zu Wittgenstein, der gerade *keine* Lehre entwickeln und keine Schule gründen will.

Es ist klar, dass Merleau-Ponty sein Philosophieverständnis in anderen Begriffen entwickelt hat als Wittgenstein. Es gibt aber drei wichtige Punkte, die auf dieser Ebene des Selbstverständnisses Verbindungen zwischen Wittgenstein und Merleau-Ponty zeigen:

1. Beide Projekte sind *deskriptiver* Natur.
2. Beide Philosophen fassen das Subjekt nicht psychologisch.
3. Beide verstehen, wenn auch möglicherweise auf unterschiedliche Art, die Philosophie als eine *Kunst des Blicks*.

Beide Projekte legen eine besondere Aufmerksamkeit auf die Erscheinungsweise der Dinge, insofern beide der Kausalerklärung ein sehr geringes philosophisches Interesse zugestehen und die Tendenz ablehnen, die Erscheinung durch eine Kausalerklärung als „erledigt“ zu betrachten. Wenn es darum geht, eine tiefere Ebene des Verständnisses unserer Selbst zu erlangen, so bedeutet dies für keinen von beiden, dass diese Ebene die Welt verborgener Ursachen wäre. Vielmehr ist die tiefere Ebene gleichzeitig die zu oberst liegende. Ebenso wie die Phänomenologie hat Wittgenstein versucht, theoretische Konstruktionen wie *sense data* zu vermeiden und die Dinge „wie sie uns erscheinen“ wiederzufinden. Insbesondere bei Husserl verbleiben einige wichtige Konstruktionen. Ein wichtiges Beispiel ist etwa die Mythologie der Akte des Bewusstseins und Merleau-Ponty ist hierin wohl deutlich näher an Wittgenstein als Husserl, da er etwa gegenüber diesem den Aktbegriff ablehnt.¹⁴ Wittgenstein und die Phänomenologie treffen sich in der Tat in der deskriptiven Ausrichtung der Philosophie, wenn man das deskriptive Projekt als Gegensatz zu einem explikativen versteht.

Das tatsächliche Gewicht der Verwandtschaft der Projekte Wittgensteins und Merleau-Pontys in diesem Punkt zeigt sich aber, wenn wir zwei zentrale programmatische Stellen gegenüberstellen:

Nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons: des formules de ce genre expriment une foi qui est commune à l'homme naturel et au philosophe dès qu'il ouvre les yeux, elles renvoient à une assise profonde d'„opinions“ muettes impliquées dans notre vie. Mais cette foi a ceci d'étrange que, si l'on cherche à articuler en thèse ou énoncé, si l'on se demande ce que c'est que *nous*, ce que c'est que *voir* et ce que c'est que *chose*

¹³So formulieren Jocelyn Benoist und Sandra Laugier in „Introduction“ S. 1.

¹⁴Siehe zum phänomenologischen Aktbegriff und Merleau-Ponty.

ou *monde*, on entre dans un labyrinthe de difficultés et de contradictions. [...] l'évidence du monde, qui paraissait la plus claire des vérités, s'appuie sur des pensées apparemment les plus sophistiquées, où l'homme naturel se reconnaît plus, et qui viennent ranimer la mauvaise humeur séculaire contre la philosophie, le grief qu'on lui a toujours fait de renverser les rôles du clair et de l'obscur. Qu'il prétende parler au nom même de l'évidence naïve du monde, qu'il se défende de n'y rien ajouter, qu'il se borne à en tirer toutes les conséquences, cela ne l'excuse pas, au contraire: il ne la [l'humanité] dépossède que plus complètement, l'invitant à se penser elle-même comme une énigme. (Merleau-Ponty, VI S. 17f)

Je genauer wir die tatsächliche Sprache betrachten, desto stärker wird der Widerstreit zwischen ihr und unserer Forderung. (Die Kristallreinheit der Logik hatte sich mir ja nicht *ergeben*, sondern sie war eine Forderung.) Der Widerstreit wird unerträglich; die Forderung droht nun, zu etwas Leeren zu werden. – Wir sind aufs Glatteis geraten, wo die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissem Sinne ideal sind, aber wir eben deshalb auch nicht gehen können. Wir wollen gehen; dann brauchen wir die *Reibung*. Zurück auf den rauen Boden!

Das Vorurteil der Kristallreinheit kann nur so beseitigt werden, dass wir unsere ganze Betrachtung drehen. (Man könnte sagen: Die Betrachtung muss gedreht werden, aber um unser eigentliches Bedürfnis als Angelpunkt) Die Philosophie der Logik redet in keinem andern Sinn von Sätzen und Wörtern, als wir es im gewöhnlichen Leben tun [...]. (Wittgenstein, PU 107f)

Mehr noch als um den Gegensatz von Erklärung und Beschreibung und mehr noch als um Normal- vs. Idealsprache, eine Opposition von der aus man insbesondere Wittgenstein allzu oft verkürzend gelesen hat, geht es hier um unsere philosophischen *Forderungen*, die letztlich zu einer *Enteignung* unserer Selbst führen können, zu einer Verrätselung unserer Selbst. Die Philosophie selbst kennt ihren eigenen Weg uns von uns zu entfernen und sowohl Wittgenstein wie Merleau-Ponty verstehen es als ihre Pflicht als Philosophen, Möglichkeiten zu finden, mit dieser spezifischen Schwierigkeit der Reflexion umzugehen. Die Reflexion kann aus unserem einfachen Wahrnehmungsglauben etwas dunkles und ungewisses machen, kann uns unsere eigentlichen Bedürfnisse vergessen lassen indem sie uns Chimären vorsetzt wie die Metaphysik des *Tractatus*, die uns glauben macht, wir könnten *alles* unter uns ausbreiten, es insgesamt betrachten und auf einen Punkt reduzieren: Die allgemeine Form des Satzes.

Mit Merleau-Ponty geht Wittgensteins Verwandtschaft hier wieder weiter als mit der klassischen Phänomenologie, denn dieser hat nicht in gleichem Maße den Anspruch Husserls, ein philosophisches System, eine philosophische Lehre zu entwickeln. Sicher ist seine Philosophie des Körpers eine Reform des phänomenologischen Systems und von diesem nicht völlig unabhängig. Aber bereits in *Phénoménologie de la Perception* finden wir ein Verständnis der Philosophie als einer Form von Kunst, einer Form „sehen“ zu lernen, die der Phänomenologie als Lehre entgegenzustehen scheint.

Le monde phénoménologique n'est pas l'explicitation d'un être préalable, mais la fondation de l'être, la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme art la réalisation d'une vérité. [...] La vraie philosophie est de apprendre à voir le monde, et en ce sens une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de „profondeur“ qu'un traité de philosophie. Nous prenons en main notre sort, nous devenons responsables de notre histoire par la réflexion, mais aussi bien par une décision où nous engageons notre vie, et dans les deux cas il s'agit d'un acte violent qui se vérifie en s'exerçant. (Merleau-Ponty, *PP* S. XVf)

Die Dynamik, die Dialektik von Subjekt und Welt im Körper, die bei Merleau-Ponty am Anfang der Philosophie steht, wird hier also durchaus auch als bildendes Prinzip für die Philosophie selbst anerkannt. Damit ist er kein systematischer Philosoph, sondern sozusagen ein dynamischer – einer, dem es nicht darum geht, die Dinge in einer Theorie festzuzurren, dem es einzig um den *Endpunkt* der Reflexion geht, sondern einer, der das *Fortschreiten* der Reflexion selbst als Wesen der Philosophie anerkennt. Und darin ist er Wittgenstein verwandt.

Die natürliche Einstellung und Bilder

Wir haben nun schon angedeutet: Es ist ein zentraler Aspekt beider Philosophien, die hier zur Sprache kommen sollen, dass sie es als ihre Aufgabe betrachten, gerade unsere naiven vorreflexiven Einstellungen ernst zu nehmen, ihnen gerecht zu werden, anstatt sie vom epistemischen Standpunkt her zu kritisieren. Beide haben den Anspruch, über die Lebenswelt und in ihr (bzw. aus ihr heraus) zu sprechen. Für beide muss die Sprache, die sie sprechen, und müssen die Fragen, die sie untersuchen, in der natürlichen Einstellung zur Welt, zu den Anderen und zu sich selbst wurzeln. Denn die Philosophie kann nicht für sich selbst sorgen – sie muss in den menschengemachten Bedeutungen wurzeln, die sie vorfindet, sowohl was ihre Probleme, als auch was ihre eigene Sprache betrifft. Bei Merleau-Ponty ist dies programmatisch bereits auf den ersten Seiten von *Phénoménologie de la perception* formuliert, wo er sein Projekt an den deskriptiven Anspruch Husserls und an Heidegger anlehnt und die Phänomenologie als Klärung des „natürlichen Weltbegriffs“ bestimmt.¹⁵ Die umfangreichste und wichtigste Entwicklung dieses Aspekts findet sich aber in der Entwicklung des Themas der *foi perceptive*, der spezifischen in der Wahrnehmung wurzelnden Gewissheit der Welt, in *Le visible et l'invisible*.

Bei Wittgenstein finden wir dieses Programm ebenfalls, wenn er etwa sagt, von unseren „eigentlichen Bedürfnissen“ seinen Ausgang nehmen zu wollen, oder dass es ihm darum gehe, „die Wörter von ihrer metaphysischen auf ihre alltägliche Verwendung“ zurückzuführen.¹⁶ Es gibt wohl kaum ein besseres Bild für die Erfordernis einer Philosophie, die in diesem Sinn „arbeitet“, das heißt die sich in einem Bereich bewegt, in dem sie Widerstand (den Widerstand der Dinge, der Anderen – und den des Sinns der eigenen Fragestellung) spürt, als Wittgensteins Bild der spiegelglatten Eisfläche der zitierten

¹⁵Merleau-Ponty, *PP* S. I.

¹⁶Wittgenstein, *PU* 108 und 116.

Stelle. Aber überlesen wir nicht das „wir *wollen* gehen“ in dieser Passage. Wittgenstein formuliert nicht ein allgemeines Metaphysikverbot, sondern eher: *Wenn* wir in der Philosophie „gehen“ können wollen, (ich lese: „Wenn uns unser philosophisches Temperament unbefriedigt ließe, entfernten wir uns vom menschlichen Horizont“) dann dürfen wir nicht von unsinnigen Forderungen ausgehen. Forderungen etwa, dass unser Weltbezug unbezweifelbar zu sein habe oder in der Ethik die Forderung nach einem Begriff absoluter Freiheit, weil man glaubt, dass der Begriff der moralischen Wahl ohne ihn überhaupt seinen Sinn einbüßt – anstatt sich umgekehrt zu fragen, was unser menschliches Dasein für den Begriff der Freiheit bedeutet und welche Ethik, und überhaupt welche Frageform in der Ethik diesem Dasein gerecht werden kann. Dies ist die Fragelinie Iris Murdochs und Merleau-Pontys, die ich im Kapitel 6 untersuche. Das Problem ist hierbei, dass derlei Forderungen ein Feld konstituieren, in dem sich gewisse Problemlagen ergeben, die gewisse Lösungsweisen erfordern. Dies ist nicht notwendig etwas Schlechtes, aber wir haben derlei Felder oder leitende „Bilder“, wie Wittgenstein sie meist nennt, immerzu zu überprüfen, ob sie uns in der Tat noch dienen, ob sie eine Arbeit leisten, ob sie unseren „eigentlichen Bedürfnissen“ antworten und uns in Gegenden führen, in die zu gelangen überhaupt sinnvoll ist, oder ob sie uns im Gegenteil dazu bringen uns zu verirren und zu verkennen, was wichtig ist und was nicht.

Die Philosophie ist par excellence eine Unternehmung, die riskiert, solcherlei Forderungen zu entwickeln und die Welt wie den Menschen nun im Licht dieser Forderungen zu betrachten. Es ist sehr wichtig, dies anzuerkennen: anzuerkennen, dass die Philosophie in und mit den Bildern arbeitet, die wir uns setzen, von denen wir uns leiten und bestimmen lassen. Iris Murdoch schreibt:

Man is a creature who makes pictures of himself and then comes to resemble the picture. (Murdoch, „Metaphysics and Ethics“ S. 75)

Eine rein ikonoklastische Philosophie vernachlässigt die Tatsache, dass wir uns in einem wichtigen Sinn in der Tat zu dem *machen*, was wir glauben zu sein, dass es diesen Bildern nicht qua Bild an Wirklichkeit oder Wahrheit mangelt. Daher greift ein reiner Kritizismus unseres Bildes unserer Selbst zu kurz, zumal wir in der Philosophie nicht umhin kommen mit Bildern zu arbeiten. Das Bild unseres Inneren als eines in voller Selbstgewissheit bei sich seienden Subjekts ist ebenso ein Bild wie Lockes *tabula rasa*. Es geht also nicht darum, *alle* Bilder zu zerstören, sondern sie zu klären – und dieses Projekt können wir nur angehen, wenn wir anerkennen, es überhaupt mit Bildern zu tun zu haben, dass wir in der Philosophie in und mit Bildern arbeiten.

(Das falsche Bild verwirrt, das richtige Bild hilft.) (Wittgenstein, *BF* III-20, S. 44)

Um den Subjektbegriff zu klären, werden wir in dieser Arbeit insbesondere den Fall des Weltbezugs untersuchen, die Artikulation von Subjekt und Welt als einem Kernbestandteil der Frage, „wer“ wir sind.

Dies ist eine Weise auszudrücken, dass es keine standpunktlose Untersuchung gibt und dass es darum geht, die Tatsache des Standpunktes in der Forschung zu reflektieren. Wer

diese Idee der Philosophie für unwissenschaftlich hält, hat schlicht eine naive Vorstellung von Wissenschaft als Überschreitung jeden Standpunktes. Es ist klar, dass auch die exakten Wissenschaften zumindest in ihrer Interpretation mit Bildern arbeiten und dass Bilder nicht ein Einführen diffuser oder mythologischer Elemente bedeuten:

„Es scheint, der Geist kann dem Wort Bedeutung geben“ – ist das nicht, als sagte ich: „Es scheint, dass im Benzol die C-Atome an den Ecken eines Sechsecks liegen“? Das ist doch kein Schein; es ist ein Bild. (Wittgenstein, *PUII* S. 504)

Das Bild der Erde als Kugel ist ein gutes Bild – es bewährt sich überall und es ist einfach – kurz, wir arbeiten damit ohne es anzuzweifeln. (Wittgenstein, *ÜG* 147)

Sich mit dem Thema des Welt von ihrer lebensweltlichen Bedeutung her auseinanderzusetzen stellt in diesem Sinn den Versuch einer Klärung eines Teils unseres Selbstverständnisses dar, eine Klärung des Bildes, das wir uns von unserem Verhältnis zur Welt machen.

Die Subjektivierung der eigenen Rede

Die klarste Einführung in den aktuellen Stand der Debatte um den Subjektbegriff lässt sich mit Michel Foucault geben, dessen Fragestellungen und Forschungen ein Meilenstein darstellen für das Verständnis von Subjektivität im 20. Jahrhundert. Dies der Tatsache zum Trotz, dass unsere Fragen wenig die Foucaults sein werden. Aber das foucaultsche Bild der Subjektivität ist eine gute Basis für unsere Überlegungen. Sich auf Foucault zu stützen vermeidet auch, einen längeren historischen Abriss der Subjektkritik des 19. Jahrhunderts zu geben, da meines Erachtens bei Foucault die Fäden zusammenlaufen und er einen neuen Ausgangspunkt formuliert hat, an dem wir unsere Arbeit beginnen können.

Zur Kritik des Subjektbegriffs ab dem 19. Jahrhundert möchte ich nur einen kurzen Punkt bemerken: So wichtig es für die Entwicklung der Philosophie war, den epistemisch-systematischen Subjektbegriff zu kritisieren, und seine Schwächen aufzuzeigen, so wenig hat die Kritik aber zur tatsächlichen Aufhebung des Begriffs selbst geführt. Eine solche Aufhebung dürfte sich nicht nur an einem spezifischen Subjektbegriff abarbeiten, sondern müsste tatsächlich die philosophische Frage nach dem „wer“ mit seiner Bedeutung für unser Selbstbild letztgültig beantworten, überwinden, als irrelevant oder sinnlos entlarven. Aber im Gegenteil hat die Kritik das Subjekt als Frage nach dem „wer“ des Menschen von neuem zu einem der drängendsten philosophischen Probleme gemacht. In gewisser Weise kann man die kritische Arbeit des 19. und 20. Jahrhunderts von Hegel und Marx über Kierkegaard und Nietzsche, über Freud und Heidegger bis zu Foucault ebenso wie eine bisweilen destruktive Kritik, auch als Stärkung des Subjektbegriffs verstehen, da sie ihn zu einem potenziell aufgeklärten und entmythologisierten Begriff entwickelt hat. In diesem Sinn möchte ich diese kritische Entwicklung verstehen. Insofern ist die

Schwierigkeit der Frage nach dem „wer“ nach der Kritik zu begrüßen, als ein Zeichen eines gesunden Problembewusstseins.

Bei Foucault sind zwei komplementäre Aspekte seiner Philosophie hervorzuheben: Die dezentrierende Außenbestimmung des Subjekts durch Diskurse, Disziplinen und Dispositive, und die Selbstbestimmung des ethischen Subjekts, das Foucault in seinem Spätwerk untersucht. Das Subjekt ist bei Foucault das grammatische Subjekt: Es ist die Antwort auf die Frage „Wer spricht?“ (Das Subjekt? Die Welt, um die es in der Sprache geht? Die Sprache selbst?) und Foucault nähert sich Zeit seines Lebens von immer neuen Richtungen dieser Frage. In *Die Ordnung der Dinge* untersucht er die Antwort, die seit dem Umschwung vom 18. auf das 19. Jahrhundert gegeben wird: Es ist der Mensch als undurchsichtiges Wesen, als Unterworfen-Unterwerfender. Unterworfen, weil er der Sprache nicht gebietet, weil er seiner biologischen Natur nicht gebietet, weil sein Denken dem Ungedachten ausgeliefert ist. Unterwerfend, weil sein Denken Intervention ist, weil er es ist, der spricht, der sich bewegt und die Dinge bewegt. An die Stelle der Metaphysik tritt die Analytik der Endlichkeit und damit der heutige Mensch mit seinem Ungedachten, seiner Exteriorität und Dezentralität im Gegensatz zum Menschen des Cogito.¹⁷ Der opake Mensch ist entstanden, als sich die Sprache verfinsterte: Als sie um den Jahrhundertwechsel zum 19. Jahrhundert aufhörte, die Dinge vorzustellen und ihre *eigene* Logik erhielt.¹⁸

Die Frage nach dem Subjekt enthält die Komponente „Wer darf sprechen?“. Denn Sprechen ist als sinnvolles Sprechen immer bezogen auf einen Diskurs, innerhalb dessen wir das Wort ergreifen. Damit stellt sich aber die Frage nach den Positionen, die die diskursive Praxis als Sprecherpositionen und damit als Subjektpositionen vorsieht. Der Diskurs, oder allgemeiner, das Dispositiv, das körperliche Praktiken mit umfasst, bestimmt die Umstände, unter denen ein Subjekt das Wort ergreifen und verstanden werden kann und gleichzeitig produziert es entsprechende Subjekte. Subjekt bin ich nur dann, wenn ich je nach Kontext gewisse Kriterien erfülle: So darf ich etwa nicht verrückt sein, kein Delinquent sein etc. In moralischen Diskursen werden andere Kriterien hinzutreten, etwa, dass ich keine anormalen sexuellen Dispositionen besitze. Kurz: Ich darf keine Kriterien aufweisen, die mich entweder auf eine reine *Objekt*position im Diskurs festlegen, die mich als etwas definieren, *worüber* man spricht, das selbst aber stumm bleibt, oder die mich auf spezielle Diskursformen einschränken, wie etwa das sexuell abnorme Individuum zum *Geständnis* genötigt wird und dessen mögliches Subjekt das Geständnissubjekt ist.

Die Disziplinartechniken produzieren normale Identitäten und an diese Identitäten sind mögliche Subjektfunktionen geknüpft. Wurden im Ancien Régime noch Taten bestraft und Verbrecher gewaltsam aus der Gemeinschaft ausgestoßen, so interessiert sich

¹⁷Foucault, *Die Ordnung der Dinge* S. 389-396.

¹⁸Dies ist die Diagnose von *Die Ordnung der Dinge*. Im Licht der späteren Arbeiten ist sie zu relativieren: Wenn man die Entwicklung des Verlusts der Transparenz des Subjekts als Entwicklung der Hermeneutik des Subjekts untersucht, also als Entwicklung des Imperativs, uns auf ein unbekanntes „Innen“ (als Trieb oder Begehren etc.) hin *auszulegen* und dieses unbekanntes „Innen“ als unsere Wahrheit zu verstehen, wird man bis ins antike Griechenland zurückgehen müssen, um einen Kontrast zum heutigen Subjektbegriff zu finden, wie Foucault es in seinem Spätwerk tut.

das moderne Kerker-System, wie Foucault es nennt, das weit verzweigte System der Reintegration und Normalisierung von Abweichungen, für die verschiedensten Lebensbereiche des Delinquenten, die ausgeleuchtet werden oder über die er berichten muss, über die er Geständnisse ablegen muss.¹⁹

Aber neben dieser Außenbetrachtung aus der Perspektive der Dispositive erarbeitet Foucault in seinem Spätwerk auch eine weitere Perspektive. Dort setzt er sich insbesondere mit der antiken Moralistik auseinander. Dort haben wir eine Situation, in der das Sein des Subjekts selbst ein Faktor, ein Kriterium von Wahrheitsspielen ist. Welches Subjekt „darf“ wahr sprechen? Welchem Subjekt gestehen wir eine herausgestellte Position in den Wahrheitsspielen zu? Dies wird in der Spätphilosophie zu der Frage nach den Techniken, die es einem Individuum erlauben, wahre Reden nicht nur nachzusprechen, den Diskurs zu tragen, sondern sie als Subjekt auszusprechen – selbst das Subjekt dieser Rede zu werden, das sich für die Wahrheit seiner Rede verbürgt und dem die antike Gesellschaft, oder zumindest die entsprechende Schule, die eine bestimmte Askesis als Bedingung für das Wahr-Sprechen entwickelt hatte, auch eine dementsprechende Autorität zuerkannte. Die Forderung nach der Subjektivierung der erlernten Rede durch verschiedene Formen von Askesis ist nach Foucaults Analyse ein zentraler Faktor der antiken Moralphilosophie. Seneca bemerkt:

Das Auswendiglernen von Sentenzen ist ein Mittel für die Kinder. Einem Mann geziemt es, dass *ihm* seine Gedanken gehören, nicht bloß seinem Gedächtnis. Wie lange machst du dich zu einem Werkzeug eines anderen? Sprich selbst als Herrscher und tue einen Ausspruch, der des Behaltens Wert ist. Ermanne dich, etwas vorzubringen, das dir gehört. (Seneca, „Briefe an Lucilius“ 33. Brief S. 123)

Askesis ist bei dieser Subjektivierung der eigenen Rede das Mittel, sich für deren Wahrhaftigkeit zu verbürgen, eine *adaequatio* zu bezeugen zwischen dem Subjekt, das die Wahrheit sagt, und dem, das sich dieser Wahrheit entsprechend verhält. Entscheidend ist, dass es einen „Pakt“ geben muss zwischen Aussage- und Verhaltenssubjekt.²⁰ In der durch den Agon, den Wettstreit, geprägten griechischen Kultur war ein asketisches Leben eine Form der Stilisierung, eine Form, seine Exzellenz herauszustreichen, indem man die Beherrschung des eigenen Körpers demonstrierte, darstellte, dass man sich selbst ein Maß auferlegen konnte und übertragene Macht nicht missbrauchen würde – eine Form der Absetzung, der Selbstvergrößerung im Bereich der Macht, der Autorität der freien Männer.²¹ Sie nimmt die Form der Kunst der Existenz an, der Selbstsorge, bewusst angewandter Selbsttechniken, die nicht nur eine Regelung des Verhaltens zum Ziel haben, sondern *paraskeue*, Ausstattung des Subjekts für die Wechselfälle des Lebens, und insbesondere eine Transformation des Selbst in ein Werk.²²

¹⁹Foucault, *Überwachen und Strafen* S. 323.

²⁰Foucault, *Die Hermeneutik des Subjekts* S. 495f.

²¹Foucault, *Der Gebrauch der Lüste* S. 33, 317f.

²²ebd. S. 18; Foucault, *Die Hermeneutik des Subjekts* S. 404.

So wenig dieser antike extrem machistische Kontext uns als Orientierung dienen kann oder soll, so interessant ist es, dass Foucault die Tatsache herausstellt, dass Subjektivität in einer mehr oder weniger offenen Situation zu verhandeln ist, dass die Bedeutung einer Sprecherposition etwas sein kann, was selbst auf dem Spiel steht. Die Schwierigkeiten, die uns die Ethik der Selbstsorge macht, liegen tief in der Entwicklung der abendländischen Philosophie. Philosophie fragt, was dem Subjekt einen Zugang zur Wahrheit ermöglicht und erforscht die Bedingungen und Grenzen dieses Zugangs. Geistigkeit nennt Foucault das Ensemble von Suchverfahren, die dem Subjekt durch Gestaltung seines Lebens einen Zugang zur Wahrheit ermöglichen.²³

Diesen letzten Punkt versuche ich aufzunehmen, indem ich die Frage des Ausdrucks und der Besonderung des Subjekts untersuche. Denn es geht hier ja darum, wie ich als Subjekt zu einer eigenen Stimme gelangen kann – also wie etwas, das ich sage, verstanden werden kann oder gelten kann gerade *insofern es mein* Ausdruck ist; wie etwas, was ich sage, als Ausdruck meiner Subjektivität in ihrem eigenen Recht gelten kann, also anhand welcher Modalitäten es als Ausdruck ein Gewicht in unseren Spielen erhalten kann. Vielleicht ist bereits grob klar geworden, inwiefern diese Arbeit an ihrem Ende auf eine ethische Fragestellung hinlaufen wird.

Vorgehen

Wir werden uns zunächst allgemein dem Begriff nähern indem wir uns eine Übersicht erarbeiten und die verschiedenen Kontexte anführen, in denen nach dem oder einem Subjekt gefragt wird. Dann werden wir unseren eigenen Begriff anhand von zwei Kriterien oder zwei Aspekten spezifizieren. Wir werden diese Entwicklung dann weiterführen, indem wir darstellen, was es heißt, das Subjekt von seinen Phänomenen her anzugehen, von seinem Ausdruck her, und welche Rolle der Körper in der Artikulation von Subjekt und Welt spielen kann.

Anschließend wird es nötig sein, die Natur des philosophischen Fragens insbesondere bei Wittgenstein genau zu untersuchen, da sich hieraus wichtige Konsequenzen ergeben, wie die folgenden Untersuchungen zu verstehen sein werden.

Das folgende Kapitel wird sich mit der aktuellen Gemengelage in der *Philosophy of Mind* auseinandersetzen und hier versuchen, eine Position zu formulieren. Insbesondere werden wir versuchen, die Frage nach dem Subjekt von der Frage der Kausalerklärung des Geistes zu trennen.

Den Teil abschließend werden wir uns fragen, wie das Subjekt als positives Einzelwesen zu denken ist, als Partikularexistenz, die als solche greifbar ist. Hierzu werden wir den Stilbegriff, den Merleau-Ponty in *La prose du monde* entwickelt, heranziehen.

Dann rückt das Weltverhältnis in den Mittelpunkt, um das Subjekt aus der Perspektive der Welt zu fassen zu und in der es existiert. Wir untersuchen dies insbesondere in Merleau-Pontys Ontologie und Wittgensteins Überlegungen zum Weltbezug als objektiver Gewissheit.

²³Foucault, *Die Hermeneutik des Subjekts* S. 32.

Wir werden Merleau-Ponty bis zum Fleischbegriff folgen, in die ontologische Formulierung unseres körperlichen Seins in der Welt. Wittgensteins Untersuchung unseres Bezugsrahmens, innerhalb dessen wir uns auf die Welt beziehen, wird gleichzeitig als Antwort wie als Kontrast zu diesem Projekt verstanden.

Im letzten Kapitel werden wir die Schlussfolgerungen aus den bisherigen Ergebnissen ziehen, indem wir sie in einem Thema zusammenführen, das, so wichtig es auch ist, erst ganz zu Ende thematisiert werden kann: der Ethik als Arbeit am eigenen Blick und was dieses Bild bedeuten kann.

1 Das artikulierte Subjekt

1.1 Zum Begriff „Subjekt“

1.1.1 Die verschiedenen Kontexte des Subjektbegriffs

Wenn wir uns in der Philosophie dem Subjektbegriff zuwenden, erforschen wir einen äußerst weit verzweigten, vieldeutigen und unübersichtlichen Begriff. Es lohnt, sich diese Vieldeutigkeit in einer zwar nicht auf Vollständigkeit aber doch auf eine Übersicht abzielenden Liste vor Augen zu führen, indem wir uns die Begriffsverbindungen vergegenwärtigen, in denen er in der Philosophie üblicherweise auftritt. Viele dieser Begriffspaare sind ihrerseits mehrdeutig. Ihre Bedeutung kann von einer Gegenüberstellung über eine komplementäre Beziehung bis zu einer Identifikation reichen. Ich schlage für jedes Paar eine schematische Präzisierung vor, die selbstverständlich nur zur Übersichtlichkeit des Schemas beitragen soll und nicht suggerieren will, dass sich die vielschichtige Diskussion um jedes dieser Paare auf einen so schlichten Nenner bringen ließe. Es geht mir lediglich darum, die Mannigfaltigkeit der Kontexte und Perspektiven des Subjektbegriffs schematisch zu verdeutlichen um diese Perspektiven an verschiedenen Stellen später wieder aufgreifen zu können.

Subjekt / Akzidenz Kontext der klassischen Ontologie. Dies ist das *hypokeímenon* der aristotelischen Metaphysik, das Subjekt als Seinsgrund von Akzidenzien. Das Subjekt ist in dieser Funktion in erster Linie das Beharrende, das, was bei Veränderung empirischer Qualitäten gleich bleibt, wie Descartes' bekannter Wachsklumpen oder der mal gesunde, mal kranke Sokrates.

Subjekt / Prädikat Kontext der Logik. Das Subjekt ist hier der Satzgegenstand, von dem das Prädikat ausgesagt wird.

Subjekt / Objekt Kontext der Epistemologie. Gegenüberstellung von Subjekt und seinem Gegenstand. Das Subjekt ist hier der Ort von Erkenntnis.

subjektiv / objektiv Ebenfalls Kontext der Epistemologie. Die adjektivische Form wird meist zur Charakterisierung eines Erkenntnismodus oder des Gültigkeitsniveaus einer Aussage gebraucht.

Subjekt / Geist Diverse Kontexte. Das Verhältnis von Subjekt- und Geistbegriff ist vielschichtig, zumal letzterer selbst wieder mehrere Begriffe streckenweise mitumfassen kann (Bewusstsein, Ich etc.). Das Subjekt ist etwa noch bei Descartes dasjenige, was die Menge der *cogitationes* zu *einem* denkenden Ich vereint, ebenso wie der Stein die Menge seiner Qualitäten, sein Gewicht, seine Farbe, zu gemeinsamen

1 Das artikulierte Subjekt

Qualitäten *eines Steins* vereint.¹ Der deutsche Idealismus wird dagegen beginnen, alle „Dinge“ als erscheinende Objekte zu betrachten und als Substanz eines Dings nicht mehr eine dem Geist äußerliche Realität anzunehmen (bzw. wird er diese aus dem Bereich philosophischer Reflexion verbannen), sondern sie einzig als Inhalte des Geistes zu fassen. Damit ist der Geist selbst zum modernen Subjekt geworden, denn er ist nun der Grund des Seins und der Einheit der Gegenstände der Welt, insofern er alle Kriterien enthält, die uns ein wissenschaftliches Sprechen von der Welt erlauben.

Subjekt / Bewusstsein bzw. Innerlichkeit Kontext der Psychologie. Subjekt und Bewusstsein bzw. Innerlichkeit werden entweder synonym gebraucht im Falle eines psychologischen Subjektbegriffs als Inbegriff der *Subjektivität*, oder antinomisch um beide Ebenen zu trennen. Das Bewusstsein ist dabei der Gegenstand einer Psychologie der ersten grammatischen Person und Innerlichkeit der einer Psychologie der dritten Person.²

Subjekt / Ich Diverse Kontexte und mannigfaltige Bedeutungen. Das Ich ist bei Kant ein empirischer, erfahrbarer Gegenstand, während das Subjekt eine hinter diesem liegende Denknötwendigkeit der Vernunft ist.³ Im Kontrast dazu steht das Ich als absolutes Subjekt bei Fichte.

Subjekt / Selbst Diverse Kontexte. Das Selbst ist im Allgemeinen das Subjekt in der Form, in der es sich selbst gegenübertritt.

Subjekt / Identität Insbesondere Kontext der Sozialphilosophie. Siehe etwa Foucaults Analyse der Machttechniken, die das Ausüben der Subjektfunktion, etwa der Autorschaft, an bestimmte normierte Identitäten knüpfen oder an Nietzsches Überlegungen zum modernen Menschen als „Tier, das versprechen darf“. Identitäten bedingen dann Subjektpositionen.⁴

Subjekt / Person Kontext der Ethik und insbesondere der Sozial- und Rechtsphilosophie, verschiedene Bedeutungen. Spezifisch das Rechtssubjekt oder allgemeiner

¹Wohlgemerkt finden wir bei Descartes noch nicht den „modernen“ Subjektbegriff, der den menschlichen Geist allein als Subjekt fasst. Bei Descartes ist das Subjekt, in Einklang mit der aristotelisch geprägten Scholastik, allgemein der Seinsgrund von Akzidenzien, also von Eigenschaften, die nicht an sich, sondern an einem ihnen Zugrundeliegenden existieren. Allerdings führt die besondere Position, die Descartes dem Subjekt der *cogitationes* zuweist, dazu, dass sich der Subjektbegriff auf den Geist zu spezialisieren beginnt. Daher spielt Descartes in der Bewegung, mit der in der Neuzeit die Vielzahl der Subjekte auf den menschlichen oder genauer: den *erkennenden* Geist allein eingeschränkt wird, eine entscheidende Rolle und sein Name verbindet sich nicht zu Unrecht mit dieser ontologischen Spezialisierung des Subjektbegriffs.

²Vgl. Abschnitt 3.2.1

³Die Natur des *hypokeímenon* ist nun selbst als *Denknötwendigkeit* bestimmt. Dies ist es, was die transzendente Wende umgeworfen hat.

⁴Klassisch ist hier Foucault, *Überwachen und Strafen*. Die eindrucksvollsten Analysen finden sich aber wohl in Foucaults Spätwerk. S. auch die frühere diskursanalytische Betrachtung „Was ist ein Autor?“ Zu Nietzsche, S. *Zur Genealogie der Moral* S. 292.

Betonung der Beseelung des Menschen, Betonung seiner Fähigkeit zur Verantwortlichkeit etc.

Subjekt / Individuum Diverse Kontexte. „Individuum“ meint meist das schlicht vorhandene menschliche Wesen, bisweilen präziser, einen Menschen im Hinblick auf seine Isolation von anderen Menschen. Ein Subjekt dagegen ist hier entweder Synonym zu Person, oder ein Individuum, das eine der spezifischen Positionen einnimmt, die einem Subjekt zukommen – etwa die der Autorschaft.

Subjekt / Souverän Politische Zusammenhänge in einigen Sprachen wie heute Englisch und Französisch – dazu später mehr.

Im Fall der ersten beiden Begriffsverbindungen sind Subjekt und zweiter Begriff komplementär. Im dritten und vierten Fall handelt es sich um Gegenbegriffe und in den übrigen Fällen um mehrdeutige Verbindungen. Die letztere Gruppe von Paarungen nennt Begriffe, die bisweilen über gewisse Strecken synonym mit dem Subjektbegriff verwendet wurden oder werden, manchmal aber auch von diesem explizit geschieden werden, um bestimmte Aspekte herauszustreichen.

Neben den Begriffsverbindungen, in denen der Subjektbegriff auftritt, können wir auch thematische Kontexte isolieren. Die Subjektbegriffe gehen nicht ohne Weiteres von einem zum anderen Kontext über. Die Liste könnte natürlich fortgeführt werden.

- Subjekt der Wahrnehmung
- Subjekt der Sprache
- Subjekt der Handlung
- Ethisches Subjekt⁵

Subjekt der Wahrnehmung zu sein bedeutet nicht dasselbe wie Subjekt einer Handlung zu sein. Es mag Aspekte in der Wahrnehmung geben, die sich dem Charakter einer Handlung annähern – insofern es sich um Formen von Aktivität des Subjekts handelt. Aber die Fragen, die wir stellen, und die Art von Antworten, die wir erwarten, mag über diese Kontexte hinweg deutlich differieren. Ebenso sind die Kriterien, mittels der wir über die Verwendung des Subjektbegriffs entscheiden, ganz unterschiedlich. In der Philosophie der Wahrnehmung wird es um das Verhältnis von Subjekt und Welt gehen, um die Frage, wie sich die Erfahrung des Einzelnen zur objektiven Beschaffenheit einer unabhängigen Realität verhält. Dagegen fragt die Ethik in Begriffen von „gut“ und „richtig“ nach bestimmten Qualitäten des Subjekts oder seiner Handlungen oder Sachverhalten in der Welt. Die Problemlagen sind also unterschiedlicher Art. Diese vier thematischen Bereiche und die Übergänge zwischen ihnen spielen in dieser Arbeit eine große Rolle. Belassen wir es mit diesem kurzen Hinweis auf die besagte Vielschichtigkeit und halten uns nicht zu lange bei diesen Schemata auf.

⁵Weitere Kontexte, die aber in dieser Arbeit keine Rolle spielen werden, wären etwa das Rechtssubjekt und das Subjekt der Geschichte.

1 *Das artikulierte Subjekt*

Allein aus diesem knappen Überblick wird klar, dass wir es mit einem ungemein komplexen Begriff zu tun haben, dessen Verwendung Klärung erfordert. Die verschiedenen Kontexte stellen ganz unterschiedliche Forderungen an den Subjektbegriff und es scheint kaum möglich, diese verschiedenen Forderungen unter einen Hut zu bringen, wollen wir nicht einen rein formalen Subjektbegriff entwickeln, sondern einen, der die Bedeutung des „derjenige, der. . .“ ernst nimmt und eine Relevanz für das Bild beansprucht, das wir uns von uns selbst als Menschen machen.

1.1.2 **Zwei Kriterien des Subjekts**

Ich möchte nun zwei Kriterien des Subjekts vorstellen, die, wie mir scheint, den Kern dessen ausmachen, was in dieser Arbeit unter dem Subjektbegriff erforscht wird. Sie gehen auf Kritiklinien zurück, die im Umfeld der bisher genannten Autoren seit dem 19. Jahrhundert entwickelt wurden. Ich beanspruche hier also keine Originalität, sondern versuche, effiziente Werkzeuge zur Erforschung des Subjektbegriffs zu entwickeln. Es geht in erster Annäherung darum, was wir suchen, wenn wir nach dem „Subjekt“ suchen. Wir finden in diesen beiden Kriterien die Ambivalenz der beiden Aspekte des Subjekts als Unterworfenes und als Zugrundeliegendes wieder, sowie einige Züge der oben schematisch angeführten Begriffspaare.

1.1.3 **Erstes Kriterium: Das Subjekt ist positives Einzelwesen**

Man hat insbesondere dem transzendentalen Subjektbegriff und allgemeiner den epistemischen Formulierungen des Subjektbegriffs zu Recht vorgeworfen, den *Einzelnen* aus der Philosophie auszuschließen, bzw. nicht vom Einzelnen als *Subjekt* reden zu können. Die abstrakte Definition des Subjekts als epistemischer Position sieht notwendig von der individuellen Existenz ab. Subjekte sind dann als solche identisch. Die Relevanz der einzelnen Existenz wird aus der Philosophie ausgeschlossen, alle philosophischen Fragen werden *allgemein*. Das Ziel dieser Kritiklinie ist es, den Einzelnen als Thema der Philosophie wiederzufinden. Das meine ich mit dem „positiven Einzelwesen“: den Einzelnen, der *als solcher*, und nicht als abstrakt-begrifflich Einzelner, zu einer Form der Gegebenheit gelangt.

Brice Parain formuliert in Bezug auf Hegel das Problem des eigenen Ausdrucks in der Sprache:

J'ai faim. C'est moi qui dis: j'ai faim; mais ce n'est pas moi que l'on entend. J'ai disparu entre ces deux moments de ma parole. Aussitôt que je l'ai prononcée, il ne reste plus de moi que l'homme qui a faim, et cet homme appartient à tous, parce que les mots appartiennent à tous. Je ne suis plus que mon discours, que ma définition du moment, que ma détermination actuelle. Avec eux, je suis entré dans l'ordre de l'impersonnel, c'est-à-dire sur la voie de l'universel. (Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* S. 165)⁶

⁶S. die Besprechung dieser Passage bei Hadot, „Sprachspiele und Philosophie“ S. 42.

Man könnte diese Ebene des Verständnisses des Ausdrucks als die Untersuchungsebene des *Tractatus* bezeichnen, also der Abbildtheorie der Sprache: „Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist“ oder „Die allgemeine Form des Satzes: Es verhält sich soundso“.⁷ Diese Perspektive ist ebenfalls vergleichbar mit der externalistischen Perspektive des frühen und mittleren Foucault und auch der Nietzsches: Mit der Sprache trete ich ein in die Ordnung des Unpersönlichen. Nietzsche weitet diese Diagnose aus und wendet sie auch auf das sprachlich verfasste Bewusstsein an: Alles an uns, was in der Sprache als seinem Medium lebt, ist per Definition unser nach außen gekehrter Teil – gegen andere oder gegen uns selbst, denn auch unser Selbstverhältnis ist als sprachlich vermitteltes ein „Außen“, zumindest insofern ich nicht allein über den Sinn dieses Selbstverhältnisses gebiete, sondern es in Abhängigkeit von den Diskursen entwickle, in die ich eingebunden bin. Denn die Sprache ist bereits in ihrem Bau der „Herdenperspektive“ der Gemeinschaft verpflichtet und wird ewig nur die Oberfläche, das Allgemeine, „Durchschnittliche“ an der Welt und an den Menschen fassen.⁸ Sprache ist in dieser Funktion intersubjektive Verallgemeinerung, Majorisierung und Nivellierung des Individuellen.

Hierher gehört auch die Bedeutungskomponente des Subjekts als Unterworfenem, die in der zeitgenössischen Philosophie dem Bild des Subjekts als Souverän der Bedeutung gegenübersteht. „*Sujet*“ im Französischen und „*subject*“ im Englischen können schlicht „Untertan“ bedeuten und sind auch in der Philosophie in diesem Sinn verwendet worden. Das Subjekt ist bei Foucault etwa eine Funktion oder Position; es ist die Sprecherposition, die Position des Delinquenten oder die des sexuell Abnormen wie sie innerhalb eines geregelten Spiels oder Diskurses definiert sind. Daher die Bedeutung „Untertan“, da sich das Individuum den einschlägigen Spielregeln unterwerfen und sich in bestimmter Weise qualifizieren muss, um die Sprecherposition einnehmen zu dürfen. Parallel dazu wäre in der Wahrnehmung das Subjekt unterworfen, wenn es als passiver Part gedacht wird, als etwas rein Reaktives, Leidendes.

In diesem Bild der Sprache ist für das Subjekt in einem starken und gleichzeitig nicht-metaphysischen Sinn kein Platz. Ich bin es, der spricht, aber meine Worte bedeuten nichts, wenn ich mich nicht der Sprache bediene, die allen gehört. Wenn nur der „Mensch, der Hunger hat“ verstanden wird, wenn ich nur verstanden werde *im Hinblick* darauf, was ich an Allgemeinem an mir habe, so scheint es, dass ich zwischen meiner Äußerung und deren Verstehen verschwunden bin.

So habe „ich“ als Besonderes keinen Platz in der Sprache? Es scheint als bliebe uns nur die Wahl: Wenn wir hier von einem Subjekt sprechen, so wird es sich notwendig entweder um einen im schlechten Sinn metaphysischen Begriff handeln, da er eben das bezeichnen muss, *wofür in der Sprache naturgemäß keinerlei Kriterien zu finden sind*, oder das Subjekt wird nur als *Sprecherfunktion* erfasst, die austauschbar ist und das Subjekt ausschließlich von der Sprache her denkt, sich also ebenfalls mit der Unmöglichkeit des *eigenen* Ausdrucks abfindet.

⁷Wittgenstein, *TLP* 4.024 und 4.5. Vgl. hierzu Abschnitt 2.2.1.

⁸Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* 354, S. 590-593.

1 *Das artikulierte Subjekt*

Aber die Ordnung des Unpersönlichen ist nicht der einzige Bereich der Sprache,⁹ und es ist diese andere Sprache, die der Ordnung des *Individuellen*, die ich in meiner Arbeit im Hinblick auf den Subjektbegriff untersuchen werde. Es geht darum, Auswege zu finden aus den Aporien der Subjektdebatten, die um die bereits erwähnte falsche Alternative kreisen: Primat des Subjekts oder Primat der Sprache.¹⁰ Für unseren Subjektbegriff folgt hieraus, dass „Subjekt“ gerade ein als solches fassbares Individuum bezeichnen soll, das insofern Individuum ist, als es nicht als bloße Instanz von Universalien auftritt, sondern selbst positiv ist, aus sich heraus als Individuum, als Partikularexistenz, fassbar ist.

Die in dieser Arbeit verfolgte Linie nimmt also diese Ambivalenz der Bedeutung von „Subjekt“ von Souverän und Untertan auf und begreift sie als Dialektik, als Artikulation von Erschließung und Ausdruck. Das Subjekt ist da zu suchen, wo ihm im Raum der Zeichen ein Platz zukommt, sofern dieser Platz unser Bild unseres Menschseins betrifft, und dieser Platz ist in der Regel nicht der Platz des rein Wirkenden oder rein Leidenden, sondern eine mehrdeutige Mixtur. Wir gebieten nicht über die Bedeutung unserer Handlungen, aber das bedeutet nicht, dass sie uns äußerlich wären, uns nicht ausdrückten.¹¹

Dabei ist ein Ausdruck nur dann ein Ausdruck, wenn er *verstanden* wird, und wenn er *als solcher* verstanden wird. Diese Forderung schiebt allen Ideen eines unmittelbaren, natürlichen oder authentischen Ausdrucks einen Riegel vor. Der unartikulierte Schrei ist nur dann ein Ausdruck, wenn er im Kontext eines Spieles auftritt, in dem er nicht bloß Anfall ist, im Gegenteil aber auch nicht bloße Allüre, sondern eben als *Ausdruck* verstanden werden kann. Dieses Verstehen macht aus dem Individuum ein positives Einzelwesen, ein Subjekt, denn nur dann ist es in der Tat als solches, als Subjekt *gegeben*, positiv. Das bedeutet, dass wir nicht davon ausgehen dürfen, bereits zu wissen, was ein Ausdruck ist oder was Wahrhaftigkeit ist oder im Bezug auf was Wahrhaftigkeit wahrhaftig sein kann oder soll,¹² bevor wir es uns nicht von einem Geschehen haben *lehren* lassen und bevor wir nicht ein Geschehen als Ausdruck *anerkennen*. Hier wird es entscheidend sein zu zeigen, inwiefern der Ausdruck kreativ und nicht bloß reproduktiv ist.

1.1.4 **Zweites Kriterium: Das Subjekt ist Urheber**

Monks Ausdruck gewinnt über seinen Stil eine deutliche Identität. Er hebt sich als Gestalt ab von dem, was wir gewohnt sind zu hören. Insofern ist Monk als Einzelwesen greifbar. Aber allein dieses erste Kriterium würde nur die *Identität* Monks fassen. Erst die zusätzliche Anerkennung dieser Identität als generativ, als tatsächlich erzeugendes,

⁹Und ich will Parain keineswegs unterstellen, dies zu glauben. Auch Nietzsche und Foucault geht es ja gerade darum, das Subjekt als Problem ernst zu nehmen.

¹⁰P. Bürger stellt Manfred Frank und Lyotard gegenüber als Exponenten einerseits der ersteren Option (Frank) des präexistenten Subjekts als Träger der Sprache und der zweiten (Lyotard), in der die Sprache gewissermaßen als Träger des Subjekts fungiert. Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts* S. 10f.

¹¹Die Formulierung ist durch Iris Murdoch inspiriert. S. Abschnitt 6.1.2.

¹²Ich spiele hier an auf eine Passage in Cavell, „Music Discomposed“ S. 211f.

schaffendes Prinzip macht Monk zu einem Subjekt. Wir haben es an seinem Beispiel gesehen: Monk als Subjekt seines künstlerischen Ausdrucks zu fassen, bedeutet unter Anderem, ihn als Urheber dieses Ausdrucks anzuerkennen. Wir müssen dem Satz „Monk spielt“ diese starke und gleichzeitig gewöhnliche Bedeutung geben können.

Diese Forderung der Urheberschaft des Subjekts darf nun nicht zu einer erneuten Essenzialisierung des Subjekts führen, indem wir behaupten, das Subjekt fundiere vollständig autonom oder auch nur zum Teil autonom den Sinn des Ausdrucks. Es geht nicht um ein mehr oder weniger an Autonomie, sondern darum, zu klären, was eine Autonomie des Subjekts in Bezug auf seine Urheberfunktion bedeuten kann. Solange diese Autonomie entlang der Linie der philosophischen Fundierung im Sinn einer Rechtfertigung gedacht wird, ist sie zurückzuweisen. Das Subjekt ist wie wir bereits gesehen haben aufgrund seiner Doppeldeutigkeit als Zugrundeliegendes und Unterworfenes kein Begriff, der zu einer Rechtfertigung oder Erklärung des Ausdrucks taugt.

Der Schlüssel zu dieser Frage der nicht-essenzialistischen Urheberschaft liegt möglicherweise darin, dass die Konstitution des Erfahrungsfeldes zu Teilen über die gleichen Gesten geschieht, die wir als Ausdruck fassen, wie wir bereits festgestellt haben. Mein Verständnis einer Melodie kann sich darin äußern, dass ich sie mit einem gewissen Ausdruck pfeife. Das Verständnis des Vorhandschlages im Tennis zeigt sich im Beherrschen dieses Vorhandschlages. Wenn es so etwas gibt, wie eine Brücke zwischen dem Subjekt des Ausdrucks und dem, der diesen Ausdruck versteht, dann liegt sie hier, in der analogen Schöpfung des Verstehenden, die ihrerseits Ausdruck des Verstehens ist. Auf Seiten des sich artikulierenden Subjekts ist dies noch deutlicher: Monk erarbeitet sich über seine Gesten einen Artikulationsraum, von dem der Raum seiner Musik neben dem seiner Körperpraxis ein entscheidender Teil, oder vielleicht eher ein Aspekt ist. Ebenso erarbeiten sich Autoren wie Cormac McCarty über ihren spezifischen literarischen Stil, über den ihnen eigentümlichen Gebrauch, den sie von den Mitteln der Sprache machen, einen Artikulationsraum, der ihnen selbst Orientierung bietet und sie anleitet.¹³

In der Verwirklichung der Besonderungsfunktion realisiert sich der Stil gleichzeitig als *generatives* Prinzip insofern er für den Autor als Raum oder Feld erprobter, mehr oder weniger habitualisierter expressiver Mittel fungiert. Der Stil ist ein Konglomerat aus einerseits unmittelbar auf der Körperpraxis beruhender, habitualisierter und andererseits bewusst entwickelter Bestandteile. Die starke Rhythmisierung der Erzählung durch teils sehr lange Ketten von Und-Verknüpfungen, die McCarthys Literatur kennzeichnet, ist zweifellos bewusst vom Autor gesetzt, ebenso wie wirkungsvolle ungewöhnliche inhaltliche Schnitte innerhalb eines Satzes, die Szenen unterschiedlichen Charakters verknüpfen. Ich denke hier an das Ende der Episode „A Naming of Fortunes“ in McCarthy, *Blood Meridian* (S. 102). McCarthy verbindet hier innerhalb eines Satzes die Auflösung einer gespannten Situation mit möglicherweise tödlichem Ausgang mit einer zeitlich etwas später angesiedelten Naturszene. Durch diesen atemlosen Übergang gewinnt letztere Szene eine ganz ungewöhnliche Kraft und wird zu einer Verlängerung des gerade Geschehenen.

¹³Merleau-Ponty diskutiert in einem verwandten Sinn Stendhal als zentrales Beispiel in *La prose du monde*. Ich nenne McCarthy, weil er meiner Ansicht nach ein Autor ist, dessen Rhythmus und Stil in außerordentlicher Weise den Sinn seines Werks bestimmt.

1 Das artikulierte Subjekt

Der unbewusst-habitualisierte Anteil am Stil als generativem Prinzip ist seinerseits eine Verfügbarkeit solcher Mittel.

Ein besonderes Problem stellt hier die Intention dar. Kunstwerke enthalten oft mehr, als der Künstler bewusst in sie hineingelegt hat. Ich spreche hier von Kunstwerken, um diesen Punkt sehr deutlich zu machen, aber es handelt sich um eine sehr allgemeine Feststellung, die auch die Sprache insgesamt betrifft (im letzten Kapitel 6 wird eine Anwendung des hier erarbeiteten Ansatzes versucht, die einen ganz anderen Kontext mobilisiert). Sie können die ursprünglichen Intentionen des Autors überschreiten – und das ist etwas sehr Wichtiges, etwas, das unser Interesse für Kunst begründet. Wir betonen seit dem 20. Jahrhundert sehr entschieden, dass der Künstler keine privilegierte Stellung zu seinem Werk einnimmt. Dies ist in gewisser Weise richtig, aber wir können uns hier auch verlaufen: Eine Überbetonung dieses Punktes kann zu einer Gegenüberstellung von dem führen, was *intendiert* ist, und dem, was *da* ist.¹⁴ Zum Beispiel kann im Licht dieser Gegenüberstellung Fellini eine Parallele zwischen seinem Film *La Strada* und dem Philomel-Mythos nicht „intendiert“ haben, wenn er den Mythos nicht kannte. Die Parallele ist zwar „da“ aber nicht „intendiert“ – und der Ausdruck der Subjektivität betrifft nur das in dieser Art Intendierte. Eine andere Weise, die künstlerische Subjektivität zu denken, schlägt Stanley Cavell vor: Die Frage der Intention im psychologischen Sinn, die Frage, ob Monk oder McCarthy ihren Ausdruck *gewollt* haben, und insofern seine Subjekte sind, verschwindet vor der Frage, was sie mit ihm *gemeint* haben – im Sinn Cavells: welche Bedeutung ihre Gesten und Handlungen entfaltet haben. Dass dies nicht im Gegensatz zur Idee eines Subjekts als Urheber steht, sondern im Gegenteil diese Idee unterstützen kann, zeigt Cavell selbst. Er fragt sich, unter welchen Umständen *La Strada* eine Variante des Philomel-Mythos sein könne und inwiefern Fellini diese Referenz beabsichtigt haben müsse, damit sie für das Werk relevant sein könne:

Fellini didn't intend the reference, but, being an artist, he did something even better; he re-discovered, or discovered for himself, in himself, the intention of that myth itself, the feelings and wants that originally produced it. [...] To say that works of art are intentional objects is not to say that each bit of them, as it were, is separately intended; any more than to say a human action is intentional is to say that each physical concomitant of it is separately intended [...]. But all these things I have done, and any may become relevant. [...] What counts is what is *there*, says the philosopher who distrusts appeals to intention. Yes, but everything that is there is something a man has *done*. [...] The artist is responsible for everything that happens in his work – and not just in the sense that it is done but in the sense that it is *meant*. (Cavell, „A Matter of Meaning It“ S. 235ff)

Halten wir fest, dass die Intention in einem psychologischen Sinn verstanden die interessante Frage, die wir zum Bezug des Urhebers zu seinen Kunstwerken stellen können, verdeckt. Cavell versteht die Sprachspiele der Intention als eine Form, etwas Geta-

¹⁴Cavell, „A Matter of Meaning It“ S. 230.

nes/Gemachtes zu verstehen, zu beschreiben was geschieht und nicht als eine Weise, psychologische Ursachen eines Kunstwerks anzuführen oder Rechtfertigungen zu geben.¹⁵ Kunstwerke sind intentionale Objekte in dem Sinn, in dem sie (meist) als von einem Menschen gemacht zu verstehen sind. Dies ist etwas, das sie grammatisch als Kunstwerke charakterisiert im Gegensatz zu Naturerscheinungen. Die Frage nach der Intention ist also vielmehr eine Frage, die Bedeutung, Zweck, Witz und Rolle von Kunst in unseren Spielen betrifft, als eine Frage, was eine bestimmte Person zu einem bestimmten Zeitpunkt „im Kopf gehabt hat“ oder allgemeiner ein Erklärungs- oder Rechtfertigungsprinzip eines ästhetischen Urteils.

Cavell bemerkt, dass wir, wenn wir über Kunstwerke reden, bestimmte Spielsteine verwenden, die massiv mit dem Bild ihrer Herkunft aus den Händen eines Menschen arbeiten: Intention, persönlicher Stil, Gefühl, Unehrlichkeit, Autorität, Einfallsreichtum, Tiefe, Trivialität etc.¹⁶ Im Rahmen von Kunstbetrachtung betrachten wir ein Gemälde, hören ein Musikstück oder lesen ein Buch nicht um etwas Bestimmtes zu erfahren. Wir folgen also nicht dem künstlerischen Ausdruck in dem Sinn, in dem wir einer Mitteilung folgen. Stattdessen folgen wir ihm, um zu sehen, wie Cavell sagt, was *es* sagt, um zu sehen, was jemand mit diesen Zutaten zustande gebracht hat. Die Bedeutung des Kunstwerks selbst steht also im Zentrum, eine Bedeutung, die nicht in einem bedeutungsverleihenden Akt des Künstlers in es hineingelegt ist, und gleichzeitig entwickelt es diese Bedeutung nur im Hinblick darauf, dass es einem Subjekt zuzuschreiben ist, es entwickelt diese Bedeutung nur dann, wenn es als Ausdruck anerkannt wird.¹⁷

In this way art plays with one of man's fates, the fate of being accountable for everything you do and are, intended or not. (Cavell, „Music Discomposed“ S. 199)

Das Subjekt als Urheber zu denken, bedeutet nicht zu behaupten, dass es von sich aus, etwa in einem Akt, den Sinn des Ausdrucks fundiert. Es bedeutet, die objektiven Bezüge ernst zu nehmen (objektiv, weil grammatisch), die die Position des Kunstwerks in unseren Sprachspielen bestimmen. Bestehen wir auf einem psychologischen Intentionalitätsbegriff sagen wir nichts direkt Falsches, da philosophische und wissenschaftliche Theorien eine solche Position durchaus rechtfertigen können, aber wir werden in der Tat wenig Interessantes über das Subjekt des Kunstwerks zu sagen haben. Das (hier psychologische) Subjekt ist dann eine Effektivursache und es reicht nur so weit, wie es als spezifische Ursache reicht. Sobald dann das Kunstwerk Aspekte entwickelt, die

¹⁵ ebd. S. 230.

¹⁶ Cavell, „Music Discomposed“ S. 198.

¹⁷ Nicht alles, was als Kunst gelten will, muss in dieser Weise verstanden werden. Es mag Ausnahmen geben. Zu sagen, dass es ein *grammatischer* Punkt ist, dass Kunstwerke intentionale Objekte sind, bedeutet nicht, dass jede einzelne Instanz des Begriffs dem entsprechen muss. Die Grammatik bestimmt sozusagen das *Zentrum* des Begriffs. Sie stellt fest, dass sein normativer Kern in diesem Gebrauch liegt. Ausnahmen sind möglich als *Abweichungen* von diesem Kern. Sie sind aber dennoch in Bezug zu diesem Kern bestimmt. Das Ausloten der Grenzen des Kunstbegriffs (das Spielen mit dem Ort der Kunst, dem Museum, oder mit der Grenze Kunst/Natur etc.) untergräbt nur dann den Begriff selbst, wenn sich dadurch sein Zentrum verschiebt.

1 *Das artikulierte Subjekt*

diese Intention übersteigen, denken wir etwa an die nicht intendierte Referenz an den Philomel-Mythos bei Fellini, hört es auch auf *Ausdruck* zu sein. Verstehen wir dagegen die Intention des Ausdrucks als Zug der Position des Ausdrucks in unseren Spielen, in dem Sinn, in dem das was ich *meine* das was ich *tue* bei Weitem überschreiten kann, dann bleibt der Ausdruckscharakter der Kunst einschlägig. Die Urheberschaft des Subjekts ist hier in diesem zweiten Sinn zu verstehen, als Schlüssel ohne den ein Kunstwerk aufhört, von uns als Menschen zu handeln. Wir können uns als Subjekte tatsächlich weitreichender realisieren als lediglich im engen Rahmen dessen, was wir bewusst oder unbewusst unternehmen. Man könnte mit Blick auf die oben genannten Begriffspaare sagen, dass das Subjekt anwesend sein kann, wo Bewusstsein, Ich und Selbst abwesend sind, wie es in künstlerischer Produktion vorkommen kann. Gerade das macht den Subjektbegriff interessant.

Dies dürfen wir gemäß dem oben Gesagten nicht als Reduktion des Subjekts auf eine Diskursfunktion verstehen. Körperliche, habitualisierte Gesten gründen die Verfügbarkeit der Ausdrucksmittel. Sie sind mehr als schlichte Ursachen, denn sie selbst sind geformt durch das Leben im Raum der Zeichen. Das Leben der Menschen ist hybrid: Wir leben *gleichzeitig* im Raum der Zeichen und im Raum der Ursachen. Es ist tatsächlich diese Geste, die diese Bedeutung entwickelt und die Ausdruck im Sinn einer Realisierung des Subjekts ist. Dass sie nicht alle möglichen Aspekte, die sich aus ihr entwickeln lassen, vorwegnimmt, ändert hieran nichts.

Wenn es uns gelingt, einen Subjektbegriff zu entwickeln, der diesen beiden Kriterien der Besonderung und der Urheberfunktion gerecht wird, so haben wir, will mir scheinen, eine Möglichkeit, die Frage nach der menschlichen Subjektivität in befriedigender Weise zu behandeln.

Um uns ein Bild zu geben, wie eine Verbindung unserer Kriterien aussehen könnte, zitieren wir Merleau-Ponty, der seinerseits auf Valéry zurückgreift:

L'auteur, disait Valéry, est le penseur instantané d'une œuvre qui fut lente et laborieuse. – et ce penseur n'est nulle part. (Merleau-Ponty, „Le philosophe et son ombre“ S. 193)

Nur möchte ich verteidigen, dass der Denker nicht nirgendwo ist, sondern gerade in seinem Werk – siehe Abschnitt 3.3.2.

1.2 Die Phänomene des Subjekts

1.2.1 Phänomene des Subjekts

Ich möchte unter dem Titel „Die Artikulation von Subjekt und Welt“ einen Beitrag vorlegen zu einer subjektphilosophischen Forschungsrichtung, die das Subjekt von seinen Phänomenen her angeht.¹⁸ Wir folgen also einfach gesagt der Idee: „Wenn du wissen

¹⁸Diese Formulierung ist inspiriert von *La denrée mentale* S. 44, wo Descombes seine „Phänomenologie des Geistes“ vorstellt.

willst, was das Subjekt ist, sieh dir an, wie es sich ausdrückt“. Phänomene des Subjekts sind Sachverhalte, die wir anführen, wenn wir erklären oder begründen wollen, was wir meinen, wenn wir in einer bestimmten Situation von einem Subjekt sprechen, von so etwas wie einem „jemand, der . . .“ (wahrnimmt, spricht, handelt etc.), und diese Sachverhalte als Ausdruck einer grundlegenden Einheit der Lebensäußerungen eines Menschen verstehen. Wie Vincent Descombes schlicht formuliert: Einen Subjektbegriff haben heiße die Frage beantworten zu können „Wer?“. ¹⁹ Es geht mir also nicht um Fälle, in denen wir das Wort „Subjekt“ gebrauchen, was in alltäglichen Situationen kaum vorkommt. Vielmehr geht es um Fälle, bei deren Beschreibung die Ebene der Autorschaft *wichtig* ist in verschiedenen Kontexten, des „jemand der . . .“, der Zuschreibung verschiedener Formen von Subjektivität wie einer Innerlichkeit, der Verantwortlichkeit etc. „Wichtig“ meint hier, dass wir grundlegende Züge einer Situation verfehlen würden, bestünden wir darauf, ihr Bild ohne jegliche Anleihen an eine solche Einheit zu skizzieren. Es wird nicht gefordert, dass das Subjekt gewissermaßen „Ich“ sagt, seine Subjektposition reklamiert oder in bestimmten grammatischen Formen (der ersten Person etc.) realisiert. Ich kann unabsichtlich Subjekt sein und ich kann Subjekt sein, ohne dass dies an einem festen strukturellen oder grammatischen Kriterium festzumachen ist.

Die „Phänomene des Subjekts“ sind also der Gegenstand einer Forschung, deren Methode darin besteht, sich dem Begriff des Subjekts von den Gelegenheiten her zu nähern, in denen es aufscheint, sich uns aufdrängt oder allgemeiner auf die verschiedensten Weisen in Situationen unseres Lebens *eine Rolle spielt*.

Diese Methodik der Thematisierung des Subjekts von seinen Phänomenen her, richtet sich gegen die Verwendung des Subjektbegriffs zum Füllen theoretischer Lücken, wie es bisweilen in der neueren mentalistischen und realistischen Kognitionspsychologie der Fall ist. ²⁰ Diese Psychologie füllt den epistemischen Leerraum der Black Box des Behaviorismus auf, und zwar indem sie vom Verhalten ausgehend in einer theoretischen Rekonstruktion indirekt mentale kognitive Vorgänge erschließt. Diese über kognitive Modelle rekonstruierten mentalen Vorgänge werden als tatsächlich wirkende mentale Ursachen gefasst, andernfalls diese Rekonstruktion nicht den Anspruch erheben könnte, eine Kausalerklärung zu bieten – und mindestens die theoretische Aussicht einer Kausalerklärung ist wesentlicher Bestandteil einer naturalistische Philosophie des Geistes.

Dies ist ein mächtiges Paradigma seit Descartes und Locke: Wissenschaftliche Analyse bringe die wahren vorher unbemerkten und unverstandenen Elemente des untersuchten Gegenstandes auf und erlaube uns durch die Kenntnis der Einzelteile, den zusammengesetzten, komplexen Gegenstand zu verstehen. ²¹ Um ein einfaches Beispiel für einen

¹⁹Descombes, *Le complément de sujet* S. 114ff.

²⁰Ich denke etwa an Jerry Fodors realistische (cartesianische) Version der Thesen der Modularität und der Kompositionalität des Geistes. Fodor, *LOT 2*. Christiane Chauviré positioniert Wittgenstein gegen diesen Essenzialismus des Vermögens: „L’anti-réductionnisme de Wittgenstein consiste dans le refus de confondre une capacité avec un état ou un procès mental [. . .].“ Chauviré, „Quand savoir est (savoir) faire“ S. 298. Wohlgedenkt sind die heutigen Cartesianer wie Fodor ontologische Monisten, nämlich Naturalisten, da nach ihnen auch das Mentale letztlich auf Hirnprozessen beruht, wie unterschiedlich auch die genaue Auslegung dieser Fundierung von Autor zu Autor aussehen mag. Wir werden uns diesen Naturalismus in Abschnitt 3.2.2 noch genauer ansehen.

²¹Diese methodische Grundhaltung ist Rationalismus wie Empirismus gemein. Descartes, *Discours de*

1 Das artikulierte Subjekt

Realismus solcher Art zu nennen: Die Analyse unserer Wahrnehmung eines Tisches, ihre Zerteilung in Empfindungen von einfachen, isolierten Qualitäten zeigt, dass unsere Wahrnehmung *tatsächlich* stets aus einfachen Qualitäten zusammengesetzt ist, dass der Tisch als Wahrnehmungsobjekt ein komplexer und kein einfacher Gegenstand ist. Ein weiteres einschlägiges aktuelles Beispiel wären realistische Varianten der These der „*compositionality of Mind*“ oder „*compositionality of thought*“, die das (bereits als solches umstrittene) Prinzip der Kompositionalität der Sprache²² in einer realistischen Lesart auf die Funktionsweise von Gedanken übertragen. Dies läuft üblicherweise auf die These hinaus, dass der Geist nach der Art einer Sprache funktioniere – und zwar *tatsächlich* so funktioniere, nicht bloß auf diese Weise modellierbar sei. Der letzte Punkt macht den Realismus dieser Position aus.²³ Das Subjekt ist in diesem Fall ganz klassisch der Seinsgrund, die Substanz oder vorsichtiger: der Ort mentaler Vorgänge. Es ist der Ort an dem die modelltheoretisch entwickelten kognitiven Prozesse ihre tatsächliche (verborgene) Existenz finden. Wir essenialisieren das Subjekt, indem wir ihm gewisse Eigenschaften zuschreiben (etwa die der Kompositionalität), die es *hat*, unabhängig von den Artikulationen, in denen es erscheint. Wir finden uns wieder mit einer Subjektphilosophie, für die der Ausdruck oder die Artikulation keine besondere Bedeutung bei der Bestimmung des Subjektbegriffs erhält, bzw. erhalten kann, da der Ausdruck sozusagen als „Makrophänomen“ selbst aus der Kombination von Komponenten des Geistes zu erklären ist. Die Antwort auf die Frage „wer?“ ist hier das Ensemble dieser Komponenten, die wir aus den Phänomenen des Subjekts erschließen müssen. Damit sind die Phänomene des Subjekts für die mentalistische Philosophie des Geistes nur im Hinblick auf das interessant, was *hinter* ihnen liegt. Eigentümlicherweise schließt diese Philosophie die Frage nach der *Bedeutung* des Ausdrucks des Subjekts kurz, indem sie das Mentale selbst als intrinsisch bedeutsam fasst.²⁴ Das Problem der Bedeutung des Ausdrucks scheint ihr durch die Kausalerklärung des Geistes gewissermaßen miterledigt. Gerade diese Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks des Subjekts wird dagegen in dieser Arbeit im Mittelpunkt stehen. (Unser Problem ist ja sozusagen gerade der Genitiv „Ausdruck *des* Subjekts“.)

Das Problem ist heute nicht mehr in erster Linie die Frage, ob eine geistphilosophische Position einen ontologischen Monismus oder Dualismus vertritt. Der Naturalismus hat im Allgemeinen gesiegt, wir verstehen den Geist heute als natürliches, nicht als übernatürliches Phänomen, und daran will ich auch garnicht rütteln. Aber wie dieser Naturalismus zu verstehen ist, ist nach wie vor unklar. Unentschieden ist insbesondere, ob die Phänomene des Subjekts als Symptome einer verborgenen, einzig von einer Theorie vorausgesetzten Einheit oder als Kriterien der Anwendung eines Begriffs verstanden

la méthode S. 49f; Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Bd I, Kap. I, §§ 2-3 S. 43f.

²²Die Bedeutung eines komplexen Ausdrucks ist bestimmt durch seine Struktur (Syntax) und die Bedeutungen seiner Elemente (Semantik).

²³Auch hier: Fodor, *LOT 2*.

²⁴Ich folge hier Descombes' Formulierung. Descombes, *La denrée mentale* S. 12: „Pour ce philosophe [mentaliste – MH], ‚mental‘ est synonyme d' ‚intrinsèquement signifiant‘, puisque le mental doit justement s'appliquer à cela qui, au-dedans, fait qu'une signification s'attache à des choses extérieures qui, par elles-mêmes, sont dépourvues de signification, comme les bruits de la voix ou les traces d'un stylographe sur le papier.“

werden sollten, ob also der Naturalismus eine metaphysische oder begriffliche These ist.

Ich werde auf diesen Punkt ausführlich zurückkommen, denn er charakterisiert das Subjektverständnis dieser Arbeit.²⁵ Für den Moment halten wir fest, dass wir, wenn wir das Subjekt als indirekt zu erschließende Größe fassen, Gefahr laufen (und ich werde im Folgenden versuchen zu zeigen, dass die Philosophie des Geistes und des Subjekts dieser Gefahr tatsächlich oft erliegt), das Subjekt sozusagen als ständig realisierte Größe zu fassen, wogegen ich beitragen möchte, eine Perspektive zu entwickeln, die das Subjekt als etwas fasst, das *auf dem Spiel steht*. Dies können wir tun, indem wir es nicht als theoretisch indirekt erschlossene Größe sondern als *Artikuliertes* fassen, als in seinen Lebensäußerungen realisiert, oder nicht realisiert, nicht in einer „Eigentlichkeit“ hinter den Phänomenen. Scheitern oder Gelingen eines Ausdrucks des Subjekts ist keine Frage der Adäquation mit einem dem Ausdruck zugrunde liegenden mentalen Sachverhalt, der selbst *nicht* in Frage steht, sondern eine Frage des Gelingens einer sinnvollen Artikulation.

Betrachten wir zur Klärung dieser Idee des in seinen Phänomenen realisierten Subjekts das Beispiel des intentionalen Verhaltens.

1.2.2 Intentionales Verhalten

Die Tätigkeit zweier Tennisspieler ist voll von Phänomenen der Intention, der Absicht: Denken wir an ihre Ortsveränderungen, die auf Ortsveränderungen des Gegners und des Balles antworten, die Gewichtsverlagerungen ihrer Körper vom einen auf den anderen Fuß, das Ausholen vor einem Schlag, die plötzliche Anpassung des Neigungswinkels des Schlägers etc. Eine analytische Beschreibung dieser Vorgänge, das heißt eine Angabe aller lokalen Veränderungen und ihrer kausalen Verbindungen ohne sich je auf systematische Zusammenhänge zu berufen wäre durchaus denkbar.²⁶ In diesem Fall müssten wir aber zugeben, dass wir streng genommen nicht das Verhalten zweier *Tennisspieler* beobachten. Was das Verhalten der Spieler *als Spieler* ausmacht, ist, dass ihre Bewegungen sich uns als sinnvolle Aktivität präsentieren, als Aktivität, die wir verstehen und mittels eines bestimmten Begriffsinstrumentariums beschreiben können – ein Instrumentarium, das Regeln, Zwecke, Strategien und deren Umsetzung enthält und nicht lediglich Ursachen und Wirkungen. Wir beschreiben, wenn wir dieses Instrumentarium verwenden, die Vorgänge, die wir beobachten, gewissermaßen anhand des Tennisspiels und betrachten das Verhalten des Spielers in Hinsicht auf seine Teilnahme an diesem Spiel. Die genauen Vorgänge innerhalb seines Organismus müssen wir hierzu nicht kennen. Aus der Perspektive des Spiels besitzt das Verhalten des Spielers eine *Logik*. Es hat einen Sinn, folgt Regeln, nicht (nur) (Natur-)Gesetzen. Damit erscheint aber nun die mentalistische These, dass das Verhalten der Spieler kausal auf mentale Zustände zurückgeführt werden

²⁵Siehe den Abschnitt 3.

²⁶Ob eine solche Beschreibung, etwa eine Beschreibung mit den Mitteln der Physik, jemals in einem relevanten Sinn „vollständig“ sein könnte oder nicht ist hier noch irrelevant. Ich möchte nicht die Unmöglichkeit oder Unsinnigkeit einer solchen Beschreibung behaupten, sondern nur klarstellen, dass sie nicht alternativlos ist, dass die Alternative wissenschaftlich legitim ist, und dass die Frage nach dem Subjekt nicht im Rahmen einer solchen reduzierten Beschreibung zu stellen ist.

1 Das artikulierte Subjekt

kann, für die spezifische Frage nach dem Subjekt nicht einschlägig. Die Frage nach dem „wer“ beantworten bedeutet nicht (immer) angeben, *warum* jemand so und so handelt.

Sehen wir uns das Beispiel anhand einer konkreten Spielsituation genauer an.

Stellen wir uns einen Tennisplatz vor aus Sicht des Spielers A. Er hat gerade den Ball quer über das Feld geschlagen und steht nun leicht rechts der Feldmitte. Sein Gegner B steht von A aus gesehen in der linken Ecke. B muss zum Ausholen seinen Oberkörper nach rechts, nach Außerhalb des Spielfeldes drehen. Es ist eine Position, in der es leicht wäre, einen schnellen, geraden Angriffsschlag „entlang der Linie“ in As linke Ecke zu führen. A beginnt, sein Gewicht auf den rechten Fuß zu verlagern, eine Position, von der aus er schnell nach links sprinten kann um einen solchen Angriffsschlag Bs abzuwehren. Sein Gegner schlägt nun den Ball nicht in As linke, sondern in seine rechte Ecke. Es ist kein sehr schneller oder genauer Schlag. Bs Position war mit der starken Drehung des Torsos, die sie notwendig machte, für diesen Schlag eher schlecht geeignet. Dennoch erreicht A den Ball nicht rechtzeitig, da er zu viel Zeit verliert, um sein bereits auf den rechten Fuß verlagertes Gewicht und die begonnene Neigung des Körpers nach links abzufangen und seinen Körper in die Gegenrichtung zu manövrieren.

Ich habe diese Situation sehr kleinteilig und ohne Referenz an die Absichten der Spieler beschrieben. Dennoch wird die Intentionalität des Verhaltens der Spieler deutlich. Sie reagieren auf einander in intelligenter Weise. Vom Standpunkt der Regeln (und damit der Zwecke und Strategien) betrachtet, handelt sich bei der beschriebenen Situation um die Umsetzung einer wichtigen spielerischen Strategie im Tennis. Es geht darum, die Gewichtsverlagerungen des Gegners zu antizipieren und sie auszunutzen um ihn in unvorteilhafte Situationen zu bringen. Man kann, wie B es tut, seinen Gegner dazu verleiten, sich auf einen Angriffsschlag vorzubereiten und ihn dann mit einem schwächeren, aber überraschenden und vorteilhaft platzierten Schlag überrumpeln. Dieses „Überrumpeln“ ist sozusagen ein Knotenpunkt der Intentionalität des Verhaltens beider Spieler – es ist der Angelpunkt, um den ihr Verhalten kreist, B indem er A überrascht, A indem er von B überrascht wird. Der Sinn dieser Spielsituation liegt hierin – etwa könnte ein Sportkommentator genau dieses „Überrumpeln“ berichten und hätte damit die Spielsituation gut charakterisiert und uns, hätten wir dieses Detail nicht bemerkt, etwas Wichtiges mitgeteilt, einen Schlüssel zum Verstehen dessen, was hier spieltechnisch passiert ist. Ein „Überrumpeln“ gibt es freilich nur auf der Ebene des Spiels. Nur auf dieser Ebene kann es überhaupt etwas wie Spielstrategien geben. Es ist diese Ebene, auf der sich das Subjekt erforschen lässt.

Nennen wir weitere Beispiele für intentionales Verhalten, die Wittgenstein und Merleau-Ponty diskutieren: Bei Wittgenstein finden wir mehrfach das Beispiel des Suchens, das in mehr oder weniger systematischer Abfolge erfolgende Öffnen und Schließen von Schubladen etc.²⁷ Merleau-Ponty diskutiert ausführlich das Beispiel eines Mannes, der in der

²⁷Das Suchen ist ein immer wiederkehrendes und sehr wichtiges Beispiel bei Wittgenstein, sicher nicht in

Sonne liegt und seinen Hut zurechtrückt, bis sein Gesicht beschattet ist.²⁸ Solche Verhaltensweisen sind für uns unmittelbar einsichtig und implizieren, ohne dass wir uns dies bewusst vor Augen zu führen hätten, das Bild eines beabsichtigenden Subjekts. Ohne dieses würden sie uns äußerst kompliziert und mysteriös erscheinen müssten. Wir akzeptieren in solchen Fällen eine Beschreibungsform, die Absichten beinhaltet, Angaben darüber, dass etwa der Mann sich mit seinem Hut vor der Sonne schützen will, und im Falle des Suchens ist die Absicht sogar grammatisch (logisch intern), insofern wir nur ein in bestimmter Weise zielgerichtetes Verhalten überhaupt ein Suchen nennen. Psychologische Vorgänge können in all diesen Beispielen eine Rolle spielen, aber sie sind nicht unbedingt ihr Zentrum.

Solcherlei „absichtsvolles“, „intentionales“, „zielgerichtetes“ Verhalten ist ein Benehmen in Bezug auf ein bestimmtes Milieu. Es findet statt in einem spezifischen Kontext – und es ist intentional (nur) in Bezug auf dieses Milieu. Insofern steht eine Beschreibung des Verhaltens als intentional in keinem ausschließenden Verhältnis zu einer naturgesetzlichen Beschreibung.²⁹ Die Beschreibung eines Verhaltens anhand des Registers der Intention sieht ab von seiner Materialität und betrachtet es nach seiner Funktion im Rahmen des Kontextes des Bezugs auf ein Milieu. Die Beziehung zwischen Verhalten und Milieu ist systematischer, nicht linearer Art, wie es ein kausales Verhältnis ist. *Es handelt sich um Vorgänge, für deren intelligible wissenschaftliche Beschreibung wir die Ebene einer systematischen Koordination oder Ordnung hinzuzuziehen haben.* Das ist gemeint, wenn wir sagen, es genüge nicht, anzugeben, welche Abläufe das Verhalten der Tennisspieler kausal verursachen, um das, was dort vor sich geht, als Tennisspiel zu begreifen, sondern wir benötigen (unter anderem) die Idee einer Regel, die kein Gesetz ist. Will sagen, das Verhalten der Tennisspieler *folgt Regeln*, es ist nicht lediglich durch *Regelmäßigkeiten* oder Naturgesetze bestimmt. Die Aufschlagbewegung des Spielers ist als solche (als *Aufschlagbewegung*) nicht die Wirkung von kausalen Abläufen, sondern gefordert durch bestimmte Anforderungen des Spiels. So muss es dem Spieler gelingen, den Ball mit möglichst großer Geschwindigkeit und/oder möglichst großem Drall in einen bestimmten Teil des gegnerischen Feldes platzieren – nicht nur, um nicht gegen die Regeln des Tennis zu verstoßen, sondern insbesondere, um eine Chance zu erlangen, einen Punkt zu machen und letztlich das Spiel zu gewinnen. Die Bewegung als solche (als Ablauf) mag dabei vollständig kausal bestimmt sein – die Beschreibung anhand der Funktion geht dennoch nicht schlicht in der kausalen Beschreibung auf.

Die Artikulationen des Subjekts gehören hierher. Gegenstand dieser Untersuchung ist also nicht die Frage nach seiner Verortung in der Materie. Die genaue materielle Umsetzung eines bedeutsamen Ausdrucks ist nicht entscheidend. Es geht um seine Funktion im Sinn eines Phänomens, etwas, mit dem wir umgehen, dem wir eine Rolle, ein Gewicht in unseren Reaktionen geben können.

erster Linie das Suchen von verlegten Gegenständen, das dessen uninteressanteste Form ist, sondern das Suchen nach der Lösung eines Problems oder einer Aufgabe, oder die Suche nach dem richtigen Ausdruck. Letzteres Beispiel habe ich bereits oben in der Betrachtung zu Monks Spiel angeführt und es wird eine ganz entscheidende Rolle im Fortgang der Arbeit erhalten.

²⁸Merleau-Ponty, *PM* S. 189ff.

²⁹S. Descombes, *La denrée mentale* S. 64-69.

Was aber erwarten wir hierbei genau vom Subjektbegriff?

1.2.3 Modellsprache und Normalsprache

Eine mentalistische Philosophie würde darauf bestehen, dass eine Absicht als Phänomen des Subjekts eine mentale Ursache wäre, die ein beobachtbares Verhalten bedingt. Aus diesem Verhalten erschließen wir was ihm kausal vorausliegt: die mentale Ursache, die Domäne des Subjekts. *Dort* wollen, hoffen und beabsichtigen wir. Sie würde also das Subjekt auf einen psychologischen Begriff zurückführen. Beabsichtigen ist einzig ein mentaler Vorgang. Was darüber entscheidet, ob der Mann, der seinen Hut zurechtrückt, Subjekt seiner Handlung ist in dem Sinn, in dem seine Handlung eine Absicht ausdrückt, ist eine Frage des mentalen Zustands, in dem er sich befindet. Vielleicht hat er nur einen nervösen Tick, der ihn an seinem Hut herumzupfen lässt, ohne irgendetwas zu beabsichtigen. Aber diese Antwort ist unbefriedigend, insofern wir lediglich ein Vermögen postuliert haben, dessen Natur selbst wieder zu klären ist. Zu sagen, dass es einen mentalen Zustand des Beabsichtigens gibt, erklärt uns in keiner Weise, was „Beabsichtigen“ ist, allenfalls, wie es dazu kommt, *dass* wir verschiedene Dinge tun, die wir „beabsichtigen“ nennen.

Was ich dagegen in dieser Arbeit suche ist ein Subjektbegriff, der den Anforderungen gerecht wird, die wir in konkreten Fällen unter Verwendung unserer normalen Sprache (nicht einer Modellsprache) an Zuschreibungen von Subjektivität stellen. Wittgenstein bemerkt:

Eine Ansicht haben ist ein Zustand. – Ein Zustand wessen? Der Seele? Des Geistes? Nun, wovon sagt man, es habe eine Ansicht? Vom Herrn N. N. zum Beispiel. Und das ist die richtige Antwort.

Man darf eben von der Antwort auf die Frage noch keinen Aufschluß erwarten. Fragen, welche tiefer dringen, sind: Was sehen wir, in besondern Fällen, als Kriterien dafür an, daß Einer die und die Meinung hat? Wann sagen wir: er sei damals zu dieser Meinung gekommen? Wann: er habe seine Meinung geändert? U.s.w. Das Bild, welches die Antworten auf diese Fragen uns geben, zeigt, *was* hier grammatisch als *Zustand* behandelt wird. (Wittgenstein, *PU* 573)

Diese Anforderung ist der Grund für meine Ablehnung von theoretischen Rekonstruktionen des Subjektbegriffs im Sinn des mentalistischen Kognitivismus, da sie, wenn sie in der Philosophie auftreten, die Tendenz haben, die gegenteilige Antwort zu geben oder zu suggerieren: Wenn wir N. N. eine Ansicht zuschreiben, so sei dies eine Aussage über den Geist N. N.s, die im Falle eines naturalistischen Mentalismus letztlich übersetzbar ist in eine Aussage über sein Gehirn. Nicht N. N. ist dann Subjekt seiner Handlungen, sondern ein *Teil* N. N.s.

Wollen wir einen philosophisch relevanten Subjektbegriff entwickeln, also einen Subjektbegriff, der nicht nur in eng begrenzten technischen Kontexten einschlägig ist, müssen wir den Sinn dieser Bemerkung Wittgensteins ernst nehmen – nicht, weil die Normalsprache oder der gemeine Menschenverstand „Recht hätte“, als äußere er Thesen, sondern

weil wir Bestimmungen unserer Begriffe benötigen und in der Philosophie nicht allein für eine solche Bestimmung sorgen können. Erinnern wir an Wittgensteins Hervorhebungen im letzten Satz: Wir benötigen eine Bestimmung dessen, *was* wir als *Zustand* zu verstehen haben. Wenn wir uns zumindest in entscheidenden Aspekten zu Advokaten der Normalsprache machen, dann deswegen, weil wir uns von einer so ausgerichteten Philosophie einen besseren Blick auf das erwarten, was Wittgenstein unsere „eigentlichen Bedürfnisse“ nennt. Wir kehren zu Passagen zurück, die wir in der Einleitung bereits zitierten.

Wenn ich über Sprache (Wort, Satz etc.) rede, muss ich die Sprache des Alltags reden. Ist diese Sprache etwa zu grob, materiell, für das, was wir sagen wollen? Und wie wird denn eine andere gebildet? – Und wie merkwürdig, dass wir dann mit der unsern überhaupt etwas anfangen können! (ebd. 120)

Das Vorurteil der Kristallreinheit [unseres philosophischen Begriffssystems – MH] kann nur so beseitigt werden, dass wir unsere ganze Betrachtung drehen. (Man könnte sagen: Die Betrachtung muss gedreht werden, aber um unser eigentliches Bedürfnis als Angelpunkt) Die Philosophie der Logik redet in keinem andern Sinn von Sätzen und Wörtern, als wir es im gewöhnlichen Leben tun, wenn wir etwa sagen „hier steht ein chinesischer Satz aufgeschrieben“, oder „nein, das sieht nur aus wie Schriftzeichen, ist aber ein Ornament“ etc. (ebd. 108)

Wir haben uns von der Vorstellung abzuwenden, die Philosophie könne die Normalsprache begründen, als könne die Philosophie „tiefer gehen“ als diese – etwa indem sie ein präziseres, spezialisiertes Vokabular ausbildet.³⁰ Sie kann durchaus legitim ein solches Vokabular ausbilden, muss aber glaubhaft machen können, dass sie dieses Vokabular nicht gegen unseren normalen Sprachgebrauch ausspielt. Die an der Normalsprache orientierte Philosophie erkennt ihre Abhängigkeit vom alltäglichen Sinn der Sprache an. Wollen wir die menschliche Subjektivität in einer Weise untersuchen, die einen Beitrag leistet für unser Selbstverständnis als handelnde und leidende Menschen, so ist dies der richtige Weg.

Die Normalsprache als Ausgangspunkt für eine solche Bestimmung der Subjektivität kann aber natürlich nicht den gleichen Status beanspruchen wie eine klassische Verbaldefinition. Wir erhalten lediglich ein *Bild, das uns zeigt, was die Grammatik unserer Sprache als Zustand behandelt* – keine Definition, von der wir Eindeutigkeit erwarten dürften. Und wir dürfen auch keine Eindeutigkeit hinzuerfinden: Wir dürfen nicht präzisieren, was die Normalsprache diffus lässt – außer gewissermaßen experimentell im Rahmen spezifischer Projekte philosophischer Klärung, nicht aber, wenn wir allgemeine Interpretationen etwa des Geistesbegriffs formulieren. Die Normalsprache proklamiert gewissermaßen keine Wahrheiten, aber sie formuliert den Problemhorizont, in dem unsere philosophische Überlegung ihren Platz finden muss. Worauf ich hinaus will ist die Wichtigkeit, die Frage nach dem Subjekt zu verstehen als Teil der allgemeinen Frage

³⁰S. Wittgenstein, *PU* 124.

1 Das artikulierte Subjekt

nach dem Sinn des menschlichen Handelns in der Welt – es geht darum, diese Frage im normalsprachlichen Gebrauch der Subjektfunktion wieder zu finden. Das heißt aber selbstverständlich nicht, dass die Philosophie überhaupt kein technisches Vokabular ausbilden dürfte und es ist auch kein „Theorieverbot“ für die Philosophie.³¹ Ich möchte lediglich die Forderung unterstreichen, dass gewisse Grundbegriffe wie der des Geistes und auch solche Begriffe, die selbst keine interessante normalsprachliche Grammatik besitzen, wie der des Subjekts, die aber durchaus auf andere Weise ihren Ort in der Normalsprache beanspruchen, nicht aus der Philosophie selbst stammen dürfen. Selbstverständlich sind Modellsprachen vollkommen legitime Forschungsinstrumente. Nur dürfen wir die Domäne ihrer Einschlägigkeit nicht unstatthaft ausdehnen.

Ebenso wichtig in dem angeführten Zitat Wittgensteins ist die Feststellung, dass wir nicht davon ausgehen sollten, dass uns in der Philosophie *Antworten* weiterhelfen (ich verallgemeinere den Punkt Wittgensteins). Stattdessen sind Antworten oft genug leicht zu geben und wir sollten solche Antworten auch nicht zurückweisen. Die Philosophie beginnt oft erst, wenn es darum geht, den *Sinn* einer Antwort zu erforschen und möglicherweise zu klären, wenn sie uns verwirrt oder auf andere Weise nicht weiterhilft. Das heißt im Falle Wittgensteins, wenn wir dazu übergehen, genau zu untersuchen, an welchen Ecken und Enden unserer Sprachspiele das Subjekt aufscheint, in welchen Formen es sich manifestiert. Hier: Wenn N. N. das Subjekt seiner Ansicht ist, müssen wir erforschen, was es für N. N. *bedeutet*, Subjekt seiner Ansicht zu sein, wir müssen dieses Bild von N. N. als Subjekt präzisieren und uns eine Übersicht über seine Facetten erarbeiten. Das tun wir, wenn wir den konkreten Gebrauch untersuchen, den wir von verschiedenen Aspekten der Subjektivität in unseren Sprachspielen machen.

Die wichtigste Konsequenz aus der Absage an eine der Philosophie eigene, esoterische Möglichkeit zu bedeuten, ist aber die Konsequenz der Immanenz des philosophischen Fragens selbst, die Anerkennung eines unüberschreitbaren Implikationshorizonts, der für den Sinn unserer philosophischen Fragen ernst genommen werden muss. Nicht alle Fragen können jederzeit gestellt werden ohne die Natur des Be- und Gefragten zu verzerren. Insbesondere unsere normalen Bezüge zu unserer Umwelt und unsere Normalsprache sind gerade dadurch charakterisiert, dass sie nicht hinterfragt sind. Sie zu hinterfragen konstituiert in gewisser Weise ein *neues* Objekt der Untersuchung. Eine Frage stellen ist ein spezifisches Spiel und oft kein Vertiefen eines anderen Spiels – ebenso wie in der modernen Mikrophysik die Unterscheidung von Untersuchungsapparat und Untersuchtem verschwimmt und ein genaueres Messen nicht mehr schlicht eine genauere Kenntnis des Objekts bedeutet, weil ein genaueres Messen *hier* selbst eine Unschärfe *dort* bedingt. Das Gleiten des Blicks verzerrt in seiner Bewegung den Gegenstand, den er abschreitet. Nach Wittgenstein ist die alltägliche Gewissheit der Welt von dieser Art. Versucht die Philosophie diese Gewissheit epistemisch zu hinterfragen tut sie nicht genau das, was wir alltäglich tun, *nur genauer*, sondern sie tut etwas anders – und das ist ein logischer

³¹Stanley Cavell hat auf die negativen Auswirkungen einer falsch verstandenen Philosophie der Normalsprache hingewiesen, die er bei klassischen Wittgenstein-Lesarten am Werk sieht und vielleicht auch in gewissem Maß bei Austin, und ich würde dem zustimmen. S. Cavell, „Knowing and Acknowledging“.

Punkt, wie Stanley Cavell bemerkt.³² Ich werde dies noch genauer entwickeln.³³

1.2.4 Symptom vs. Kriterium / interne vs. externe Relation

Ich habe bereits angedeutet, dass die in dieser Arbeit entwickelte Position sich gut darüber charakterisieren lässt, dass sie die Frage nach den Phänomenen des Subjekts als Frage nach Kriterien zur Verwendung von Begriffen versteht und nicht nach Symptomen einer verborgenen Eigentlichkeit. Klären wir dies für den Kontext der hiesigen Untersuchung genauer.³⁴

Einer der Kernpunkte des Mentalismus ist die These, dass das Mentale nur dann zu einem Gegenstand exakter Wissenschaft werden kann, wenn der Bereich des Mentalen mit den Mitteln der Naturwissenschaften beschrieben werden kann und das heißt: gefasst werden kann als *Ursache* eines Phänomens (seines Ausdrucks). Hierzu benötigt der Mentalismus die sehr direkt und bisweilen vollständig gedachte Verankerung des Geistes im Gehirn als Materialisierung des Geistes, um das klassische Problem der Einwirkung von etwas Immateriellem auf Materie zu vermeiden. Das Bild des Subjekts ist damit das Folgende: Das, was wir hier Phänomene des Subjekts nennen, sind Symptome einer verborgenen Ursache, wie Wellen aufgrund eines Unterseebebens entstehen oder wie Bauchschmerzen Symptom einer Blinddarmentzündung sein können. Damit ist das Subjekt zu etwas gemacht, was sich indirekt in seinen Äußerungen zeigt und von diesen Äußerungen ausgehend zu erschließen ist. Die Frage, *wie* ich dieses Innere zu erschließen habe, kann auf verschiedene Weise beantwortet werden, es müssen nicht immer Schlüsse von Symptomen zu Ursachen sein: Ich kann in Analogie zu meiner eigenen Selbsterfahrung schließen: Wenn *ich* Schubladen öffne und schließe, hinter Möbel schaue etc., dann suche ich meist etwas, und wie *das* ist, weiß ich. In jedem Fall ist dies ein Modus, von den Zeichen des Subjekts als von *Effekten* zu sprechen.

Was ist hierbei nun das Problem? Folgen wir Vincent Descombes, der Wittgensteins Beispiel der Übersetzung vom Lateinischen ins Deutsche aufnimmt um die beschriebene Position zu kritisieren:³⁵ Wann sagen wir, jemand könne Latein? Nehmen wir an, ein Schüler habe erfolgreich einen Text Ciceros übersetzt, was uns davon überzeugt, dass er „Latein kann“ – auf der Basis solcher Tests zertifizieren wir Fertigkeiten, indem wir dem Schüler etwa das Latinum ausstellen. Wie ist nun diese Fähigkeit zu verstehen? Verstehen wir sie entlang des Bildes des Subjekts als Ursache, so wird diese Fähigkeit in einem inneren Zustand zu suchen sein, auf den die Übersetzungsleistung des Schülers zurückzuführen ist. Die Tests erlauben uns, dem Schüler die Fertigkeit „Latein Können“ in Form einer begründeten Hypothese zuzuschreiben.

Die gegenteilige Position, der Wittgenstein zuzurechnen ist, versteht die Übersetzungsleistung als *Kriterium* des Subjekts.

³²S. Cavell, „Must We Mean What We Say?“ S. 7f, FN 5.

³³S. Abschnitt 5.5.

³⁴Natürlich gibt es bereits eine ausführliche Literatur zu diesem Thema. Ich nenne nur Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité* S. 656ff und natürlich die ersten beiden Kapitel in Cavell, *The Claim of Reason*.

³⁵Descombes, *La denrée mentale* S. 24f.

1 Das artikulierte Subjekt

Entre la capacité attribuée et son exercice possible, le rapport n'est pas de cause à effet (symptôme), c'est une relation interne, l'application d'un de ces concepts exigeant logiquement l'application de l'autre. (Descombes, *La denrée mentale* S. 24)

Die Übersetzungsleistung als Kriterium ist nicht Effekt von etwas anderem, sondern unmittelbarer *Ausdruck*.³⁶ Unmittelbar insofern, als die äußerlichen Kriterien des Subjekts ja durchaus direkt als Kriterien *des Subjekts* in unseren Sprachspielen fungieren. Aus der Perspektive des Sprachspiels sind sie nicht mehr auf etwas anderes zurückzuführen, sondern nach ihrer Wirksamkeit zu betrachten. Denn wenn wir in normalen Situationen von jemandem sagen, er suche etwas, dann tun wir das, ohne dass sich ein Übergang nach Art eines Schlusses oder der Formulierung einer Hypothese nachweisen lassen muss. Wir sagen von jemandem er könne Latein, wenn er lateinische Texte übersetzen kann. Die Sprachspiele „etwas suchen“ und „Latein können“ benötigen nichts weiter um richtig gespielt werden zu können. „Eine Hypothese formulieren“ und „schließen“ sind spezifische Sprachspiele und besitzen ihre eigenen Kriterien. Wenn wir sie als unbemerkte Bestandteile anderer Sprachspiele fassen, als etwas Implizites, in diesem Fall immerhin in *allen* Sprachspielen des Inneren und der Intention implizit, riskieren wir, uns in einem unübersehbaren Gewirr von Konsequenzen aus dieser Analogie zu verirren. Wir haben *Spiele verdinglicht*. Was ich meine ist: Wir nehmen Spiele als Einheiten, fixieren sie unter einem Begriff („eine Hypothese formulieren“) und heben sie aus ihren üblichen Kontexten heraus. Erst jetzt kann „eine Hypothese formulieren“ etwas sein, was *unterhalb* anderer Sprachspiele wirkt, unterhalb der Ebene der Regeln, die diese Sprachspiele (Latein können, etwas suchen) bestimmen. Erst jetzt können wir sagen, dass „X sucht etwas“ *eigentlich* eine Hypothese über eine Innerlichkeit sei, da „suchen“ eine Intention beinhaltet, die ein mentaler Zustand ist. Wir haben uns auf diese Weise unabhängig gemacht von der normalsprachlichen Bedeutung, dem üblichen Gebrauch von Begriffen wie „Latein können“. Wittgenstein bemerkt:

Es gibt den Prozess „Also das habe ich gemeint“. Das ist ein Irrgarten, in dem sich die Menschen verlaufen. (Wittgenstein, *VÄ* S. 41)

Wenn wir dagegen akzeptieren, dass ein Phänomen nur über sein Vorkommen im Sprachspiel als Kriterium fungieren kann, da es nur in der Spielsituation, im kontextualisierten Gebrauch diese Bedeutung eines „Zeichens von ...“ erhält, dann führt dies zu der Konsequenz, dass das Subjekt nicht als diese Kriterien *fundierend* gedacht werden kann, da sie einander gleichzeitig sind. Dies ist der philosophisch wichtige Unterschied zwischen dem Verständnis des Phänomens als Kriterium oder als Symptom, wenn auch noch viel Klärungsarbeit ansteht, dies richtig zu verstehen. Da alle unsere Kriterien des Subjekts nur insofern Kriterien *des Subjekts* sind (oder überhaupt Kriterien von irgendetwas), als sie als solche in unserer Sprachspielpraxis Verwendung finden, ist die hier

³⁶S. auch: Wittgenstein, *BPPI* 13: „Es ist also die Neigung, jenen Wortausdruck zu gebrauchen, eine charakteristische Äußerung des Erlebnisses. (Und eine Äußerung ist kein Symptom.)“

angemessene Ebene der Betrachtung nach Wittgenstein eben die Analyse dieser Verwendungen: die grammatische oder begriffliche Betrachtung. Das Subjekt fundiert nicht die Bedeutung seines Ausdrucks, sondern ist selbst was auf dem Spiel steht in Ausdrucksspielen:

Und wenn sich ein Ausdrucksspiel entwickelt, so kann ich freilich sagen, es entwickle sich eine Seele, ein Inneres. Aber es erscheint hier das Innere nicht mehr als das *primum movens* des Ausdrucks. (Sowenig wie das mathematische Denken das Rechnen erzeugt, die Triebkraft des Rechnens ist. Und dies ist eine Bemerkung über Begriffe.) (Wittgenstein, *LSI* 947)

Kriterien unterscheiden sich von Symptomen dadurch, dass sie das, *von* dem sie Phänomene sind, in sich enthalten und nicht auf etwas anderes verweisen. Die Kausalität zwischen Sprache und Handlung ist eine externe Relation, während wir eine interne Relation brauchen. Das Subjekt „lebt“ in den Ausdrucksspielen. Das Ausdrucksspiel enthält alles, was am Inneren für eine Klärung der Gründe unserer Spiele von Interesse ist, da es alle Zusammenhänge enthält, in denen sie eine Rolle spielen.³⁷ Wittgensteins Philosophie hat uns Schlüssel gegeben, die Verbindung von Subjekt und Ausdruck ganz neu zu denken: Nicht das Subjekt (oder das Innere oder die Seele) fundiert den Ausdruck, aber ebensowenig ist es umgekehrt, dass das Subjekt ein reines Produkt der Sprachspiele wäre. *Ausdruck und Subjekt sind im Sprachspiel logisch gleichzeitig*. Wir leben sozusagen gleichzeitig im Raum der Ursachen und im Raum der Gründe. Unsere Gesten gehören beiden Ordnungen an.

Fahren wir fort mit der Klärung des Verhältnisses, das das Subjekt zu seinen Phänomenen unterhält, der Bedeutung des Genitivs in „Phänomene *des* Subjekts“, indem wir den Ausdrucksbegriff untersuchen.

1.3 Der Ausdruck

1.3.1 Die Struktur des Verhaltens

Merleau-Ponty untersucht ausführlich die Form des körperlichen Ausdrucks als Ausdruck des Subjekts. Es handelt sich ganz wie bei Wittgenstein nicht um einen Ausdruck im Sinn eines Zeichens, das uns Zugang zu einer Welt psychischer oder mentaler Tatsachen bietet. Von besonderer Bedeutung ist hier der Begriff „Struktur“.

L'objet que visent ensemble l'observation extérieure et l'introspection est donc une structure ou une signification qui est atteinte ici et là à travers des

³⁷Ich sage nicht „eine Rolle spielen können“, denn die Spiele sind wandelbar und wir können angemessene Ausdrucksmöglichkeiten entwickeln. Der Punkt ist, dass es sich hier gerade nicht um eine Betrachtung über *Möglichkeiten* der Realisierung des Subjekts handelt, sondern über tatsächliche Realisierungen. Andererseits wäre es durchaus legitim zu sagen, dass unsere Spiele alle Zusammenhänge enthalten, die eine Rolle spielen können, wenn man sagen will, dass der momentane Stand der Dinge so liegt, dass andere Zusammenhänge keinen Platz in der Logik der Sprachspiele haben. Aber dieser theoretische Umstand sollte nicht zusehr ins Zentrum gestellt werden, da sein philosophischer Gebrauchswert begrenzter ist, als man oft annimmt.

1 Das artikulierte Subjekt

matériaux différents. Il n'y a lieu ni de nier l'introspection, ni d'en faire le moyen d'accès privilégié à un monde de faits psychiques. Elle est l'une des perspectives possibles sur la structure et le sens immanent de la conduite qui sont la seule „réalité“ psychique. (Merleau-Ponty, *SC* S. 198)

Der Strukturbegriff wird hier entwickelt als Weise, die „réalité“ psychique“ als *dem Verhalten immanenten Sinn* zu begreifen, als Struktur – im Gegensatz zu Konzepten, die das Subjekt als den Sinn fundierend denken und damit dem Sinn logisch vorgängig. Der Strukturbegriff ist bei Merleau-Ponty eng verwandt mit dem Begriff „Gestalt“ der Gestalttheorie: als nicht-mentalistische Möglichkeit, die Einheit und „Realität“ des Subjekts zu denken.

Es handelt es sich hier um eine tief greifende Reform des Verhaltensbegriffs hin zu einem Begriff, der den Gegensatz von Mentalem und Physischem zu überwinden helfen kann. Descartes hatte das Verhalten als bloße Bewegung eines Körpers bestimmt, als mechanischen Ablauf, und dieses Bild des Verhaltens ist vom Behaviorismus bis in die Philosophie des Mentalen mächtig. Wann immer das Verhalten als etwas verstanden wird, was von einer ihm äußeren Ursache, etwa dem Bereich des Psychischen, seine Bedeutung als Ausdruck erhalten muss, haben wir diesen Verhaltensbegriff.

Wenn wir aber untersuchen, wie wir gewöhnlich über das Verhalten sprechen und welche Rolle das Mentale hierin spielt, bemerken wir eine andere Situation. Wir beschreiben Verhalten als abwesend, leichtfertig, aufmerksam, zuvorkommend, vorsichtig etc. und verwenden diese Beschreibungen nicht als Beschreibungen bloßer Körperbewegungen, die von einem mentalen Vorgang begleitet werden.³⁸ Ebenso wenig benennen oder beschreiben wir in solchen Ausdrücken mentale Vorgänge und deren Ausdruck im Verhalten. Das Verhalten, so wie es in den Sprachspielen, die wir alltäglich spielen, auftritt, ist in diesen einfachen, normalen Fällen unmittelbar expressiv. Es benötigt sozusagen in der Regel keine Begleitung durch etwas Verborgenes. Das Subjekt ist uns im Verhalten in solchen Fällen gerade nicht verborgen. Es ist ganz wie Wittgenstein sagt: Die korrekte Antwort auf die Frage nach dem Subjekt ist leicht zu geben, die philosophische Arbeit besteht vielmehr in der Klärung dieser Antwort als im Vorbringen der Antwort selbst.

X verhält sich zuvorkommend. Was tut X um diese Beschreibung zu verdienen? Nun, er hat seinem Gast die Tür aufgehalten, ist Milch für den Tee holen gegangen und bemüht sich, eine angenehme Gesellschaft zu sein. Spielen innere, spezifisch psychische Tatsachen eine Rolle? In gewisser Weise ja: Wenn wir feststellen, sei es durch weitere Zeichen im Verhalten, sei es durch ein Geständnis X', dass er nur deswegen zuvorkommend ist, weil er seinen reichen Gast umgarnen will um ihn anschließend betrügen zu können, könnten wir dazu kommen, zu sagen „Er ist zuvorkommend, *aber* ...“ oder „Er ist unehrlich mit seinem zuvorkommenden Getue“. Handelt er dagegen aus Menschenfreundlichkeit, könnten wir von ihm sagen, er sei „wirklich“ zuvorkommend. Wir könnten mit diesem „wirklich“ den insgesamt positiven Charakter seines Verhaltens unterstreichen, wie wir mit dem „aber“ den negativen Eindruck ausdrücken, den X uns macht ohne dass wir

³⁸Will sagen, nichts in solchen Wendungen deutet auf eine Teilung zwischen Verhalten und mentaler Begleitung hin.

die Beschreibung des Verhaltens X' mit dem Begriff „zuvorkommend“ verändern. Aber die inneren Tatsachen, die so ins Spiel eingetreten sind und das Bild von X' Verhalten vervollständigen, sind freilich selbst Spielsteine. Sie dienen *dann* zu Vervollständigung des Bildes, *wenn* wir ihnen eine Rolle in unserem Spiel der Beurteilung des Verhaltens von X geben. Hieran ist wichtig, dass unsere Kenntnis von Kontextfaktoren – denn als solche fungieren hier Kenntnisse über das Innenleben X' – die Spielsituation insgesamt verändern kann ohne in diesem Fall zur Aufgabe des Wortes „zuvorkommend“ zu führen. Wir haben in der Tat ein Verhalten beschrieben. Aber das haben wir in einer Weise getan, in der Kontextfaktoren insofern eine ganz entscheidende Rolle spielen können, als sie mitentscheiden, in welche *Richtung* wir das Spiel entwickeln werden. X verhält sich *zuvorkommend*, aber ob er das mit Hintergedanken tut oder aufgrund seiner freundlichen Natur bestimmt die Bedeutung der Situation insgesamt und damit sozusagen die Menge der Situationen, die von hier aus erreichbar sind – ganz wie Monks Anschläge der Klaviertastatur bestimmte mögliche Fortführungen suggerieren.

Das Innere ist also hier und natürlich sehr oft äußerst wichtig, aber wir dürfen es nicht als eigenen Gegenstandsbereich betrachten. Es ist Bestandteil, Faktor der Spielsituation. Wenn wir sagten: „X ist unehrlich, weil er im mentalen Zustand der Unehrlichkeit befindet“, so sehen wir in unstatthafter Weise von den Umständen ab, in denen eine solche Behauptung vorgebracht werden könnte. Dies wäre nach Wittgenstein ein „metaphysischer“ Gebrauch der Sprache.³⁹ Denn ein Neurowissenschaftler der Zukunft könnte möglicherweise in X' Gehirn empirisch gesicherte Anzeichen für seine Unehrlichkeit finden, in dem Sinn, dass er X' Verhalten stets vorhersagen könnte (auch den späteren Betrug oder eventuelle Geständnisse X') oder nehmen wir an, jemand könnte uns aus irgendwelchen guten Gründen glaubhaft versichern, dass er Gedankenlesen könne, und in X Anzeichen von Unehrlichkeit wahrnehme. Aber diese *Anzeichen* sind als solche wiederum Elemente einer Spielsituation – eingebracht von einem Neurowissenschaftler oder einem Gedankenleser. Sie können sehr wichtig sein, aber sie weisen nicht über das Spiel hinaus, das wir spielen (Beurteilung des Verhaltens X') – sie erweitern es, bringen weitere zu berücksichtigende Kontextfaktoren ein. Daher stehen sich hier nicht zwei Ebenen gegenüber: X' Innenleben und X' Verhalten. Stattdessen haben wir ein Feld von spielrelevanten Faktoren, ein Feld von Spielsteinen, das wir anreichern, verfeinern, aufräumen oder säubern können. Das ist der Grund, das Bild einer Trennung von Innen und Außen zurückzuweisen und vielmehr die Struktur zu untersuchen, aus der sich Innen und Außen überhaupt als Bereiche oder Aspekte einer Spielsituation herausdifferenzieren.

Zu dieser Struktur gehören neben dem Spiel von psychologischem Innen und den äußerlichen Bewegungen des Körpers auch die Bezüge, die ein Verhalten mit seiner Umwelt verbinden. Wenn ein Schläfer in der Sonne seinen Hut zurechtrückt, um sich vor der Sonne zu schützen, so besteht zwischen ihm und der Sonne eine Beziehung, die ich verstehen kann. Denn ich könnte ebenso wie der Schläfer dort liegen und mich vor derselben Sonne schützen wollen wie er. Solcherlei Transponierbarkeiten der Situation sind ebenfalls strukturelle Bezüge – diesmal zwischen mir und dem Schläfer. Unsere gemeinsame Körperlichkeit bedingt hier die Möglichkeit eines gegenseitiges Verständnisses, da die Bezüge,

³⁹Wittgenstein, *PU* 116.

1 Das artikulierte Subjekt

die der Schäfer in seinem Verhalten mit seiner Umwelt unterhält, eine Struktur bilden, die mit der Struktur meines eigenen Verhaltens vergleichbar ist. Unsere Positionen sind potenziell austauschbar.⁴⁰ Über diese Transponierbarkeit entsteht unsere gemeinsame Welt. Es ist tatsächlich dieselbe Sonne, die den Schläfer zum Zurechtrücken seines Huttes bewegt und mich die Augen zusammenkneifen lässt. Dies werde ich an verschiedenen Stellen weiter untersuchen, insbesondere aber im Abschnitt zu Merleau-Pontys Ontologie, 5.3.1.

In jedem Fall bedeutet die Struktur des Verhaltens zu erforschen, das Verhalten nach seinem Sinn zu befragen und zu gliedern, die relevanten Bezüge zu klären, die es bestimmen. Um es, diesmal mit Wittgenstein, strenger zu formulieren: Im *Tractatus* bedeutet der Strukturbegriff den Bereich *logisch interner* Eigenschaften und Beziehungen. Die Analyse der Struktur ist damit eine Untersuchung logischer/begrifflicher Zusammenhänge. Es handelt sich hier um einen Bereich, der nicht mehr selbst voll zu den Tatsachen der Welt gehört und nicht in Sätzen auszusagen ist, sondern zu ihren formalen Umständen gehört. Im Anschluss hieran können wir sagen, dass das Verhalten das Subjekt nicht aussagt, sondern aufweist, wie ein Gesicht einen bestimmten Zug aufweist.⁴¹

Die Struktur des Verhaltens zu erforschen bedeutet auch, die Ordnung des Verhaltens nicht anderswo zu verorten als im Verhalten selbst. Das Verhalten ist nicht auf seine Struktur *zurückzuführen* oder die Ordnung als zusätzliche Ebene zu begreifen, sondern als tatsächlich eine Ordnung *des Verhaltens* selbst. Dies ist der Sinn des programmatischen Satzes der Gestalttheorie: Die Gestalt ist etwas anderes als die Summe ihrer Teile. Das Verhalten als Gestalt ist keine bloße Summe von Elementen, der eine Ordnung *hinzuzufügen* ist, sondern ein gegliedertes und geordnetes Ganzes. Aber es ist zu präzisieren, dass die Gestalt durchaus nicht *mehr* ist als diese Summe, was wieder den Gedanken nahelegen würde, dass die Gestalt einem Gegebenen hinzutrete. Die gestalttheoretische Betrachtung ist eine Untersuchung aus der Perspektive des Primats der Ordnung und der Anerkennung dieser Ordnung als „real“ und dies ist ein Schlüssel zum Verständnis des Strukturbegriffs.⁴²

Merleau-Ponty hofft, wie gesagt, mit diesem Strukturbegriff und der Erforschung der Struktur des Verhaltens das Bild zu überwinden, nach dem das Verhalten ein mechanischer Ablauf sei, der von Anderswo, etwa von einem psychologischen Innen, seine Bedeutung als Ausdruck einer Subjektivität erhalten müsse. Der große Vorteil des Struktur- und mit ihm des Gestaltbegriffs ist weiter, dass sich mit ihm ein Subjektbegriff entwickeln lässt, dessen Geltung nicht auf die Geisteswissenschaften eingeschränkt bleibt, in dem schlechten Sinn der schwachen Position, dass das Sprechen von Phänomenen der Organisation eine lokale *façon de parler* seien, die letztlich, wollte sie Geltung in den Naturwissenschaften beanspruchen, in eine saubere wissenschaftliche Sprache der Kausalrelationen zu überführen wäre, weil sie, solange dies nicht geschehen ist, dem diffusen und oft nicht klar begründeten Verdacht ausgesetzt bleibt, eine mythologische Sprechweise zu sein. Wir werden sehen, dass der Gestaltbegriff, insofern er einen Un-

⁴⁰Merleau-Ponty, *PM* S. 191.

⁴¹Wittgenstein, *TLP* 4.122 (s. a. 2.032-2.034, 2.15).

⁴²Die „Realität“ dieser Ordnung ist nichts weiter als die Tatsache, dass die Dinge so liegen, wie sie liegen.

tersuchungsstandpunkt kennzeichnet, durchaus ein „harter“ Begriff sein kann, der eine Brückenfunktion zwischen Geistes- und Naturwissenschaften einnehmen kann.

1.3.2 Die Realisierung des Subjekts im Ausdruck

Kommen wir von hier aus auf den Ausdrucksbegriff zurück, „Ausdruck“ bezeichnet die Phänomene des Subjekts als solche, als Phänomene *des* Subjekts. Verhalten, wie das in den obigen Beispielen beschriebene, beinhaltet nur dann Phänomene des Subjekts, wenn wir seine Ordnung als Ausdruck eines Subjekts fassen. Bloße Geordnetheit oder bloße Regelmäßigkeit begründet keinen Subjektbegriff. Hierzu setzt die Grammatik unserer Sprachspiele die spezifische Form des Ausdrucks voraus. Dieses Kriterium würde etwa dann fehlen, wenn wir uns die Tennisspieler als Roboter vorstellen, die zwar all die subtilen Verhaltensanpassungen vornehmen, die menschliche Spieler ausführen, von denen wir aber durchaus wissen, dass sie lediglich ein Programm durchlaufen.⁴³

Wichtig ist, dass es gelingt, den Ausdrucksbegriff in einer Weise zu entwickeln, der es erlaubt, die Struktur des Verhaltens unter den entsprechenden Umständen tatsächlich als *Präsenz* des Subjekts im vollen Sinn gelten zu lassen und nicht bloß als Zeichen oder Wirkung eines „hinter“ ihm liegenden Vorgangs. Noch stärker formuliert: Der Ausdruck hat als *Realisierung* des Subjekts zu gelten, und das bedeutet: als Grund seiner Bedeutung.

Heinrich von Kleist hat eine sehr interessante Möglichkeit, diese Realisierung zu denken.⁴⁴ Es ist ein Gemeinplatz, dass man nur über Dinge reden solle, die man beherrsche, die man verstanden habe. Kleist wendet sich gegen dieses Diktum mit dem Hinweis, dass es auf einem Missverständnis beruhe: als sei die einzige Funktion der Rede die, den *anderen* zu belehren. Stattdessen täten wir besser daran, aufmerksam zu sein gegenüber dem, was unsere eigene Rede *uns* beibringt. Wenn wir einen Gedanken suchen, und nicht finden, sei es, so Kleist, selten hilfreich, zu brüten und zu versuchen, ihn in der Einsamkeit unseres Kopfes zur Klarheit zu zwingen. Vielmehr sollten wir mit einem Anderen über das, was uns umtreibt, reden. Dies nicht, um von unserem Gegenüber etwas zu lernen, sondern um in Auseinandersetzung mit ihm unsere eigenen verworrenen Gedanken zu einem klaren Ausdruck zu bringen. Die Dynamik der Spannungen des Feldes von Sprechsituation, Ausdrucksintention und der Kraft, mit der ein angefangener Satz uns zu seinem Ende hinzieht, vergleicht Kleist mit der Verteilung und Ausbalancierung elektrischer Ladungen auf den Oberflächen elektrischer Leiter: Wie ein elektrisch geladener Gegenstand, der einem neutralen angenähert wird und letzterem seine Ladung überträgt, so bestimmen die verschiedenen Faktoren der Sprache einander: So weiß die vage Ausdrucksintention zwar nicht genau, was sie sagen will, aber im Nachhinein haben wir doch meist einen recht deutlichen Eindruck davon, ob unsere Rede uns befriedigt hat oder nicht. Die Rede ihrerseits zeigt der Intention den Weg, den sie einzuschlagen hat, wenn sie Ausdruck werden will, und redefiniert sie *en cours de route*. Dies tut sie

⁴³Natürlich beginnt diese Situation ihren Charakter zu wandeln, wenn gewisse Faktoren die Komplexität des Programms erhöhen, wie etwa Lernfähigkeit. Ab einem ungewissen Punkt wird man sich die Frage stellen müssen, ob künstlichen Entitäten eine Subjektposition zugestanden werden sollte.

⁴⁴Kleist, „Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden“.

1 Das artikulierte Subjekt

indem die Rede, sofern sie als Ausdruck erfolgreich war, die Intention des Ausdrucks als *das* bestimmt, *was tatsächlich gesagt wurde* – und das auch dann, wenn wir als Sprecher bereit wären zu sagen, dass wir diesen Satz so nicht vorher im Kopf gehabt hätten: Er sei dennoch genau das, was wir hätten sagen wollen. Die Kommunikationssituation, in der die Rede stattfindet, und überhaupt erst zur Rede wird, nimmt ihrerseits Einfluss auf Intention (etwa über den emotionalen Einfluss, den verschiedene Partner auf den Redner ausüben) und Sprache (etwa indem sie ein gewisses „Register“ nahe legt, das in einer Situation besser verstanden würde als ein anderes etwa aufgrund der sozialen Rolle des Sprechers).

Der traditionelle Begriff eines sich selbst transparenten Subjekts, eines Subjekts, das mit dem Bewusstsein zusammenfällt, hat ein sehr verbreitetes aber äußerst problematisches Bild von der Natur menschlicher Ausdruckstätigkeit hervorgebracht, das ich oben bereits kurz erwähnt habe: Ausdruck bestünde darin, unsere privaten Gedanken in allgemein zugängliche Sprache zu *übersetzen* – so als ob das innere Geschehen im Bewusstsein bereits einer Sprache ähnelte, in der der Gedanke bereits nach Art der Bedeutung eines Satzes gegeben ist, und die sich in eine andere, in expressive Handlungen, übersetzen ließe, ebenso wie man vom Deutschen ins Französische übersetzt.⁴⁵ Wir dürfen dagegen nach Kleist die Bedeutung der Dynamik einer sich entwickelnden Kommunikationssituation nicht unterschätzen. Wenn wir Reden, *verfertigen* wir Gedanken. Wir stellen sie her. Wir holen sie nicht von anderswo. Und wir können einen Schritt weiter gehen und sagen, dass sich auch das Subjekt auf diese Weise „mitverfertigt“.

Wittgenstein hat die Idee eines Subjekts, in dem alle Bedeutung des Ausdrucks bereits in Form von Gedanken vorgeprägt sei, und diese Gedanken *in einem zweiten Schritt* ausdrückt, scharf kritisiert. Ob offen oder versteckt: Nach dem Mentalismus funktioniert in der Regel das Innere, Private, das Bewusstsein nach Art einer Sprache und die Modellierungen des kognitiven Systems stellen daher in der Tat eine Art Psycholinguistik einer tatsächlich gesprochenen (bzw. gedachten) Sprache dar.⁴⁶ Wittgenstein hat dagegen nachgewiesen, dass die Regeln (und das Regelfolgen), auf denen unsere Sprache beruht und ohne die sie keine Sprache wäre, nicht in den Zuständen der einzelnen Subjekte gründen können, sondern in einem praktischen Zusammenstimmen, einer Lebensform.⁴⁷ Die vom Subjekt klassisch verlangte allgemeine Garantie- oder Fundierungsfunktion für die Bedeutung der Sprache kann es nicht ausfüllen, weil die Sprache nicht intellektuell, sondern praktisch regelgeleitet ist.⁴⁸

⁴⁵Vgl.: „Il est manifeste en effet que la parole ne peut être considérée comme un simple vêtement de la pensée, ni l’expression comme la traduction dans un système arbitraire de signes d’une signification déjà claire pour soi.“ Merleau-Ponty, *PP* S. 445.

⁴⁶Vgl. Fodors „Why There Still Has to Be a Language of Thought“ in Fodor, *Psychosemantics*. und die Aktualisierung dieser These in Fodor, *LOT 2*.

⁴⁷Wittgenstein, *PU* 242: „Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen. Dies scheint die Logik aufzuheben; hebt sie aber nicht auf. – Eines ist, die Meßmethode zu beschreiben, ein Anderes, Messungsergebnisse zu finden und auszusprechen. Aber was wir ‚messen‘ nennen, ist auch durch eine gewisse Konstanz der Messungsergebnisse bestimmt.“

⁴⁸Etwa: „Die Begründung, die Rechtfertigung kommt zu ihrem Ende. Dieses Ende aber ist nicht, dass uns gewisse Sätze einleuchten, eine Form des Sehens, sondern ein Handeln auf dem Grund unserer

Wenn es richtig ist, zu sagen, dass die Sprache unzureichend und vielleicht sogar missverständlich beschrieben ist, wenn wir sagen, dass sie Gedanken ausdrücke und damit meint, dass sich eine reine, ursprünglich gegebene Innerlichkeit in der Sprache adäquat oder inadäquat veräußert, dann führt uns unsere Kritik am Bild des Ausdrucks als Übersetzung zu der Aufgabe, die menschliche Ausdruckstätigkeit nicht als *reproduktiven* Vorgang zu verstehen, der sein Ausgangsmaterial von anderswo bezöge, sondern als einen in einem entscheidenden Sinn *kreativen* Vorgang. Diese Kreativität des Ausdrucks ist es, die es legitimiert, vom Ausdruck als von einer Realisierung zu sprechen.⁴⁹

Diese Arbeit folgt insofern dem Credo Merleau-Pontys:

Il nous faut comprendre que le langage n'est pas un empêchement pour la conscience, qu'il n'y a pas de différence pour elle entre l'acte de s'atteindre et l'acte de s'exprimer, et que le langage, à l'état naissant et vivant, est le geste de reprise et de récupération qui me réunit à moi-même comme à autrui. Il nous faut penser la conscience *dans* les hasards du langage et impossible sans son contraire. (Merleau-Ponty, *PM* S. 26)

Freilich spricht Merleau-Ponty hier vom Bewusstsein. Mich interessiert dagegen das Subjekt. Aber das ändert nichts daran, dass die Natur des Ausdrucks in diesem Zitat ganz in dem Sinn formuliert ist, in dem dieser Begriff hier verwendet werden soll.

Dies führt uns zu einer weiteren Beobachtung: Wenn das Subjekt etwas ist, was sich im Ausdruck realisiert, dann müssen wir die Frage nach dem „Grad“ der Subjektivität untersuchen. Denn da das Subjekt nicht schlechthin existiert, sondern zu realisieren ist, kann es ein mehr oder weniger und verschiedene Qualitäten der Subjektivität geben.

1.3.3 Das Maß des Subjekts

Es hat lange gedauert, bis die genauere Beschaffenheit, die Qualität und insbesondere auch der „Grad“ der Subjektivität, die in einem Akt präsent ist, (wieder) in den Blick der Philosophie rückte. Das Spätwerk Foucaults, mit seinem Umkreisen der Problematik der *Parrhesia*, des Problems des wahr Sprechens und der Frage, wie der Einzelne Subjekt seiner Rede *werden kann*, war hier zweifellos ein bedeutsamer Einschnitt. Die genetische Formulierung des Problems ist äußerst wichtig. Wir stoßen in der Subjektphilosophie, auch des 20. Jahrhunderts, meist auf „Alles-oder-Nichts-Debatten“. Die nach wie vor maßgebliche Konstellation lässt sich so beschreiben: „Ich bin es, der über die Bedeutung meiner Worte und Gesten gebietet“ versus „Die semiotische Praxis ist es, die die Bedeutung meiner Äußerungen bestimmt“.⁵⁰

Sprachspiele.“ Wittgenstein, *ÜG* 204

⁴⁹Diese Kreativität des Ausdrucks untersuche ich unten genauer. S. Abschnitt 4.

⁵⁰Sehr radikale Formulierungen und äußerst scharfe Debatten findet man meist dort, wo empirische Indizien oder „Beweise“ für oder gegen gewisse Stammfunktionen des Subjekts angebracht werden. Denken wir an die Debatten um gewisse neurophysiologische Experimente, wie das Libet-Experiment: Entweder verursacht das Subjekt unser Handeln *oder* das Gehirn. Wir sind *entweder* (vollständig) frei *oder* (vollständig) unfrei.

1 Das artikulierte Subjekt

Man könnte sagen, dass klassisch zwar der Zugang zum Subjekt, sowie das Problem des Verhältnisses von Geist und Körper höchstproblematisch war. Was aber durch diese von Einzelsituationen abstrahierende Frage verdeckt wurde, ist die Wichtigkeit der Frage, inwiefern das Subjekt im Einzelfall realisiert ist. Der Subjektbegriff selbst ist in dem Fall, den ich „klassisch“ genannt habe, systematisch bestimmt durch die Funktion, die er in einer Theorie zu übernehmen hat. Damit ist er festgezurr; man kann sich nur fragen, ob es so etwas *gibt* wie ein Subjekt oder nicht, oder ob es einen Zugang zu einem Außerhalb seiner selbst besitzt. Die Antworten der Philosophen auf die Frage des Subjekts sind bis ins 19. Jahrhundert systematischer Art. Bei Kant ist es transzendentalphilosophische Denknöwendigkeit als dem psychologischen „Ich“ Zugrundeliegendes, ohne welches der Begriff der Apperzeption unvollständig bliebe.⁵¹ Auch ein Großteil der Phänomenologie verwendet diesen Subjektbegriff. Was es für einen Menschen im konkreten Fall heißt, Subjekt einer Aussage zu sein, ist in dieser Formulierung nichts, was anhand des Einzelfalles zu thematisieren ist, da das Subjekt *par excellence* das ist, was allen Menschen über alle Kontexte hinweg abstrakt gemein ist.⁵² Die Antwort auf die Frage nach dem Subjekt ist eine, die an eine Theorie gestellt wird und eine theoretische (und das heißt *allgemeine*) Antwort fordert. Das heißt überspitzt formuliert: Entweder liegt das Subjekt *jedem* menschlichen Akt zugrunde oder *gar keinem*.

Es gibt mehrere Strategien, diese „Selbstverständlichkeit des Subjekts“ zu vermeiden, die Idee, wir wüssten bereits im Vorhinein, was es im konkreten Fall bedeuten würde, dass sich hier ein Subjekt realisiert. Eine dieser Strategien ist, sich verstärkt der *Subjektwerdung* zu widmen, im Gegensatz zu der Perspektive das Subjekt als theoretisch geforderte Denkgröße zu verstehen. Das ist die Stoßrichtung der Frage Foucaults: Wie kann der Einzelne Subjekt seiner Rede werden? Die Thematisierung des Subjekts über den Ausdruck, seine Realisierung ist eine andere. In jedem Fall ist das Subjekt hier Aufgabe, Möglichkeit. Nicht *jedes* Erheben der Stimme ist Ausdruck eines Subjekts, ebenso wenig wie *kein* Erheben der Stimme Ausdruck des Subjekts ist – und wenn wir sagen, dass ein Ereignis ein Ausdruck eines Subjekts ist, meinen wir nicht, dass das Subjekt souverän über ihn herrscht.

Wenn ein Individuum zum Subjekt seiner Rede, seiner Handlungen, seiner Wahrnehmung werden kann oder nicht, so wird das Problem des Subjekts zu einem der *Gestalt des Ausdrucks*, zu einem Problem der Art und Weise, *wie* und *inwiefern* das Subjekt in seiner Äußerung auftritt. Inwiefern ist Mirabeau Subjekt seines „Donnerkeils“, inwiefern Monk das Subjekt der zitierten Aufführung von „Blue Monk“, inwiefern Kant das Subjekt der *Kritik der reinen Vernunft*? Zweifellos sind dies sehr unterschiedliche Weisen, Subjekt eines Ausdrucks zu sein und sie bedeuten unterschiedliches – sie führen uns in verschiedene Richtungen weiter. Die konkreten Realisierungsweisen des Subjekts selbst sind vielfältig und problematisch. Das ist der Grund, warum wir hier von den Phänomenen ausgehen anstatt das Subjekt systematisch zu erfassen. Damit hört die Frage nach dem Subjekt auf, eine theoretisch-allgemeine Antwort zu fordern. Das Subjekt wird zu

⁵¹Kant, *Kritik der reinen Vernunft* S. 178-181.

⁵²Um es anders zu sagen: Die Philosophie interessiert sich mit dem Subjektbegriff für etwas, das allen Menschen gemein ist.

einem praktischen Problem, es wird zu etwas, was auf dem Spiel steht, um das es geht, etwas, das erst herzustellen ist. Die philosophisch interessante Frage, die wir uns bezüglich des Subjekts zu stellen haben, ist nun nicht die allgemeine Frage, wie mentale Verursachung von Handeln zu denken ist, oder in welchen Diskursfunktionen sich das Subjekt realisiert, sondern die auf das Besondere abzielende Frage, inwiefern es uns von Fall zu Fall *gelingt*, uns als Subjekte unseres Tuns zu konstituieren und worin ein solches Gelingen bestehen könnte.

Ich möchte darauf hinweisen, dass diese Fragerichtung durchaus nicht implizieren will, dass die Realisierung von Subjektivität im Sinne der Besonderung an sich ein besonderes Verdienst darstelle, oder gar, dass man einen entscheidenden Aspekt der eigenen Realisierung *als Mensch* verpasse, realisiere man seine Subjektivität nicht in dieser starken Form. Ich möchte keine Normativität hieran knüpfen, was einen elitistischen Subjektbegriff bedeuten würde. Es geht mir um ganz anderes. In Abschnitt 6 wird dies wie ich hoffe deutlich und glaubhaft vertreten.

1.3.4 Subjekt und Zeichengebrauch

Was ich hier verständlich machen möchte, ist der Gedanke, dass wir das, was wir „Subjekt“ nennen, als das, was die Rede „beseelt“, ohne welches sie leblos wäre, eine „bloße Anreihung von Worten“ bliebe, im öffentlichen Zeichengebrauch zu suchen haben. Dies soll nicht heißen, den Geist auf seine Öffentlichkeit zu reduzieren, wenn es auch eine klare Absage an den Mentalismus beinhaltet, der *alle* Bedeutung als aus der intrinsischen Bedeutsamkeit des privaten Erlebens ableitet. Vielmehr bedeutet es, den Zeichengebrauch als Artikulation zu verstehen, als Angelpunkt, an dem sich das Subjekt realisiert, an dem wir dem Subjektbegriff einen konkreten Sinn geben können – das heißt: An dem wir der Idee des Bewusstseins, des subjektiven Geistes in der Funktion der Autorschaft, also in der Funktion der Antwort auf eine Wer-Frage, einen Gehalt (dem Begriff eine Bedeutung) geben können:

Der Gedanke sei schon am Anfang des Satzes fertig [...] heißt dasselbe wie: Wenn Einer nach dem ersten Wort unterbrochen wird und Du fragst ihn später „Was wolltest Du damals sagen“, so kann er – wenigstens oft – die Frage beantworten. Aber auch hier sagt [William -MH] James, was wie eine psychologische Aussage klingt und keine ist. Denn, ob der Gedanke schon zu Anfang des Satzes fertig war, das müsste doch durch die Erfahrung der einzelnen Menschen gezeigt werden. (Wittgenstein, *BPPI* 173)

Es handelt sich für Wittgenstein hier gar nicht um die Frage, ob „tatsächlich“ in irgendeinem Sinn der Gedanke vor dem Aussprechen des Satzes fertig war oder nicht. Es geht ihm im Gegenteil darum, wie das spezifische Verständnis des Registers von psychologischen Aussagen und Begriffen („glauben“, „deuten“, „denken“, „wollen“, bedingt auch „wahrnehmen“) zu verwenden und zu verstehen ist: auf welche Weise so etwas wie eine Subjektivität, ein „Geist“ oder eine „Seele“ in einem starken philosophischen Sinn gebraucht werden kann.

1 Das artikulierte Subjekt

Es ist hier entscheidend, dass es gelingt, glaubhaft zu machen, dass wir nicht einen Teil dieses Begriffs abschneiden und nur den sprachlich erfassbaren Teil zulassen und daher einen „schwachen“ Subjektbegriff hätten. Gegen diesen möglichen Vorwurf eines abgeschwächten Begriffs wäre zu fragen: Was könnte denn wichtiger sein als das, was den Unterschied macht zwischen einer leblosen Sprache und einer bedeutenden, „schweren“ Sprache? Zumal wir in dieser Arbeit meist die Ebene der Gesten und der unwillkürlichen Expressivität des Körpers zur dieser Welt der Zeichen hinzurechnen. Was sollte uns denn mehr interessieren als die „feinen Abschattungen des Verhaltens“, die darüber bestimmen, ob ich eine Melodie „mit Verständnis“ singe oder nicht?⁵³ Gerade diese Momente sind es, an denen der Geist *zählt* – das heißt, einen konkret fassbaren Unterschied macht.

Der Geist oder hier die Seele lebt in der expressiven Struktur des Verhaltens bei Merleau-Ponty, ebenso wie er sie „beseelt“. In seiner „beseelenden“ Funktion ist der Geist das Subjekt.

Man könnte sagen: in allen Fällen meint man mit „Gedanke“ das *Lebende* am Satz. Das, ohne welches er tot, eine bloße Lautfolge oder Folge geschriebener Figuren ist. (Wittgenstein, *Z* 143)

In eine ganz ähnliche Richtung geht Merleau-Ponty, wenn er in *La structure du comportement* davon spricht, dass die Seele aufhört, Seele zu sein, wenn sie über keine Mittel mehr verfügt, sich auszudrücken, sich auszuüben.

Mais l'âme, si elle ne dispose d'aucun moyen d'expression, – il faudrait plutôt dire: d'aucun moyen de s'effectuer, – cesse bientôt d'être quoi que ce soit, cesse en particulier d'être âme, comme la pensée de l'aphasique s'affaiblit et se dissout; le corps qui perd son sens cesse bientôt d'être corps vivant pour retomber à la condition de masse physico-chimique, il n'arrive au non-sens qu'en mourant. (Merleau-Ponty, *SC* S. 226)

Wichtig ist hier erstens die Absage an den Mentalismus, da es nicht darum geht, die individuelle Subjektivität als reine Privatheit zu untersuchen, und zweitens (und das ist weniger evident), die Absage an gewisse Formen des Externalismus, die den Geist nach außen verlagern, nämlich an alle Formen, die *de facto* keinen Platz mehr für eine Bedeutung der Innerlichkeit lassen. Denn es geht ja gerade darum, eine *Kritik* und nicht eine Reduktion oder Destruktion des Sinns des Subjektbegriffs inklusive seiner Bedeutungskomponente als Innerlichkeit zu leisten. Um mit Cora Diamond zu sprechen: „giving up [...] mythology is not giving up what it was a mythology of.“⁵⁴ Man mag auch sagen: Den Innerlichkeitsbegriff abzuschaffen oder überzubetonen, dass nicht das Innere den Ausdruck fundiert, bis zu dem Punkt, an dem wir uns vollständig in der Welt der Zeichen aufzulösen scheinen, löst unser Problem nicht. Es bleibt unsere philosophische Sorge, unsere Motivation, die uns ursprünglich dazu geführt hat, der Innerlichkeit einen privilegierten philosophischen Platz zuzuweisen, unsere Intuition, dass sie *wichtig* sein

⁵³Ich spiele an auf Wittgenstein, *PUII* S. 541.

⁵⁴Diamond, *The Realistic Spirit* S. 13.

müsse. Und diese Motivation ist verbunden mit dem Bild, das wir uns von uns selbst machen. Weder Wittgenstein noch Merleau-Ponty sind Advokaten des Externalismus in diesem starken Sinn, in dem das Subjekt einzig als Diskursfunktion auftritt.⁵⁵ Es geht um eine Klärung des Bildes unserer selbst als Menschen und in diesem Bild spielt unser bewusstes Sein eine große Rolle. Daher ist es so immens wichtig, Missverständnisse auszuräumen und fehlleitende Fragestellungen als solche zu erkennen und zu überwinden. Wenn Wittgenstein so scharf wie er es tut immer wieder gegen falsche Bilder des psychologischen Seins vorgeht, so deswegen, weil er es äußerst ernst nimmt, nicht, weil es ihm darum ginge, es aus der Philosophie herauszustoßen.

1.3.5 Fazit: Der Primat der Artikulation

Wir haben gesagt: Das Subjekt ist zu begreifen als etwas, das nicht als von vornherein, a priori, realisiert gedacht werden darf, sondern etwas, was sich erst in seinen Phänomenen verwirklicht. Diese Form der Relation zwischen Subjekt und seinen Phänomenen ist es, die ich Artikulation nennen will. Es geht wenn man so will darum, das Subjekt aus dem Beziehungsgeflecht heraus zu verstehen, in dem es als solches vorkommt oder sich konstituiert – als Subjekt und nicht als bloße Innerlichkeit oder als Diskursfunktion.⁵⁶ Man kann sagen, dass „Artikulation“ eine Dialektik bezeichnet in dem Sinn, in dem der Dialog der Ort ist, aus dem sich die einzelnen Sprecherpositionen herausdifferenzieren. In der Dialektik verbinden sich mehrere Elemente zu einem bedeutungsvollen neuen Ganzen. Dieses Ganze ist nun nicht mehr einfach in seine Teile zu zerlegen. Will sagen: Wir können es nicht zerlegen und glauben, dass die Komponenten, die wir auf diesem Wege finden, gerade *die* Elemente sind, deren Zusammentreffen es schufen. Wir dürfen die Begriffe der Beschreibung und Erklärung des Ganzen nicht auf seine Einzelteile anwenden. Dies wäre eine Variante des mereologischen Fehlschlusses, der Attribute, die dem Ganzen zukommen, auf einen Teil anwendet: Ein typischer Fall ist es, wenn wir dem Gehirn Attribute zuschreiben wie „eine Ansicht haben“ u. Ä., die üblicherweise Menschen zukommen, wobei die Bedeutung dieser Zuschreibung fraglich bleibt.⁵⁷ Was mich hieran interessiert, ist weniger das Verhältnis Ganzes/Teil, sondern eher, dass hier Begriffe, die einem bestimmten symbolischen Kontext entstammen, ungeprüft in andere Kontexte hineinprojiziert werden. Nicht, dass dies schon zu kritisieren wäre. Wir reagieren kreativ auf neue Situationen und passen unseren Sprachgebrauch an. Dies ist ein wichtiger Teil unseres Umgangs mit Sprache. Ein großer Teil der Anpassungsfähigkeit

⁵⁵Denken wir an Wittgensteins Bemerkung: „Das Innere setze ich voraus, insofern ich einen Menschen voraussetze.“ *MS* 174 S. 6v.

⁵⁶Die Geisteswissenschaft schränkt sich bisweilen allzu sehr auf einen diskursanalytischen Subjektbegriff ein: „Wenn die kulturwissenschaftliche – die soziologische, historische, literaturwissenschaftliche, kulturanthropologische – Subjektanalyse nach ‚dem Subjekt‘ fragt, dann fragt sie nach der spezifischen kulturellen Form, welche die Einzelnen in einem bestimmten historischen und sozialen Kontext annehmen, um zu einem vollwertigen, kompetenten, vorbildlichen Wesen zu werden.“ Reckwitz, *Subjekt* S. 9. Diese Perspektive fokussiert meist einseitig die Dezentrierung des Subjekts. Reckwitz spricht etwa (durchaus nicht zu Unrecht) vom Zeitalter des dezentrierten Subjekts.

⁵⁷Bennett und Hacker haben ein ganzes Buch darauf verwendet, mereologischen Fehlschlüssen in den Neurowissenschaften nachzuspüren. Bennett und Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*.

1 Das artikulierte Subjekt

der Sprache beruht ja gerade auf solcherlei Transpositionen. Aber wir müssen uns hüten, diesen Mechanismus bei philosophischen Interpretationen zu übersehen. Solcher Mangel an Berücksichtigung der sinnvollen Transpositionsmöglichkeiten von Begriffen und Bildern führt allzu oft zu philosophischen Verlängerungen und Übertreibungen, zu einer Sprache, die „feiert“, die in blinder Faszination eine Idee betrachtet und die Verzerrungen übersieht, die diese Faszination anrichtet.⁵⁸

Ein Bild für diese Dialektik gibt die Bedeutung von „Artikulation“ in der Anatomie als „Gelenk“. Es handelt sich bei der Dialektik der Artikulation von Phänomen und Subjekt um eine bestimmte Entstehungsweise von Sinn: Keiner der beiden Teile gebietet über den Sinn des Verhältnisses. Der Sinn ist ein ausgehandelter. Ober- und Unterschenkelknochen im Hinblick darauf zu betrachten, dass sie gemeinsam ein Bein bilden wird zu anderen Ergebnissen führen, als sie als Einzeldinge zu bestimmen. Daher haben die Begriffe „Subjekt“ und „Ausdruck“ nur in der Artikulation Bedeutung. Ein anderes Bild wäre der Unterschied zwischen Anatomie und Physiologie, wobei letztere der Ort der Artikulation wäre: Die Anatomie als Wissenschaft der Zergliederung beschreibt die Komponenten des Körpers, während die Physiologie ihr Zusammenspiel, ihrer Funktion als Organe darstellt.⁵⁹

Der Begriff „Artikulation“ ist ein technischer Begriff, insofern er einen Aspekt des Artikulationsbegriffs unterstreicht, der nicht Teil des alltäglichen Begriffs ist: Die Artikulation setzt nicht ein unartikulierte Etwas voraus, das sich in ihr artikuliert. Das ist der Sinn, in dem sie hier als primär begriffen wird, als das, von dem aus unsere Untersuchung auszugehen hat und wenn wir über sie hinausgehen, wenn wir also von den Gliedern sprechen, die sie ausmachen, so muss diese Reflexion als Reflexion *über den Sinn der Artikulation selbst* begriffen werden, nicht als ihre *Zurückführung* auf ihre Glieder. Damit ist die Artikulation keine Dialektik, wenn man Dialektik als Aufeinandertreffen zweier präexistenter Elemente im Dialog versteht – sie ist eine Dialektik, wenn man Dialektik als Herausbildung von Positionen versteht, die über den Dialog erst möglich geworden sind.

Friedrich Waismann bemerkt in *Wille und Motiv* am Beispiel des Schreibens eines Gedichts, dass ich nicht sagen kann, dass *ich* dieses Gedicht schreibe, noch, dass sich das Gedicht selbst schreibt, noch, dass es durch mich von einem mysteriösen Dritten geschrieben werde. Man bräuchte, so Waismann, eine neue Verbform, die weder aktiv noch passiv noch reflexiv sei, um die Geburt eines Gedichts zu beschreiben.⁶⁰ Man könnte auch umgekehrt sagen, dass all diese Weisen, das Entstehen eines Gedichts zu beschreiben tatsächlich vorkommen. Es kann etwa sein, dass ein Gedicht am besten verstanden wird, wenn man es als von einem Autor verfasst denkt, ein anderes wenn man die Eigenlogik aus der heraus es sich entwickelt in den Vordergrund stellt und ein drittes als von einer äußeren Inspiration geleitet. Und diesen Formen des Verständnisses mögen Formen des Selbstverständnisses von Autoren oder Schreibtechniken entsprechen. Denken wir wieder

⁵⁸Vgl. Wittgenstein, *PU* 38.

⁵⁹Es geht mir also gerade nicht um Artikulationen im Sinn der Analyse eines Gliederbaus. Dies ist die Weise, wie Kant den Begriff verwendet. Kant, *Prolegomena* S. 11.

⁶⁰Waismann, *Volonté et motif* S. 270 (fr. Ausg.); s. a. Halais, *Une certaine vision du Bien* S. 211.

an unsere Eingangsfrage: Was bedeutet es für Monk, Subjekt seines Spiels zu sein? Wichtig ist, hier keine endgültige einfache Antwort zu erwarten, oder dass wir, sind wir geneigt, eine solche Antwort zu geben, vorsichtig zu überprüfen haben, ob wir sie auch *verstehen*.

Man hat in der Tat den Eindruck, dass die „Alles-oder-Nichts-Debatten“, von denen ich oben sprach, oft der Schwierigkeit geschuldet sind, zu vermeiden, entlang der Linie von Aktivität und Passivität zu denken, von Handeln oder Leiden. Das Denken anhand dieser Linien folgt weniger einer inhaltlichen Legitimität als einem grammatischen Zwang.⁶¹ Wie sollen wir die Situation beschreiben, wenn weder der Autor noch das Werk souverän über den anderen Teil gebietet? Wie soll man aus dieser unsinnigen Opposition von Autor und Werk ausbrechen?

Bei diesem Projekt ist dem Verständnis der Expressivität des Körpers besonderes Gewicht beizumessen. Sowohl bei Wittgenstein als auch bei Merleau-Ponty kommt dem Körper besonderes Gewicht zu: bei jenem in Form von Reflexionen zu unseren primitiven Reaktionen als Basis und Gegenstand einer Abrichtung, die uns zu unseren Sprachspielen befähigt, bei diesem in Form einer Philosophie der fleischlichen Verwurzelung des Subjekts in der Welt. Kommen wir daher nun spezifischer zu diesem Thema.

1.4 Der Körper und die Welt

1.4.1 Mittelbar und unmittelbar, Intentionalität

Merleau-Ponty schreibt in *Phénoménologie de la perception*:

En deçà des moyens d'expression conventionnels, qui ne manifestent à autrui ma pensée que parce que déjà chez moi comme chez lui sont données, pour chaque signe, des significations, et qui en ce sens ne réalisent pas une communication véritable, il faut bien [...] reconnaître une opération primordiale de signification où l'exprimé n'existe pas à part l'expression [...]. C'est de cette manière que le corps exprime l'existence totale, non qu'il en soit un accompagnement extérieur, mais parce qu'elle se réalise en lui. Ce sens incarné est le phénomène central dont corps et esprit, signe et signification sont des moments abstraits. (Merleau-Ponty, *PP* S. 193)

Wir finden in dieser Passage einige Schlüssel zu unserem Thema, aber auch einige Irrwege oder Unklarheiten, denen aufzusitzen uns droht. Wir finden in diesem Zitat eine

⁶¹Vgl. Nietzsches bestechendes Diktum über die Macht der in der Sprache versteinerten Grundirrtümer der Vernunft: „Ein Quantum Kraft ist nichts außer einem Quantum Trieb, Wille, Wirken – nichts außer eben diesem Treiben, Wollen, Wirken selbst. Erst unter der Versuchung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrtümer der Vernunft), die allem Wirken unbedingt ein Wirkendes unterschieben muss, kommen wir dazu, ihm ein Subjekt unterzuschieben.“ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* S. 279; vgl. auch Stellen bei Wittgenstein, die in diese Richtung weisen wie das berühmte „Ein *Bild* hielt uns gefangen“ *PU* 115.

1 Das artikulierte Subjekt

Opposition zwischen „konventioneller“ und „wahrer“ oder „wahrhaftiger“ Kommunikation. Schon dies kann in die Irre leiten. Es klingt allzu sehr nach einer naiven „Ursprünglichkeit“ unseres körperlichen Seins gegenüber der „Künstlichkeit“ der Zeichen. Wir müssen genau hinsehen, was Merleau-Ponty hier meint. Die konventionelle Kommunikation ist dadurch ausgezeichnet, dass die Zeichen dem Ausdruck „von außen“ ihren Sinn aufprägen, während in der „wahren“ Kommunikation Ausdruck und Ausgedrücktes in eins fallen. Im letzteren Falle fände demnach also keine Vermittlung oder Transformation durch dem Ausdruck fremde (weil konventionelle) Zeichen statt – von Zeichen der Art, wie man sie in einem Lexikon finden könnte. Diese Form der Kommunikation beruht auf der „primordialen Operation des Körpers zu bedeuten“. Dieser Punkt ist zunächst allzu dunkel und wir werden in diesem Abschnitt versuchen, diesen Gedanken zu erhellen.⁶²

Folgen wir den Momenten des Zitats: Der Körper ist der Ort der Realisierung der „totalen Existenz“ – als Ort deren Ausdrucks, nicht als ihr materieller Träger. Damit ist die Bedeutung dieses Ausdrucks „inkarnierter Sinn“. Sicherlich mangelt es bei Merleau-Ponty hier (noch) an einem scharfen begrifflichen Instrumentarium zum Erfassen des Unterschiedes von inkarniertem Sinn und sprachlicher Bedeutung, der hier klarer machen könnte, mit was für einer Ebene von Sinn wir es hier zu tun haben. Einen klaren Unterschied etwa zwischen „Sinn“ (*sens*) und „Bedeutung“ (*signification*), der dies ausdrücken könnte, macht Merleau-Ponty nicht. Insofern bleibt das genaue Verhältnis von inkarniertem Sinn und sprachlicher Bedeutung zunächst unklar, aber wir werden versuchen, dieses Verhältnis im Laufe der Arbeit aufzuklären.

Der Schlüssel zum Verständnis dieses inkarnierten Sinns ist Merleau-Pontys Fundierung der Intentionalität in der sensomotorischen Verfasstheit und Tätigkeit des Körpers.⁶³ Die Intentionalität ist in der phänomenologischen Tradition das wesentliche Charakteristikum des Bewusstseins überhaupt (oder umgekehrt: Der Begriff der Intentionalität definiert in gewisser Weise die Phänomenologie). Wir sind uns nicht reiner Inhalte unseres Bewusstseins bewusst, sondern der Präsenz *von etwas* – etwa in einem Verhältnis der Wahrnehmung, in der wir uns externen Gegenständen gegenübersehen. Ich sehe mich einem Tisch gegenüber – ich sehe diesen Tisch und nicht meine visuellen Eindrücke

⁶²Zu kritisieren wäre hier, dass der allgemein kritische Ton gegenüber den „konventionellen“ Zeichen, die ein gewisses Defizit gegenüber der unmittelbaren Kommunikation des inkarnierten Sinns besitzen würden, nicht sehr weit und schlimmstenfalls zu Missverständnissen führt. Das „Konventionelle“ als solches bereits pejorativ zu belegen (weil es „äußerlich“, „willkürlich“ oder „zufällig“ sei) ist ungerechtfertigt, und eine solche Abwertung entspricht auch nicht dem, was Merleau-Ponty sprachphilosophisch entwickelt. Man könnte versucht sein, zu meinen, dem „Konventionellen“ stehe eine „Authentizität“ gegenüber. Dies wäre naiv, und mir scheint, dass Merleau-Ponty zu fein denkt, um dieses Bild nicht als unangebracht zurückzuweisen. Denken wir für eine äußerst entwickelte Kritik von Ebenen naiver Unmittelbarkeit an Foucaults Werk, insbesondere an seine Arbeiten zum Sexualitätsdispositiv, spezifisch die späten Arbeiten Foucault, *Der Gebrauch der Lüste* und Foucault, *Die Sorge um sich*. Ich werde in dieser Arbeit dieser kritischen Linie folgen und Tendenzen zur Utopie einer naiven Unmittelbarkeit, eines „Merleau-Pontyschen Optimismus“, die sich, wie zugegeben werden muss, bei Merleau-Ponty bisweilen finden, entgegenwirken.

⁶³S. insbesondere das Kapitel zur Räumlichkeit des eigenen Körpers und der Motorik in Merleau-Ponty, *PP* S. 114ff (insbes. 127-130).

von einem Tisch.

Dies gilt auch im Falle affektiver Verhältnisse, die diesen Punkt vielleicht sogar noch deutlicher machen. Unsere Emotionen verbinden uns mit Sachverhalten der Welt, in dem Sinn, in dem ich mich *vor etwas* fürchte, in dem ich *jemanden* liebe, in dem mich *dieses* oder *jenes* anzieht oder abstößt. Unser Bewusstsein im Falle der Emotionen ist nicht in erster Linie Bewusstsein von emotionalen Zuständen, sondern eine Färbung unserer Wahrnehmung und unseres Handelns. Emotionen sind damit eher als Modalitäten des Bezugs nach Außen zu verstehen und weniger als Inhalte des Bewusstseins. Dieses Verständnis der Emotion ist Wittgenstein und Merleau-Ponty gemein und ich werde es später genauer besprechen.⁶⁴ Emotionen stehen mit der Welt in enger intentionaler Verbindung insofern sie sich in gewisser Hinsicht *in der Welt* und *im Handeln* realisieren, ebenso, wie die Wahrnehmung nicht eine bloße Präsenz von Sinnesqualitäten ist, sondern Wahrnehmung einer Außenwelt, einer Welt von Objekten, die das Bewusstsein überschreiten, das wir unmittelbar von ihnen haben: Wir sehen nicht die Rückseite des Monitors, auf dem wir arbeiten, aber diese Rückseite ist integraler Bestandteil des Gegenstandes den wir wahrnehmen, sie ist Bestandteil des räumlichen Sinns, den wir diesem Gegenstand geben. Die Welt ist nicht in Gänze im Bewusstsein enthalten, ebenso wenig wie sie ihm vollständig äußerlich wäre. Sie ist in ihm *intentional* enthalten. Sagen wir, was am Bewusstsein interessant ist, und was es charakterisiert, ist aus Sicht der Phänomenologie nicht seine Immanenz (das Bewusstsein in sich geschlossen als Präsenz von Qualitäten), sondern seine Transzendenz (die merkwürdige Weise des Bewusstseins, Bewusstsein *von etwas* zu sein, etwas zu *meinen* oder auf etwas *abzuzielen*).

1.4.2 Bewegung

Verbinden wir diese Sicht auf die Intentionalität des Bewusstseins mit der Frage des „inkarnierten Sinns“ indem wir das Beispiel der Bewegung untersuchen:

Un mouvement est appris lorsque le corps l'a compris, c'est-à-dire lorsqu'il l'a incorporé à son „monde“, et mouvoir son corps c'est viser à travers lui les choses, c'est le laisser répondre à leur sollicitation qui s'exerce sur lui sans aucune représentation. La motricité n'est donc pas comme une servante de la conscience, qui transporte le corps au point de l'espace que nous nous sommes d'abord représenté. (Merleau-Ponty, *PP* S. 161)

Die Bewegung des Körpers in der Welt ist der Konstitution der Welt vor dem Bewusstsein nicht äußerlich. Die Welt präsentiert sich nicht dem kontemplativen Bewusstsein, und ebenso wenig bewegen wir uns in einem Raum, den wir zuerst gedacht haben. Bewegung ist das motorische *Erforschen* des Raumes, der Gegenstände und Sachverhalte in ihm. Ich spreche von einem Erforschen, um zu unterstreichen, dass uns die Motorik etwas

⁶⁴S. Abschnitt 5.1.2. Eine besonders deutliche Stelle ist Wittgenstein, *BPPI* 836. Bei Merleau-Ponty finden wir diese Sichtweise am deutlichsten in seiner Besprechung des Phantomgliedes und der Apraxie: Merleau-Ponty, *PP* S. 87ff (insbes. 91). Die Emotion ist hier einer der Faktoren der Konstitution eines praktisch-motorischen Feldes und als solcher „Färbung“ unseres In-der-Welt-Seins.

beibringt, was wir vorher noch nicht kannten, was wir vorher noch nicht beherrschten.⁶⁵ Dabei ist ebenfalls zu unterstreichen, dass dieses Erschließen des Erfahrungsraumes transzendentalen, also welterzeugenden Charakter hat. Die Bewegung bringt uns nicht in Kontakt mit einer schlechthinnigen Eigenschaft der realen Welt, sondern sie konstituiert einen Ort, der uns als Paradigma dafür gelten wird, was als ein Kontakt mit der Welt zählen kann. Die Bewegung erschließt uns Modi der Interaktion, aber noch einmal: Diese Modi sind kreativer Natur. Sie bilden nicht einfach ab, sondern entstehen aus Schnittpunkten von körperlichen Möglichkeiten und dem „Angebot“ der Welt.⁶⁶ Damit sind sie aber ebenso wenig Abbildungen wie reine Erfindungen.

Wir bilden also ein Raumbewusstsein erst im Kontakt, in körperlich-tätigem Umgang mit Gegenständen, die wir als räumlich verteilt wahrzunehmen lernen. Weder ist der Raum eine Vorstellung oder eine reine Projektion des Bewusstseins, noch bestimmt durch die räumliche Verteilung von Sinnesreizen. „Bewusstsein von“ bildet sich hier in enger Verzahnung mit der Erfahrung von Handlungsmöglichkeiten, und das bedeutet, in Auseinandersetzung mit den objektiven Möglichkeiten des Körpers und den Weisen, in denen er mit der Welt interagiert. Denken wir etwa an Montaignes Bemerkung, wir lebten in einer „Mittelwelt“, weder im Mikro- noch im Makrokosmos, so dass sich unsere Projekte auf diese Mittelwelt als ihr Milieu beziehen.

Die Welt ist in dieser Perspektive ein Raum praktischer Möglichkeiten, ein Feld in Betracht kommender Handlungen.⁶⁷

1.4.3 Relationsfelder und motorische Intentionalität

Es lohnt sich, dies deutlicher zu machen, um den Kontext der Überlegungen zur Intentionalität leichter fassbar zu machen. Besprechen wir daher als Beispiel die Entwicklung der Hand und des Handgebrauchs aus Sicht der Paläontologie.⁶⁸ Nach André Leroi-Gourhan folgt die Entwicklung des menschlichen Gehirns der Entwicklung des aufrechten Gangs und der einhergehenden Befreiung der Hand von der Fortbewegung, der Befreiung des Kopfes vom ausgeprägten Gebiss und dessen massiver Muskulatur und letztlich der des

⁶⁵Wenn ich von „erforschen“ spreche, meine ich diesen Aspekt des Begriffs – das Erforschen einer unbekanntes Landschaft etwa. Ich möchte durch die Verwendung dieses Begriffs nicht das Erforschen des Raumes mit einer wissenschaftlichen Prozedur vergleichen und so suggerieren, dass die Motorik eine Art Protowissenschaft sei. Die Wahrnehmung und die Motorik als einem wissenschaftlichen Vorgehen analog zu begreifen hat seit Descartes und Locke große Schäden verursacht. Ein Beispiel für einen solchen Schaden ist die falsch gesetzte Verwendung des Urteilsbegriffs im Zusammenhang mit der Intentionalität, als impliziere Intentionalität ein Urteil.

⁶⁶Merleau-Pontys Diskussion des Phantomgliedes und der Apraxie verdeutlichen diesen transzendentalen Charakter der motorischen Tätigkeit.

⁶⁷Vgl. hierzu auch Überlegungen Arnold Gелens zur Bewegungs- und Empfindungsphantasie: Gelen, *Der Mensch* S. 180-187. Gelen spricht von Phantasie, wo Merleau-Ponty von Feld sprechen wird. Bei ersterem bleibt der Eindruck bestehen, es handle sich bei der Bewegungsphantasie um eine intellektuelle Projektion, wenn er von einem „vorwegnehmen“ der Auswirkungen von Lageveränderungen von Körperteilen spricht. Merleau-Ponty gelingt es meines Erachtens besser, den Charakter der offenen Exploration unserer Bewegung zu fassen.

⁶⁸Ich stütze mich im Folgenden wesentlich auf Gebauer, „Hand und Gewißheit“ insbes. S. 266-274 und auf das dritte Kapitel in Leroi-Gourhan, *Hand und Wort*.

Gehirns von der Verriegelung durch die Gesichtsfrent. Die Kopfform des heutigen Menschen hat sich demnach nicht unter dem Druck des Gehirns herausgebildet, sondern umgekehrt hat der aufrechte Gang einige physiologische „Entriegelungen“ hervorgebracht, die dem Gehirn eine Entwicklung verschiedener Areale ermöglichten. Insbesondere aber beruht die Entwicklung einer spezifisch menschlichen Funktionsweise des Gehirns direkt auf dem Handgebrauch. Alle Wirbeltiere bilden in unterschiedlicher Weise vor dem Körper „Relationsfelder“ heraus. Besondere Rollen kommen in der Regel dem Relationsfeld des Kopfes und dem der vorderen Extremitäten zu. Dabei ist der Mensch die einzige Spezies, bei der die letzteren vollständig von der Fortbewegungsfunktion entbunden sind. Damit hat eine Ausdifferenzierung der Funktionen der Hand und eine bei Weitem detailliertere Interaktion mit den Sinnen des Kopfes einsetzen können, als sie von anderen Wirbeltieren erreicht wird.

Die komplexen manuellen Tätigkeiten des Handhabens (Greifen, Anfassen, Berühren, Schlagen, Streicheln) erzeugen nach Gunter Gebauers Formulierung *Situationen durch Handeln*.⁶⁹ Die Handhabung von Objekten verlängert sich in deren Benennung: Die Fähigkeit, wiederkehrend verschiedene Sachverhalte nach einem gleichartigen Schema zu behandeln, die wir uns in der manuellen Tätigkeit erarbeiten, bildet demnach die Grundlage für zentrale Aspekte der Sprachfähigkeit. Innerhalb der Relationsfelder der vorderen Extremitäten und des Kopfes bilden sich Situations- oder Relationstypen, etwa: taktile Kontakt, Einverleiben, visueller Kontakt auf Distanz, Bezug zu einem Manipulandum im Gegensatz zum Bezug zu einem Medium. Diese Typen kreuzen sich, korrespondieren miteinander an verschiedenen Stellen, etwa da, wo unsere Sinne ein und denselben Gegenstand wahrnehmen, wenn unsere Kopfbewegungen und die dadurch bedingten Verschiebungen des visuellen Feldes mit gleichbleibenden taktilen Erfahrungen einhergehen. Insbesondere kreuzen sie sich aber da, wo es darum geht, motorische Projekte zu entwickeln, also visuelle, taktile und somatische Aspekte in einem intentionalen Bezug in Verbindung zu bringen. Außerdem greifen diese Typen in einander über. So nehme ich etwa taktile Erfahrungen mit meinem Gesichtssinn vorweg – ich *sehe* in einem Gemälde ein „wollenes“ blau, eine sanfte Oberfläche, ein Rad, das eine Last trägt etc.⁷⁰ Die vielfältigen Verwebungen dieser Relationstypen bedingen deren teilweise Entkoppelung von den konkreten vitalen Zusammenhängen, in denen sie ursprünglich gebildet wurden. Damit können wir sie ausweiten und transponieren, Aspekte verlängern etc. Typen werden so zu allgemeinen Rahmen, zu Kontexten, derer wir uns bedienen, um Situationen zu antizipieren und zu erzeugen. Daher kann Gebauer sagen, dass Greifen und Benennen einen allgemeinen Situationsrahmen des Einverleibens teilen.⁷¹

Die Herstellung immer elaborierter Werkzeuge und die hierdurch implizierten immer komplexeren Operationsketten spielt dann in dieser strukturellen Entwicklung eine entscheidende Rolle. Werkzeugherstellung etabliert eine Technik, die aus disponiblen Operationsketten besteht, die eine Art von praktischer Syntax enthalten. Leroi-Gourhan

⁶⁹ „Hand und Gewißheit“ S. 270.

⁷⁰ „Une roue de bois posée sur le sol n'est pas pour la vision ce qu'est une roue portant un poids. Un corps en repos parce qu'aucune force ne s'exerce sur lui n'est pas pour la vision ce qu'est un corps où des forces contraires se font équilibré.“ Merleau-Ponty, *PP* S. 64.

⁷¹ „Hand und Gewißheit“ S. 272.

1 *Das artikulierte Subjekt*

beschreibt eindrucksvoll die manuellen Operationen, die zur Herstellung verschiedenartiger Steinwerkzeuge vom Chopper des Australopithecus bis zur Technik von Levallois nötig sind und die graduellen Unterschiede der Komplexität des entsprechenden Herstellungsprojekts – etwa, über wie viele Zwischenschritte hinweg ein Werkstück zielgerichtet bearbeitet werden muss, das Gleiten des Interesses vom Behauen eines Steines zum Produzieren eines Abschlags mit den gewünschten Eigenschaften etc.⁷² Leroi-Gourhan verbindet in diesen Überlegungen die Tätigkeit des projektiven Handgebrauchs in der Herstellung von Werkzeugen mit der Tätigkeit der Bildung von Symbolen.

[Der Mensch stellt – MH] konkrete Werkzeuge und Symbole her, die beide auf den gleichen Prozeß, oder besser auf die gleiche Grundausstattung des Gehirns zurückgehen. Dies führt zu der Feststellung, daß die Sprache nicht nur ebenso charakteristisch für den Menschen ist wie das Werkzeug, sondern dass beide Ausdruck ein und derselben menschlichen Eigenschaft sind [...]. (Leroi-Gourhan, *Hand und Wort* S. 149)

Wir sehen nun, wie die Ausarbeitung eines phänomenalen Raumes aus der Artikulation von „Angebot“ der Welt und „Disposition“ des Organismus hervorgeht. Was mich an der Überlegung aus Sicht der Paläontologie zu den Relationsfeldern besonders interessiert, ist, dass die Erarbeitung eines Relationsfeldes gerade die Erarbeitung eines Rahmens ist, in dem gestaltpsychologisch zu beschreibende Verhältnisse möglich sind. Hierin besteht die Brücke zu Merleau-Ponty. Ich glaube auch, dass in diesem Ansatz eine Möglichkeit liegt, die „Ontologie des Fleisches“ des späten Merleau-Ponty zu denken – aber dies wird erst später zu zeigen sein. Die Paläontologie Leroi-Gourhans und die Arbeiten der Gestaltpsychologen, die sowohl von Merleau-Ponty als auch von Wittgenstein rezipiert wurden, greifen hier hervorragend ineinander. Aber kommen wir zunächst zurück zu Merleau-Ponty und sehen uns an, wie sich das Gesagte mit seiner Philosophie verbindet.

Die Erfahrung des Raumes lässt sich nicht trennen von der motorischen Interaktion mit in diesem Raum existierenden Objekten. Bewegen ist durch den Körper auf die Sachen zu zielen, wie Merleau-Ponty sagt, und bestimmte Möglichkeiten der Interaktion auszuschöpfen. Ich lerne bestimmte Bewegungen, indem ich lerne, wie sie sich in meine Welt einfügen, wie sie meine Verhältnisse zu den Gegenständen bedingen. Ich erarbeite mir über meine Bewegung ein motorisches Handlungsfeld. Dies ist der Sinn der emblematischen Aussage Merleau-Pontys:

La conscience est originairement non pas un „je pense que“, mais un „je peux“. (Merleau-Ponty, *PP* S. 160.)

Tout ce que je vois est à ma portée, au moins à la portée de mon regard, relevé sur la carte du „je peux“. Chacune des deux cartes est complète. Le monde visible et celui de mes projets moteurs sont des parties totales du même Être. (Merleau-Ponty, *OE* S. 13)

⁷²Leroi-Gourhan, *Hand und Wort* S. 131-138.

Intentionalität, der Bezug zu einer Welt, die mehr ist, „vollständiger“ ist als meine momentanen sinnlichen Eindrücke, ist damit kein bloß intellektueller Akt eines Bewusstseins oder des Ich, sondern ein Zug einer Tätigkeit eines Körpers. Leroi-Gourhan zeigt, wie diese Dialektik genetisch zu denken ist, als Parallelität einerseits der Entwicklung von motorischen planvollen Operationsketten, die eine Syntax motorischer Projekte entwickeln und andererseits Formen symbolischer Tätigkeit, symbolischen Bezugsformen zu Gegenständen. Diese allgemeine Linie die Intentionalität zu denken ist sicher einer der Wege, die Merleau-Ponty zu einer Philosophie geführt haben, die den Körper dezidiert in den Mittelpunkt der Untersuchung rückt.⁷³

1.4.4 Schlussfolgerungen

Wenn ich dies im Rahmen eines längeren Exkurses gleich zu Anfang meiner Arbeit bespreche, so deswegen, weil hier deutlich wird, dass und inwiefern die Welt in körperlicher Tätigkeit aktiv erschlossen wird – das heißt, dass es sich bei dieser Tätigkeit um eine fundamentale Ebene der Artikulation des Subjekts handelt, *zumal es eben dieselben Tätigkeiten sind, die als regelgemäße körperliche Expressivität den menschlichen Ausdruck begründen*. Es handelt sich um dieselben Tätigkeiten, die erstens in der Wahrnehmung die Welt erschließen, und die zweitens im Ausdruck ein Subjekt realisieren. Die motorischen Projekte des Handgebrauchs sind hierfür das beste Beispiel. Denken wir an die beiden Tennisspieler, von denen wir schon sprachen oder an Merleau-Pontys Beispiel des Schläfers in der Sonne. Denn in beiden Fällen fungieren die Bewegungen der Beteiligten gleichzeitig als konstruktiv-erforschendes Interagieren mit der Welt, die sie umgibt, und als Ausdruck eines spezifischen Verhältnisses zu dieser Welt ihrer motorischen Bezugnahmen und insofern als Ausdruck einer Subjektivität. Diese beiden Ebenen, Erschließen und Ausdrücken, als integrale Bestandteile des Subjektbegriffs zu erweisen, ist vielleicht das zentrale Anliegen meiner Arbeit. Denn was sich hier begegnet, sind tatsächlich zwei wesentliche Aspekte des Subjektbegriffs: das Subjekt als Erschaffer, als aktiver Part und das Subjekt als Ausgedrücktes, als in der Welt der Zeichen passiver Part. Wenn also Gesten *gleichzeitig* weltbegründend (transzendental) und expressiv sein können, lässt sich hier eine Brücke und eine Einheit des Subjektbegriffs denken.

Versuchen wir noch als Ausblick, die Tragweite dieser Überlegungen über die Konstitution des Raumes hinaus auszuweiten. Wittgenstein bemerkt:

„Feine Abschattungen des Benehmens.“ – Wenn sich mein Verstehen des Themas darin äußert, dass ich es mit dem richtigen Ausdruck pfeife, so ist das ein Beispiel dieser feinen Abschattungen. (Wittgenstein, *PUII* S. 541)

⁷³Ein anderer war nach Merleau-Pontys eigener Aussage das Problem des Ausdrucks in Form des Problems der Anderen. In einem Interview von 1959 sagt er, dass das Problem der Anderen, in Zusammenhang mit der Absurdität des Solipsismus als Konsequenz des Idealismus, für ihn die philosophische Initialzündung war. Charbonnier, *Entretiens avec Maurice Merleau-Ponty* 1. Sendung, 8:50. Die sensomotorische Theorie der Intentionalität war für ihn sicher eines der Mittel, dem Solipsismus zu entgehen, und eine strukturelle Theorie des Ausdrucks eines der Mittel, dem Skeptizismus der Anderen zu entgehen.

1 Das artikulierte Subjekt

Wenn ich die Körperlichkeit der Artikulation betone, so deswegen, weil sie klarer macht, wie Verstehen mit einer Performanz zusammenhängt. Verstehen eines musikalischen Themas etwa kann sich in „feinen Abschattungen des Verhaltens“ äußern, darin, es mit einem bestimmten Ausdruck zu pfeifen. Es handelt sich hier um unmittelbare körperliche Reaktionen, die ein Verstehen ausdrücken. *Gerade die Geste (das Pfeifen), die in Wittgensteins Beispiel die Melodie realisiert, ist in ihren Nuancen der beste Ausdruck des Verstehens eben dieser Melodie.* Wenn Monk mit seinen bisweilen erratischen Bewegungen rhythmische Nuancen produziert, so erschließt er sich ein Feld musikalischer Bedeutung über Gesten, die ihrerseits direkt expressiv sind, insofern sie dieses Feld erst ins Werk setzen, ihm fassbare Eckpunkte verleihen. Wir sehen, dass das Verstehen (in diesem Sinn) im Falle eines musikalischen Themas eng mit einer Fähigkeit zu gewissen expressiven körperlichen Reaktionen *auf Seiten dessen, der versteht*, verbunden ist, mit einer Wiederaufnahme und Aneignung. Das meine ich, wenn ich betone, dass es hier die selben Gesten sind, die transzendental und expressiv sind.

Über diese Überlegungen wird auch klar, welches Interesse die Philosophie der Wahrnehmung für mein Thema hat und welche Verbindung existiert zwischen den subjektphilosophischen Gesichtspunkten des Ausdrucks und des Bewusstseins gegenüber der Objektivität der Welt. Es handelt sich wie besprochen um dieselben Gesten, die aus der Perspektive der Philosophie der Wahrnehmung welterschließende Funktion besitzen und gleichzeitig expressiv sind, expressive Strukturen bilden, Phänomene des Subjekts. Diese beiden Perspektiven verbinden sich in einer anthropologischen subjektphilosophischen Perspektive. Daher ist die Tatsache, dass beide Perspektiven der Erarbeitung des Subjekts in einander übergreifen, ein so wichtiger Punkt.

Wir haben festgestellt, dass das Subjekt nicht die Bedeutung des Ausdrucks regiert, sondern, dass es selbst auf dem Spiel steht. Für die Wahrnehmung können wir parallel zur obigen Formulierung zur sprachlichen Bedeutung die gegensätzlichen Positionen der Tradition so formulieren: „Ich bin es, der den Text meiner Erfahrung schreibt“ gegen „Es ist die Welt selbst, die diesen Text geschrieben hat und ich tue nichts als ihre Stimme zu hören“.⁷⁴ Bin ich rezeptiv, eine *tabula rasa*, auf der sich die Sinneseindrücke einschreiben und mir ihre eigene Ordnung ausprägen? Oder bin ich es, der meiner Erfahrung eine Form gibt? Es ist wichtig zu zeigen, inwiefern Subjekt der Wahrnehmung zu sein damit verbunden ist, Subjekt des Ausdrucks zu sein, denn es ist wichtig, „Subjekt“ als artikulierte Einheit der Lebensäußerungen eines Menschen zu begreifen, sich nicht mit einem allzu technischen Subjektbegriff zufrieden zu geben. Wir können also den bisherigen Überlegungen hinzufügen, dass das Subjekt, sofern tatsächlich *dieser* Begriff (und nicht mehrere Begriffe oder andere Begriffe wie „Ich“, „Bewusstsein“ oder „Geist“) diskutiert werden soll, als *Einheit* (in einem noch zu klärenden Sinn) fungieren können muss.⁷⁵

Hier sehen wir auch einen der Gründe, warum ich auf der allgemeineren Ebene von Artikulation und nicht von Ausdruck spreche. Ausdruck ist eine Komponente von Arti-

⁷⁴Diese Formulierung stammt wie bereits erwähnt aus Descombes, *Le même et l'autre*, S. 76.

⁷⁵Diese Forderung will sich durchaus nicht gegen die These der Dezentrierung des Subjekts stellen. Es geht gerade darum, die Einheit des Subjekts neu zu denken im Licht seiner im 20. Jahrhundert entdeckten Verzweigkeit, die uns die Frage nach dem „wer“ so schwierig gemacht hat.

kulation, aber nicht die einzige.

2 Die Situation der Philosophie

Es zeichnet insbesondere Wittgenstein aus, dass er seine Forschungen zur Logik und zu unserem Gebrauch der Sprache immer rückbindet an seinen Philosophiebegriff. Oder umgekehrt: Seine Forschungen haben immer direkt auch damit zu tun, was Philosophie sein kann und sollte. Man wird behaupten dürfen, dass Wittgenstein eine in ganz außerordentlichem Maße reflexive Philosophie betreibt. Sein Gewicht und sein Status als Klassiker speisen sich zweifellos auch aus der Tatsache, dass er eine außergewöhnliche Sichtweise auf die Philosophie selbst entwickelt hat. Diese Sicht werde ich im Folgenden versuchen darzulegen und zu erforschen.

Merleau-Ponty hat was die Philosophie angeht weniger klar Position bezogen, trotz seiner Forderung einer „*surreflexion*“ in der Philosophie, eines permanenten Hinterfragens der Position des philosophisch Fragenden selbst.¹ Er hat mit seiner Philosophie des Körpers und des Fleisches im Weltbezug die französische Phänomenologie reformiert, das ist unbezweifelbar, aber seine Position ist bei Weitem nicht so radikal wie die Wittgensteins. Ich glaube und werde noch dafür argumentieren, dass Merleau-Ponty letztlich die methodischen Mittel zu einer *surreflexion*, wie er sie forderte, fehlten. Mir scheint, dass der Blick auf Wittgenstein hier weiter helfen kann.

Im folgenden Kapitel wird es also darum gehen, ein Philosophieverständnis zu skizzieren, das den folgenden Untersuchungen eignet und das sich aus beiden Quellen speisen wird.

2.1 Das Denken in Mustern

2.1.1 „Artikulation“ in Wittgensteins *Tractatus*

Beginnen wir unsere Reflexion zum Philosophiebegriff bei Wittgenstein und Merleau-Ponty indem wir den Artikulationsbegriff weiter klären. Sehen wir uns an, welche Rolle er im Kontext der „Abbildtheorie“ der Sprache im *Tractatus Logico-Philosophicus* spielt. Wittgenstein definiert den Satz als sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck eines Gedanken, das heißt eines logischen Bildes der Tatsachen, mittels Zeichen, also Laut- oder Schriftzeichen in einer projektiven Beziehung zur Welt. Er fährt fort:

3.14 Das Satzzeichen besteht darin, daß sich seine Elemente, die Wörter, in ihm auf bestimmte Art und Weise zueinander verhalten. [...]

3.141 Der Satz ist kein Wörtermisch. – (Wie das musikalische Thema kein Gemisch von Tönen.)

¹Merleau-Ponty, VI S. 60.

2 Die Situation der Philosophie

Der Satz ist artikuliert; [...]

3.1431 Sehr klar wird das Wesen des Satzzeichens, wenn wir es uns, statt aus Schriftzeichen, aus räumlichen Gegenständen (etwa Tischen, Stühlen, Büchern) zusammengesetzt denken.

Die gegenseitige räumliche Lage dieser Dinge drückt dann den Sinn des Satzes aus.

3.1432 Nicht: „Das komplexe Zeichen ‚aRb‘ sagt, daß a in der Beziehung R zu b steht“, sondern: *Daß* „a“ in einer gewissen Beziehung zu „b“ steht, sagt, *daß* aRb.

3.144 Sachlagen kann man beschreiben, nicht benennen. (Namen gleichen Punkten, Sätze Pfeilen, sie haben Sinn.)

Fügen wir zur Präzisierung noch die etwas spätere Passage hinzu:

3.3 Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhang des Satzes hat ein Name Bedeutung. (Wittgenstein, *TLP* 3.14-3.3)

Der Satz projiziert eine Sachlage in die Welt, behauptet, dass etwa aRb der Fall ist. Wie bedeutet aber der Satz den Sachverhalt, den er bezeichnet? Der Satz ist kein Wörtermisch, er ist artikuliert (Ich komme später auf den Vergleich mit dem musikalischen Thema zurück). Das heißt, dass er seine Bedeutung nicht aus der Ansammlung von Elementen (Wörtern) schöpft, aus denen er besteht, dass nicht die Bedeutung der Elemente die Bedeutung des Satzes bestimmt, sondern dass die spezifischen Verhältnisse, in die er diese Elemente stellt, dasjenige sind, das das Satzzeichen zum Ausdruck eines Gedanken macht und den Satz (das Satzzeichen in seiner projektiven Funktion) zu etwas, was von der Welt spricht, einen Sachverhalt in der Welt bedeutet. Gerade die Artikulation ist es, was den Satz zum Ausdruck macht. Wörter, oder spezifischer: Namen können keinen Sinn als Ausdruck einer Sachlage haben. Wittgenstein fasst in 3.318 den Satz als Funktion der in ihm enthaltenen Ausdrücke auf.² Man könnte demgemäß sagen, dass dem Namen allein der Algorithmus fehlt (der Kalkül) der uns sagt, was mit diesem Ausdruck anzufangen ist. Er allein führt nicht weiter. Der *Satz* teilt uns mit, *wie* der Name oder

²Er tut dies, um einen Gegenentwurf zu Russells Typentheorie zu entwickeln. Diese stellt eine Antwort auf eine Reihe von Paradoxen dar, insbesondere Russells Paradox. Es handelt sich um ein typisches logisches Paradox insofern es den Selbstbezug im Kontext der Mengenlehre betrifft. Es entsteht ein Widerspruch, wenn wir zulassen, dass Mengen sich selbst enthalten können. Wenn wir eine Menge aller Mengen die sich nicht selbst enthalten definieren, erhalten wir ein Paradox, da diese Menge sich nicht selbst enthalten würde, dadurch aber gemäß ihrer Definition sich selbst enthalten müsste. Wittgenstein ist unbefriedigt von der Lösung des Paradoxes durch Russells *theory of types*, die eine platonistische Lösung dieser Situation darstellt. Russell stellt Typen von Entitäten auf, von denen gemäß einer Hierarchie der Typen einige von einander ausgesagt werden können und andere nicht. Wittgenstein geht einen anderen Weg, da er eine ad-hoc-Metaphysik der Typen nicht akzeptiert. Er will ein Darstellungssystem entwickeln, das von sich aus die Formulierung von Paradoxien der Selbstbezüglichkeit ausschließt. (Brief an Russell, Januar 1913, in Wittgenstein, *Briefwechsel* S. 25) Russell unterschätzt nach ihm die Bedeutung der Bestimmung des Sagbaren durch den verwendeten Symbolismus.

das Wort mit der Welt in Beziehung zu bringen ist. So muss ich, um dem Wort „Buch“ eine Bedeutung zu geben, mindestens auf ein Buch zeigen, wodurch meine Äußerung analysierbar wird als Proposition „Das ist ein Buch“ oder „MH zeigt auf ein Buch“. Ohne dieses Minimum an Artikulation bedeutet das Wort nichts. Das Bild der in einem Raum verteilten Möbel macht diesen Gedanken klarer. Der Sinn des Satzes ist dann die räumliche Lage der Gegenstände. Die Elemente des Satzes haben nur einen Sinn im Bezug zu diesem.

Wittgenstein geht in 3.312 so weit, zu sagen, dass das Element eines Satzes darzustellen ist durch die allgemeine Form der Sätze, in denen er vorkommt. Die elementaren Ausdrücke (ob es Urzeichen sind oder definierte Zeichen) werden also nicht durch Angabe ihrer Eigenschaften dargestellt, sondern durch die formalen Charakteristika ihres Vorkommens in Sätzen – sie werden „von den Sätzen her“ bestimmt. Hier haben wir einen zentralen Aspekt des Projekts Wittgensteins im *Tractatus*, die Darstellungsform selbst in den Mittelpunkt der Untersuchung zu rücken um den blinden Fleck der Sprachphilosophie und der Logik sichtbar zu machen: Die Bestimmung des Sagbaren durch die logische *Form* des Darstellungssystems. Das, was die Darstellungsform als solche transportiert, kann nicht mehr selbst innerhalb dieser Darstellungsform ausgesagt werden, da die Darstellungsform ein Horizont ist, eine Grenze des Sagbaren. Halten wir zunächst fest, dass dies bedeutet, dass die „Bildtheorie“ der Sprache des *Tractatus* grundsätzlich im gestalttheoretischen Sinn antielementaristisch ausgerichtet ist. Wittgensteins Logik beruht nicht darauf, Namen (denotative Elemente) zu Sätzen zu kombinieren, sondern Sätze (gegebenenfalls) zu analysieren und so Namen aufzufinden und ihr Denotat zu bestimmen – wobei Namen ihre denotative Funktion erst durch den Satz, in dem sie vorkommen, erhalten. (Dies ist es, was der zitierte Satz 3.1432 sagt.) Der *Tractatus* räumt der logischen Form das Primat ein vor der Frage des Bezugs der Namen zur Welt.

Es scheint daher, dass es für das Verständnis des Textes nicht hilft, die Position des *Tractatus* als „logischen Atomismus“ zu bezeichnen, wie es recht üblich ist. Es ist richtig, dass der *Tractatus* mit einigen Kernbegriffen des logischen Atomismus Russells zu arbeiten scheint, insbesondere den „Tatsachen“ bzw. „Elementarsätzen“. Aber wir brauchen noch nicht einmal sehr weit in die Metaphysik des *Tractatus* einzusteigen,³ sondern können bei der Bildtheorie bleiben, um zu sehen, dass der ganze Zweck der Arbeit Wittgensteins nicht in der Entwicklung des logischen Atomismus als Position liegt, sondern darin zu verstehen, wie die logische Form des (Elementar-)Satzes Bedeutungsmöglichkeiten umreißt. Dass die Darstellungsform hierdurch zum unüberschreitbaren Horizont wird, ist eine Konsequenz dieses Ansatzes. Diese Art des Bezugs mehrerer Elemente ist es, was der Begriff „Artikulation“ sagen will. Die Elemente gehen der Artikulation nicht voraus, sondern sind aus der Artikulation herausanalysierbar. Die logische Form der Sätze bestimmt die Bedeutung ihrer Elemente. Dies ist etwas ganz anderes als Russells logischer Atomismus.

Es bleibt nun, diese Grundidee von der im *Tractatus* entwickelten Theorie der Abhängigkeit des Elementsinns der Wörter von der Artikulation im Satz auf unsere Frage zu transponieren.

³Das tun wir in Abschnitt 2.2.1.

2.1.2 „Muster“ und „Witz“

Wenn ich mich so dezidiert für das Thema des elementaristischen Denkens interessiere und es kritisiere, dann deswegen, weil es mir, wie bereits dargelegt, darum gehen wird, die *Form der Einheit* des Subjekts zu erforschen. Wenn wir das Subjekt in seine Einzelteile zerfallen lassen und uns nicht mit einem Mittel ausstatten, die einzelnen Phänomene zusammenzudenken, verlieren wir seinen Begriff vollständig. Die Kritik des Elementarismus und die damit zusammenhängende Entwicklung des Artikulationsbegriffs dient also dazu, einen geeigneten Begriff der Einheit des Subjekts zu entwickeln.

Wir können gegen ein elementaristisches Denken, das die Bedeutung der Logik in den Elementen und Elementtypen der Bestandteile des Satzes sucht, das in Form eines Paradigmas allgemein auch im phänomenologischen Raum mit Objekten, Elementen, Typen operiert, ein Denken setzen, das mit „Mustern“ oder „Gestalten“ arbeitet.⁴ Wittgenstein scheint insbesondere in seinem Spätwerk so vorzugehen und bei Merleau-Ponty handelt es sich ohnehin um einen Grundzug seiner Arbeit.

„Nachdem er das gesagt hatte, verließ er sie wie am vorigen Tage.“ – Verstehe ich diesen Satz? Verstehe ich ihn ebenso, wie ich es täte, wenn ich ihn im Verlaufe einer Mitteilung hörte? Steht er isoliert da, so würde ich sagen, ich weiß nicht, wovon er handelt. Ich wüßte aber doch, wie man diesen Satz etwa gebrauchen könnte; ich könnte selbst einen Zusammenhang für ihn erfinden.

(Eine Menge wohlbekannter Pfade führen von diesen Worten aus in alle Richtungen.) (Wittgenstein, *PU* 525)

Wittgenstein unterstreicht hier, dass es um das Verstehen von Sprache zu fassen nicht genügt, einen bloßen propositionalen Inhalt zu verstehen (den freigesprochen Gedanken). Sätze ziehen uns in verschiedene Richtungen, gruppieren sich, wir bevorzugen von zwei synonymen Sätzen (also zwei Sätzen mit dem selben propositionalen Gehalt) den einen, haben Affinitäten zu bestimmten Worten und Formulierungen etc. Es geht hier um Fragen der Erfahrung von Angemessenheit, des Passens. Um Sätze zu verstehen, müssen wir den Kontext kennen, in dem sie zu verstehen sind, im Bezug zu dem oder auf den hin sie einen angemessenen Gehalt haben können. Wenn uns kein solcher Kontext gegeben ist, können wir verschiedene erfinden. Diese Kontextualisierung von Sätzen, die Bestandteil ihres Verstehens sein kann, hängt eng mit dem zusammen, was Wittgenstein zur Verwandtschaft des Verstehens eines Satzes und des Verstehens eines musikalischen Themas sagt. Hier lässt sich besonders gut zeigen, wie die Ebene der Angemessenheit zu verstehen ist.

⁴Antonia Soulez schlägt dies vor in „Was liegt nicht alles in ihr“. Allerdings zieht sie den Begriff „Motiv“ dem des Musters vor, was natürlich mit dem Fehlen des Musterbegriffs im Französischen zusammenhängt. Ich werde mich enger an Wittgensteins Terminologie halten, die in diesem Punkt sehr gut mit der Merleau-Pontys zusammenstimmt. Wenn beide Autoren von „Motiven“ reden, dann verstehen sie den Begriff in der großen Mehrzahl der Fälle im Sinn des Motivs einer Handlung – „Motiv“ ist bei beiden der „Ursache“ entgegengestellt. Wenn es um Motive im Sinn des musikalischen Motivs geht, werden beide eher von Themen, Mustern, Gestalten oder Physiognomien reden. Ich werde daher ebenfalls den Begriff „Motiv“ für den Kontext von Fragen der Ursachen von Handlungen und Ähnlichem verwenden.

Das Verstehen eines Satzes der Sprache ist dem Verstehen eines Themas in der Musik viel verwandter, als man etwa glaubt. [...] Warum sollen sich Stärke und Tempo gerade in *dieser* Linie bewegen? Man möchte sagen: „Weil ich weiß, was das alles heißt.“ Aber was heißt es? Ich wüßte es nicht zu sagen. Zur ‚Erklärung‘ könnte ich es mit etwas anderem vergleichen, was denselben Rhythmus (ich meine, dieselbe Linie) hat. (Man sagt: „Siehst du nicht, das ist, als würde eine Schlußfolgerung gezogen“ oder: „Das ist gleichsam eine Parenthese“ etc. Wie begründet man solche Vergleiche? – Da gibt es verschiedenartige Begründungen.) (ebd. 527)⁵

„Die Linie“ zu verstehen bedeutet hier, eine Sensibilität für die musikalischen Zusammenhänge zu haben, erfahren und ausdrücken zu können, was Konsequenz von was ist, inwiefern eine Auflösung von der Entwicklung eines Themas gefordert wird, ohne dass es bei diesem Verstehen im Geringsten um einen propositionalen Gehalt ginge. Dies ist eine Variante der besprochenen Kontextabhängigkeit insofern hier die *Entwicklung* eines musikalischen Themas im Mittelpunkt steht. Kontextualisierung kann einerseits bedeuten, dass ich externe Umstände einbeziehen muss, um einem Satz einen Sinn zu geben, und andererseits, dass ich über eine Sensibilität für den internen Zusammenhang, die Logik der Entwicklung eines Gedankens verfügen muss. Letzteres ist eine Kontextualisierung in einer Entwicklung. Denken wir an ein Solo im Jazz. Ein solches Solo beruht überhaupt auf seiner Entwicklung in der Zeit, insofern es nirgendwo ausformuliert ist, zu keinem isolierten Zeitpunkt in Gänze existiert. Wenn Monk etwa Parenthesen heraushebt und Schlussfolgerungen zieht, so entwickelt er sie *en cours de route* direkt im Spiel. Hiermit soll aber nicht der Eindruck entstehen, Verstehen sei in jedem Fall solcher Art.

Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen anderen ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt; aber auch in dem Sinne, in dem er durch keinen anderen ersetzt werden kann. (So wenig wie ein musikalisches Thema durch ein anderes). (ebd. 531)

In vielen Kontexten ist das Verstehen des Gedankens, hier also dessen, was mehreren Sätzen gemein sein kann, das, was uns interessiert. Dies ist in der Regel etwa bei Mitteilungen der Fall. Aber selbst bei Mitteilungen kann es vorkommen, dass das Verstehen des *Witzes* der Mitteilung integraler Bestandteil dessen ist, was wir sagen wollen, wenn wir sagen, jemand habe diese Mitteilung verstanden. Nehmen wir etwa an, dass ich jemandem das Fußballspiel erklären will. Gehört etwa die Farbe des Balls wesentlich zum Fußballspiel? Und beim Tennisspiel? Gehört es wesentlich dazu, bei Länderspielen die Nationalhymne zu singen? Dies mag der Fall sein, oder auch nicht, insbesondere mag es der Fall in bestimmten Kontexten sein: Vergleichen wir etwa den Witz des Spiels im Stadion und auf dem Ascheplatz eines Vereins. Wie dem auch sei, was ich von meinem

⁵Bemerken wir, dass die Melodie das paradigmatische Beispiel der frühen Gestalttheorie war. Der Gestaltbegriff in der Psychologie geht überhaupt auf einen Aufsatz Christian von Ehrenfels' zurück, in dem er sich der Frage nach den spezifischen Qualitäten von Melodien widmet gegenüber den Tönen, aus denen sie besteht. Das erste Bild für eine Gestalt war die Melodie.

2 Die Situation der Philosophie

Gegenüber, dem ich das Fußballspiel erkläre, erwarte, ist nicht nur, dass er die Regeln des Spiels versteht, sondern ebenso, welchen Sinn das Spiel hat und damit, welchen Sinn solche Fragen haben. Dazu gehörte etwa, dass er versteht, wie die Frage „Sind ‚Schwalben‘ legitime Spielmanöver?“ in Diskussionen um Fußball eine *wichtige* Frage sein kann, inwiefern sie den Sinn des Spiels betrifft oder inwieweit sich anhand verschiedener Antworten verschiedene Sichtweisen auf das Spiel zeigen – diese Frage betrifft den Witz des Spiels. Das interessante an dem Beispiel der Schwalbe ist, dass es um die Konsequenzen von Regelverstößen geht. Im Fußball spielen kalkulierte und nach Möglichkeit unbemerkte Regelverstöße wie die Schwalbe eine wichtige Rolle. Wenn mein Proband diese und verwandte Dinge nach meiner Erklärung nicht einsieht, werde ich vermutlich enttäuscht sein und meinen, dass mein Proband etwas für das Spiel sehr wichtiges nicht verstanden hat, auch wenn er die Spielregeln als solche nun beherrscht.

Im Schach nehmen wir einen schwarzen und einen weißen Bauern in die geschlossenen Hände und lassen den Gegner eine Hand wählen. So verwenden wir den Bauern zur Bestimmung, welcher Spieler Weiß spielt. Dies aber für einen integralen Bestandteil des „Bauern im Schach“ zu halten, würde uns sehr seltsam vorkommen. Eine interessante Ausnahme stellt das Spiel von Kindern dar, die oft für Erwachsene unwesentliche Aspekte eines Spiels besonders wichtig finden oder zusätzliche unwesentliche Regeln erfinden. Wittgensteins Beispiel für eine solche Regel „Man dreht beim Damespiel den Stein dreimal um, bevor man zieht“ könnte in einem Kinderspiel durchaus vorkommen. Eben solches kann bei Spielen von ritueller oder religiöser Bedeutung passieren. Dies ist ein Unterschied darin, was man als Witz des Spiels fasst.

Wittgenstein schreibt:

Ich bin also geneigt, auch im Spiel zwischen wesentlichen und unwesentlichen Regeln zu unterscheiden. Das Spiel, möchte man sagen, hat nicht nur Regeln, sondern auch einen Witz. (Wittgenstein, *PU* 564)

Stanley Cavell bemerkt, dass Regeln zwar Spiele voneinander differenzieren, und das Aufzählen der Regeln dieser Differenzierung dienen kann, aber dass ein solches Aufzählen nicht erklären kann, was „ein Spiel spielen“ überhaupt ist. Wir müssen bereits beherrschen, was „spielen“ ist, um mit Regeln etwas anfangen zu können.⁶ Ich würde gemäß dem oben Gesagten unterstreichen wollen, dass auch zur Differenzierung von Spielen untereinander die bloßen Regeln unter Umständen nicht ausreichen.

Ebenso legt das Verstehen von Mitteilungen, die Ausdruckscharakter haben, Wert auf das Verstehen des Witzes einer Äußerung. Es gibt fließende Übergänge bei Aussagen wie „Ich habe Schmerzen“: Solche Aussagen können ebenso gut Mitteilungs- wie Ausdruckscharakter haben. Ersteres etwa gegenüber einem Arzt, in welchem Fall dann der Gedanke, die Proposition, des Satzes das einschlägige Element ist, letzteres vielleicht eher gegenüber einem Freund, dem ich mein Leiden schildern möchte, nicht damit er eine Diagnose stellen kann, sondern damit er mich und meinen Zustand *versteht*, in welchem Fall das *Wie* einschlägiger ist als das *Was*.

⁶Cavell, „The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy“ S. 49.

Wenn wir in Mustern denken, geht es uns darum, was einen Satz von einem anderen bei gleichem propositionalen Gehalt unterscheidet. Wir sprechen also vom zweiten Sinn, von „verstehen“, von dem Wittgenstein oben sprach. Es geht uns in gewisser Weise um den *ästhetischen* Gehalt einer Aussage und darum, wie dieser Gehalt das betrifft, was wir im konkreten Fall ihr Verstehen nennen würden – um es zugespitzt zu formulieren: wie das Ästhetische auf das Semantische übergreift. Es geht um Fälle, in denen eine solche ästhetische Verschiedenheit zwischen Sätzen einen wesentlichen Unterschied für das Verstehen macht und damit für die Bedeutung der fraglichen Aussage. Ein solcher Unterschied wird einer des Witzes sein, oder sagen wir einer der Einschlägigkeit. Ganz ähnlich wie das musikalische Thema mit Forderungen, Antworten, Enttäuschungen, Wiederaufnahmen, Rundungen etc. arbeitet, die zu erfahren zu seinem Verstehen gehört.

Diesen Gedanken hoffe ich zu einer Klärung des besprochenen zweiten Kriteriums des Subjekts entwickeln zu können.

2.1.3 Ebenen des Denkens in Mustern bei Wittgenstein

Die Artikulation steht in den diskutierten Passagen des *Tractatus* dem ungeordneten „Gemisch“ gegenüber. Im mittleren und insbesondere späten Werk wird Wittgenstein eine deutlichere Begrifflichkeit für verschiedene Ebenen solcher „Muster“ entwickeln und den engeren Kontext der Logik überschreiten. Diese Begriffe bezeichnen verschiedene Arten, in denen die *Weise*, wie etwas geschieht, der sinnbildende Faktor ist.

- Physiognomie

In den *Philosophischen Untersuchungen*, bezieht sich „Physiognomie“ meist auf das Verstehen des Witzes des Sprachspiels selbst, auf das, was an ihm über die bloße Anwendung von Regeln hinausgeht. Sie betrifft insbesondere Kontexte, in denen es darum geht, zu entscheiden, welche Regeln zu einem Sprachspiel gehören und welche man fallen lassen kann oder welche Regeln im konkreten Fall anzuwenden sind.

Wenn ich den Charakter des Spiels richtig verstehe – könnte ich sagen – so gehört das nicht wesentlich dazu. ((Die Bedeutung eine Physiognomie.)) (ebd. 568)

Eine andere Bedeutung tritt im Spätwerk hinzu. Gewissermaßen auf der Mikroebene wird Wittgenstein dort oft von „Physiognomie“ sprechen. Von der Physiognomie eines Wortes, die unsere Neigung oder Abneigung ihm gegenüber ausdrückt, von der einer musikalischen Phrase etc. Hier geht es meist um das Erleben einer Bedeutung, um Fragen des Empfindens.

Wollen wir den Begriff „Physiognomie“ möglichst trennscharf verwenden, reservieren wir ihn für den Kontext des individuellen Erlebens und reservieren wir für den Gebrauch in den *Philosophischen Untersuchungen* den Begriff „Witz“ – also: Witz eines Spiels, Physiognomie eines Wortes, Satzes, Ausdrucks.

- Gestalt

2 Die Situation der Philosophie

Der Begriff der Gestalt, den Wittgenstein bisweilen verwendet, ist weniger auf Fragen des Erlebens, auf die subjektive Seite der Sprache und des Handelns spezialisiert als der der Physiognomie. Gestalten sind durchaus etwas direkt Objektives insofern sie direkt eine Rolle in unseren Sprachspielen spielen können. Denken wir etwa an den Hase-Enten-Kopf, den Wittgenstein im Teil II der *Philosophischen Untersuchungen* bespricht sowie an vielen Stellen in den *Bemerkungen zur Philosophie der Psychologie* und der *Letzten Schriften*.

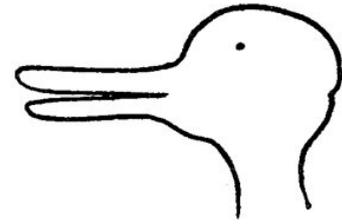


Abbildung 2.1: Hase-Enten-Kopf

Hier ist der Unterschied zwischen Hase und Ente weniger einer der Physiognomie und eher spezifisch einer der Gestalt. Es geht in den einschlägigen Bemerkungen zu diesem Kippbild meist um Fragen der Grammatik des Begriffs „Sehen“ und seines Verhältnisses zu Begriffen wie „Deuten“ etc., nicht darum, wie äußerst subtile Erfahrungen, die den üblichen Sprachgebrauch an seine Grenzen treiben, wie unsere Affinitäten gegenüber bestimmten Wörtern, in Sprachspielen oder eher entlang von Sprachspielen einen Sinn entwickeln. Wenn der „H-E-Kopf“, wie Wittgenstein ihn abkürzt, uns an die Grenzen des Sagbaren treibt, dann dadurch, dass er uns gewisse Leerstellen unserer Erfahrung und unserer Sprache zu sehen hilft: Wir können nicht beide Köpfe gleichzeitig sehen und damit nicht im strengen Sinn den H-E-Kopf als solchen. Wir sehen immer nur *entweder* einen H- oder einen E-Kopf. Ich werde später darauf zurückkommen, was dies bedeutet. Für den Moment halten wir fest, dass es sich bei der Erforschung der Gestalt um eine andere Art der Grenzerforschung der Sprache handelt als im Falle der Erforschung der Physiognomie, insofern diese eher die Grenze, die die Sprache in der Subjektivität findet *von dieser her* ausleuchtet und jene eben die selbe Grenze vom Standpunkt der Grammatik insbesondere der Begriffe der subjektiven Erfahrung her betrachtet. Das bedeutet natürlich nicht, dass sich beide Begriffe nicht überschneiden.

- Muster

Sie sind sozusagen nichtelementare „Makro-Phänomene“.⁷ Ein Beispiel:

„Kummer“ beschreibt uns ein Muster, welches im Lebensteppich mit verschiedenen Variationen wiederkehrt. Wenn bei einem Menschen der Körperausdruck des Grammes und der Freude, etwa mit dem Ticken einer Uhr, abwechselten, so hätten wir hier nicht den charakteristischen Verlauf des Grammusters, noch des Freudemusters. (Wittgenstein, *PUII* S. 489)

⁷Es geht mit also hier nicht um Kontexte, in denen „Muster“ „Exempel“ bedeutet, im Falle von Farbmustern etc. Diese Verwendung des Musterbegriffs finden wir oft in *Philosophische Untersuchungen I*. Denken wir etwa an das Beispiel des Händlers, der „fünf rote Äpfel“ verstehen muss und hierzu auf Farbmuster zurückgreift, oder an weitere charakteristische Stellen wie die Bemerkungen, 50 und 74. Den Musterbegriff, der uns hier interessiert, entwickelt Wittgenstein erst im Anschluss an *Philosophische Untersuchungen I*

Hier sehen wir, dass der Musterbegriff dazu dient, die menschliche Expressivität in einem weiteren Sinn als lediglich im Sinn des sprachlichen Ausdrucks zu untersuchen. Wittgenstein interessiert sich in diesem Kontext insbesondere für Verhaltensstrukturen, gestischen und unwillkürlichen Ausdruck ab einer gewissen Komplexitätsstufe. Das Muster beinhaltet Charakteristika wie den Rhythmus, die zeitliche Ausdehnung und Entwicklung etwa von Emotionen. Gerade dieser Begriff des Musters wird eine bedeutende Rolle bei der Erarbeitung des Subjektbegriffs im Laufe dieser Arbeit spielen. Es wird darum gehen, so etwas wie „Charakterzüge“ als Muster zu verstehen, als Stil, darum, wie das Verhalten, der Ausdruck eines Menschen ein Muster bilden kann, das ihn für uns *als Subjekt* identifiziert, als vollwertigen und klar identifizierten Gegenüber.

In den interessantesten Passagen im Spätwerk zum Muster stehen diese, wie wir im Zitat bereits gesehen haben, in engem Zusammenhang mit dem Begriff des „Lebensteppichs“:

Wenn das Leben ein Teppich wäre, so ist dieses Muster (der Verstellung z.B.) nicht immer vollständig und vielfach variiert. Aber wir, in unserer Begriffswelt, sehen immer wieder das Gleiche mit Variationen wiederkehren. So fassen's unsere Begriffe auf. Die Begriffe sind ja nicht für *einmaligen* Gebrauch.

Und das Muster ist im Teppich mit vielen andern Mustern verwoben. (Wittgenstein, *BPPII* 672, 673/Wittgenstein, *Z* 568, 569)

Muster bilden sich aus dem Gemisch oder dem konfusen, unübersichtlichen Gewebe des Lebens heraus, sie sind seine erkennbaren Strukturen. Der „Lebensteppich“ bezeichnet dieses Gewimmel als Hintergrund, vor dem sich Gesten, Handlungen, Erfahrungen, mentale Zustände, und sprachliche Äußerungen als Strukturen abzeichnen.⁸ Muster sind wiederkehrende und daher sprachlich allmählich fassbare Verhaltensweisen in einem sehr weiten Sinn. Sie sind etwas, was sich nach und nach zu einem Gehalt eines Lebens herantut, zu einem Zug oder zu so etwas wie einem Charakter, oder, wie ich Merleau-Pontys Terminologie aufnehmend sagen werde, einem Stil als zusammenhängender Gesamtheit. Dabei ist sehr wichtig ihren diachronischen Aspekt zu unterstreichen. Nicht nur, dass das Grammmuster einen gewissen Verlauf hat,⁹ sondern Muster beruhen allgemein auf der Wiederholung, nicht auf dem einmaligen Vorkommen eines bestimmten Ausdrucks. Außerdem macht es eine globale Entwicklung durch – wir arbeiten unseren Stil aus, wir vertiefen, verflachen oder verlegen die Maserung unserer Lebensäußerungen.

⁸Wittgenstein, *BPPII* 671; S. Rosat, „Les motifs dans le tapis“ S. 184.

⁹Jean-Jacques Rosat schreibt: „Obnubilé par l'identification de tout phénomène psychique avec ce qui est ressenti, on a tendance à croire qu'une tranche isolée d'une minute d'espoir serait encore de l'espoir, pourvu que dans cette minute là nous ressentions l'effet que ça fait d'espérer.“ ebd. S. 189. Er fährt fort mit dem Wittgenstein-Zitat: „Wenn ich nun in meinem Zimmer sitze und hoffe, N. N. werde kommen und mir Geld bringen, und eine Minute dieses Zustands könnte isoliert, aus ihrem Zusammenhang herausgeschnitten werden: wäre, was in ihr geschieht, dann kein Hoffen? – Denke, z.B., an die Worte, die du etwa in dieser Zeit aussprichst. Sie gehören nun nicht mehr dieser Sprache an.“ Wittgenstein, *PU* 584.

2 Die Situation der Philosophie

Natürlich gehen diese verschiedenen Begriffe (Physiognomie, Gestalt, Muster), die ich gemeinsam als Ausdruck eines „Denkens in Mustern“ gefasst habe in einander über:

Wir stellen Verschiedenes zu einer „Gestalt“ (Muster) zusammen, zu der des Betrug z.B.

Das Bild des Innern vervollständigt die Gestalt. (Wittgenstein, *BPPII* 651)

Ich habe hier nur versucht, einen Überblick über diese Begriffe und mögliche Präzisierungen zu geben.

2.1.4 Bemerkung zum Musterbegriff

Die obige Aussage, dem Denken in Mustern gehe es gewissermaßen um vorpropositionale Unterschiede oder Unterscheidungen, mag zunächst paradox klingen für Leser, die den Wittgensteinschen Musterbegriff gut kennen. Man könnte meinen, dass „Muster“ gerade das bezeichnet, was wiederkehrt, so dass es fehlerhaft, allgemein zu sagen, das Denken in Mustern sei ein Denken, das sich für die partikularen, ästhetischen Unterschiede interessiere. Aber auch der Musterbegriff im Sinn des späten Wittgensteins reiht sich ein in eine Logik der Differenzierung, wenn wir bedenken, dass diese Muster als solche keine vollen direkt ausdrückbaren Objekte sind, sondern *Züge* bleiben, Eindrücke der Artikulation innerer Vorgänge oder in weiterer Perspektive von Persönlichkeit und Charakter. Sie lassen sich erstens nicht voll ausbuchstabieren: Ich kann möglicherweise nicht befriedigend erklären, warum ich glaube, dass jemand Schmerzen hat oder traurig ist, oder warum mir jemand sympathisch ist oder ich ihn für vertrauenswürdig halte. Die Gründe die ich anführe werde ich meist erst nachträglich unter dem Druck einer Bitte um Erklärung erarbeitet haben. Zweitens werden sie auch keine echten „Objekte“, die vollständig in einem propositionalen Gehalt aufgingen. Der Grund hierfür ist, dass Muster nicht auf der Wiederkehr *der selben* Elemente bestehen, sondern dass diese Elemente in Variationen auftreten. Schon die Elemente, in die ein Muster analysierbar ist, sind nicht einfache Wiederholungen, sondern *verwandte* Äußerungen, deren Verwandtschaft oder Familienähnlichkeit erst mit einem gewissen Überblick – etwa einer längeren oder besseren Bekanntschaft mit einer Person – sichtbar wird. In der Tat scheint der Musterbegriff bei Wittgenstein an den Begriff der Familienähnlichkeit anzuschließen. Muster sind Familien. Familien von Lebensäußerungen, die sich wie die Mitglieder einer Familie in gewissen Bezügen ähneln, in anderen unterscheiden, selten wirklich gleich aussehen, und ohne dass diese Ähnlichkeiten auf einer Urform beruhen.¹⁰ Hierin liegt das ästhetische Fundament des Musters. Muster sind, wenn man so will, ästhetische Zusammenfassungen, die Erfahrung der Verwandtschaft und letztlich der Kohärenz diverser Lebensäußerungen. Damit ist das Muster nicht etwas, was bereits auf dem Grund eines Verhaltens invariant existiert, etwas, was lediglich in Variationen gegeben wäre (im Sinn einer eigentlichen Entität und deren Auftreten in Variationen). Es ist da in

¹⁰Wir sehen, dass dieser Musterbegriff in der Tat nichts mit dem Musterbegriff aus *Philosophische Untersuchungen I* zu tun hat, dem Muster im Sinn des Farbmusters. In letzterem Fall übernimmt das Muster ja gerade die Funktion der Urform oder der Referenzgröße.

gewissem Sinn nichts, was erst in Variationen gegeben sein könnte. Hinter den immer wieder variierten Erfahrungen und Äußerungen der Freude liegt nicht die Freude als invariantes Fundament. Die ästhetische Zusammenführung der einzelnen Lebensäußerungen entdeckt nichts, sie ist kreativ – aber das heißt nicht, dass sie *erfindet*, es heißt, dass sie *erforscht*. Sie probiert, testet, sucht die Angemessenheit, die *justesse*, wie man in der französischen Diskussion sagt. Worauf ich hinaus will: Wir besitzen nicht bereits (in welchem Sinn auch immer) den Endpunkt unserer „Erforschung“. Wir können das Ergebnis unserer Suche nicht im Namen einer Urform vorwegnehmen.

Außerdem ist zu unterstreichen, dass das Thema des Musters eng mit der Frage nach dem Ort des Geistes bei Wittgenstein verbunden ist, wie sich in der zitierten Passage (ebd. 651) zeigt. Dies ist ein weiterer Aspekt des Musterbegriffs, der mich für meine Arbeit interessiert. Es ist hierbei wichtig festzuhalten, dass dieses Bild des Ausdrucks (Ausdruck als als Motiv eines Teppichs) beinhaltet, dass geistige Zustände oder allgemeiner das, was dem Ausdruck zugrunde liegt (das Subjekt), nicht in der Weise verborgen sind, wie die Philosophie des Mentalen vermutet. Es handelt sich nicht um ein indirektes Erschließen innerer, subjektiver Zustände, die einzig in der ersten Person gegeben wären, oder um ein Erschließen deren Prinzips. Wenn die Muster des Teppichs mir verborgen sein können (und es oft auch sind), so nicht, weil etwas zwischen mir und ihnen steht, sondern deswegen, weil sie mir nicht auffallen, weil sie sich nicht genug vom Hintergrund abheben, weil ich nicht aufmerksam genug hinsehe, weil das Muster mit anderen allzu eng verwoben ist, ich weiter zurücktreten oder näher herangehen müsste um es sehen zu können, oder weil die Variationen sich allzu sehr voneinander unterscheiden etc.¹¹

2.1.5 Das Gestaltdenken bei Merleau-Ponty

Hier beschränke ich mich auf einen kurzen Hinweis auf die Spannweite des Themas in seinem Werk. Er erwartet von der Gestalttheorie etwas sehr spezifisches: Die philosophische Entwicklung des Gestalt Denkens soll zur Erarbeitung einer Philosophie der Bedeutung führen. Das Paradigma der Bedeutung, dem sich Merleau-Ponty mit seinem Vorgehen verpflichtet, ist das der Konstellation Figur/Hintergrund. Bedeutung ist bei ihm immer zu verstehen als ein Herausbilden einer Einheit vor einem Hintergrund, als Formung einer Plastizität, einer gewissen Gegenständlichkeit im Sinn einer Handhabbarkeit. Dieses bedeutungsphilosophische Paradigma ist bei Merleau-Ponty sehr allgemein und umgreift eine Reihe von Feldern seiner Arbeit.

Es gibt uns die Grundform ...

- ... der Bedeutung in der Wahrnehmung:

Quand la Gestalttheorie nous dit qu'une figure sur un fond est la donnée sensible la plus simple que nous puissions obtenir, ce n'est pas là un caractère contingent de la perception de fait, qui nous laisserait libres, dans une analyse idéale, d'introduire la notion d'impression. C'est la définition même du

¹¹Vgl. Rosat, „Les motifs dans le tapis“ S. 185.

2 Die Situation der Philosophie

phénomène perceptif, ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception.
(Merleau-Ponty, *PP* S. 10)

- ... des Bewusstseins:

Avoir conscience = avoir une figure sur un fond – on ne peut pas remonter plus loin. (Merleau-Ponty, *VI* S. 242)

- ... des Stils (im Sinn von *La prose du monde*):

Il y a style (et de là signification) dès qu'il y a des figures et des fonds, une norme et une déviation, un haut et un bas, c'est-à-dire dès que certains éléments du monde prennent valeur de dimensions selon lesquelles désormais nous mesurons tout le reste, par rapport auxquelles nous indiquons tout le reste. (Merleau-Ponty, *PM* S. 85f)

- ... sprachlicher Bedeutung:

[...] un acte singulier de parole n'est pas de soi signifiant et ne le devient que comme modulation d'un système général d'expression, et en tant qu'il se *différencie* des autres gestes linguistiques qui composent la langue, si bien que le langage ne peut en somme porter que des différences de significations et présuppose une communication générale, même si elle est vague et inarticulée. (ebd. S. 145)

- Um diese Passagen zusammenzuführen, zitieren wir noch eine zunächst enigmatische Formulierung Merleau-Pontys, die aber im Licht dieser Stellen verständlich wird:

Nous avons déjà [...] formulé ces problèmes classiques dans un autre langage qui les ramène à l'essentiel: la question est, en dernière analyse, de comprendre quel est, en nous et dans le monde, le rapport du *sens* et du *non-sens*. (Merleau-Ponty, *PP* S. 490)

Methodologisch gesprochen handelt es sich hier um eine der beiden Möglichkeiten der Erforschung der Gestalt: Die erste ist die Erforschung ihrer inneren Systematik. Die zweite ist die Erforschung ihres Verhältnisses nach Außen. In letzterem Fall ist der Gegenstand der Forschung ein *Abheben*, nicht etwa die Bedeutung als reine Positivität.¹² Bedeutung ist immer Kontrast, Abheben von anderen Figuren und von einem Hintergrund des Nicht-Sinns. Dieses Abheben einer Figur als Geburt der Bedeutung zu erfassen ist das, was Merleau-Ponty interessiert, wenn er die Wahrnehmung in *statu nascendi* untersucht. Die Emergenz einer Gestalt ist Bedeutung *in statu nascendi*.

¹²Wenn wir diese Zeilen lesen, verwundert es nicht mehr, dass Merleau-Ponty ab dem Beginn der 50er Jahre den frühen Strukturalismus mit großem Profit hat rezipieren können – sie scheinen etwa die aus *La prose du monde* entnommenen Passagen vorwegzunehmen.

Das Verhältnis der Gestalt zu ihren Einzelteilen ist ganz ähnlich dem Verhältnis der Worte zum Satz im Sinn des *Tractatus* und der Antielementarismus ist sicherlich eine charakteristische Gemeinsamkeit beider Philosophen. Anders als bei Wittgenstein ist das Paradigma bei Merleau-Ponty aber deutlich die Wahrnehmung.

In der klassischen Psychologie wie auch streckenweise in der Phänomenologie (etwa bisweilen bei Husserl)¹³ wird das Erscheinen einer Gestalt als ein Bemerkendes, ein Heraus-schneiden, als Resultat eines Zu- oder Abwendens von Aufmerksamkeit beschrieben. Aber die Aufmerksamkeit erklärt hier nichts: Die Gegenständlichkeit der Wahrnehmung liegt ihr bereits vor. Die Objekte der Wahrnehmung müssen dem Subjekt bereits gegeben sein, um ihnen Aufmerksamkeit zu- oder von ihnen abzuwenden. Die Konstitution des Objekts selbst lässt sich so nicht erklären. Das „innere Auge“ der Aufmerksamkeit bietet kein befriedigendes Bild der eventuellen grundlegenden Aktivität des Subjekts in der Wahrnehmung.

Dies ist ein Punkt, der die verschiedenen gestalttheoretischen Schulen eint: Die Wahrnehmung ist immer bereits gegenständlich, und das auch bei einer starken Trennung von Wahrnehmen und Denken wie bei Kanizsa.¹⁴ Ihre Bedeutung, ihre Gegenständlichkeit, muss ihr nicht durch einen Akt des Subjekts verliehen werden. Andere Aspekte mögen auf Akte des Subjekts zurückzuführen sein, nicht aber die grundsätzliche Bedeutsamkeit der Wahrnehmung.

Die Verbindung zwischen „Gestalt“ und „Bedeutung“ oder „Sinn“ wird sehr deutlich in den folgenden Passagen.

Tous les points de la tache ont en commun une certaine ‚fonction‘ qui fait d’eux une ‚figure‘. La couleur de la figure est plus dense et comme plus résistante que celle du fond; les bords de la tache blanche lui ‚appartiennent‘ et ne sont pas solidaires du fond pourtant contigu; la tache paraît posée sur le fond et ne l’interrompt pas. Chaque partie annonce plus qu’elle ne contient et cette perception élémentaire est donc déjà chargée d’un *sens*. (ebd. S. 9f)

Les différentes parties de l’ensemble – par exemple les parties de la figure les plus voisines du fond – possèdent donc, outre une couleur et des qualités, un *sens* particulier. (ebd. S. 20)

Hier finden wir wieder die Verbindung der Konstellation Figur/Hintergrund und Bedeutung. Was aber kann in diesem Kontext „Sinn“ oder „Bedeutung“ bedeuten? Der französische Begriff „*sens*“ kann ebenso gut „Sinn“ wie „Richtung“, „Ausrichtung“ oder „Strich“ (eines Stoffes oder Fells) bedeuten und auf der Ebene der Emergenz von Sinn, dem Moment, wo eine Figur beginnt, sich von einem Hintergrund abzuheben, der Ebene einer Art von Proto-Bedeutung, die Merleau-Ponty Bedeutung *in statu nascendi* nennt, ist dies ein gutes Bild, um diese Form der Bedeutung nicht zu sehr der der propositionalen Sprache anzunähern. Merleau-Ponty spielt häufig mit den letzteren Bedeutungen des

¹³Vgl. hierzu Benoist, *Sens et sensibilité* S. 22-30.

¹⁴S. Kanizsa, *La grammaire du voir* im Kapitel „Voir et penser“.

2 Die Situation der Philosophie

Begriffs. Wenn Elemente der Wahrnehmung mit einem Sinn „geladen“ sind, so haben sie in diesem Sinn eine gewisse „Richtung“. Sie „verweisen auf“, „streben nach“ oder „gehören zu“ anderen Teilen der Wahrnehmung.

L'unité des systèmes physiques est une *unité de corrélation*, celle des organismes une *unité de signification*. La coordination par les lois, telle que la pratique la pensée physique, laisse dans les phénomènes de la vie un résidu qui est accessible à un autre genre de coordination: la coordination par le *sens*. (Merleau-Ponty, *SC* S. 168f)

Deutlicher noch wird dies, wenn wir die „Korrelation“ oder „Richtung“ praktisch fassen als „zu x führen“. Eine Bedeutung wäre dann dadurch bestimmt, welche Situation ein Ausdruck, eine Gestalt, herzustellen beiträgt. Diese Linie werden wir mit Überlegungen Wittgensteins wieder aufnehmen. Wir werden uns ansehen, was ein solches pragmatisches Verständnis der Bedeutung für ein Bild des Inneren und des Bewusstseins nahelegt.

2.2 Die Immanenz des philosophischen Fragens

Ich möchte nun eine zentrale Gemeinsamkeit herausarbeiten, die, wie ich meine, eine wichtige Verbindung zwischen beiden Philosophen herstellt. Dies ist die Tatsache, dass beide das philosophische Fragen selbst als einen Teil unserer Praxis in ihre Überlegungen einbetten – dass der philosophisch Fragende bei beiden ein Mensch ist, der in seiner Zeit und in seiner Gemeinschaft lebt und dessen Fragen als Ausdruck des ganzen Gewebe seines Seins zu verstehen ist.

2.2.1 Das Subjekt als philosophische Situation

Thomas von Aquin beschreibt in *De malo*, was es für einen Engel heißt zu denken:

Als Antwort auf die Gegenargumente ist zu sagen, dass Engel einen ungeteilten Verstand haben, der die Wahrheit nicht so erkennt, dass er von Voraussetzungen zu Schlüssen voranschreitet, sondern bereits unmittelbar in den Denkvoraussetzungen die sich ergebenden Wahrheiten erblickt. Ebenso erkennt er nicht, indem er wie unser Verstand einem Subjekt ein Prädikat zuweist oder nicht, sondern indem er in einfacher Betrachtung des Subjekts unmittelbar erfasst, was auf es zutrifft oder nicht. (Aquino, *De Malo* Bd. 12/2, S. 304)

Bei Aquin ist die Form der Satzstruktur, in der das Subjekt (hier nicht im neuzeitlich-idealistischen, sondern im alten Sinn des Paares Subjekt/Prädikat) immer nur indirekt über sein Prädikat bestimmt wird, ein Ausdruck für die schrittweise/diskursive/schließende/erschließende Erkenntnisweise des Menschen überhaupt, dem es im Gegensatz zum Engel nicht möglich ist, das Subjekt direkt zu betrachten. Die Denkweise des Engels steht also der menschlichen gegenüber. Der Engel lebt bei Aquin in gewisser Weise

natürlich in einer Situation absoluter synchroner Übersicht (synchron insofern sein Raisonement kein Ablauf ist). Wie genau sich die Übersicht, die Wittgenstein so mühselig versucht sich zu erarbeiten mit der so beschriebenen Denkweise eines Engels verhält, ist zunächst unklar, aber sicherlich würden Wittgenstein sowie Merleau-Ponty Aquin zustimmen, dass die Denkweise des Menschen anders funktioniert, nicht ein unzeitliches Erfassen auf einen Schlag ist. Sie ist situativ gebunden, schrittweise entwickelnd und daher von begrenztem Horizont: Sie steht immer im Kontext des momentanen Schrittes. Es scheint aber, dass weder bei Wittgenstein noch bei Merleau-Ponty diese Situation als Mangel beschreiben werden könnte, als sei diese Denkweise eine Art von Abstieg gegenüber dem Engel. Wir tun nicht *weniger* als der Engel, wir tun etwas ganz *anderes*. Ganz ähnlich sagt Merleau-Ponty, dass die Welt von Kindern nicht als eine Welt der Erwachsenen minus einiger kognitiv-rationeller Möglichkeiten gesehen werden sollte. Sie funktioniert tatsächlich ganz anders und sollte in ihrer qualitativen Differenz verstanden werden, nicht lediglich als „das selbe nur weniger“.¹⁵

Dies hat wichtige Auswirkungen auf den Philosophiebegriff und um diese Auswirkungen wird es uns im Folgenden gehen.

Weder Wittgenstein noch Merleau-Ponty verstehen das Projekt der Philosophie als den Versuch einer Teilhabe an der Denkweise des Engels. Wenn wir es in der Philosophie unternehmen, uns über uns selbst zu erheben und dies tun, indem wir mit Begriffen, mit Sprache arbeiten, dann nicht in dem Sinn, dass wir versuchen, so wie Engel zu sprechen. Die Tatsache unserer radikalen und unüberbrückbaren Andersartigkeit gegenüber dem Engel, und insbesondere der radikal anderen Weise mit Sprache Bedeutung zu erzeugen, haben wir anzuerkennen und uns nicht der verlockenden Vorstellung der Kristallreinheit des Raums der Begriffe anheim geben. Vielleicht handelt es sich hier um eine typische Philosophenkrankheit: Philosophen zeigen nur zu oft die Tendenz, sich allzu gern von Begriffen einfangen zu lassen. Man mag es gerade für seine Aufgabe als Philosoph halten, dem Zeitlichen (Schrittweisen, momentgebundenen) zu entkommen, in der Weise, wie der Engel ihm entkommt – und zu glauben, die Perspektive *sub speciae aeternitatis* sei etwas, was sich „einnehmen“ ließe, meist mittels einer situationsunabhängigen Methode oder eines bestimmten Vokabulars. Diese Perspektive sei etwas, was mit einem bestimmten begrifflichen Register zu tun habe, als gäbe es ein Vokabular der Ewigkeit. Natürlich ist in gewisser Weise das Begriffliche unzeitlich und Frege hatte völlig recht, darauf zu bestehen – aber unzeitlich ist es nicht in dem Sinn, in dem der Engel synchron denkt, sondern in dem die Logik im radikalen *Präsens* beschrieben werden muss. Dies, da sie das Universum der Bedeutsamkeit unserer Rede absteckt, nicht weil sie „ewig“ wäre.

Wittgenstein strebt ebenfalls eine Übersicht an, wie gesagt in gewissem Sinn eine Perspektive der Unzeitlichkeit. Aber diese Perspektive ist etwas, was man sich zu erarbeiten hat, nicht etwas, was man im genannten Sinn „einnimmt“. Wittgensteins Kerngedanke

¹⁵In Merleau-Ponty, *PM* Kapitel „L’expression et le dessin enfantin“. Überdies betont Merleau-Ponty immer wieder, dass die Wahrnehmung wesentlich standpunktgebunden ist und ein „Blick von Nirgendwo“ ebenso wie ein „Blick von Überallher“ kein Ideal der Wahrnehmung ist, sozusagen nichts ist, was über so etwas wie eine schrittweise Verbesserung der Wahrnehmung erreicht werden könnte, sondern überhaupt etwas ganz anderes.

2 Die Situation der Philosophie

ist hier: Eine Perspektive erlangen bedeutet eine Transformation des philosophisch fragenden Subjekts. Das Subjekt nimmt nicht zunächst diese dann jene Perspektive ein in dem Sinn, in dem dieses Einnehmen ihm äußerlich wäre. „Philosophische“ Perspektiven sind bei Wittgenstein dem Subjekt nicht äußerlich, sondern definieren es. Wechseln wir die Perspektive, so handelt es sich um eine grundlegende Wandlung unserer Subjektivität. Ihre Zeichen, ihre Phänomene sind nicht bestimmte Themen oder Begriffsregister, über die wir entscheiden können, sondern die Probleme, von denen wir umgetrieben werden oder nicht. So dass der eigentliche Sinn der Übersicht, die Wittgenstein anstrebt, der ist, unsere Problemstellungen zurechtzurücken. Wir haben philosophische Probleme nicht entweder zu beantworten, oder ihre Unsinnigkeit zu erkennen, sondern wir haben sie tatsächlich zu *überwinden*, so dass sie *spurlos* verschwinden – spurlos insofern, als ihre Existenz als Problem uns nun wie ein Unsinn erscheinen muss. Allzu oft haben Wittgensteinianer die Methoden ihres Meisters zur *Disqualifikation* von Problemen verwendet. Aber dies ist durchaus nicht, was Wittgenstein im Sinn hatte.

Man muss beim Irrtum ansetzen und ihn in die Wahrheit überführen. [...]

Einen von der Wahrheit zu überzeugen genügt es nicht, die Wahrheit zu konstatieren, sondern man muß den *Weg* vom Irrtum zur Wahrheit finden. (Wittgenstein, *Frazer* S. 29)

Wie gesagt haben auch Wittgensteinianer diese dynamische Komponente des Übergangs bisweilen übersehen. Für die Philosophie bedeutet diese Überlegung:

Wir wollen nicht das Regelsystem für die Verwendung unserer Worte in unerhörter Weise verfeinern oder vervollständigen. Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, dass die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen. Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. [...] – Es werden Probleme gelöst (Schwierigkeiten beseitigt), nicht *ein* Problem. Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien. (Wittgenstein, *PU* 133)

Wenn die Probleme „vollkommen“ verschwinden sollen, dann insbesondere indem sie als Probleme verschwinden, weniger, weil sie gelöst würden. Natürlich kann die Lösung eines Problems zu dessen Verschwinden führen, aber dies muss nicht der Fall sein, und dies ist für Wittgensteins Philosophieverständnis einer Arbeit an der eigenen Subjektivität sehr wichtig.

Formulieren wir es frei nach Rupert Read:¹⁶ Es gibt keine Vogelperspektive auf unsere Sprache. Nicht einmal Stück für Stück. Wittgenstein gibt uns etwas völlig anderes. Seine Betrachtungen sollen uns nichts „beibringen“ insbesondere nicht über die Struktur der Sprache. Wittgensteins „reminder“ (Mahnung, Notiz, Gedächtnisstütze) erinnern uns in sehr bodenständiger Weise an bestimmte partikuläre Dinge, wie einen bestimmten Gebrauch, um uns von bestimmten Arten von Irrglauben zu lösen. Wie kann das

¹⁶S. Read, „The First Shall be Last and the Last Shall be First“ S. 310f.

helfen? Indem es uns auf die wirkliche oder mögliche Verwendung unserer Sprache zurückbringt. Das ist alles. Seine Bemerkungen sind völlig okkasionell und transitorisch. Alle Bemerkungen werden auf das übergreifende therapeutische Ziel bezogen, dem Ziel eines intellektuell-praktischen Übergangs. Sie haben keine eigenständige Gültigkeit. Wir könnten sagen: Beschreibungen so wie sie in Wittgensteins Werk arbeiten, „do not stand at all“. Soweit Read.

Die Überlegungen zur menschlichen Art und Weise zu Denken führen uns also zu Überlegungen zum Wesen der Philosophie. Denn wenn die Philosophie nicht selbst für den Sinn ihrer Begriffe sorgen kann, dann muss sie im Prinzip den selben Bedingungen unterliegen, wie alles menschliche Denken. Und das bedeutet im Rahmen von Theorien, bei denen Bedeutung in der Praxis hergestellt wird: Die Philosophie kann nicht aus dem Kontext einer Lebensform heraustreten. Sie schuldet ihm den Sinn ihrer Begriffe.

Aber Wittgenstein spricht doch durchaus davon eine Übersicht zu gewinnen. Gibt es also nicht doch etwas, wie eine Vogelperspektive, wie Read sagte? Der Punkt ist, dass in der Übersicht philosophische Probleme verschwinden. Sie ist dann eingetreten, wenn wir die Dinge „richtig“ sehen, in einer Weise sehen, die uns davor bewahrt, uns in den konfusen Verbindungen, die unsere Sprache zwischen den Wörtern schlägt, zu verheddern und schlechten Bildern aufzusitzen. Und das, ohne dass wir all die Beispiele und punktuellen Berichtigungen, die Wittgenstein auf tausenden Seiten ansammelt, tatsächlich „im Kopf“ haben müssten. Eine philosophische Arbeit an sich ist in diesem Sinn gerade kein Ansammeln, sondern ein Durchschreiten. Die Rationalität, um die es hier letztendlich geht, ist praktischer Art. Und alles thetische intellektuelle Durchdringen, so zentral auch seine Bedeutung ist, findet seinen Sinn erst in seinen therapeutischen Konsequenzen (also darin, dass es unsere Problemstellungen zurechtrückt).

Es ist hierbei sehr aufschlussreich, sich die Entwicklung Wittgensteins' Projekts genauer anzusehen, denn im Kontrast von Früh- und Spätwerk zeigen sich deutlich die zentralen Gedanken seiner therapeutischen Philosophieauffassung. Insbesondere aber werden wir die Verbindung dieser Überlegungen mit unserem Thema deutlicher machen können.

2.2.2 Von der allgemeinen Form des Satzes zum Sprachspieldenken

Im *Tractatus* formulierte Wittgenstein dies so:

Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. (Wittgenstein, *TLP* 6.54)

Dies ist auf den spezifischen Kontext des *Tractatus* bezogen, da hier der Weg über unsinnige Sätze führte bei der Überwindung eines bestimmten Verständnisses des Ethischen. Aber das muss nicht der Fall sein. Die therapeutischen Analysen der späteren Texte arbeiten durchaus nicht mit unsinnigen Sätzen (das tun sie auch, aber nicht ausschließlich) sondern vordringlich mit Beobachtungen zum Gebrauch unserer Begriffe. Das

2 Die Situation der Philosophie

Bild einer Leiter ist durchaus weiterhin ein gültiges Bild, um sich die Natur philosophischer Arbeit vorzustellen. Wir steigen Schritt für Schritt über unsere bisherige Position hinauf, ohne all die vorigen Schritte thetisch präsent haben zu müssen. Es genügt, dass wir sie überwunden haben.

Aber gegenüber dem Bild des Aufstiegs bevorzuge ich insbesondere für den Kontext des zweiten und dritten Wittgensteins das Bild des Durchschreitens und ich glaube auch, dass das Bild einer Bewegung nach oben für das spätere Werk Wittgensteins weniger einschlägig ist. Die Form einer Übersicht, die er im Sinn hat, und zu der die übersichtliche Darstellung beitragen soll, ist keine Sicht von oben, sondern praktischer Natur, wie sich an der Tatsache zeigt, dass sie sich durch die Probleme artikuliert, mit denen wir uns konfrontiert sehen. Es geht also vielmehr um ein Zurechtkommen mit dem, was mich umgibt, als um eine Sicht auf etwas, was unter mir liegt. „Überblicken“ kann hier nur bedeuten: sich auskennen.

Um den für uns wichtigen Punkt, der hierin liegt, noch einmal herauszuheben: Es handelt sich bei der Arbeit an unseren philosophischen Problemen um eine schrittweise Transformation *unserer Subjektivität*.¹⁷ Was in der philosophischen Arbeit verändert wird, ist nicht in erster Linie die Anzahl an Kenntnissen oder Argumenten, mit der wir uns durch unsere Lektüren und Erfahrungen ausgestattet haben, sondern die Position, von der aus wir fragen selbst. Logische oder auch naturwissenschaftliche Forschungen sind der Weg, das Ziel ist eine Anpassung unserer Frageposition und insofern unseres Subjekts.

Überlegen wir noch genauer die Implikationen. Seit dem *Tractatus* artikuliert sich bei Wittgenstein das Subjekt in den Strukturen der Welt selbst:

Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen; nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann. Kurz, die Welt muss dann überhaupt eine andere werden. Sie muss sozusagen als ganzes abnehmen oder zunehmen. Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen. (Wittgenstein, *TLP* 6.43)¹⁸

Dies ist, wie ich meine, der Schlüssel zum Verständnis eines therapeutischen Sinns der Philosophie. Die Welt ist hier Chiffre für die *Gesamtheit* der Tatsachen.¹⁹ Die Beschaffenheit des Subjekts hat keinen Einfluss auf diese oder jene Tatsache (dieses oder jenes, was sich mit Sätzen darstellen lässt) insofern Sätze im *Tractatus* Aussagen über Tatsachen sind.²⁰ Wittgenstein spricht hier also nicht vom Wollen im psychologischen Sinn und der Frage, ob es handlungsleitend werden kann (es geht ja um gutes und böses Wollen, nicht um Wollen des einen oder anderen Gegenstandes oder dieser oder jener

¹⁷Für eine Klarstellung, dass es hier nicht um Psychologie geht und auch nicht um individuelle Einstellungen, sondern tatsächlich um so etwas wie philosophische Situationen vgl. das Kapitel 3.

¹⁸Ich bespreche diese Stelle noch in anderem Kontext in Abschnitt 6.2.1 ausführlicher.

¹⁹Vgl. Wittgenstein, *TLP* 1.1: „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen nicht der Dinge.“ und 3.01: „Die Gesamtheit der wahren Gedanken [im Sinn Freges – MH] sind ein Bild der Welt.“

²⁰S. auch hierzu Abschnitt 6.2.1.

Situation). Er spricht tatsächlich vom Subjekt, also von der Art und Weise, auf die *wer* wir sind in der Welt eine Rolle spielen kann. Im *Vortrag über Ethik* spricht er von einem „Buch der Welt“, das alle wahren Aussagen über die Welt versammeln würde. Dieses Buch enthielte nach Wittgenstein keine Sätze der Ethik, keine Sätze, die mit einem guten oder bösen Wollen zu tun hätten. Weil die Welt die Gesamtheit der Tatsachen ist, kann Subjektivität nur im *Blick* liegen, der diese Gesamtheit umgreift und nicht in diesem oder jenem Ereignis in der Welt selbst. Wittgenstein sagt, dass das Subjekt die Grenze der (seiner) Welt ist, und dies ist so verständlich.²¹ Er verdeutlicht dies auch mit dem Bild des Auges, das selbst nicht Teil seines Blickfeldes ist.

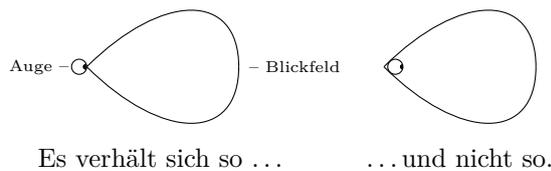


Abbildung 2.2: Das Auge ist nicht Teil des Gesichtsfeldes nach *TLP* 5.6.33f.

Vielleicht ist dies eine gute Weise, sich den Unterschied zwischen Früh- und Spätwerk zu verdeutlichen: Im *Tractatus* geht es um eine Bewegung nach oben, um eine Übersicht zu gewinnen – in dem Sinn, dass wir *alles* unter uns ausbreiten. „Alles“ insofern im *Tractatus* die *gesamte* Logik, also der gesamte Bereich des Sinns, durch den Satz als Wahrheitsfunktion und damit die allgemeine Satzform „Es verhält sich soundso“ bestimmt ist.²² Bereits in den Schriften Ende der 20er Jahre scheint er davon abgegangen zu sein und statt dessen vielmehr eine praktische Meisterung unseres Gebrauchs unserer Sprache im Blick zu haben als eine intellektuelle Übersicht. Das Buch, das eine vollständige Beschreibung der Welt enthält, ist für den späten Wittgenstein mindestens ein sehr schlechtes Bild und wahrscheinlich sogar ein Unsinn. Denn so etwas wie eine an sich „vollständige“ Beschreibung ist eine irreleitende Vorstellung. Wo im *Tractatus* die allgemeine Form des Satzes darüber bestimmt, welche Sätze sinnvoll sind und welche Unsinn, übernehmen dies später die Sprachspiele.²³ Enthielte nun ein Buch der Welt alle Sätze, die irgendeinem Sprachspiel angehören, das mit Wahrheit und Falschheit arbeitet? Oder nur die, die Sprachspielen der Beschreibung entstammen? Aber wie sollen wir Sprachspiele der Aussage erkennen? Enthielte es nur Elemente aus Sprachspielen, die tatsächlich gespielt werden, oder auch aus allen denkbaren? Und wenn es Elemente aus allen denkbaren Sprachspielen enthalten sollte, woher sollten wir sie kennen? Denn das Feld der Sprache ist im Sprachspielendenken ja nicht mehr insgesamt durch ein allgemeines Prinzip bestimmt (die allgemeine Form des Satzes). Ein „Buch der Welt“ ist vorstellbar, aber es wäre entweder der Inbegriff einer kontextlosen Sprachverwendung, oder es wäre wiederum nur *eine* Beschreibung unter anderen – nämlich etwa eine Beschreibung „so

²¹Wittgenstein, *TLP* 5.6.ff.

²²ebd. 4.5.

²³Die vielleicht deutlichste Formulierung ist ebd. 5.4711: „Das Wesen des Satzes angeben, heißt, das Wesen aller Beschreibung angeben, also das Wesen der Welt.“

2 Die Situation der Philosophie

detailliert wie logisch möglich“. Der ganze Begriff der „Vollständigkeit“ von Sprache wie von Welt ist beim späten Wittgenstein ein anderer.²⁴ Ist also schon insgesamt fraglich, ob der Gedanke eines Buchs der Welt Sinn hat, so ist erst recht fraglich, ob ein solcher Gedanke, in der Form, in der er im Sprachspieldenken auftreten würde, die Aufgabe übernehmen kann, die ihm in der Argumentation des *Vortrags über Ethik* übernimmt: zu sagen, dass es gerade keine Sätze über Ethik enthielte und so den Unterschied von „natürlich“ und „übernatürlich“ auszudrücken.

Es wird in den Abschnitten 6.2.1 und 6.2.2 noch genauer an diese Überlegungen anknüpfend um diese Frage der Natur des Ethischen gehen. Halten wir für den Moment fest, dass das Problem, dem sich Wittgenstein in seinem späteren Werk stellt, nicht mehr in der gleichen Weise die Grenze zwischen Sinn und Unsinn ist. Insofern ist man tatsächlich berechtigt zu sagen, dass der *Tractatus* eine metaphysische Seite der wittgensteinschen Philosophie ist, die er später ablegt. Das Metaphysische am *Tractatus* läge hier darin, dass er *alles* unter uns ausbreitet, die Gesamtheit von Sinn und Unsinn in einem Streich durch die Bestimmung der allgemeinen Form des Satzes. Die Grenze zwischen Sinn und Unsinn ist demgegenüber im Spätwerk innerhalb eines Raumes zu verhandeln, der kein Kontinuum ist, sondern der wie mit einander überlappenden Flickern unvollständig ausgelegt ist. Diese Flicker sind die Sprachspiele, die den Raum des Sinns stellenweise und mit Überlappungen definieren. Unsinn ist nun Sprache, die „feiert“, die keine Arbeit leistet, die in unserem Leben keinen einschlägigen geregelten Gebrauch hat, nicht das, was außerhalb der allgemeinen Form des Satzes (der Abbildung von Sachverhalten) liegt.

Hier ist es wichtig, das „einschlägig“ und das „in unserem Leben“ nicht zu überlesen oder zu leicht zu nehmen, denn man mag allzu versucht sein, die Rückkehr auf den „rauen Boden“ der Normalsprache bereits als Antwort zu verstehen und den Gebrauch unserer Worte dem entgegenzuhalten, der *ergriffen* ist etwa vom Problem des Solipsismus und des unausdrückbaren privaten Innen. Aber dies wäre grundfalsch und ein gänzlich verfehltes Verständnis der Rolle, die die Normalsprache in der Philosophie spielen kann. Die Normalsprache als Autorität zur Schlichtung philosophischer Probleme anzurufen ist nicht akzeptabel.²⁵ Stanley Cavell hat zu recht darauf hingewiesen, dass bei Wittgenstein philosophische Probleme wie der Skeptizismus nicht durch den Nachweis zu erledigen sind, sie wären vom Standpunkt des normalsprachlichen Gebrauchs der verwendeten Worte Unsinn. Das ist es nicht, worauf er abzielt. Für den, der vom Bild des im Inneren eingeschlossenen Geist ergriffen ist, stellt der Solipsismus ein vollkommen relevantes philosophisches Problem dar. Er muss einen „Weg“ finden aus dem Solipsismus heraus. Sich zu fragen, ob die Worte, die wir in der Philosophie verwenden, auch dort, wo sie ihre

²⁴Wittgenstein, *BPPI* 636/Wittgenstein, *Z* 309: „Muß ich nicht vielmehr fragen: ‚Was tut die Beschreibung überhaupt? Wozu dient sie?‘ – Was eine vollständige und eine unvollständige Beschreibung ist, wissen wir allerdings in anderem Zusammenhang. Frage Dich: Wie verwendet man die Ausdrücke ‚vollständige‘ und ‚unvollständige Beschreibung‘?“

Eine Rede vollständig (oder unvollständig) wiedergeben. Gehört dazu auch die Wiedergabe des Tonfalls, des Mienenspiels, der Echtheit oder Unechtheit der Gefühle, der Absichten des Redners, der Anstrengung des Redens? Ob das oder jenes für uns zur vollständigen Beschreibung gehört, wird vom Zweck der Beschreibung abhängen, davon, was der Empfänger mit der Beschreibung anfängt.“

²⁵Austin ist dies bisweilen vorzuwerfen, etwa für Austin, *Sense and Sensibilia*.

Heimat haben tatsächlich so gebraucht werden, ist eine therapeutische Technik – *eine* der vielen therapeutischen Techniken – und sie kann fehlgehen. Auch wenn Wittgenstein gute Argumente entwickelt, von diesem Problem loszukommen, ist es doch entscheidend, ob seine Argumente die Funktion eines Weges übernehmen können.

Wie ich oft gesagt habe, führt die Philosophie mich zu keinem Verzicht, da ich mich nicht entbreche, etwas zu sagen, sondern eine gewisse Wortverbindung als sinnlos aufgebe. In anderem Sinne aber erfordert die Philosophie dann eine Resignation, aber des Gefühls, nicht des Verstandes. Und das ist es vielleicht, was sie Vielen so schwer macht. Es kann schwer sein, einen Ausdruck nicht zu gebrauchen, wie es schwer ist, die Tränen zurückzuhalten, oder einen Ausbruch des Zorns. (Wittgenstein, *BT* S. 406)

Es soll nun nicht der Eindruck entstehen, dass Argumente und Theorien unwichtig oder beliebig seien. Denn gerade unsere Argumente und Theorien sind der Ort der Aufführung unserer Subjektivität. Der Punkt ist hier ja gerade, dass sie nirgendwo *anders* ist als inmitten unserer Argumente und Theorien, dass es keine eigene Domäne hat. Es ähnelt eher einem Problematisierungshorizont als einem Problem. Es wäre daher ganz falsch die Rolle der Theorie und der Argumentation in der Philosophie abzuwerten. Nur sollten wir den therapeutischen Aspekt nicht aus den Augen verlieren, die Tatsache, dass Argumente und Theorien unsere Subjektivität artikulieren und entwickeln.

Es scheint mir, dass Wittgenstein (wie auch Merleau-Ponty, wie sich allerdings erst in Abschnitt 6.1.2 zeigen wird) in diesem wichtigen Punkt kein sartrianischer Existenzialist ist. Angst als Ausdruck von Ungebundenheit ist etwas, was Wittgenstein versteht,²⁶ aber diese Ungebundenheit ist bei ihm nicht Ausdruck von Freiheit (in dem Sinn, dass wir „die Wahl hätten“). Vielmehr ist sie Ausdruck unserer geistigen Endlichkeit, der bei falscher Pflege die Realität entgleitet, was sich in philosophischer Verwirrung ausdrückt, in unserem tiefen Unverstand. Es scheint mir, dass Cora Diamond Recht hat, die hierin einen „realistischen Geist“ sieht.²⁷ Es ist nicht Freiheit, die sich in der Angst artikuliert, sondern das Unverständnis unserer Gebundenheit, Unverständnis der Realität und der daraus entspringende Drang, gegen die Grenzen unserer Sprache anzurennen – ein Anrennen, das wohlgemerkt kein einfacher *Fehler* ist. Wittgenstein versteht die Tendenz zum Anrennen gegen die Grenzen der Sprache wiederholt als Auszeichnung des Menschen, als Sitz des Ethischen, der Geistigkeit.²⁸

Die Rückkehr zur Normalsprache ist eine Methode, eine Antwort zu finden, nicht bereits die Antwort selbst, denn ob wir die Rückkehr auf den rauen Boden als einschlägig akzeptieren, liegt in der philosophischen Situation, in der wir uns befinden.

Wir kommen nicht um eine Unterscheidung zwischen „guten“ und „schlechten“ Spielen innerhalb der Normalsprache herum. Aber wir können die Begriffe „gut“ und „schlecht“

²⁶Vgl. seine Bemerkung zu Heidegger, Wittgenstein, *WWK* S. 68.

²⁷Diamond, *The Realistic Spirit*.

²⁸Etwa Wittgenstein, *WWK* S. 69.

2 Die Situation der Philosophie

nicht systematisch bestimmen, insofern nicht alle Spiele der Normalsprache qua Spiele der Normalsprache „gute“ Spiele sind. Wir können nur normative Formulierungen vorschlagen wie: „Gute“ Spiele sind lebensdienliche Spiele. Spiele, die uns helfen, uns zurechtzufinden. Aber wir können solche Aussagen nicht mit Verweis auf die Logik „einlagen“, sondern müssen ihre Überzeugungskraft, ihre suggestive Macht entwickeln indem wir *zeigen*, was sie gültig macht – die Tatsache, dass sie uns aus der Verwirrung in die Klarheit überführen.

Die Frage nach dem Subjekt in der Philosophie ist die Frage nach den philosophischen Problemen, mit denen wir uns abgeben.

Dies ist wie gesagt ganz und gar keine Position gegen philosophische Theorie, sondern im Gegenteil eine Überlegung zur Art und Weise philosophischer Theorie *wirksam* zu sein – zur Natur dieser Wirksamkeit. Durch die Bestimmung ihrer Aufgabe als Therapie erlebt die Philosophie durchaus kein Absinken in die Beliebigkeit. Mir scheint, dass Wittgenstein durchaus hat zeigen können, inwiefern ein therapeutisches Verständnis der Philosophie keineswegs ein solches Absinken ins im schlechten Sinn seelsorgerische bedeutet. Wir suchen die größtmögliche Klarheit in einer extrem komplexen, unbestimmten und dynamischen Situation. Wittgenstein hat gezeigt, dass Komplexität und Unbestimmtheit nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln sind. Die Klarheit, die wir suchen, ist zwar keine Kristallklarheit im Sinn eines vollständigen Durch- oder Überblickens, aber sie ist eine Frage dessen, was angemessen ist. Und Angemessenheit ist nicht beliebig (und auch keine Frage der Psychologie), sondern eine Frage der philosophischen Situation – das heißt für uns: eine Frage dessen, was wir mit unserer Rede bedeuten können. Mir scheint dies der Sinn der zahlreichen Überlegungen zu sein, die Wittgenstein zum Phänomen der Physiognomie unserer Worte und zu Gestaltphänomenen anstellt. Wieder sind dies nicht Fragen der Psychologie, sondern tatsächlich Fragen der Subjektivität. Diesen Unterschied werden wir im Kapitel 3 besprechen, und das hier gesagte ist auch als Vorbereitung dieses Kapitels zu lesen. Versuchen wir aber noch etwas deutlicher zu betonen, dass der Vorwurf eines „Subjektivismus“ der Philosophie ungerechtfertigt ist.

2.2.3 Das „Persönliche“ und das „Subjektive“

Emmanuel Halais diagnostiziert der Philosophie dieses Verständnis des „Persönlichen“:

On peut croire que des questions philosophiques doit être évacuée toute dimension personnelle. [...] On considèrera assez facilement que ces problèmes se posent à une intelligence impersonnelle, anonyme, pour le dire autrement, qu'ils se posent à ce qui en *chacun* relève de la pensée ou de la rationalité. [...] On pourrait presque dire que les problèmes, posés par la réalité, s'adressent à la rationalité en tout un chacun. Ce ne serait alors pas à un individu dans toute sa dimension d'être humain, y compris sa dimension historique, dans toute sa densité personnelle, que s'adresseraient ces problèmes; il y a même fort à parier qu'il faudrait faire abstraction de ces aspects, sinon pour acquérir un sens de ces problèmes, en tous cas pour tenter de les résoudre. Je pense que cette description renvoie à une idée assez courante

de la philosophie. Elle rend aussi compte de nos préférences pour la pensée pure, ou austère, pour une certaine méfiance vis-à-vis des émotions, pour un rejet de ce qu'on appelle des „préjugés“. (Halais, „Problèmes philosophiques et réalisation de soi dans le Tractatus Logico-Philosophicus“, S. 224f)

Es ist, meines Erachtens, ein Hauptverdienst Merleau-Pontys und Wittgensteins, die Problematik des Subjekts in einer Weise gefasst zu haben, die der Verwebung gerecht wird zwischen praktischer und theoretischer Perspektive. Dies haben sie getan, indem sie die Standortgebundenheit des philosophischen Fragens anerkennen, und auf diese Weise dem beschriebenen Bild des Persönlichen entkommen – dem Bild das das Persönliche für die Philosophie disqualifiziert als „beliebig“ oder als „subjektiv“ im abwertenden Sinn beschränkter Geltung als Gegenbegriff zu „objektiv“, als „emotional“ im Sinne der Abhängigkeit von psychologischen Zuständen, oder als vorurteilsbehaftet. Theoretische Fragen erscheinen dann im Licht eines praktischen Kontextes ohne dass dies dem Wert oder dem besonderen Gewicht des Theoretischen Abbruch täte. Die Standortgebundenheit allen philosophischen Fragens ist bei Merleau-Ponty und Wittgenstein ein wesentlicher Punkt für das Verständnis ihres jeweiligen philosophischen Projekts. Was ist dann aber philosophische Objektivität, denn wir behaupten ja, dass „Standortgebundenheit“ nicht mit „Beliebigkeit“ in Verbindung zu bringen ist?

Halais formuliert zu diesem Punkt eine Überlegung, in der wir sowohl Wittgenstein als auch Merleau-Ponty wiederfinden. Er schlägt folgendes Verständnis philosophischer Objektivität vor:²⁹ Es ist nicht überhaupt Unsinn, einen von allem Wert freien Standpunkt anzunehmen. Er ist eine mögliche Einstellung zur Welt – aber was ist mit einem solchen Standpunkt anzufangen? Er wäre sicherlich kein bloß „neutraler“ Ansatzpunkt, von dem aus wir Werte rekonstruieren können – und es ist Unsinn anzunehmen, gerade von *diesem* Punkt aus seien wir in der Lage, oder besonders bevorteilt, anderen das Essenzielle beizubringen oder zu übermitteln. Die Frage ist nicht, ob die Objektivität „stattfindet“ oder nicht, sondern wie wir dazu kommen, „objektiver“ zu sein – es handelt sich bei der „Objektivität“ nicht um etwas, dem wir uns gegenüber sähen, wie einem Endpunkt unseres Weges, den wir zu erreichen hätten und zu dem wir mittels einer situationsunabhängigen Methode gelangen könnten. Soweit Halais.

Dies können wir verstehen als eine Konsequenz aus dem oben gesagten, dass unsere Weise zu denken radikal von der des Engels verschieden ist, mit dem Resultat, dass die Denkweise des Engels kein geeignetes Ideal darstellt, keinen empirisch möglichen oder unmöglichen Endpunkt unserer Bemühungen. Wir könnten sagen: Es ist nicht empirisch „unmöglich“, wie ein Engel zu denken, in dem Sinn, dass es zu schwer für uns sei, es ist nur so, dass wir dann etwas ganz anderes tun müssten als „denken“. Wenn wir hier von „möglich“ und „unmöglich“ sprechen wollen, kann es sich nur um begriffliche Überlegungen handeln.³⁰ Unsere Frage nach der philosophischen Objektivität muss anders gestellt werden. „Objektivität“ ist etwas, was wir in dem was wir tun bestimmen müssen. Wir müssen *zeigen*, dass wir die Realität gelten lassen und mehr noch: wir müssen zeigen,

²⁹Halais, *Une certaine vision du Bien* S. 39-42.

³⁰Wittgenstein bemerkt, dass Notwendigkeit und Unmöglichkeit logische Begriffe sind, dass es so etwas wie empirische Notwendigkeit oder Unmöglichkeit nicht gibt. *TLP* 6.37.

2 Die Situation der Philosophie

wie es überhaupt *aussieht*, die Realität gelten zu lassen. Wir entwickeln, was es heißt die Welt gelten zu lassen, indem wir es aufführen. Indem wir Bilder der Objektivität ins Werk setzen. Dies ist eine grundsätzlich experimentelle Methode insofern wir erfahren, was Objektivität ist, indem wir „objektiver werden“, *as we go along*.

Uns geht es hier darum, zu zeigen, dass die Anerkennung des Persönlichen, des „Gewebes des Seins“, wie Iris Murdoch sagt,³¹ ohne jeden Verlust an Strenge einbezogen werden kann und muss. Wir haben bereits den Beginn eines Auswegs versucht aufzuzeigen: Das Subjektive kann verstanden werden als eine philosophische Situation. Zu dieser Situation sind insbesondere Emotionen und alles, was zum Gewebe des Seins gehört, hinzuzuzählen, sofern es eine Form besitzt, eine Artikulation, die es als philosophisch relevanten Teil der Situation potenziell sichtbar macht, klar macht, inwiefern dies hier zählt – kurz, sofern es einen Ausdruck besitzt. Wir haben bereits klar gemacht, dass das Persönliche kein psychologischer Zustand ist, sondern sozusagen das Ensemble der als wichtig erachteten Fragen und der Art von Antworten, die gerade *dieses* Ensemble erfordert. Wenn das Persönliche hier als eine Fragen- oder Problemkonstellation auftritt, die als Ausdruck einer philosophischen Subjektivität verstanden werden kann, so hat dies rein gar nichts Beliebigen an sich. Die Härte des Subjekts ist die der Logik und die Härte der Logik ist die der symbolischen Praxis. Es ist die Härte der Bedeutung.

In diesem Sinn muss die Philosophie durchaus das „Persönliche“, das individuelle Temperament als determinierenden Faktor philosophischen Fragens anerkennen, da es untrennbar zu dem gehört, was wir als „Kontext“ bezeichnet haben. „Objektiv“ zu sein ist eine praktische Frage geworden und das deswegen, weil nur die Praxis uns zeigen kann, wie Objektivität im spezifischen Fall aussehen kann. Wittgensteins Denklinie wäre in diesen Fragen, dass es sich hier mehr um Fragen der *Anwendung* von Regeln handelt, als um Regeln selbst.

„Objektivität“ gehört zu denjenigen Aspekten einer Rede, die nicht explizit festzulegen sind (über Regeln), sondern sich in der Rede selbst zeigen müssen (in der Anwendung der Regeln). Dies ist meine Interpretation des Übergangs vom *Tractatus* zu den *Philosophischen Untersuchungen* im Geist des oben Besprochenen: Im *Tractatus* sagte Wittgenstein:

Gewißheit, Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Sachlage wird nicht durch einen Satz ausgedrückt, sondern dadurch, daß ein Ausdruck eine Tautologie, ein sinnvoller Satz oder eine Kontradiktion ist. Jener Präzedenzfall, auf den man sich immer berufen möchte, muß schon im Symbol selber liegen.
(Wittgenstein, *TLP* 5.525)

Dies ist eine Anwendung seines Prinzips, dass die logische Form sich nicht im selben Symbolsystem aussagen lässt, das sie regiert. Wenn T unmöglich ist, dann ist diese Unmöglichkeit nicht selbst in Form einer Aussage auszudrücken, sondern zeigt sich daran, dass es zu einer Kontradiktion führt, wenn man T aussagt.³² Wenn wir dies aus Sicht des

³¹S. hierzu Abschnitt 6.1.1.

³²Ich erinnere an die bereits zitierte Passage: „Nicht: ‚Das komplexe Zeichen ‚aRb‘ sagt, daß a in der

Sprachspieldenkens wieder aufnehmen und transponieren, können wir sagen: „Objektivität“ ist eine Frage des Feldes der Sprachspiele, die wir spielen, eine Struktureigenschaft des Feldes. „Objektivität“ ist nicht selbst ein Spiel. Ich kann dadurch objektiver werden, dass ich bestimmte Spiele spiele und andere nicht, aber insbesondere dadurch, dass ich bestimmte Spiele *in bestimmter Weise* spiele. Es gibt keine Garantie für meine Objektivität, dadurch, dass ich ein bestimmtes Spiel spiele. Wieder sind wir auf der Ebene des Gestalt Denkens oder des Denkens in Mustern angelangt.

Wir haben in Abschnitt 1.1.4 gezeigt, wie Subjektivität als Stil betrachtet über den subjektiven Geist hinausreicht. Wenn Fellini den Philomel-Mythos intendieren, bzw. *meinen* kann ohne ihn zu kennen, dann ist klar, dass seine Subjektivität nicht die gleichen Grenzen besitzt wie das, was wir unter „subjektiver Geist“ fassen. Wir sind nun in der Tat bei unserem zweiten Kriterium angelangt: Es ist nun klar, dass Objektivität eine Frage des Gebrauchs der Sprache ist, der Art und Weise, wie wir die Sprache ins Werk setzen. Nun ist zu fragen, wie eine Besonderung eines solchen Gebrauchs zu denken ist. Neben dem allgemeinen Aspekt der Subjektivität als philosophischer Situation müssen wir gemäß unserem zweiten Kriterium auch zeigen können, inwiefern das Subjekt als etwas verstanden werden kann, das als ein „wer“ bedeutet, also etwas *meint*, genauer: etwas *als jemand* zu meinen. Insofern ist die Frage nach dem Subjekt die Frage danach, ob es mir gelingt, etwas aus eigener Kraft zu meinen. Das soll nun nicht heißen, dass ich die Bedeutung meiner Rede, Geste oder Mimik aus mir selbst zu schöpfen hätte, wie auch immer das gemeint sein könnte, sondern es soll heißen, dass die Tatsache, dass es *meine* Rede, Geste oder Mimik ist, für das Verständnis dessen, was sie bedeutet, ausschlaggebend ist. Wenn meine Rede einen Ausdruck meines Subjekts bedeuten soll, dann muss ich etwas zu sagen haben. Das schließt aber ein, dass das, was ich zu sagen habe, in der entsprechenden momentanen Kommunikationssituation *möglich* sein muss zu sagen, denn einen anderen Ort gibt es für meine Rede nicht. Die Umstände meines Ausdrucks bestimmen seine Möglichkeiten. Es ist meinem Ausdruck nicht ein Zusatz, verstanden zu werden, denn in einem gewissen Sinn (aber auch nur in einem gewissen Sinn) sagt der, der nicht verstanden wird, gar nichts (dem Gefühl, nicht verstanden zu werden, kann sich das tiefere und irritierendere Gefühl hinzugesellen, nichts gesagt zu haben). Aber das bedeutet nicht, dass mein Gegenüber der Souverän meiner Subjektivität ist. Denn ich kann auch mit meinem Ausdruck zufrieden sein, wenn mich niemand verstanden hat. *Ich* habe mich vielleicht dennoch verstanden, so wenig dies auch vom Standpunkt einer Gebrauchstheorie der Bedeutung Wert sein mag (das Gefühl nichts gesagt zu haben ist besonders furchtbar, wenn ich mir selbst gegenüber unverständlich geblieben bin). Weder ich, noch die Anerkennung meines Gegenübers herrscht über die Bedeutung meiner Aussage. Es muss hier vielmehr ein *Spiel* geben, in dem sie zu verhandeln ist, ohne dass die Existenz eines Spiels bereits garantieren könnte, dass es hier einen bedeutungsvollen Ausdruck gibt. Das Ausdrucksspiel mag (und wird meist) unvollkommen sein, vielleicht schlecht verstanden und schlecht gespielt, aber es ist dennoch das Spiel, innerhalb dessen

Beziehung R zu b steht⁴, sondern: *Daß* ‚a‘ in einer gewissen Beziehung zu ‚b‘ steht, sagt, *daß* aRb.“ TLP 3.1432.

die Bedeutung meines Ausdrucks ihren Platz finden muss.³³ Das Spiel „herrscht“ also nicht über die Bedeutung meines Ausdrucks, in dem Sinn, in dem es der Strukturalismus bisweilen dargestellt hat. Gegen die strukturalistische Tendenz der Essenzialisierung des Spiels ist zu präzisieren, dass das Spiel nichts anderes ist als das was wir tun vom Standpunkt Regeln aus betrachtet, die es ausmachen. Den Regeln eines Spiels gehorcht man nicht, wie man einem Befehl gehorcht, der von Außen eingebracht wird. Man setzt sie ins Werk indem man ihnen folgt. Die Spielregel ist wie ein Befehl, der erst Befehl ist, wenn ihm jemand gehorcht. Dies soll nicht die sozialen Imperative minimieren, die die Regeln unserer Sprache sind, aber es ist gegen die Essenzialisierung dieser Imperative und gegen das Missverständnis ihrer Natur gerichtet.

Der für uns wichtige Punkt ist hier, dass ein eventuelles Eintreten des Subjekts in das Spiel als partikulare Existenz nur über den spezifischen Gebrauch geschehen kann, den es von den Spielen macht. Die Partikularität des Subjekts hat ihren Ort erstens in der Struktur des Raums der Spiele, die wir spielen oder nicht spielen (worin sich zeigt, welche Probleme wir uns stellen und welche nicht) und zweitens darin, *wie* wir die Spiele spielen, die wir spielen.

Wir werden erst später eine Antwort anbieten können. Wichtig ist hier für uns, dass, wenn ein Spiel wesentlicher Faktor bei der Bestimmung unserer Artikulationsmöglichkeiten ist, das „Subjektive“ einerseits das „Persönliche“ umfasst, insofern ein philosophisches Temperament für das philosophische Fragen durchaus von Bedeutung ist, dies aber andererseits durchaus nicht bedeutet, dass das philosophische Fragen eine im schlechten Sinn „subjektive“ Angelegenheit wäre (in dem Sinn etwa, in dem das philosophische Fragen einzig Bedeutung relativ zu einem psychologischen Sein hätte). Wenn es mir gelingen soll, etwas aus eigener Kraft zu meinen, gleichzeitig aber alle Bedeutung in Spielen verhandelt wird, diese Spiele also der Ort meines Ausdrucks sein müssen, dann ist das Subjekt der Ort dieser Dialektik, dieser Artikulation eines empirischen Individuums und dem Raum der Spiele.

Um dies zu untermauern, erinnern wir kurz an Wittgensteins Verständnis des Inneren und seines Ausdrucks.

2.2.4 Die Privatsprache

Warum geht Wittgenstein bei seinen Überlegungen zur Bedeutung und zum Meinen vom Sprachspiel aus, von einer Ebene des Intersubjektiven? Regelmäßigkeit ist die Grundlage von Sprache überhaupt. Mehr noch: Einer Regel *folgen* ist diese Grundlage, eine Regel für mein Verhalten und insbesondere mein Handhaben von Symbolen leitende Funktion zuzuerkennen. Die Regel ist intersubjektiv und genetisch vor der individuellen Sprache. Daher sind auch private Sprachen bei Wittgenstein undenkbar, weil sie diesen Kriterien nicht gerecht würden. Ihre Regelmäßigkeit ist nicht überprüfbar. Und für keine Regel ist der subjektive Eindruck ausreichend um zu entscheiden, ob etwas ihr gemäß abgelaufen ist. Das Empfinden des Verstehens etwa garantiert in keiner Weise das tatsächliche Ver-

³³Ich kann ein Spiel schlecht oder falsch spielen, aber es muss in irgendeiner Weise klar sein, dass es dieses bestimmte Spiel ist, das ich schlecht oder falsch spiele. Vgl. hierzu Abschnitt 5.5.3.

ständnis. Private „Sprachen“ müssten von ganz anderer Art sein, als öffentliche Sprachen – weswegen es auch irreführend ist, sie überhaupt Sprachen zu nennen. Der Kern dieser These ist, dass Subjekte nicht aus sich selbst heraus Bedeutung generieren können. Das Innere soll bei Wittgenstein selbstverständlich nicht geleugnet werden, es ist gerade das, was es zu fassen gilt, aber es darf nicht sprachartig gedacht werden, denn dazu haben wir keinen Grund.

Im zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen* fasst Wittgenstein die Überlegung des Privatsprachenarguments so:

Eliminiere dir immer das private Objekt, indem du annimmst, es ändere sich ständig, was du nicht merkst, weil dich dein Gedächtnis fortwährend täuscht.
(Wittgenstein, *PUII* S.542)

Das Problem des Bedeutens ist, dass es eben nicht genügt, einen Seelenzustand des Meines oder des Verstehens anzunehmen, denn was der Begriff anzeigen soll, ist ja gerade eine Grundlage auf der Kommunikation zwischen mehreren Beteiligten stattfindet. Der Versuch, Seelenzustände ausfindig zu machen, die daran beteiligt sind, kann dazu nichts beitragen, da sie, wie die Überlegungen zur Privatsprache zeigen, keine Grundlage für funktionierende Intersubjektivität sind. Meinen und Verstehen äußert sich eben in diesem Funktionieren, ohne dass wir deshalb veranlasst wären, ihre Vorgängigkeit anzunehmen. Es mag sein, dass das Zusammenstimmen in den Urteilen, von dem Wittgenstein sprach,³⁴ sozusagen einer intersubjektiven Kompatibilität von Seelenzuständen bedarf, dass diese Seelenzustände also vielleicht ihre Ursache sind. Aber dies macht sie nicht zu ihrem logischen Grund.³⁵

Dieses Spiel bewährt sich. Das mag die Ursache sein, weshalb es gespielt wird, aber es ist nicht der Grund. (Wittgenstein, *ÜG* 474)

Noch einmal: Wenn ich berichte „Er war verstimmt“, berichte ich Benehmen, oder einen Seelenzustand? (Wenn ich sage „Der Himmel sieht drohend aus“, rede ich von der Gegenwart, oder der Zukunft?) Beides; aber nicht nebeneinander; sondern in einem Sinne eines, in einem andern das andere. Was aber heißt das? (Ist das nicht Mythologie? Nein.) (Wittgenstein, *BPPI* 288)

Wenn ein Spiel gespielt wird, so deswegen, weil es eine Arbeit leistet. Es hat tätigen Anteil an dem was wir tun, es gibt uns Leitung, verändert Sachverhalte nach seiner Maßgabe oder gibt uns Werkzeuge, die Sachverhalte in bestimmter Weise zu verändern und erlaubt uns, unser Verhältnis zu ihnen zu bestimmen. Es ist wichtig, ein Spiel nicht bloß als ein Ensemble von Regeln zu verstehen. Dann gäbe es keinen Unterschied zwischen einer Regelmäßigkeit und einem *Regelfolgen*. Aber genau darin liegt der philosophische

³⁴S. Abschnitt 1.3.2

³⁵Im logischen Grund versammeln sich viele Vorgänge, etwa ihr Rechtfertigungszusammenhang (*context of discovery* vs. *context of justification*), aber auch Anderes, je nach dem Spiel, das nach seinem Grund befragt wird – Kurz, es ist die momentane Situation *als Spielsituation* betrachtet.

2 Die Situation der Philosophie

Punkt des Spielbegriffs. Wir spielen Spiele. Spiele spielen ist etwas, was wir *tun*. Das soll nicht heißen, dass wir die Wahl hätten, welche Spiele wir wie spielen, die haben wir ja oft genug nicht. Sondern es soll die Idee darstellen, dass der Witz am Spiele Spielen gerade in der Arbeit liegt, die sie leisten, nicht in der bloßen Tatsache einer Regelmäßigkeit.

Wir können hier Stanley Cavell als Fazit heranziehen, um die Idee zu illustrieren, dass es in der Philosophie um die Transformation unserer Subjektivität geht, und dass es sich hierbei um Transformationen von Problematisierungsweisen handelt.

To meet the skeptic by saying that we *can* have the same feeling, fails; in failing, it perpetuates the idea that whether we have the same feeling is *relevant* to whether we can know what another is feeling; but if this is taken as relevant, it is discovered that the sense in which we can have the same feeling is insufficient for knowing whether another person feels what I feel, or feels anything at all. (Cavell, „Knowing and Acknowledging“ S. 248)

Man kann in der Tat sagen, dass es in der philosophischen Therapie um die Arbeit daran geht was relevant ist, einschlägig, *wichtig*.

Dies ist der Hintergrund für die Überlegung, die Subjektivität von der psychologischen Innerlichkeit zu trennen. Dies werden wir im nächsten Kapitel genauer untersuchen.

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

Eine Untersuchung zur Subjektphilosophie muss sich zu einer der wichtigsten Fragen positionieren, die die aktuelle Diskussion bestimmen. Dies ist die Frage nach der Natur des Geistes und seines Verhältnisses zum Subjekt und zur Subjektivität. Denn insbesondere seit der modernen (das heißt cartesianischen) Fassung des Leib-Seele-Problems hängt der Begriff „Subjekt“ auf mehrdeutige Weise eng mit dem Begriff des Geistes zusammen. Wenn wir Descartes' scharfer Gegenüberstellung folgen von einerseits dem Bereich des Körpers als reinem Mechanismus, und andererseits dem Bereich der *cogitationes*, der mentalen Inhalte, so scheinen wir verpflichtet, die Frage nach dem Subjekt an letzteren Bereich zu stellen, da klar scheint, dass der des Mechanismus zu ihrer Beantwortung nichts beizubringen hätte. Insofern kann uns eine Klärung des Geistesbegriffs beim Verständnis unseres eigentlichen Gegenstandes weiterbringen und uns Mittel an die Hand geben, diesen zu fassen. Zweitens erleichtert es eine solche Untersuchung, uns im Feld der aktuellen Debatte zu positionieren. Drittens ist diese Frage für uns von zentraler Bedeutung, wenn sie uns erlaubt, den Sinn der philosophischen Arbeit an sich selbst zu erläutern und insbesondere zu verdeutlichen, inwiefern sich eine solche Arbeit nicht auf der Ebene der Psychologie realisiert, sondern auf der Ebene der Subjektivität, also in den *Bedeutungsverflechtungen*, in denen sich bestimmt, *wer* wir sind. Um diese Frage wird es in diesem Kapitel nicht explizit gehen, aber die hier präsentierten Überlegungen können als Hintergrund des später Folgenden gelten. Viertens, und dies ist der wichtigste Punkt, wird es uns in dieser Diskussion um den Intentionalitätsbegriff gehen – den Kernbegriff der Frage nach dem Weltbezug seit Brentano. Hinter der Diskussion verschiedener Geistesbegriffe verbirgt sich in diesem Kapitel daher die Diskussion verschiedener Konzeptionen des Weltbezugs.

Präzisieren wir zu Beginn den Gegenstand des folgenden Kapitels. Wir werden insbesondere untersuchen, was sich für Konsequenzen ergeben, wenn wir den Bereich des subjektiven Geistes als intrinsisch bedeutsam fassen, denn anhand dieser Frage können wir die Kernpunkte thematisieren, die für uns wichtig sind. Die Position, den subjektiven Geist als bedeutungsgenerierend zu verstehen, ist der Psychologismus oder Mentalismus des Geistes¹ und wir werden im Folgenden eine Gegenposition entwickeln, um unseren Subjektbegriff durch einen entsprechenden Geistesbegriff zu ergänzen. Der subjektive Geist ist laut des Mentalismus insofern die Domäne des Subjekts (in dem Sinn, in dem wir letzteren Begriff bisher besprochen haben) als alle Bedeutung letztlich auf Formen der „inneren“ oder „psychologischen“ Bedeutung zurückzuführen ist.

¹Der Mentalismus beinhaltet spezifischer einen Realismus kognitiver Prozesse indem er die Möglichkeit vorsieht, dass sich mentale Zustände gegenseitig verursachen können – wohlgemerkt im Rahmen eines ontologischen Monismus. Mentale Zustände sind demnach letztlich auf die eine oder andere Weise im Gehirn verortet.

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

Erinnern wir uns darzustellen, was dies impliziert, an den Psychologismusstreit gegen Ende des 19. Jahrhunderts, dessen wirkungsmächtigste Kontrahenten der frühe Husserl (*prä-Logische Untersuchungen*) und Gottlob Frege waren. Der Psychologismus behauptete, dass Erkenntnistheorie, Logik und Mathematik Teilgebiete der Psychologie seien, da es sich bei diesen Forschungsgebieten um die Erforschung von Denkgewohnheiten handle. Logische Begriffe wie „Notwendigkeit“ oder naturwissenschaftliche Begriffe wie „Kausalität“ seien letztlich auf subjektive, also psychologische Formen des Glaubens gegründet – den Glauben an einen Bezug zwischen Blitz und Donner etwa, der aufgrund der fortgesetzten und damit habitualisierten Erfahrung, dass auf einen Blitz ein Donner folgt, entstanden ist. Dies lässt sich so formulieren, dass die Bedeutungen von Begriffen wie „Notwendigkeit“ und „Kausalität“ letztlich auf solcherlei Glauben aufgebaut sind und insofern im Ursprung psychologische Tatsachen sind. Wenn der Satz „Schnee ist weiß“ das bedeutet, was er bedeutet, so der Psychologismus, dann deswegen, weil dies der Ausdruck ist, den wir im Deutschen dazu verwenden, unseren Glauben über die Farbe von Schnee auszudrücken. Daher die Position des Psychologismus, das psychologische Innenleben der Menschen sei in sich selbst bedeutsam, es könne seine Bedeutung nicht von außen empfangen, sondern sei im Gegenteil das Fundament der Formen „objektiver“ Bedeutung.² Bedeutung sei demnach insgesamt ein durch die Psychologie, also durch eine *Naturwissenschaft des Geistes* zu klärendes Phänomen. Bildlich gesprochen kann man sagen, dass es darum ging, „wo“ sich das Denken im Sinn eines Operieren mit Symbolen, sozusagen mit Bedeutungen, vollzieht: Im subjektiven Geist oder in der objektiven Handhabung von Zeichen. Wir werden sehen, dass der heutige Mentalismus, wenn er auch nicht mit dem genannten Psychologismus des 19. Jahrhunderts in eins fällt, entscheidende Züge mit ihm teilt.

3.1 Pragmatische und kausale Untersuchung des Geistes

Stellen wir zwei geistphilosophische Hauptoptionen gegenüber, deren Kontrast uns helfen wird, unsere Situation klarer zu fassen: pragmatische und kausale Untersuchungen des Geistes. Präzisieren wir: pragmatische und kausale Untersuchungen *psychologischer Begriffe*, um in Wittgensteins Vokabular zu sprechen. Wenn wir den Geist untersuchen, haben wir es mit Ausdrücken zu tun, die unser subjektives Erleben betreffen: mit Substantiven wie Wut, Dankbarkeit oder Eifersucht, Verben wie denken, wünschen, glauben und Adjektiven wie aufmerksam, misstrauisch, vorsichtig.³ Wenn wir den Gebrauch und die Interpretation solcher Begriffe untersuchen, erörtern wir, wie der Bereich des Geistes *de facto* gedacht wird. Die genannten Begriffe gehen nicht allesamt in ihrer psychologischen Bedeutung auf, aber sie alle haben eine wesentliche Bedeutungskomponente, die auf geistige Haltungen oder Tätigkeiten abzielt, von der abzusehen den Charakter dieser Begriffe verändern würde. Wenn jemand vorsichtig ein Zahnrad in ein Uhrwerk einfügt,

² „Objektive Bedeutung“ ist etwa die Bedeutung eines Zuges im Schachspiel, oder schlicht: durch Zeichen ausgedrückte Bedeutung.

³ Indem ich „vorsichtig“ hier einreihe, habe ich bereits einen eher weiten Begriff des psychologischen suggeriert, da es sich um einen hybriden Begriff handelt. Ich erkläre diesen Gebrauch im Folgenden.

3.1 Pragmatische und kausale Untersuchung des Geistes

bezeichnet „vorsichtig“ sicherlich eine Verhaltensweise. Aber es ist der Bedeutung dieser Verhaltensweise wesentlich, dass wir sie als Ausdruck eines psychologischen Sachverhaltes verstehen ohne deswegen nun einzig auf diesen Sachverhalt abzustellen. Ein Roboter, der mit der gleichen Feinheit der Bewegungen und ebenso delikats ein Zahnrad in ein Uhrwerk einsetzt, handelt nicht im gleichen Sinn „vorsichtig“. Ich habe dieses Beispiel gewählt, um die Tatsache hervorzuheben, dass psychologische Begriffe kein klar umrissenen Bereich bilden, sondern dass es hier auf Nuancen ankommt. Von einem Roboter zu sagen, er handle vorsichtig, ist nicht schlicht falsch. Ich würde es für problematisch halten, diesen Gebrauch zu einem schlichten grammatischen Fehler zu erklären, schließlich sind die Begriffe der Normalsprache nicht überall durch Regeln scharf definiert. Es ist nicht *unsinnig*, von einem Roboter zu sagen, er könne vorsichtig handeln, ebenso wenig, wie die gegenteilige Behauptung unsinnig ist. Will sagen, es ist kein logischer Fehler, das eine oder das andere zu behaupten, sondern eine Frage, ob wir die Nuancen, die wir implizieren, meinen wollen oder nicht. Einen Roboter als vorsichtig zu bezeichnen ist eher ein schlechter oder nachlässiger als ein falscher Gebrauch des Wortes „vorsichtig“. Es kommt uns doch wie eine seltsam unangebrachte oder zumindest auffällige Verwendung dieses Wortes vor. Stellen wir uns vor, dass ein Autor in einer Erzählung von einem Roboter spricht, der vorsichtig handle. Wenn wir uns die literarische Wirkung dieses Ausdrucks ansehen, könnten wir sagen, dass der Roboter auf diese Weise vermenschlicht wird. Die literarische Rolle eines solchen Ausdrucks könnte also gerade darin bestehen, dem Leser eine „Nähe“ zu diesem Roboter zu suggerieren – im Gegensatz zu Formulierungen, die auf die Präzision der Bewegungen abstellen, die keine Ausdrucksfunktion implizieren, oder besser: *in geringerem Maße* eine Ausdrucksfunktion implizieren. Der Autor könnte die Formulierung bewusst so eingesetzt haben.

Es beginnt interessant zu werden, wenn wir uns fragen, was mit dieser Situation anzufangen ist. Wir können psychologische Begriffe in Bezug auf ihren *Gebrauch* und die Regeln untersuchen, die sich in diesem Gebrauch ausdrücken. Oder wir untersuchen die Sachverhalte, von denen sie handeln als naturwissenschaftliche Tatsachen. Den Perspektiven des Primats des Gebrauchs psychologischer Begriffe und der Kausalität psychologischer Sachverhalte entsprechen unterschiedliche Projekte philosophischer Psychologie. In dieser Form ist die alte Debatte um den Psychologismus keineswegs beendet, sondern ganz im Gegenteil insbesondere wo es um die philosophische Interpretation der Natur der Kognitionswissenschaften geht noch in vollem Gange.

Das Problem, das ich hier in den Mittelpunkt stellen will, ist das Problem der Semantik psychologischer Begriffe. Man wird bemerken, dass dies eine Umsetzung unserer Eingangsfrage ist, ob der subjektive Geist Bedeutung aus sich selbst heraus schaffen kann. Denn nun fragen wir uns umgekehrt, was und auf welche Weise psychologische Begriffe bedeuten, im Sinn von „etwas bestimmtes bezeichnen“. Ich fasse also den genannten Unterschied von pragmatischer und kausaler Untersuchung unter dem Blickwinkel des Aspekts des Unterschiedes in der Konzeption der Art und Weise psychologischer Begriffe von etwas zu handeln. Nicht in dem Sinn, dass es um Zuschreibungen von „glauben“ etc. „von Außen“ geht und worauf sich diese Zuschreibungen beziehen, sondern im Sinn der Frage, was es bedeutet, *etwas* zu glauben, was für eine Beziehung ein Glaube zu seinem

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

Gegenstand unterhält. Über die Diskussion dieses Problems lässt sich ein Kernproblem der Philosophie des Geistes angehen, das für unser Thema sehr interessant ist: das Problem der Intentionalität, der Beziehung von Geist und Welt. „Semantik“ wird hier also in einem starken (man möchte sagen: philosophischen, nicht linguistischen) Sinn gebraucht, in dem es sich um die Frage nach der Referenz von Sprache, der Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Welt handelt (ohne damit eine Konstellation von außerweltlichem Subjekt und realem, weltlichen Objekt vorwegnehmen zu wollen, da zunächst ohnehin die Bestimmung dessen, was wir unter „Welt“ verstehen werden, noch offen ist und erst später ausführlich thematisiert wird).

Ich glaube, dass dieser „starke“ Bedeutungsbegriff von Bedeutung als Bezugnahme auf die Welt sowohl für Wittgenstein wie auch für Merleau-Ponty wesentlich ist – in einer holistischen Form, nicht in einer elementaristischen, wie sie in der *Philosophy of Mind* nach wie vor führend ist.⁴ Wir haben bereits gesehen, wie Merleau-Ponty die Erkundung des Raumes über motorische Tätigkeit denkt und inwiefern dies als ein dialektischer Kontakt mit der Welt mit transzendentalen Charakter zu verstehen ist, nicht als ein Konstruktionsprozess, der aus einfachen Elementen komplexe Gebilde zusammensetzt. Dies beschreibt Merleau-Ponty als Bedeutung *in statu nascendi* und dieser Bedeutungsbegriff ist ein solcher „starker“ Bedeutungsbegriff. Bei Wittgenstein sieht dies zwar deutlich anders aus, aber seine Position bleibt vergleichbar, da der „Kontakt“ mit der Welt bei ihm etwas ist, was sich in unseren Sprachspielen, genauer: in der Struktur unserer Sprachspiele, in den Gewissheiten, die sich in ihr artikulieren und in Physiognomien ausdrücken, herstellt. Diese objektiven sprachlichen Gewissheiten haben einen ganz ähnlichen transzendentalen Charakter wie die Körperpraxis bei Merleau-Ponty. In beiden Fällen geht es wohlgerne nicht um einen Kontakt zu einer Welt „an sich“, oder einer Welt, die als Objekt von Erkenntnis gedacht ist. In diesem Kapitel zur Entpsychologisierung des Subjekts soll nur ein Kontrast erarbeitet werden zwischen zwei Arten, den Bezug von Subjekt und Welt zu denken, zwischen einem psychologischen, mentalistischen und einem nichtpsychologischen, pragmatischen Geistesbegriff.

Ich werde mich im Folgenden insbesondere mit dem mentalistischen Philosophen Jerry Fodor als Repräsentanten der ersteren Position auseinandersetzen. Denn er versteht einerseits Bedeutung in diesem starken Sinn, was seine Position interessanter macht, als eine, die sich mit weniger zufrieden gibt, und sein Problemhorizont mit dem unsrigen vergleichbar ist. Andererseits nimmt er als harter Neocartesianer Punkt für Punkt die vollständige Gegenposition sowohl gegen Merleau-Ponty als auch gegen Wittgenstein ein. Gegen ihn werde ich mich unter Anderen auf Vincent Descombes stützen, der hierin auf Wittgenstein zurückgreift.

⁴S. etwa die Bemerkung zu Fodors Missverständnis der Mereologie im Bereich mentaler Begriffe in Abschnitt 3.3.1 (Fußnote).

3.2 Die repräsentationale Theorie des Geistes (der kausale Ansatz)

3.2.1 Realismus kognitiver Prozesse und der repräsentierende Geist

Für die Philosophie des Mentalen ist, wie wir bereits bemerkten, das Mentale unmittelbar bedeutsam. Nicht *seine* Bedeutung, sondern die des Ausdrucks ist zu erklären. Sachverhalte in der Welt (denken wir an eine prähistorische Höhlenmalerei) sind nur im Hinblick auf die kognitiven (und das heißt für den Mentalisten: mentalen) Prozesse sinnvoll, die ein Subjekt, das sie wahrnimmt, mobilisiert. Ein Buchstabe ist nur dann ein Zeichen, wenn er im Kopf eines Lesers dazu gemacht wird. Das Verstehen eines Textes etwa wird so mit einem mentalen Prozess identifiziert. Ob ein Leser nach der Lektüre in der Lage ist, den Inhalt des Textes verständlich wiederzugeben ist unerheblich, denn solcherlei Verhalten könnte letztlich auch simuliert werden. Es taugt also nicht zur Definition des Verstehens. Ob es sich um ein Verstehen handelt oder nicht hängt einzig daran, ob gewisse mentale Vorgänge stattfinden oder nicht – und die Fähigkeit der Wiedergabe des Textes wird als aus diesen Vorgängen fließend gedacht. Daher ist der Begriff des „objektiven Geistes“, im Sinn einer objektiven Quelle von Bedeutung (soziale Institutionen, funktionale Beziehungen zwischen einem Organismus und seinem Milieu, überhaupt die Ebene des „Spiels“), für den Mentalisten vollständig uninteressant. Eine Höhlenmalerei ist nicht unmittelbarer Ausdruck: Nicht *sie* ist sinnvoll, sondern erhält ihren Sinn, ihren Charakter als Zeichen, einzig durch den Umstand, Objekt der Betrachtung, des Verstehens, kurz, *Vorstellung* zu sein oder Vorstellungen zu verursachen.

Dabei ist wichtig, im Auge zu behalten, dass der mentalistische Kognitivismus (also der Realismus bezüglich kognitiver Prozesse) keine Bewusstseinsphilosophie ist. Will sagen, es handelt sich nicht um eine introspektionistisch fundierte Position, sondern in der Tat um einen Kognitivismus, eine Psychologie der dritten Person, eine Psychologie intellektueller Vorgänge, die sich in Modellen abbilden lassen und nicht unbedingt bewusst (der ersten Person zugänglich) sein müssen. Damit ist der Mentalismus zunächst mit Wittgensteins Definition des Denkens einverstanden: „Denken nennen wir einen bestimmten Gebrauch von Symbolen“.⁵ Der Unterschied wird in der Weise liegen, die Ebene dieses Gebrauchs und der Natur der Symbole zu denken. Ebenso scheint diese Position soweit mit Merleau-Pontys Begriff der Struktur des Verhaltens zusammenzustimmen. Ob ich mich bewusst erinnere oder nicht ist für den Mentalisten unerheblich. Wenn meine Handlungen einen kognitiven Bezug zu einem vergangenen Sachverhalt implizieren, und sich in diesem Sinn modellieren lassen, dann ist *das* erinnern. Nun aber stellt sich der Unterschied von Wittgenstein und Merleau-Ponty auf der einen und dem Mentalismus auf der anderen Seite heraus: Dieses Erinnern wird als mentaler Prozess verstanden und gerade nicht als Struktur des Verhaltens. Es geht der mentalistischen Psychologie um Fragen mentaler Verursachung, darum, wie wir etwa von der Vorstellung eines Löwen zu der emotionalen Reaktion der Furcht kommen und aufgrund dieser den Wunsch bilden zu fliehen; oder, um ein klassisches Beispiel zu nennen, wie wir von der ungeordneten

⁵Wittgenstein, *BT* S. 222.

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

Präsentation von Einzelreizen auf der Netzhaut zur Vorstellung einer Tasse gelangen.⁶ Von besonderer Bedeutung für die typische kognitivistische Antwort ist Helmholtz' Begriff der unbewussten Inferenz – wir *schließen* unbewusst vom einen auf das andere. Von Beginn an vermischen sich im Psychologismus logische und psychologische Begriffe: „schließen“ sei etwas, was von uns unbemerkt in unserem Gehirn vorgehen könne. Es geht nicht um das Bewusstsein als solches. Vorstellungen sind also nicht unbedingt subjektive Erfahrungen, sondern Spielsteine kognitiver Vorgänge. Dennoch versteht sich diese Psychologie als eine Wissenschaft des *subjektiven* Geistes. Damit meint sie, dass solcherlei kognitive Vorgänge, wie die Inferenz von einem Netzhautmosaik auf die Wahrnehmung eines Gegenstandes, sich tatsächlich „im Kopf“ abspielen. Alles, was wir in der Psychologie wissen wollen, also alles, was eine Wissenschaft des Geistes angeht, ist dort zu finden. Dies ist mit dem Realismus kognitiver Prozesse gemeint. Solche Prozesse finden für den Realisten tatsächlich statt: es *gibt* sie – es handelt sich nicht um Gestalten oder Strukturmerkmale. Fodor führt das ontologische Engagement „Es gibt so etwas wie Glauben oder Überzeugung“ als ersten Artikel der Charta des Mentalisten an.⁷

Es geht dem Mentalismus, wie Descombes bemerkt, nicht um das Verhalten eines Organismus in seinem Milieu und den Relationen, die sich in einer Dialektik von Organismus und Milieu herausbilden, sondern um Repräsentation im Geist: einzig um dessen Inhalte und Operationen.⁸

Der naturalistische Mentalismus, greift explizit auf eine cartesianische Fassung des Problems des Geistes und des Problems des Subjekts zurück: Er entwickelt und verteidigt eine „*Representational Theory of Mind*“.⁹ Der Geist wird hier in seiner Funktion eines Verarbeitungszentrums von Vorstellungen oder Repräsentationen gedacht. Diese Philosophie trennt in einem ersten Schritt scharf zwischen dem Bereich des Mentalen, der unmittelbaren Präsenz von Gedanken und physiologisch-physischen Sachverhalten – freilich nicht um einen ontologischen Dualismus einzuführen, denn das Mentale ist eindeutig im Gehirn verortet. Es handelt sich in der Tat beim heutigen Cartesianismus *nicht* um eine dualistische Position in dem Sinn, in dem Descartes Dualist war, der zwei fundamental unterschiedene *res* annahm.¹⁰ Heutige Neocartesianer sind in aller Regel Naturalisten. Der kritische Punkt liegt heute durchaus weder im Gegensatz Monismus/Dualismus noch im Gegensatz Idealismus/Materialismus. Es geht um einen Unterschied des Gegenstandes eines wissenschaftlichen Projekts der Philosophie des Geistes.

Ich versuche nun, eine Schwachstelle des Projektes des Psychologismus/Mentalismus herauszuarbeiten, die, wie ich meine, für den Subjektbegriff zentral ist.

⁶Descombes, *La denrée mentale* S. 31ff.

⁷Fodor, *Psychosemantics* S. 135. Dies ist der Realismus propositionaler Einstellungen, wobei dieses „es gibt“ äußerst unklar bleibt. Aber wie oben bereits bemerkt handelt es sich hier nicht um einen vollen Dualismus im Sinn Descartes'. Fodors szientistisch zu lesendes „es gibt“ besagt eher so etwas wie: „Glauben und Überzeugung sind letzte Gegenstände wissenschaftlicher Untersuchung.“

⁸Descombes, *La denrée mentale* S. 20f.

⁹Dies ist der Gegenstand von Fodor, *Representations*. S. etwa die Einleitung auf S. 26. S. hierzu Descombes, *La denrée mentale* S. 19ff.

¹⁰Dies wird oft nicht genug berücksichtigt, etwa in der Gegenüberstellung von Descartes und Aristoteles in Wilkes, „Psyché versus the Mind“).

3.2 Die repräsentationale Theorie des Geistes (der kausale Ansatz)

Der Weltbezug stellt sich im Mentalismus so dar: Dem subjektiven Geist sind Gedanken präsent, die Zeichen, Vorstellungen oder Repräsentationen der Dinge sind. Die Außenwelt ist etwas, was sich der Geist indirekt (weil über solcherlei Zeichen) erschließen muss. Ebenso wie es sich mit dem Bezug zur Außenwelt verhält, verhält es sich auch mit dem Ausdruck. Der Geist ist *indirekt* in seinem Ausdruck präsent. Das Subjekt als sich ausdrückender Geist, ist dabei die geheime Ursache oder der Grund des Ausdrucks. Der Ausdruck ist daher Symptom im bereits besprochenen Sinn: Er verweist auf eine selbst unsichtbare Ursache, deren sichtbares Phänomen, dessen Wirkung er ist. Und es ist dieses Unsichtbare, das den Sinn des Ausdrucks ausmacht und insofern dessen Subjekt ist. Diese neocartesianische Philosophie wird ihre Semantik auf *kausalen* Beziehungen zwischen Geist und Welt aufbauen.

3.2.2 Der Naturalismus des Geistes

Das moderne Projekt der Naturalisierung des Geistes besteht darin, die Philosophie des Geistes mit anderen Bereichen der Wissenschaft zu verbinden, insbesondere mit den führenden Wissenschaften Neurobiologie und Physik. Der Kausalitätsbegriff, als zentraler Begriff der „harten“ Wissenschaften, ist der vielversprechendste Angelpunkt eines solchen Projekts. Der Naturalismus des Geistes wird daher versuchen, seine Semantik in der einen oder anderen Form über eine kausale Beziehung von Geist und Welt zu gründen – einer kausalen Beziehung, die in der komplexen Struktur und Funktionsweise des Gehirns verortet ist.

Wenn heute der Bereich des Mentalen als legitimes Thema der Naturwissenschaft anerkannt ist, dann nur, wenn wir ihn als direkt mit der Funktionsweise des Gehirns gekoppelt denken. Descartes' radikale Trennung von Geist und Welt wird meist methodisch beibehalten, insofern der subjektive Geist kategorial von den anderen Untersuchungsobjekten geschieden wird. Aber der Geist ist nichtsdestotrotz kausal in der Welt verankert und daher kausal zu erklären. Daher sind mentale Zustände letztlich über die Beobachtung des Gehirns zu erklären. Denn nur, wenn der Geist unmittelbar eingebettet ist in das Gehirn, können mentale Zustände einander verursachen, von außen verursacht werden und nach außen wirken, in einer Weise, die dem Paradigma der Kausalerklärung gerecht wird. Das ist sehr wichtig, denn der naturalistische Psychologe will schließlich nicht nur Naturalist sein sondern auch *Psychologe* und von einem Bereich des Mentalen sprechen, in dem es Sinn hat zu sagen, A hat Angst *weil* (ursächliches „weil“) er einen Löwen sieht (ein äußerer Sachverhalt verursacht einen psychologischen) und er flieht vor dem Löwen, *weil* er Angst vor ihm hat (ein psychologischer Sachverhalt verursacht einen äußeren Sachverhalt). Erst hierdurch wird ein Bereich des Mentalen naturwissenschaftlich eingesetzt insofern dieser Bereich nun in der Erklärung objektiver Sachverhalte eine Rolle spielen kann.

Diese Konstellation ist durch den Funktionalismus und die Computermetapher im Anschluss an Alan Turing Mitte des 20. Jahrhunderts möglich geworden, die vollständig materielle Systeme mit funktionalen, kognitiven, bis zu mentalen Eigenschaften denkbar machte. Der Computer operiert mit Zeichen, löst kognitive Aufgaben, ohne dass die Frage nach einer „Beseelung“, aufkäme, also ohne dass je der ontologische Monismus des

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

Naturalismus in Frage gestellt werden müsste. Dieses Bild ließ sich in die Geistphilosophie übernehmen: Man konnte nun rigoroser Naturalist sein und dennoch von mentalen Prozessen sprechen, die über die Entwicklung kognitiver Modelle naturwissenschaftlich zu beschreiben sind ohne dass die Frage des ontologischen Trägers aufkommen musste.

Das Bild des Geistes als Computer hat heute freilich viel von seiner Bedeutung verloren und wurde in vielen Zusammenhängen durch das Bild des Gehirns ersetzt. Dieses Bild seinerseits wurde akzeptabel durch die Überwindung des Leitungs- oder Kabelmodell des Gehirns. Das neue Bild des Gehirns als sich in neuronalen Netzen selbstorganisierendes System plausibilisierte deutlicher noch als die Computermetapher den Naturalismus kognitiver Vorgänge. Aber beide Metaphern stellen den Geist als kognitive Maschine vor.¹¹ Die wohl prominentesten Denkschulen der Verortung des Geistes im Gehirn sind der klassische Funktionalismus der 1960er (der zur Computermetapher tendiert) und der Konnektionismus, der sich seit den 1980er Jahren entwickelt (der zur Gehirnmetapher tendiert).

In jedem der beiden Fälle ist die Entwicklung kognitiver *Modelle* zur Erklärung dessen legitimiert, was in der „*black box*“ des Behaviorismus geschieht. Die philosophische Stellung solcher Modelle bleibt aber oft unklar: Man mag hier wie der Mentalist Realist sein und annehmen, dass es im Modell dargestellte Vorgänge tatsächlich gebe, die Modellierung also eine Rekonstruktion realer Vorgänge sei, oder man mag im Gegenteil davon ausgehen, dass das Modell lediglich logische Zusammenhänge expliziert, aber keinerlei ontologisches Engagement beinhaltet. Wenn also die naturalistisch ausgerichtete *Philosophy of Mind* (und das ist bei Weitem ihr größter Teil) dazu tendiert, sich allein mit dem subjektiven Geist auseinanderzusetzen, einzig mit As Vorstellungswelt und ihrer Verursachung, dann liegt der Grund gerade hier: Das *Gehirn* ist der Angelpunkt von Geist und Welt. Es ist der Ort, an dem eine kausale Beziehung von Welt und Geist im Sinn der „harten“ (also Natur-)Wissenschaften untersucht werden kann. Die Beziehung von A zu dem Löwen etwa ist daher nur insofern in der Psychologie thematisierbar, als der Löwe auf den Hirnzustand des A Einfluss nimmt. Daher kann der Löwe nun einzig als *Vorstellung* des A in der Psychologie auftauchen – sozusagen nur über den Umweg des Einwirkens auf das Gehirn. Die soziale bzw. die logische Beziehung von A und dem Löwen kann nicht als solche Bestandteil „harter“ Erklärung sein.¹² Daher die Einschränkung der naturalistischen Psychologie auf die subjektive Erfahrung. Das recht erstaunliche Ergebnis ist, dass gerade der Naturalismus zu einer psychologischen, „subjektivistischen“ Konzeption des Geistes geführt hat.

¹¹Es ist interessant, dass man die Entwicklung über Reformen des Maschinenbegriffs beschreiben kann. Descartes dachte an eine Maschine, die aus Röhren und Ventilen besteht, Turing entwickelte den Computer als magnetisch-elektronische informationsverarbeitende Maschine und der Konnektionismus entwickelt das Gehirn als Maschine, die sich über die Verbindungen von Elementen und deren Organisation in Feldern schrittweise höhere Funktionsebenen erarbeitet.

¹²Es sei denn, dass sie funktional *im Gehirn* fundiert ist (und nicht in sozialen, logischen oder sonst welchen Situationen). Der Psychologe muss sehr verwundert sein, wenn der Löwe A nun frisst – er hat das nicht voraussehen können, dazu hätte er einen Biologen oder Zoologen fragen müssen.

3.2.3 Vorstellung und Repräsentation

Wie funktioniert die Welt der Vorstellungen? Diese Frage wird uns Gelegenheit geben, das Problem der Semantik und der Intentionalität einzuführen. Descombes verwendet das Bild des Geistes als Gemäldegalerie, um den Unterschied zwischen seiner neopragmatischen Perspektive und der cartesianischen Fodors darzustellen.¹³ Hier zuerst das pragmatische Szenario: In dieser Galerie hängen ausschließlich figürliche Gemälde, also Gemälde mit semantischen Eigenschaften. Die Gemälde stellen etwas dar. Ein Gemälde stellt etwa eine Person oder eine Schlacht dar – es mag sich auch um ein fiktives Szenario handeln, solange wir einen Begriff für das Dargestellte besitzen. Wir können Fragen semantischer Art an diese Gemälde stellen, also beispielsweise Fragen, für die wir Wahrheitsbedingungen angeben können: „Ist es die Schlacht von Arcole, die hier dargestellt ist?“ – „Nein, es ist die Schlacht von Lodi“; und dies lässt sich begründen, anfechten etc.

Aus der grammatisch-pragmatischen Sicht Descombes' gibt es hier nun einen wesentlichen Unterschied und es bleibt uns zu zeigen, dass dieser Unterschied in der *Psychologie* einen Ort haben muss, dass es ein Unterschied ist, der in einer Wissenschaft des Geistes seinen Platz finden muss und nicht bloß in der Logik oder Soziologie. Dieser Unterschied ist der zwischen „Ich glaube, dies ist ein Gemälde der Schlacht von Arcole“ und „Dies ist ein Gemälde der Schlacht um Arcole“. Die psychologische Tatsache, dass ich glaube, dass es sich um ein Gemälde der Schlacht von Arcole handelt, macht, aus Sicht der Logik gesprochen, dieses Gemälde nicht zu einem Gemälde der Schlacht von Arcole. In der neopragmatischen Sicht Descombes' bestehen die Relationen zwischen mir, dem Gemälde und der Schlacht von Arcole unabhängig davon, was ich zu einem bestimmten Zeitpunkt über sie denke oder glaube. Hierauf komme ich im Detail zurück.

Wie stellt sich die Situation in der cartesianischen Sichtweise dar? In dieser Perspektive verstehen wir den Raum der Gemäldegalerie als getrennt vom Raum der dargestellten Ereignisse und Gegenstände. Die Gemälde sind nun *cogitationes*, also Vorstellungen oder Ideen. Als solche haben sie zunächst keine Semantik. Indem wir den Raum der Galerie vom Raum des Dargestellten trennen, klammern wir die extensionalen semantischen Eigenschaften der Gemälde ein.¹⁴ Wir sehen also zunächst davon ab, ob es sich um ein Gemälde der Schlacht von Arcole oder der von Lodi handelt. Die Vorstellung (das Gemälde) steht allenfalls in Beziehung zu anderen Vorstellungen (anderen Gemälden). Man könnte sagen: Als wir die Gemälde in Ideen verwandelten und damit von eventuellen semantischen Eigenschaften, davon, dass sie etwas darstellen oder von etwas handeln, absahen, haben wir die Galerie von einer Galerie figürlicher in eine Galerie abstrakter Malerei verwandelt. Alles was nun zählt ist das Gemälde selbst, die farbigen Flächen und Linien, die die Leinwand bedecken, und sein Verhältnis zu anderen Gemälden, ohne dass es etwas darstellen könnte, was nicht selbst Gemälde wäre. Im Gegensatz zur pragmatischen Perspektive gibt es in diesem Szenario zunächst keinen Bedeutungsunterschied mehr den Sätzen zwischen „Ich glaube, dies ist ein Gemälde der Schlacht von Arcole“ und „Dies ist ein Gemälde der Schlacht von Arcole“. Denn alles, was sich an diesen Sät-

¹³Descombes, *La denrée mentale* S. 299.

¹⁴Dies ist eine Formulierung Descombes' in Anspielung auf Husserl, ebd. S. 299.

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

zen begründen oder anfechten ließe, würde selbst wieder von Gemälden handeln. Nun kann nichts mehr den Satz „Dies ist ein Gemälde der Schlacht von Arcole“ über das Reich der Aussagen über einen Glauben herausheben.

Was der Neocartesianer aber entwickeln will, ist eine *repräsentationale* Theorie des Geistes. Inwiefern kann also eine Vorstellung eine Repräsentation sein?¹⁵ Insbesondere: Wie kann eine Vorstellung etwas anderes meinen als eine andere Vorstellung? Es scheint, dass der Repräsentationalismus zunächst keine „Repräsentationen“ enthält insofern die Vorstellungen, mit denen er arbeitet, nichts repräsentieren.

Fodor selbst illustriert diese Schwierigkeit sehr gut anhand der Arbeit Terry Winograds.¹⁶ Winograd hatte zu Beginn der 70er Jahre ein Computerprogramm entwickelt, das in einem „Milieu“ einfacher geometrischer Objekte operierte. Gewisse kognitive Fähigkeiten, die dieses Programm an den Tag legte, waren in der Tat eindrucksvoll: Es konnte Berichte über seine „Wahrnehmung“ des gegenwärtigen Zustandes seiner Umgebung abgeben, Objekte nach gewissen Kriterien ordnen etc. Fodor schließt:

The interesting point for our purposes, however, is that the machine environment which is the nominal object of these actions and conversations actually isn't there. What actually happens is that the programmer so arranges the memory states of the machine that the available data are whatever they would be *if* there were objects for the machine to perceive and manipulanda for it to operate upon. In effect, the machine lives in an entirely notional world; all its beliefs are false. Of course, it doesn't matter to the machine that all its beliefs are false since falsity is a semantic property and, qua computer, [...] it has access only to formal (nonsemantic) properties of the representations that it manipulates. In effect, the device is in precisely the situation that Descartes dreads; it's a mere computer which dreams that it's a robot. (Fodor, „Methodological Solipsism“ S. 232)

Wenn wir einzig mit Vorstellungen arbeiten, ohne die Idee, dass diese Vorstellungen etwas repräsentieren, klären zu können, dann sind wir in der Tat Geister, die träumen, sie wären Menschen. Computationale Geistphilosophien, die den Geist als ein Informationsverarbeitungssystem denken, kranken in der Regel an massiven Schwierigkeiten, die Semantik ihrer Theorie begreiflich zu machen, das heißt begreiflich zu machen, inwiefern ihre Theorie des Geistes den Geist tatsächlich als mit *Symbolen* operierende Maschine zu betrachten erlaubt, also mit so etwas wie Platzhaltern, die für etwas stehen, die auf etwas anderes abzielen, sei es auf ein Gegenstand, eine Handlung, oder eine abstrakte Einheit – die also mit etwas arbeiten, was eine Syntax und eine Semantik besitzt.¹⁷

¹⁵In der Terminologie Husserls beinhalten Repräsentationen begriffliche Erkenntnis eines Gegenstandes außerhalb des Bewusstseins. Repräsentationen sind also gerade die Vorstellungen, die einen intentionalen Gegenstand repräsentieren. S. Benoist, *Sens et sensibilité* S. 20f.

¹⁶Fodor, „Methodological Solipsism“ S. 231f.

¹⁷Dies ist übrigens kein Problem, das einzig die computationale Geistphilosophie betrifft. Der Konnektionismus stößt auf ähnliche Schwierigkeiten trotz der zentralen Position, die er dem Lernen einräumt und der größeren Rolle, die bottom-up-Erklärungsstrategien spielen. Der Konnektionismus scheint

3.2.4 Der methodische Solipsismus

Eine rein computationale Theorie des Geistes ist, wie das Beispiel der Experimente Winograds gezeigt hat, eine *solipsistische* Theorie – aus eben diesem Grund, dass der Computer „allein“, also ohne einen Programmierer, der dafür sorgt, dass die „Welt“ des Programms in gewisser Weise mit der Welt des Programmierers interagiert, keine starke Semantik besitzt. Die kausale Fundierung des Geistes erscheint nun als der einzige Weg zu einer starken Semantik und heraus aus dem Solipsismus. Aber Fodor gibt selbst zu, dass die kausale Begründung der Semantik zwar „in der Theorie“ die richtige Art und Weise sei, die Sache zu betrachten, dass wir aber „in der Praxis“ wohl nicht mehr als eine computationale Theorie des Geistes erreichen können.¹⁸ Daher schlägt er für die Psychologie einen „methodischen“ Solipsismus vor. So klar Fodor auch die Situation des Computers Winograds als unbefriedigend anerkennt, so unklar bleibt die Bedeutung seiner eigenen Verpflichtung einer naturalistischen Fundierung der Semantik, die eine in die Zukunft verschobene eher diffuse Idee bleibt.¹⁹ Es bleibt der Eindruck, dass computationale Theorien des Geistes eben daran kranken, dass ihre Semantik ein hypothetisches und prekäres Element bleibt.

Erinnern wir hier an Wittgensteins weitsichtige Warnung vor der hypothetischen Vorwegnahme künftiger Entwicklungen in der Philosophie:

Wie kommt es nur zum philosophischen Problem der seelischen Vorgänge und Zustände [...]? – Der erste Schritt ist der ganz unauffällige. Wir reden von Vorgängen und Zuständen, und lassen ihre Natur unentschieden! Wir werden vielleicht einmal mehr über sie wissen – meinen wir. Aber eben dadurch haben wir uns auf eine bestimmte Betrachtungsweise festgelegt. Denn wir haben einen bestimmten Begriff davon, was es heißt: einen Vorgang näher kennen zu lernen. (Der entscheidende Schritt im Taschenspielerkunststück ist getan, und gerade er schien uns unschuldig.) (Wittgenstein, *PU* 308)

Man wird den Eindruck nicht los, dass hier ein Problem gerade so wie Wittgenstein beschreibt nicht gelöst sondern umgangen wird. Künftige Entwicklungen hypothetisch vorwegzunehmen ist vollkommen richtig in den Naturwissenschaften, aber in der Philosophie ist dies gefährlich, da wir über ein theoretisches Engagement riskieren, die Bilder zu verzerren, die zu klären unsere Aufgabe ist. Es scheint also, dass die Zuversicht bezüglich der kausalen Erklärung uns zwar nicht mit einem Begriff der Intentionalität ausstattet,

zwar zur Zeit die bessere Theorie der Erklärung der Verortung des Geistes im Gehirn zu sein als ein auf der Computermetapher aufbauender Kognitivismus, aber inwiefern das Geist/Gehirn mit *Symbolen* arbeitet in dem starken Sinn einer Intentionalität, bleibt ebenso unverständlich wie in der computationalen Theorie. Dies ist eine der Kritiklinien (und, wie ich meine, die interessanteste), die Bennett und Hacker entwickeln. Bennett und Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience* an vielen Stellen, etwa im Kapitel zu Marrs Theorie des Gesichtssinns, S. 143-147; vgl. auch Descombes, *La denrée mentale* S. 20f zur Frage physischer Symbole.

¹⁸Fodor, „Methodological Solipsism“ S. 233f.

¹⁹Und das trotz seiner oft sehr stark formulierten Position: etwa Fodor, „Fodor’s Guide to Mental Representation“.

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

aber das Problem des Solipsismus und das der prekären Semantik als unwesentlich erscheinen lässt. Fodor selbst tendiert entgegen seiner Anerkennung der problematischen Situation des Programms Winograds dazu, die Tatsache, dass „Repräsentationen repräsentieren“ für unproblematisch zu halten, für eine schliche Tautologie, für in der Definition erledigt.²⁰ Überspitzt formuliert: Die Schlacht von Arcole wird schon irgendwie im kausalen Gewirr der Entstehung meines Gehirnzustandes und damit meiner Vorstellung dieses Gemäldes (die historischen Kenntnisse, die man mir in der Schule über sie beigebracht hat, meine kunsthistorische Bildung) in einer Weise erscheinen, die es unnötig macht, sich ob der fehlenden Semantik und des Solipsismus besonders zu beunruhigen.²¹

3.2.5 Wissenschaft der Relationen oder der Erfahrungen

Verdeutlichen wir den Unterschied, die Psychologie als eine Wissenschaft der Vorstellungen zu fassen oder als eine Wissenschaft, in der Relationen ihren Platz haben können indem wir anhand eines komplexeren Beispiels unsere Beobachtungen noch einmal durchsehen. Descombes bespricht ausführlich den Fall der Eifersucht:²²

X ist wegen Z eifersüchtig auf Y. An dieser Konstellation sind drei Personen beteiligt. X würde gern in der engen Beziehung zu Z stehen, in der Y zu Z steht (natürlich gemäß der Einschätzung X'). Wenn wir nach den praktischen Regeln der Semantik dieser Eifersucht fragen, so muss unsere Untersuchung (auch unsere *psychologische* Untersuchung – die Untersuchung der Eifersucht als psychologischen Begriffs) drei Positionen enthalten: Die Eifersucht des X wäre nicht dieselbe, wenn X statt auf Y auf A eifersüchtig wäre, oder wenn es niemanden bestimmtes, kein Z, gäbe, wegen dem X auf Y eifersüchtig wäre. Eine solche Untersuchung muss sich mit den Bedeutungsrelationen auseinandersetzen (auseinandersetzen *können*, sie muss die begrifflichen Mittel für eine solche Auseinandersetzung entwickeln), die diese Positionen zueinander unterhalten: Wer ist eifersüchtig auf wen und weswegen? Was den Mentalisten nun interessiert ist, in welchem mentalen Zustand sich X befindet. Y und Z werden aus dem Bild verschwinden, insofern es nun in der Psychologie *einzig* um die Vorstellungen des X geht. Nicht mehr Y und Z treten nun in der psychologischen Untersuchung auf, sondern X' *Vorstellungen von* Y und Z. Fodor macht hieraus ein zentrales Charakteristikum seines Mentalismus.

Wenn eine Vorstellung mit Sachverhalten in der Welt zusammenhängt, wenn sie repräsentiert, wenn also X' Vorstellungen von Y und Z irgendetwas mit Y und Z zu tun haben sollen, dann tut diese Vorstellung das in der naturalistischen Perspektive der re-

²⁰Aus der Forderung, dass der Repräsentationsbegriff eine Referenz und einen Wahrheitswert beinhalte, wird eine bloße Feststellung, als sei es *ausgemacht* und nicht *gefordert*: „For, after all, [...] it's in the nature of representations to represent.“ Fodor, „Methodological Solipsism“ S. 233. Dies ist natürlich ein Kurzschluss des Problems und keine Lösung. Dies diskutiert Descombes, *La denrée mentale* S. 298

²¹Merleau-Ponty irrte wohl sehr, als er die besprochene Form des cartesianischen Naturalismus bereits als überwunden betrachtete als er sagte: „Aujourd'hui, nous ne croyons plus que la nature soit un système continu de ce genre [un système de faits naturels rigoureusement liés – MH]; à plus forte raison sommes-nous bien éloignés de penser que les îlots de ‚psychisme‘ qui flottent ici et là sur elle soient secrètement reliés par le sol continu de la nature.“ Merleau-Ponty, *VI* S. 46.

²²Descombes, *La denrée mentale* S. 276ff.

3.2 Die repräsentationale Theorie des Geistes (der kausale Ansatz)

präsentationalen Theorie des Geistes dank der Weise, in der das fragliche Objekt am Zustandekommen der Repräsentation beteiligt ist. Angelpunkt von Repräsentation und Welt ist das Gehirn. Mentale Zustände sind verbunden mit physiologischen Zuständen. Wenn wir also überhaupt „an“ etwas denken können, dann aufgrund der Verortung des Geistes im Gehirn.²³ Die Frage der Semantik der Eifersucht ist nun aufgegangen in der Frage was diese Eifersucht *verursacht*. Auf Y eifersüchtig zu sein, bedeutet nun, dass Y beim Zustandekommen eines bestimmten mentalen Zustandes einschlägig beteiligt war.

Das Problem ist, dass zweifelhaft ist, ob auch bei einer vollständigen Erklärung der Bezüge von Gehirn und Geist, eine kausale Semantik das leisten könnte, was wir von ihr erwarten: eine Klärung des Intentionalitätsbegriffs. Descombes bemerkt, dass der Mentalismus Relationen durch Erfahrungen ersetzt: die Relationen zwischen X, Y und Z durch die Erfahrung des X.²⁴ Das bedeutet wie gesagt, dass Y und Z als *Vorstellungen von Y und Z* in der Erklärung auftauchen. X steht nun in einer Relation mit seinen eigenen Vorstellungen von Y und Z, nicht mit Y und Z. Aus Sicht des Mentalismus sind mentale Zustände in Korrelation mit Zuständen des Gehirns Gegenstand psychologischer Erklärung. Die Intentionalität der Eifersucht (die Tatsache, dass X auf Y eifersüchtig ist und nicht auf A) teilt sich nun darauf auf, dass einerseits X streng genommen auf eine *Vorstellung* von Y eifersüchtig ist,²⁵ und andererseits, dass Y und Z an dem kausalen Zustandekommen des Zustands des Gehirns des X beteiligt sind, den die Psychologie empirisch mit dem mentalen Zustand der Eifersucht zusammenbringt. Genau hier liegt der Punkt, der mich interessiert: Die Intentionalität ist nun in einem Kausalverhältnis aufgegangen. Wenn X auf Y eifersüchtig ist, so bedeutet das nun, dass Y die Ursache ist, wegen der sich X in einem bestimmten mentalen Zustand befindet. Das Subjekt ist nun Inbegriff dieser Domäne mentaler Zustände ohne Intentionalität (und möglicherweise sogar überhaupt ohne starke Semantik) und statt dessen Objekt kausaler Verursachung – und genau das ist ein Beisteiteschieben des Problems ohne es angepackt zu haben.

Die Antwort des Mentalismus auf das Problem der fehlenden Semantik ist der Naturalismus, der im Mentalismus die Aufgabe erhält, die Verbindung von Welt und Geist über Kausalrelationen herzustellen.²⁶

²³Fodor, „Methodological Solipsism“ S. 230-234; besonders aber S. 244, wo Fodor klar der naturalistischen Erklärung die Aufgabe zuweist, der Psychologie eine fundierte Semantik zu verschaffen, dies aber, wie bereits erwähnt, nur als theoretische, letztlich metaphysische Perspektive, als so etwas wie eine leitende Idee gelten lässt.

²⁴Descombes, *La denrée mentale* S. 276.

²⁵Der Unterschied läge darin, dass B, der auch auf Y eifersüchtig ist, auf eine numerisch verschiedene Vorstellung von Y eifersüchtig ist. Woraus folgt, dass die Psychologie keinen Begriff davon haben kann, dass X und B auf dieselbe Person eifersüchtig sind, allenfalls insofern ein und derselbe Körper in X und B die Vorstellung von Y verursacht haben mag.

²⁶In Fodor, „The Appeal to Tacit Knowledge“ S. 75-78 macht er klar, wo sein eigener Parallelismus zu denken ist. Fodor betrachtet das Verhältnis der Domäne von Regeln und Symbolen und der Domäne des Verhaltens physischer Systeme einzig unter dem Gesichtspunkt der Ätiologie (des komplexen Zustandekommens) dieses Verhaltens. Erstere Domäne ist nur als Erklärung der letzteren in Betracht gezogen. Das Fazit ist: „Now suppose that there is a machine that optimally simulates the behavior of some organism. Then, first, a given type of behavior appears in the repertoire of the machine if and only if the corresponding type of behavior appears in the repertoire of the organism; and second, for each type of behavior in the repertoire of the machine, there exists a sequence of sentences of

3.2.6 Der Kognitivismus

Wir haben, wenn wir eine naturalistische Fundierung der Repräsentation akzeptieren, die Vorstellung erklärt, ohne auf die Frage zu kommen, ob sie *wahr* ist. Nehmen wir dazu ein einfacheres Beispiel: Ich habe die Vorstellung, dass Schnee weiß ist. Diese Vorstellung ist durch meine Erfahrung von weißem Schnee zustande gekommen. Was aber wenn ich mich irre? Sagen wir: Schnee ist blau. Meine Vorstellung von weißem Schnee ist durch meinen Kontakt mit blauem Schnee und einer Fehlbildung in meinem Auge zustande gekommen. Wie kann ich hier nach der Wahrheit meiner Vorstellung fragen? Ich kann nur sagen, dass sie so zustande gekommen ist, wie sie zustande gekommen ist. Wieder: Die kausale Erklärung begründet keinen Bezug meiner Vorstellung zum Schnee außerhalb und dessen Eigenschaften in einem semantischen Sinn.

Die Tatsache ihrer Verursachung durch eine Kaffeetasse begründet unter diesem Gesichtspunkt keinen semantischen Gehalt meiner Vorstellung – meine Vorstellung wird nicht dadurch zu einer Vorstellung von einer Kaffeetasse, dass eine Kaffeetasse bei ihrem Zustandekommen beteiligt war. Denn gäbe es hier einen semantischen Gehalt, müsste ich die Frage nach der Wahrheit meiner Vorstellung stellen können. Aber was soll ich auf die Frage nach der Wahrheit meiner Vorstellung anderes antworten als dass meine Vorstellung so zustande gekommen ist wie sie zustande gekommen ist? Oder umgekehrt: Die bloße Tatsache, von einem bestimmten Gegenstand verursacht zu sein, verleiht dem mentalen Zustand noch keine intentionale Bedeutung. Die Vorstellung von... wird durch eine Vorstellung aufgrund... ersetzt. Mein Gegenentwurf ist hier, dass die Ebene der Bedeutung die des Ausdrucks ist und nicht die der Verursachung:

Der Gedanke ist wesentlich das, was durch den Satz ausgedrückt ist, wobei ‚ausgedrückt‘ nicht heißt ‚hervorgerufen‘. Ein Schnupfen wird durch ein kaltes Bad hervorgerufen, aber nicht ausgedrückt. (Wittgenstein, *BT* S. 222)

Das Problem mit der referierten Variante des Naturalismus liegt hier: in einem falschen Verständnis dessen, was wir von dieser Verortung und der auf ihr beruhenden naturalistischen Erklärung erwarten können. Der Glaube des X, Y stehe in einer engen Beziehung zu Z ist erklärt, ohne dass die Frage, ob X mit diesem Glauben richtig liegt, gestellt

English that the programming language maps onto the sequence of machine states which terminates in that behavior. [...] Finally, by the argument given above, such a sequence of English sentences is a true description of the etiology of the machine's output. [...] If machines and organisms can produce behaviors of the same type and if descriptions of machine computations in terms of the rules, instructions, etc., that they employ are true descriptions of the etiology of their output, then the principle that licenses inference from like effects to like causes must license us to infer that the tacit knowledge of organisms is represented by the programs of the machines that simulate their behavior." S. 77f. Ich werde diese Passage hier nicht diskutieren, da dies zu weit führen würde. Ich möchte nur auf die problematische Verwendung der Begriffe "type", "kind", "same" und "like" auf den genannten Seiten hinweisen. Gerade die Legitimität der Verwendung solcher Begriffe ist es ja gerade, was in Frage steht. Wenn wir behaupten können, dass es „Ähnlichkeiten“ in Verhaltensweisen gibt, die der Art und Weise entsprechen, in der Instanzen eines Typs einander „ähneln“, dann haben wir bereits den Schritt in das Reich des „begrifflichen“ gemacht, den es zu erklären und zu legitimieren galt.

3.3 Die intentionale Theorie des Geistes (der pragmatische Ansatz)

werden könnte. Es kann sehr wohl sein, dass X sich irrt, dass Y und Z keineswegs in einer engen Beziehung stehen, und dass seine Eifersucht ganz und gar unbegründet ist, aber das kann für den Repräsentationalisten nicht das Thema der Psychologie sein. Naturalismus hin oder her, wir operieren im Repräsentationalismus erstaunlicherweise gerade nicht mit intentionalen Beziehungen (Repräsentationen), sondern lediglich mit Vorstellungen. Es bleibt dabei: Für den Mentalisten muss der Satz „Ich glaube, dies ist ein Gemälde der Schlacht von Arcole“ gleichbedeutend sein mit „Dies ist ein Gemälde der Schlacht von Arcole“. Die naturalistische Fundierung seines Repräsentationalismus ändert hieran nichts. Damit blendet sie definitiv (weil von Projekt, Fokus und Methode bedingt) einen Bereich aus, der für ein Verständnis des Geistesbegriffs zentral ist, sofern dieser Begriff unser Selbstverständnis als Menschen betreffen soll: die Intentionalität.

Der methodische Solipsismus bedeutet konsequenterweise, wie Fodor durchaus richtig bemerkt, dass es keine Psychologie des Wissens und keine Psychologie der Wahrnehmung geben kann, da es sich in beiden Fällen um wesentlich mit dem Verhältnis zur Welt beschäftigte Unternehmungen handelt.²⁷ So gesehen ist Fodor kein Kognitivist, wenn man mit Kurt Koffka einen bestimmten Aspekt des Begriffs „kognitiv“ unterstreicht: Koffka setzt mit diesem Begriff ein Verständnis der Psychologie von der seinerzeit führenden „Bewusstseinspsychologie“ ab, die einzig das Erleben zum Gegenstand der Erklärung hat. „Kognitivistische“ Psychologie in Koffkas Sinn setzt sich durchaus mit der Frage nach der Wahrheit von Vorstellungen auseinander und betrachtet damit die Intentionalität und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen durchaus als Thema der Psychologie.²⁸ Allgemein ist unser „Dasein“, wie Fodor sagt, kein Thema der Psychologie, betrifft also nicht den Begriff des Geistes. Einen solchen eingeschränkten Geistesbegriff können wir nicht für die Philosophie des Geistes akzeptieren, da er mit der Preisgabe des Themas der Intentionalität einen wichtigen Teil seines philosophischen Interesses eingebüßt hat. Die Abstraktion vom pragmatischen Kontext stellt sich als undurchführbar heraus, wenn wir uns für einen Geistesbegriff interessieren, der nicht für die bloße cartesianische, epistemische Form des Leib-Seele-Problems relevant sein soll, sondern uns (unter Anderem) über den Charakter unseres Verhältnisses zur Welt aufklären soll. Was wäre nun eine mögliche alternative Fragestellung?

3.3 Die intentionale Theorie des Geistes (der pragmatische Ansatz)

3.3.1 Intentionalität und Milieu vs. materielle Beschaffenheit

Die Frage nach der Intentionalität und damit der Semantik ist also für die Philosophie des Geistes zentral. Gehen wir sie erneut aus einer etwas anderen Richtung an. Der Satz „Ich gehe in den Park“ bedeutet einen objektiven Sachverhalt. Diese Aussage ist dann wahr, wenn ich etwas Bestimmtes tue. Sie hat rein gar nichts mit Psychologie (also dem Begriff des Geistes) zu tun. Dagegen sagt „Ich will in den Park gehen“, dass ich mich

²⁷Fodor, „Methodological Solipsism“ S. 227ff.

²⁸Koffka, *Principles of Gestalt Psychology* S. 67f und S. 75ff.

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

im komplexen mentalen Zustand des in-den-Park-gehen-Wollens befinde und ist wahr, wenn ich mich tatsächlich in diesem Zustand befinde. Dieser komplexe Zustand lässt sich nach der These der Modularität des Geistes in Einzelvorstellungen zergliedern: die Vorstellung des Gehens, die des Parks, vielleicht ein emotional positiv belegtes Bild von mir im Park etc.²⁹ Der mentale Zustand wird bei Fodor in einer *Proposition* bestehen, die sich in den deutschen Satz: „Ich will in den Park gehen“ übersetzen lässt. Aber gehen wir nicht weiter auf die Fodor spezifische These ein, dass der subjektive Geist tatsächlich mit Propositionen arbeitet, eine Sprache besitzt. Was mich hier interessiert ist, dass die beiden scheinbar so verwandten Sätze „Ich gehe...“ und „Ich will...“ für den Mentalismus vom Standpunkt der Semantik betrachtet in Wahrheit grundverschieden sind. Sie teilen rein gar nichts mit einander. In der ersten Aussage spielt der Park eine Rolle (ich gehe nicht in eine Vorstellung des Parks, sondern in den Park). Im zweiten Fall wird der Mentalist darauf bestehen (müssen), dass sich mein Wollen auf meine *Vorstellung* des Parks bezieht. Solange wir die Semantik mentaler Zustände nicht geklärt haben, ist das aus seiner Sicht die einzig mögliche Interpretation des Satzes. Und selbst, wenn die Frage der Semantik geklärt wäre, so könnten wir bestenfalls in die Situation kommen, dass mein Wollen sich auf ein Symbol bezieht, das seinerseits den Park bedeutet. Die Aussagedomänen beider Sätze sind für den Mentalisten vollständig verschieden: Ich kann sozusagen nicht in den gleichen Park gehen *wollen* (psychologischer Sachverhalt), in den ich tatsächlich *gehe* (praktischer Sachverhalt). Der Mentalismus kann keinen Begriff der Intentionalität entwickeln, weil die Domäne des Geistes vollständig ist. „Vollständig“ in dem Sinn, dass sie alle Gegenstände psychologischer Operationen selbst enthält und „vollständig“ in dem Sinn, dass sie vollkommen abgeschlossen ist. Um unser Problem grob zu formulieren: Was wir nun entwickeln wollen, ist eine Möglichkeit, die Einheit des Objekts zu denken: „Ich will in den Park gehen“ muss von dem gleichen Park handeln können wie „Ich gehe in den Park“ (und beide von dem selben Park in den ich tatsächlich gehe).

Der Mentalismus sieht ab von der „Ökologie“ des Geistes, seiner praktischen Bezogenheit auf ein externes Milieu, in dem er arbeitet, sei es auch nur in der minimalen Form eines *task environment*.³⁰ Eine solche Eingebundenheit kann er nur als kausalen Bezug denken, nicht als semantischen. Nehmen wir nun die Perspektive des „Intentionalismus“ ein, wie Descombes ihn nennt, der gewisse Aspekte des Funktionalismus aufweist und neu interpretiert.

Eine Tasse ist ein materielles Ding. Aber dieses Ding kann sofern es Tasse sein soll aus verschiedenen Materialien und in verschiedenen Formen bestehen. Solange der Gegenstand geeignet ist, heiße Flüssigkeiten zu enthalten und komfortabel handzuhaben ist,

²⁹Das etc. ist nicht unwichtig, insofern wir uns mit der Frage auseinanderzusetzen hätten, in *wie viele* Vorstellungen oder sonstige Teilzustände ein mentaler Zustand zerfällt. Diese Frage ist ganz entscheidend, da deutlich werden wird, dass die Idee der Aufzählbarkeit von mentalen Inhalten und deren Relationen, die These der Modularität des Geistes, wie sie Fodor vertritt (Fodor, „Methodological Solipsism“ S. 226.), ein Missverständnis der Mereologie des Geistes ist. Es wird sich zeigen, dass das Bild des Geistes als Ensemble definierter Elemente insgesamt irreführend ist.

³⁰Der Begriff geht auf Herbert Simon zurück. Descombes diskutiert ihn in Descombes, *La denrée mentale* S. 214.

3.3 Die intentionale Theorie des Geistes (der pragmatische Ansatz)

können wir von diesen materiellen Faktoren absehen und uns bei unserer Beurteilung der Tasse ganz auf die Funktion berufen, die der Gegenstand geeignet ist, auszufüllen. Eine Funktion ist zunächst unabhängig von ihrer materiellen Umsetzung (es gibt nicht bloß *eine* Möglichkeit, heiße Getränke anzurichten). Ob es sich um eine gute oder schlechte Tasse handelt, entscheidet sich daran, ob sie diese Funktionen gut oder schlecht erfüllt: Eine Tasse, die so spröde ist, dass bricht, wenn wir heißen Kaffee einfüllen, ist eine schlechte Tasse.³¹ Diese Zusammenhänge sind das funktionale Milieu der Tasse. Das bedeutet nicht, dass das Material der Tasse vollständig irrelevant ist (computationale Theorien des Geistes halten die Frage nach der Materie des Geistes bisweilen für vollständig irrelevant für die kognitive Psychologie), es bedeutet nur, dass es eine gewisse Spannweite gibt, in der sich diese Funktionen realisieren lassen. Nussbaum und Putnam bemerken:

[...] [W]e cannot describe the natural functions that are the essential natures of animals and plants without making these functions (even if only implicitly) embodied in some matter that is suitable to them: matter is not simply an inert background, but the very vehicle of functioning itself. (Nussbaum und Putnam, „Changing Aristotle’s Mind“ S. 32)

Der Funktionalismus in seiner pragmatistischen Interpretation, der ich hier folge, ist also kein Irrealismus. Ganz im Gegenteil sind Funktionen ganz und gar „real“ insofern sie materielle Organisationstatsachen sind. Die zentrale These ist hier, dass der Geist auf einer Ebene zu suchen ist, die wir analog zur Ebene der Funktion zu denken haben, will sagen, für die die Funktion ein gutes Bild ist – also nicht auf der Ebene des Materials, sondern auf der Ebene seiner Organisation. Soweit ist dies ein klassischer Funktionalismus. Diese Position wendet sich aber vom Funktionalismus ab, insofern sie ihn nicht als eine Antwort auf das Leib-Seele-Problem versteht, als eine Antwort auf die Frage, wie der Geist im Körper lebt, sondern als eine Antwort auf die Frage nach der Intentionalität: Fodor ist Funktionalist was die Verortung des Geistes im Gehirn angeht aber es gibt bei ihm keinen Platz für eine funktionalistische und damit pragmatische Semantik, die auf Bezügen zu einem funktionalen oder praktischen Milieu beruht. Was die Semantik betrifft ist der Mentalist also in der Situation eines Wissenschaftlers, der die Tasse einzig, aber vollständig, über ihre kausalen und nicht über ihre funktionalen Bezüge zu ihrem Milieu fassen will. Dies ist wie ich glaube vom Standpunkt seiner Theorie aus auch durchaus folgerichtig. Denn wenn wir eine repräsentationale Theorie des Geistes entwerfen und sie in der oben genannten Weise naturalistisch fundieren wollen, dann muss sozusagen alle Semantik durch das kausale Nadelöhr des Gehirns hindurch. Eine funktional (und das heißt pragmatisch) gedachte Semantik könnte ebenso gut von den mentalen Zuständen absehen, die von Sprechern mobilisiert werden, da nun diese Zustände das variable Material sind, in dem sich sprachliche Funktionen im einzelnen

³¹Eine Tasse aus Porzellan ist nicht als solche „besser“ als eine aus Ton. Wenn sie besser ist, so deswegen, weil Ton spröder ist. Andere Mängel an Materialien wären etwa, wenn es einen Eigengeschmack hat, gesundheitsschädlich ist, schwer zu reinigen oder zu verarbeiten ist etc. Materialien werden hier im Hinblick auf ihre Eignung für eine Funktion bewertet.

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

Menschen realisieren. Aber dann ist dem mentalistischen Projekt einer seiner Kernbestandteile abhanden gekommen: die Idee, dass das Mentale als solches bedeutsam sei und alle objektive Bedeutung aus dieser subjektiven Quelle stamme. Mentale Zustände hätten nun keine determinierte Rolle mehr bei der Entwicklung sprachlicher Bedeutung, und allgemein bei der Einrichtung funktionaler Bezüge zur Welt bzw. zu einem Milieu. Im Gegenteil determiniert das Spiel die Rolle mentaler Zustände. Wir sind dann vollständig bei Wittgenstein angelangt und die Praxis des Sprachspiels sorgt für die Bedeutung des Ausdrucks. Fodor muss daher auf eine kausal begründete Semantik mentaler Zustände bestehen, andernfalls die Semantik überhaupt keiner spezifischen mentalen Zustände mehr bedarf, und damit nicht mehr die Semantik *mentaler Zustände* als Zustände des subjektiven Geistes ist. Soll also die repräsentationale Theorie des Geistes im Sinn des Mentalismus eine Begründung menschlicher Tätigkeiten liefern, die als „geistig“ zählen (übrigens nicht bloß glauben, wollen, meinen etc., sondern auch: einen Text schreiben, ein Rätsel lösen etc.) muss sie auf die kausale Fundierung des „worüber“ abstellen, da ihr sonst ihr Gegenstandsbereich, die Vorstellung als Repräsentation von etwas, durch die Finger rinnt. Führen wir diese Überlegungen weiter, indem wir auf einen der Kernvorwürfe des Pragmatismus gegen den Mentalismus eingehen: Voraussetzungen und Orte des Geistes zu verwechseln.

3.3.2 Falsche Situierung der Voraussetzungen geistiger Tätigkeiten

Sehen wir vom praktischen Milieu als Ort der Realisierung des Subjekts ab und beschränken uns auf eine Kausalerklärung intellektueller Tätigkeit, dann stoßen wir auf eine Konsequenz, die für die Subjektphilosophie wichtig ist. Wenn A seine Schlüssel sucht, geht er im Zimmer herum, hebt Dinge hoch und sieht darunter, öffnet und schließt Schubladen etc. Der Mentalist wird hinzufügen, dass dabei in seinem Hirn gewisse Vorgänge mit kognitivem Gehalt ablaufen, die diese Aktivitäten zu einem „Suchen“ vereinen, andernfalls es sich nur um eine zufällige Abfolge von Ortsveränderungen handelte. Entscheidend dafür, ob A sucht oder nicht, ist also eben der mentale Vorgang, der erst den Bewegungen As diesen Sinn des Suchens gibt. Bemerken wir, dass es sich bei „suchen“ nicht einmal um einen vollen psychologischen Begriff handelt, sondern um einen Begriff, für dessen Bedeutung eine vereinigende Absicht wichtig ist, der aber ebenso körperliche Aktivität beinhaltet. Die eigentliche Subjektfunktion, die aus dem körperlichen Individuum A ein seine Schlüssel suchendes Subjekt macht, wird hier von diesem mentalen Vorgang übernommen. Die Konsequenz ist, dass A als Subjekt auf einen Teil seiner selbst reduziert wird und zwar auf eine der *Voraussetzungen* unter denen er zum Subjekt wird.

Sicherlich: Ohne ein Gehirn und ohne gewisse Vorgänge darin wird A nicht suchen können. Das ist empirisch zu untersuchen. Wenn wir A einen bestimmten Teil seines Hirns entfernen, wird er nicht mehr in der Lage sein, die entsprechenden Bewegungen auszuführen und wird auch unsere Fragen, was er denn tue und was er suche nicht mehr sinnvoll beantworten können. Das Gehirn ist eine physiologische Voraussetzung einer solchen Tätigkeit. Aber es ist sicherlich nicht die einzige.

Peirce weist in seinen *Collected Papers* eine mentalistische Argumentationsform zurück: Wenn wir anerkennen würden, dass etwa die Sprachfähigkeit in einem bestimm-

3.3 Die intentionale Theorie des Geistes (der pragmatische Ansatz)

ten Hirnloben lokalisiert sei, auf der Basis dessen, dass wir feststellen können, dass Versuchspersonen, denen wir den entsprechenden Bereich entfernen, diese Fähigkeit einbüßen, dann könnten wir ebenso gut vertreten, dass die Fähigkeit zu sprechen in der Zunge lokalisiert sei oder die zu schreiben im Tintenfass. Und diese Auffassung wäre in der Tat gar nicht abwegig, wenn wir bedenken, dass wir Gedanken auf dem Papier oder am Monitor entwickeln, die wir durchaus nicht *zuerst* gedacht und *dann* aufgeschrieben haben.

[...] [T]he psychologists undertake to locate various mental powers in the brain; and above all consider it as quite certain that the faculty of language resides in a certain lobe; but I believe it comes decidedly nearer the truth (though not really true) that language resides in the tongue. In my opinion it is much more true that the thoughts of a living writer are in any printed copy of his book than that they are in his brain. (Peirce, *Collected Papers*, 7 §364, §366, S. 226f)³²

Wir sind tagtäglich damit konfrontiert, Gedanken von einer Komplexität zu entwickeln, die weit übersteigen, was wir zu einem einzigen Zeitpunkt überblicken oder greifen können. Das Schreiben eines Textes ist oft genug die Entwicklung eines Gedankens, nicht bloß dessen sinnliche Fixierung. Die Fokalisierung auf den vorstellenden Geist unterschlägt viele Aspekte seiner tatsächlichen Funktionsweise und Rolle. Unser Gedächtnis ist da draußen auf dem Papier, unsere geistigen Tätigkeiten beziehen neurophysiologische Sachverhalte, materielle Medien, und kulturelle Techniken ein, ohne dass eine dieser Voraussetzungen unbedingten Vorrang beanspruchen könnte. Peirce bemerkt an der gleichen Stelle, dass ich vielleicht tatsächlich nicht in der Lage wäre, die Gedanken die ich denke zu entwickeln, wenn man mir mein Tintenfass wegnähme, ebenso (wenn auch nicht auf dieselbe Weise), wie ich dazu nach einer Ablation bestimmter Hirnpartien unfähig wäre. Wittgenstein bringt die Idee der Exteriorität des Geistes in einer Notiz von 1931 auf den Punkt:

Ich denke tatsächlich mit der Feder, denn mein Kopf weiß oft nichts von dem, was die Hand schreibt. (Wittgenstein, *VB* S. 473)

Und Merleau-Ponty formuliert eben diesen Punkt ganz ähnlich:

[...] la main porte un nombre infini de systèmes symboliques [...]. C'est en ce sens qu'elle est nécessaire à la pensée: le geste de la main ne contient pas la pensée, il la ponctue, il l'installe dans le monde, il la fait exister. [...] Donc on ne pense pas avec les mains, mais on ne pense pas sans corps transfiguré,

³²Vgl. die parallele Bemerkung in Wittgenstein, *BT* S. 220: „Das Denken geht im Kopf vor sich“ heißt eigentlich nichts anderes, als, unser Kopf hat etwas mit dem Denken zu tun. Man sagt freilich auch: ‚ich denke mit der Feder auf dem Papier‘ und diese Ortsangabe ist mindestens so gut, wie die erste“; vgl. auch die Diskussionen der Stellen bei Peirce in Chauviré, „Quand savoir est (savoir) faire“ S. 265 und Descombes, *La denrée mentale* S. 103f. Chauviré zieht hier Parallelen zu Wittgenstein, *BIB* S. 23 und der Passage aus *VB*, die ich zitiere.

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

porteur des significations, qui est le schéma corporel. (Merleau-Ponty, *MSME* S. 162)

Wir müssen daher scharf unterscheiden zwischen Voraussetzungen, die Zeichengebrauch und weitere geistige Tätigkeiten (Schließen, Subsumieren, Erinnern etc.) als deren Bedingungen ermöglichen, und der Frage was die fragliche Tätigkeit „sei“ und wo sie als solche lokalisiert sei. Es liegt eine neue Form des Reduktionismus im Mentalismus: geistige Tätigkeit wird auf *eine* ihrer Voraussetzungen reduziert. Es liegen Welten zwischen dem Satz „Ein funktionstüchtiges Broca-Areal ist im Menschen eine Voraussetzung für die Sprachfähigkeit“ und „Die Sprachfähigkeit ist lokalisiert im Broca-Areal“ – insbesondere dann, wenn man, wie es meist der Fall ist, aus dieser Lokalisierung der Sprachfähigkeit im Gehirn ableitet, dass es diese Fähigkeit sei, die sprachliche *Bedeutung* überhaupt ermöglihe und fundiere.

Auch Wittgensteins zahlreiche Überlegungen zum „meinen“ gehören hierher.³³ Die Sätze „Ich habe ihn gemeint“ und „Ich habe von ihm gesprochen“ stellen sehr gut die beiden Perspektiven dar, die wir diskutieren. Wenn der Mentalismus Schwierigkeiten hat, zu zeigen, inwiefern X *auf* Y eifersüchtig ist, dann deswegen, weil er das „meinen“ der Eifersucht, ihr „abzielen“ analog zu einem mentalen Zeigen denkt. Wittgenstein dagegen schlägt vor, „Ich habe ihn gemeint“ analog zu „Ich habe von ihm gesprochen“ zu verstehen. Die Verbindung die meine Rede mit ihm eingeht ist eine Verbindung, die durch einen mannigfaltigen Gebrauch von Regeln zustandekommt – nicht durch einen Akt des Zeigens. Zeigen, ob mental oder nicht, ist selbst ein Zeichen – das heißt: muss die Funktion eines Zeichens einnehmen können um wirksam zu werden. Wir sprechen nicht von jemanden *indem* wir auf ihn zeigen, sondern indem wir objektive, also logische, sprachliche Bezüge durch unsere Rede selbst herstellen – durch das Sprachspiel. Und im Spiel kann das Zeigen ein Zeichen für das sein, worauf es zeigt, wofür es ein Symbol ist. Oder allgemeiner auf unser Beispiel der Eifersucht bezogen: durch unseren Ausdruck, unsere Haltung gegenüber Y.

In den *Bemerkungen zur logischen Form* zieht Wittgenstein ein Beispiel heran:³⁴ Auf einer Ebene I gibt es geometrische Figuren: Quadrate, Rechtecke, Kreise und Ellipsen. Wir wollen nun diese Figuren auf einer Ebene II abbilden. Wie tun wir dies? Wir stellen ein Projektionsgesetz auf und kalkulieren nun die Figuren der Ebene II auf der Basis der Daten von Ebene I. Aber es mag sein, dass es nicht sinnvoll wäre, Ebene I gerade so abzubilden wie sie ist. Das hängt davon ab, was wir mit Ebene II anfangen wollen. Es mag sein, dass unsere Ebene II nur Kreise und Quadrate enthalten soll und dass unser Projektionsgesetz daher alle Rechtecke auf Ebene I als Quadrate und alle Ellipsen auf Ebene I als Kreise auf der Ebene II abbildet. Dann können wir trotz der Kenntnis des Projektionsgesetzes die Ebene I nicht mehr vollständig aus der Ebene II herleiten, da ein Kreis auf Ebene II zwar eine Ellipse auf Ebene I impliziert, aber nicht, ob diese Ellipse ein Kreis ist oder nicht. Dies ist eine Frage, welche Multiplizität wir unserem System

³³Ich ziehe im Folgenden insbesondere Wittgenstein, *Z* 24 heran.

³⁴Wittgenstein, *Bemerkungen über logische Form* S. 21f. Wittgenstein verwendet dieses Beispiel wohl-gemerkt anders als es hier verwendet wird.

3.3 Die intentionale Theorie des Geistes (der pragmatische Ansatz)

geben wollen. Dieser Unterschied ist ganz der zwischen einem Motor und dem Hebelsystem, das seine Steuerung erlaubt. Unser Hebelsystem muss die Bewegungsmöglichkeiten des Motors in einer Weise abbilden, die uns erlaubt, ihn zu einem bestimmten Zweck einzusetzen. Es soll aber auch in der Regel nicht komplizierter sein, als nötig. Denn der Motor muss ja steuerbar sein. Mit unserer Sprache verhält es sich ganz ähnlich. Wir gebrauchen unsere Begriffe nicht wie adäquate Abbildungen der Dinge. Es scheint uns ja meist gar nichts ungewöhnlich daran, dass wir dem was wir sagen je nach Reaktion unseres Gegenüber oft weitere Erklärungen anhängen müssen, um verstanden zu werden.

Etwa: Meister und Lehrling: „Nimm den Hammer und schlag den Nagel ein“ – „Welchen Hammer (meinst du/soll ich nehmen)?“ – „Na den Schlosserhammer, oder von mir aus auch den Klauenhammer, das andere da ist ein Klopffholz, das ist zum Tischlern, und der Fäustel wäre zu schwer.“

Das „Gemeinte“ wird hier vom Kontext bestimmt. Aber es ist kein seltsamer Vorgang, wenn dies erklärt werden muss. Für den Meister ist klar, was mit „Hammer“ gemeint ist, wenn man die Tatsache bedenkt, dass der Lehrling einen Nagel einschlagen soll. Und das auch, wenn der Meister nicht ein bestimmtes Objekt im Blick hat, sondern lediglich eines der *geeigneten* meint, die zu Verfügung stehen. Aber es wird ihn nicht wundern, wenn das dem Lehrling nicht klar ist. Dies ist eine ganz ordentliche Spielsituation. Beschreibungen oder Anweisungen sind auf vielfältige Weise vollständig. Sicher aber ist, dass die Vollständigkeit nicht eine Leistung der Vollständigkeit im Sinn des mentalen Meines eines bestimmten Gegenstandes sein kann. Denn könnte der Meister *nicht* erklären, „was er meint“, dann wäre unklar, was sein meinen bedeuten sollte. Schließlich *können* Verweise auf die radikale Privatheit meiner Erfahrung (meines Meinens) als legitime Spielzüge akzeptabel sein, meist sind sie es aber durchaus nicht, sondern werden eher als Zeichen mangelnder Ausdrucksmöglichkeiten oder mangelnden Willens sich auszudrücken gesehen, die dem Sprecher anzulasten wären, oder gar als Flucht vor der Erklärung.

3.3.3 Der objektive Geist

Folgen wir dem mentalistischen Bild, dann ist aller Zugang zum Subjekt indirekt. „Subjekt“ ist *par excellence* das hinter dem Ausdruck Verborgene. Das mythologische an dieser Fassung des Geistes- und des Subjektbegriffs liegt darin, dass etwas *seiner Definition nach* Unerkennbares und mehr noch: nur mittelbar in der Welt Wirkendes als eigentlicher Sitz der Wahrheit des Ausdrucks postuliert wird. Das bedeutet, dass das Subjekt einzig eine theoretische Forderung darstellt, eine Leerstelle, die die Philosophie mit dem Subjektbegriff zu füllen hat, der aber in dieser philosophischen Form, wie insbesondere Wittgenstein gezeigt hat, in unserem Leben keine Arbeit leistet, an dem nichts hängt.

Im Szenario der Philosophie des Mentalen treffen wir, wie wir gesehen haben, auf gewisse Schwierigkeiten die Frage zu beantworten: „Wer sucht?“ Wir können nun nicht mehr schlicht „A“ antworten, da nicht dem Menschen A die Autorschaft zukommt, sondern sie vielmehr durch den indirekt im Modell abgebildeten und gleichzeitig hypothetisch physiologisch im Organismus verorteten Bereich des Mentalen garantiert wird. Die grammatisch-pragmatische Perspektive eines Wittgenstein etwa wird dagegen die

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

Frage stellen, was das Innere philosophisch „leisten“ kann. Eine solche Leistung wäre notwendig im Raum der *Zeichen* zu suchen, der über den Kontext der physiologischen Voraussetzungen hinausreicht, die ihre Handhabung bedingen.³⁵ Wenn wir nicht mehr philosophisch korrekt sagen können, dass es A ist, der sucht, so haben wir es mit einer Position zu tun, die lediglich einen bestimmten Aspekt des Begriffs untersucht ohne die Verbindungen zu den anderen wichtigen Aspekten einzubeziehen. Es wird sich um eine Position handeln, die das normalsprachliche „wer“ durch ein *eigentliches* „wer“ ersetzen will. Die Konsequenz hieraus ist, dass, wenn die Psychologie tatsächlich darauf besteht, dass zumindest aus Sicht dieser Disziplin *eine* der Voraussetzungen des Denkens als hinreichende Bedingung gelten darf, dann ist ihr Beitrag zur Subjektphilosophie prekär und klärungsbedürftig. Sie verzichtet dann darauf, die Frage nach dem Geist mit der des Subjekts in einem philosophisch relevanten Sinn zu verbinden, indem sie das Subjekt auf den subjektiven Geist, das Mentale, reduziert. Der Geist der *Representative Theory of Mind* ist nicht das Subjekt der Handlungen und ist diesem äußerlich, insofern ersterer letzteres *verursacht*. Der Subjektbegriff des Mentalismus ist cartesianisch, nicht aristotelisch. Es ist gerade *nicht* Artikulation, Ausdruck.

Die Philosophie des Mentalen versteht wie wir gesehen haben den Bereich des subjektiven Geistes als intrinsisch bedeutsam. Die mentalen Inhalte benötigen keine weitere Komponente um Bedeutungen zu sein. Daher schränkt der Mentalismus den Begriff des Geistes ein auf den subjektiven Geist und ein Begriff des objektiven Geistes, also eines impersonellen Geistes, hat aus eben demselben Grund für ihn keinen Sinn. Wenn wir einen Text schreiben, was ist daran „geistig“? Der Mentalismus wird antworten: Was die Tätigkeit des Schreibens eines Textes zu einer *geistigen* Tätigkeit macht, sind die mentalen oder kognitiven Vorgänge, die es begleiten und verursachen. Die *Techniken* der Entwicklung eines Gedankens durch die Tätigkeit des Schreibens ist aus Sicht des Mentalismus kein Thema der philosophischen Psychologie (was bedeutet, dass es bei diesen Techniken nicht um relevante Aspekte des Geistesbegriffs handelt). Der Geist ist im Kopf und nicht auf dem Papier. Pragmatische Geistesbegriffe wie die von Peirce oder Wittgenstein (und meiner Ansicht nach auch in gewissem Sinn Merleau-Pontys, wie ich mit den Überlegungen zur explorativen Funktionsweise des Tastsinns zu zeigen versucht habe und wie wir auch im weiteren Verlauf sehen werden) werden den Geist anders verorten: Im Raum unserer Handlungen, im Raum der praktischen Tätigkeit von Zeichen- und Körpergebrauch.

Gottlob Frege trennt in *Die Grundlagen der Arithmetik* scharf zwischen auf der einen Seite dem Ursprung, der Geschichte der psychologischen Erscheinungen von Gedanken und auf der anderen diesen Gedanken selbst.³⁶ Er stellt lakonisch fest:

Man muss, wie es scheint, daran erinnern, dass ein Satz ebensowenig aufhört, wahr zu sein, wenn ich ihn nicht mehr denke, wie die Sonne vernichtet wird,

³⁵Ich habe bereits eine Stelle aus den *Philosophischen Untersuchungen* zitiert, in der Wittgenstein die Frage nach dem Subjekt in dem Sinn, in dem sie hier interessant ist, beantwortet: Abschnitt 1.2.3; es handelt sich um Wittgenstein, *PU* 573.

³⁶Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik* S. 6-11. Dies ist ein kritischer Punkt der Psychologismus-Kritik Freges.

3.3 Die intentionale Theorie des Geistes (der pragmatische Ansatz)

wenn ich die Augen schließe. (Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik* S. 7)

Dies ist ein wichtiger Aspekt dessen, was mit dem Begriff eines „objektiven Geistes“ gemeint sein kann: Der Bereich der Wahrheit ist nicht ausgeschöpft durch Vorstellungen, die wir uns von den Dingen machen. (Notieren wir, dass Frege in diesen Zeilen durchaus eine deutlich realistische Position ausdrückt und dass das, was er dem Psychologismus in der Mathematik entgegenstellt, seine Variante des „Platonismus“, kein Idealismus ist, sondern auf einem ausgeprägten Sinn fürs „Reale“ aufruht.) Dieses Thema ist ein Hauptgrund dafür, dass die Frage der Semantik immer schon eine Kerndiskussion der Psychologie und insbesondere ihrer Stellung im Bezug zu Mathematik und Logik gewesen ist.³⁷

Was muss der Begriff des objektiven Geistes leisten? Descombes bemerkt zu Recht, dass der Begriff Formen stillschweigenden Wissens bezeichnet, oder man könnte sagen, fungierenden, nicht thetischen Wissens.³⁸ Insbesondere soll dieser Begriff der Differenz Rechnung tragen, die zwischen einerseits den geistigen Möglichkeiten des Subjekts liegt (erinnern, schreiben, einer Regel folgen) und dem, was ihm tatsächlich bewusst ist. Diese Diskrepanz zwischen den Leistungen des Subjekts und dem, was ihm bewusst verfügbar ist, erklärt der Mentalismus konsequent durch unter der Bewusstseinsschwelle sich abspielende Vorgänge im Gehirn. Regeln sind mentale Strukturen, die physisch im Organismus präsent sind. Descombes schlägt eine Alternative vor.

L'autre réponse est de définir l'esprit objectif comme un esprit *social*. L'esprit objectif, celui qui mesure l'écart entre la capacité intellectuelle de l'acteur et sa conscience, consiste dans un *ordre de sens* présumé par toute manifestation d'intelligence de la part d'un sujet. C'est la voie intentionaliste: l'esprit est présent dans ses phénomènes, donc dans le monde, dans les pratiques symboliques et les institutions, et il n'y a littéralement, dans la tête des gens, que des conditions personnelles, donc physiques (physiologiques), d'une participation à ces pratiques et à ces institutions. Le mental, lui, est là où il peut se présenter, donc dans le discours et dans l'action dont les conditions d'existence ont un caractère holiste: c'est là le holisme anthropologique du mental [...]. (Descombes, *La denrée mentale* S. 94)

Wir sehen hier, dass eine Ausweitung der Idee einer funktionalen Situiertheit des Geistes über seine kausale Verankerung im Gehirn hinausweist und uns nötigt, Aspekte der Praxis und insbesondere des Spielcharakters der Praxis einzubeziehen. Eine zentrale Diskussion ist hier die Frage des Ortes der Regeln der Sprachspiele. Wann immer wir sprechen, wann immer unsere körperliche Tätigkeit als Geste Zeichencharakter erlangt, folgen wir Regeln. Wir wissen, wie Descombes in Anspielung auf Lévy-Strauss sagt, wer unsere Verwandten sind und wen wir heiraten dürfen ohne eine allgemeine Theorie des Sittensystems zu besitzen, das uns diese Optionen bietet.³⁹ Wir wissen, wie wir

³⁷Vgl. Fodor, „Fodor's Guide to Mental Representation“ S. 291.

³⁸Descombes, *La denrée mentale* S. 93f.

³⁹ebd. S. 93.

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

unsere Muttersprache zu gebrauchen haben, ohne die grammatischen Regeln, denen sie gehorcht, gelernt zu haben. Wir lernen unsere Muttersprache schließlich nicht im Grammatikunterricht in der Schule – und selbst wenn wir eine Fremdsprache lernen, so hängt unser Erfolg davon ab, ob es uns gelingt es auf ein Niveau zu bringen, auf dem wir die gelernten Regeln wieder *vergessen* können, wie man im Sport eine neue Bewegung (sagen wir einen Rückhandschlag im Tennis) meistert, wenn man die Hinweise, die der Trainer in einem ersten Schritt gegeben haben mag, sich nicht mehr bewusst vor Augen führen muss. Explizite Äußerung der Regeln, denen unser Operieren mit Zeichen folgt, ist eine spezifische Tätigkeit und uns in vielen Fällen auch ganz unmöglich. Das ist der Sinn des Wittgensteinschen Diktums: Unsere ersten Schritte in der Sprache beruhen nicht auf einem Lernen (von Regeln) sondern auf einem Abrichten (zu einem Zusammenstimmen)⁴⁰ – oder wir können in milderem Vokabular das Beispiel des Sports aufnehmend sagen: es ist eine Frage des *Trainings*, der schrittweisen Sedimentierung geregelter Praxis, auf Basis dessen sich elaboriertere Formen von Spielen entwickeln lassen. Es handelt sich hier sozusagen ebenfalls um eine Psychologie in der dritten Person, die aber im Gegensatz zum Mentalismus Bedeutung und insbesondere Intentionalität in objektiven sozialen und biologischen Relationen fundiert denkt und nicht als etwas, was sich aus dem subjektiven Geist heraus ableiten lassen muss.

3.3.4 Präzisierungen zur externalistischen Perspektive

Es scheinen, bei aller Verwandtschaft dieser Formulierung mit dem Projekt der Untersuchung der Artikulationen des Subjekts, zwei Bemerkungen nötig. Erstens: Was zu Beginn der zitierten Passage Descombes' noch als Überlegung des spezifisch *objektiven* Geistes formuliert war, wird dann im letzten Satz zu einer These über den Bereich des Mentalen überhaupt. Damit haben wir den subjektiven Geist vollständig aus dem Blick verloren. Es scheint fast, als müssten wir wählen zwischen dem subjektiven und dem objektiven Geist. Der Geist ist da, wo er sich präsentieren kann – das ist eine allzu starke Formulierung.⁴¹ Die Erfahrung des Einzelnen muss als solche in einer Philosophie des Geistes zur Sprache kommen können. Eine Lösung scheint mir zu sein, das *Subjekt als artikulierten Geist* zu betrachten.⁴² So gesehen wäre das, was Descombes über den Geist sagt, vielmehr über das *Subjekt* zu sagen. Das Subjekt ist gewissermaßen als vermittelnde Instanz zu betrachten zwischen den Institutionen des sozialen Sinns und der reinen Subjektivität der Erfahrung. Damit fällt das Bewusstsein, der subjektive Geist, nicht aus der Betrachtung heraus. Mehr noch als eine Neuinterpretation des Geistesbegriffs scheint eine striktere Trennung von Geistes- und Subjektbegriff von Nöten.

Vielleicht liegt der Unterschied zwischen dem hier erarbeiteten Projekt und dem Descombes' im Ausdrucksbegriff. Sicher findet der Ausdruck im Raum der Zeichen statt,

⁴⁰Es handelt sich um einen Punkt, den Wittgenstein gleich an den Beginn der *Philosophischen Untersuchungen* setzt. Wittgenstein, *PU* 5.

⁴¹Ich glaube, dass diese Kritik sich auch an die grammatische Perspektive richten kann, die er ausführlich in Descombes, *Le complément de sujet* ausführt.

⁴²Vgl. Wittgenstein, *PB* 32: „Gedanken – oder auch: Erwartung, Wunsch etc. – nenne ich erst das, was einen artikulierten Ausdruck hat.“

3.3 Die intentionale Theorie des Geistes (der pragmatische Ansatz)

aber mir ist es sehr wichtig, ihn nicht darauf zu reduzieren. Wenn wir den Ausdruck als Artikulation, als Realisierung des Subjekts verstehen, darf das nicht darauf hinauslaufen, zu suggerieren, es sei da nichts (oder nichts interessantes) was sich ausdrückt. Wir drücken durchaus unsere Subjektivität aus, auch wenn sie nicht „etwas“ ist, auch wenn dort nichts ist, was *als Zeichen* dem Ausdruck bereits vorausginge. Der Ausdruck ist nicht eine Übersetzung von einem Zeichensystem in ein anderes (von Mentalesisch ins Deutsche, wie Fodor annimmt), sondern ein Neubeginn in der Sprache – aber er ist nichtsdestotrotz *Ausdruck*. Die besondere Rolle, die wir dieser spezifischen Form des Zeichengebrauchs, den Ausdrucksspielen, zubilligen, rechtfertigt es, dem in ihnen erarbeiteten Sinn zu folgen und den Ausdruck nicht allzu einseitig im Hinblick auf die sozialen Institutionen als Bedingungen seiner Existenz zu betrachten. Die sozialen Institutionen des Sinns sind zweifellos Existenzbedingungen des Ausdrucks, aber ebenso wenig wie das Innere den Ausdruck vollständig bestimmt, tut dies die Perspektive des Sozialen. Wichtig ist hier, die Sprache sehr ernst zu nehmen und ihr dahin zu folgen, wohin sie uns führt, also das, was sie impliziert, zunächst gelten zu lassen. Schließlich ist der ganze Sinn der Philosophie der Normalsprache bei Wittgenstein *in* der Normalsprache zu forschen und nicht *über* sie.

Wittgenstein erforscht die Subjektivität in unseren Sprachspielen insbesondere in seinem Spätwerk, mit seinen Überlegungen zum Sehen als... , zu primitiven Reaktionen und mit seinen Bemerkungen zu den Farben. Institutionen haben gewisse Grenzen, ohne dass man sagen könnte, ob es sich um Grenzen handelt, die sie sich selbst setzen oder um quasi „natürliche“ Grenzen, auf die sie gestoßen sind. Die genannten Themen in Wittgensteins Werk stellen Untersuchungen solcher Grenzen dar, die Grenzen der Subjektivität zu nennen wären, im Gegensatz zu den Grenzen der Welt, die er etwa im *Tractatus* oder in *Über Gewissheit* untersucht.

Zweitens: Die Aussage ist zu klären, dass der Ausdruck sinnstiftende Institutionen „voraussetze“. Auch dies ist einerseits richtig, andererseits zu präzisieren. Es ist richtig insofern wir mit einem Zeichensystem operieren, das vor unserem Eintritt in die Sprachspiele existierte. Aber wir stehen den Institutionen der Sprache nicht passiv gegenüber, insofern wir es sind, die sie ins Werk setzen. Wir „führen sie auf“ und ebenso wie ein Theaterstück als solches nicht existiert solange es nicht auf die Bühne gebracht ist, existiert die Sprache nicht außerhalb ihres Gebrauchs. Dies ist ein sehr allgemeiner Punkt. Regeln sind Teil einer gemeinschaftlichen Praxis, aber sie bestehen nicht unabhängig (etwa im „sozialen“ oder „mentalen“ Bereich) von der Tätigkeit der teilnehmenden Individuen. Diese Überlegung hat nichts mit einer „Spontansozioologie“ zu tun, in der Subjekte die gesellschaftliche Praxis „von unten“ herstellen, sondern sie will an Wittgensteins Kritik einer ontologischen Auffassung der Regel erinnern. Die Realität und die Härte der objektiven sozialen Relation soll nicht heruntergespielt werden. Pierre Bourdieu bemerkt:

Es bedeutet keinen Rückfall in die Naivitäten eines „Subjektivismus“ oder „Personalismus“, wenn man daran erinnert, dass die objektiven Beziehungen letztlich nur mittels des *Systems von Dispositionen* ihrer Träger existieren und sich realiter nur durch das Produkt der Verinnerlichung objektiver Be-

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

ziehungen realisieren. (Bourdieu, *Zur Soziologie der symbolischen Formen* S. 39f)

Was Bourdieu hier „Verinnerlichung“ nennt, können wir mit Foucault besser formulieren, indem wir von „Subjektivierung“ sprechen. Denn es geht ja eben darum: Die Aneignung objektiver Relationen als *Subjektwerdung* (oder negativ formuliert: Unterwerfung unter objektive Relationen). Bourdieu verortet das „System von Dispositionen“, das die Individuen als Subjekte zeigen, im Körper, der als Umgangskörper,⁴³ als Habitus in der symbolischen Praxis auftritt. Eine geregelte Praxis setzt formierte, „abgerichtete“ Individuen, normalisierte Körper voraus. Der Habitus ist ein Erzeugungsprinzip.⁴⁴ Er ist die Subjektivierung sozialer Gegebenheiten und gleichzeitig Objektivierung des Inneren, insofern er dem Inneren eine Form gibt, die in der symbolischen Praxis auftreten kann. Er ist einerseits in gemeinschaftlicher Praxis entstanden und gleichzeitig selbst Bedingung der Regelmäßigkeiten der Praxis, die ihn hervorgebracht hat gerade durch die genannte Objektivierung des Inneren, durch seinen Eintritt in die Spielpraxis. Wenn wir also von Institutionen des Sinns sprechen, so ist daran zu denken, dass diese Institutionen auf der körperlichen Sedimentierung der Regelmäßigkeiten des gemeinschaftlichen Lebens beruhen. Mir scheint, dass dies die angemessene soziologische und anthropologische Antwort auf Wittgensteins Begriff der Lebensform ist. Die Lebensform bestimmt einen allgemeinen Rahmen *regelmäßiger* Praxis (der Domäne der Abrichtung), aus der unser *Regelfolgen* in den Sprachspielen (der Domäne des Lernens) hervorgeht – aber wohlge-merkt unregelmäßig hervorgeht, insofern Sprachspiele nicht aus der Lebensform ableitbar sind. Welche Stellung kann dann aber dem subjektiven Geist zugesprochen werden?

3.3.5 Das Innere

Ich kann nicht annehmen, dass in meinem Inneren die Ordnung regiert, dass sich mein Inneres in selbstidentische private „Objekte“ gliedert, zu denen ich ein epistemisches Verhältnis, ein Verhältnis des Wissens besäße. Das ist im Kern die wittgensteinsche Fassung der Zurückweisung der „Transparenz des Subjekts“. Das soll nicht heißen, dass nur Chaos hinter der Sprache sei (so ist es ja offensichtlich *nicht*, da unsere Sprachspiele auf einer Naturgeschichte beruhen, die die Herstellung eines Habitus und ein Zusammenstimmen in den Urteilen ermöglicht.) Aber ebenso wenig können wir epistemisch solide das Gegenteil annehmen. Welches Verhältnis besteht zwischen dem Inneren und seinem Ausdruck?

Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir „Käfer“ nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick seines Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es ja sein, dass Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, dass sich ein solches Ding fortwährend veränderte. –

⁴³Dies ist eine Formulierung aus Gebauer, *Wittgensteins anthropologisches Denken* S. 96.

⁴⁴Bourdieu, *Zur Soziologie der symbolischen Formen* S. 40.

3.3 Die intentionale Theorie des Geistes (der pragmatische Ansatz)

Aber wenn nun das Wort „Käfer“ dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein Etwas: denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann „gekürzt werden“; es hebt sich weg, was immer es ist. Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von „Gegenstand und Bezeichnung“ konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus. (Wittgenstein, *PU* 293)

Kann ich mich über eine Sache Verständigen, die nur mir sinnlich zugänglich ist? Ich definiere meine Worte anhand dessen was ich allein sehe. Wie kann ich aber dann über meinen Käfer sprechen? Spricht nun jeder darüber, was *er* in seiner Schachtel sieht (das wäre die Position des Mentalismus)? Wenn wir uns verständigen können, dann genau deswegen, weil dem nicht so ist.⁴⁵ Spreche ich über meinen Käfer, drücke ich eben das aus, *was an ihm für andere sichtbar ist* – und das ist mein Verhalten ihm gegenüber, die Stellung, die ich ihm in meinen Äußerungen zubillige, das, was sich in meinem Verhalten von ihm zeigt. Was sich aber zeigt ist nicht das private Objekt Käfer, sondern die Gesamtheit meines Verhaltens, das Zeichenhafte daran – alles liegt offen zu Tage. Der Käfer zeigt sich in unserem Zusammenstimmen in den Urteilen ihn betreffend. Dann ist der Käfer selbst nicht mehr der reale oder ideale *Gegenstand*, auf den sich unser Diskurs bezieht, sein Referenzobjekt. Er ist nicht einmal mehr ein notwendiges Element in der Beschreibung der Sprache – er ist irrelevant für die Bedeutung des Diskurses über den Käfer. All die Eigenschaften, die wir ihm zuschreiben sind nur dadurch Eigenschaften *des Käfers*, dass wir ein Spiel spielen, in dem sie als solche fungieren – womit die Einheit des Käfers nicht durch die Tatsache garantiert ist, dass es sich um ein reales oder ideales Objekt handelt, das diese Eigenschaften schlechthin *hat*. Diese Einheit wird vielmehr in der Spielsituation hergestellt. Das soll nicht heißen, dass es keinen Käfer gebe, ebenso wenig, wie es den Eindruck erwecken soll, die Sprache sei von der Realität ganz losgelöst – ganz im Gegenteil. Aber es soll heißen, dass im Falle der Subjektivität die Beziehung von Ausdruck und Ausgedrücktem nicht in der Weise einer Beschreibung oder Übersetzung gedacht werden kann. Die Weise, in der die Subjektivität und ihre „Inhalte“ in unserer Sprache auftreten, kann nicht die gleiche sein, mit der „Gegenstände“ in der Sprache dies tun.

Der letzte Satz des Zitats ist besonders wichtig: „Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von ‚Gegenstand und Bezeichnung‘ konstruiert,

⁴⁵Bei Fodor spricht in der Tat jeder über seinen Käfer und wenn wir uns verständigen können, dann deshalb, weil die Sprache unseres subjektiven Geistes, Mentalesisch, in empirische Sprachen übersetzbar ist. Die Schwächen dieser Argumentation sind bekannt, insbesondere der übermäßig starke Nativismus zu dem sich Fodor gezwungen sieht. Es ist außerdem äußerst problematisch, ein kognitives Erklärungsmodell, das sich auf eine Analyse des Symbolgebrauchs stützt, aus der Retrospektive als realen Vorgang in den subjektiven Geist zu projizieren. Dies tun wir, wenn wir den subjektiven Geist als sprachlich verfasst denken. Die Tatsache, dass wir kognitive Tätigkeit in einer modellhaften Rekonstruktion aufteilen können in Elemente und Operationen an diesen Elementen, berechtigt uns nicht, anzunehmen, der subjektive Geist selbst sei in dieser Weise organisiert.

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus.“ Hier drückt sich eine Ambivalenz der Position Wittgensteins aus, die vielleicht erst im Spätwerk wirklich deutlich wird. Betonen wir: „*Wenn* man die Grammatik...“, so besagt das Gleichnis des Käfers, dass wir den Käfer verlieren, wenn wir ihn als „Gegenstand“ zu fassen versuchen. Es besagt nicht, dass das Innere in *keinem* Fall von Interesse sein kann für die grammatische Perspektive Wittgensteins. Denn es stellt sich nun die Frage, ob es nicht Wege gibt, den Ausdruck anders zu denken als auf eben die Weise, die den Käfer aus dem Sprachspiel herausfallen lässt. Freilich wird der Käfer nicht als „Gegenstand“, als „Vorstellung“ auftreten können, sondern als etwas wie das Ziel des Spiels oder der Einsatz, das, was auf dem Spiel steht. Um die Verbindung mit dem im vorigen Abschnitt gesagten herzustellen: Dass der Käfer auf dem Spiel steht und nicht Referenzobjekt ist, erlaubt uns nicht von ihm abzusehen. Er tritt nicht als bezeichnetes privates Objekt in die Sprache ein, aber das ändert nichts daran, dass es *um ihn geht* (und dass es um ihn *als Erfahrung* geht). Es ist der Sinn des Ausdrucksspiels überhaupt, von einem Käfer zu handeln, auch wenn dieser erst im Sprachspiel hergestellt wird. Dies ist eine Weise, die Utopie des Mentalismus zu widerlegen, die Utopie eines aus sich allein heraus sinnstiftenden Geistes und gleichzeitig die des Externalismus, wenn er glaubt vom subjektiven Geist absehen zu können. Das ist gemeint mit „Wir müssen der Sprache dahin folgen, wohin sie uns führt“. (Diese Formulierung ist vielleicht eine Variante der Forderung Wittgensteins, alles so zu lassen, wie es ist.)

Unser Problem hat sich gewandelt. Das Problem der Intentionalität des Inneren ist nun nicht mehr das einer Überschreitung einer abgeschlossenen Domäne, sondern das der Individuation einer Äußerung, eines Ausdrucks. Ich kann meinen Käfer nicht „beschreiben“, denn es gibt da keinen Gegenstand, der sich zur Beschreibung eignete. Aber ich kann die Bedeutung meines Ausdrucks entwickeln. Insbesondere kann ich ihn als *meinen* Ausdruck entwickeln. Unsere Option ist hier sozusagen nicht: Ich spreche über *meinen* Käfer, sondern: *Ich* spreche über meinen Käfer. Unser Problem ist nun das der Subjektivierung meiner eigenen Äußerungen, der Aneignung meiner Rede, nicht mehr die eines Bezugs zu einem mentalen Zustand. Wir haben bereits festgestellt, dass der hier gesuchte Subjektbegriff gerade hierdurch bestimmt ist: durch das Kriterium der Autorschaft (ich darf als *Urheber* meiner Äußerung gelten – ohne zu behaupten, dass meine Innerlichkeit das Sinnfundament meiner Äußerung ist) und das Kriterium der Individuation (Situation und Gebrauch der Zeichen lassen mich als Prinzip der *Einheit* meiner Äußerung sichtbar werden, als Subjekt im vormodernen Sinn).

3.4 Fazit

Was ist nun aus Freges Forderung geworden, dass wir in der Lage sein müssen, die Härte und Realität des logischen „muss“, der Regeln der Sprache und der Härte der Wahrheit denken zu können? – denn hieran hängt sozusagen die „Härte der Außenwelt“, ihre Bedeutung als „Realität“. Beim späten Wittgenstein beruht diese Härte auf den in der Struktur unserer Sprachspiele artikulierten objektiven Gewissheiten. Wenn wir Sätze wie „Dies ist meine Hand“ nicht bezweifeln, so deswegen, weil sie vom ganzen

Haus der Spiele, die wir spielen getragen werden. Die klassischen Beispiele solcher Sätze sind allesamt Sätze, die zu trivial sind um überhaupt sinnvoll als Aussagen formuliert zu werden: Wann habe ich schon die Gelegenheit, jemandem *mitzuteilen*, dass die Welt seit längerer Zeit besteht als ich selbst, dass dies meine Hand ist etc.? Gerade darin liegt die Kraft dieser Sätze. Solcherlei Gewissheiten sind keine Beweise einer Außenwelt, aber sie sind Grenzen des Zweifels.

Um eine Praxis festzulegen, genügen Regeln nicht, sondern man braucht auch Beispiele. [...] die Praxis muss für sich selbst sprechen.

Wir lernen die Praxis des empirischen Urteilens nicht, indem wir Regeln lernen; es werden uns *Urteile* beigebracht und ihr Zusammenhang mit anderen Urteilen. *Ein Ganzes* von Urteilen wird uns plausibel gemacht. [...]

Nicht einzelne Axiome leuchten mir ein, sondern ein System, worin sich Folgen und Prämissen *gegenseitig* stützen. (Wittgenstein, *ÜG* 139, 140, 142)

Ich werde hierauf in Abschnitt 5.5 noch ausführlich zurückkommen. Für den Moment genügt es zu bemerken, wie dicht die Verortung sprachlicher Bedeutung und das Problem des Weltbezugs beieinander liegen: Fodor verortet die Bedeutung im subjektiven Geist und sein Problem ist nun, wie sich ein solcher Geist auf die Welt beziehen kann. Wittgenstein verortet die Bedeutung in unserer symbolischen Praxis und sein Problem ist die Herstellung eines Weltbezugs im Sprachspiel und die Realisierung des Subjekts in Ausdrucksspielen. Beide Problemlagen sind ganz unterschiedlicher Art. Bei Wittgenstein gibt es die Konstellation Subjekt/Objekt gewissermaßen überhaupt nicht als philosophisches Problem. Hierin ist er, wenn man so will, Anthropologe, wo Fodor Epistemologe wäre: Bei Wittgenstein gehen wir in einer gewissen Form des Holismus zunächst von der Gesamtheit des Menschen aus als gewordenem expressivem Körper, der in mannigfacher Weise kulturell engagiert ist – wir gehen vom *Leben* aus, einem Begriff, der im Spätwerk zentral wird. Dieser Komplex wird schlaglichtartig erhellt durch punktuelle Untersuchungen zu zentralen Aspekten. Bei Fodor gehen wir von der reduziertesten denkbaren Psychologie aus, der Präsenz von Inhalten in einem Geist. Wieder treffen wir auf die Spannung zwischen einem Denken, das mit Kontrastierungen arbeitet, gegenüber einem, das in Elementen arbeitet.

Was Merleau-Ponty betrifft, so ist seine Position auf bestimmte Weise verwandt mit der Wittgensteins, wenn sie auch auf ganz andere Art entwickelt wird und ganz andere Argumentationsformen mobilisiert. Wo Wittgenstein sich für unser Zusammenstimmen in den Urteilen interessiert, untersucht Merleau-Ponty unser körperliches Zusammenstimmen, unsere strukturell-körperliche Verwebung mit der Welt und den Anderen. Der Körper artikuliert sich zwischen seinem natürlichen Milieu und seiner kulturellen Formung und Eingebundenheit. Ich werde dies in der Untersuchung der Wahrnehmung entwickeln und dann auf das Verhältnis zu Wittgenstein bezüglich des Denkens des Weltbezugs zurückkommen.

Wir sehen, wohin wir gelangen, wenn wir versuchen, die Fundierung des Sinns im subjektiven Geist, im Mentalen, zu überwinden. Die psychologische Fundierung des Sinns

3 Die Entpsychologisierung des Subjekts

hat uns letztlich dazu gebracht im Bereich des Geistes nicht mehr zwischen dem Glauben dass p und der Aussage dass p unterscheiden zu können. Dies ist nicht zu kritisieren, insofern es schlicht ein unleugbares Charakteristikum der Subjektivität unter gewissen Umständen ausdrückt (von der Art, wie es sich etwa in Moores Paradox ausdrückt). Wenn wir aber Sinn im Allgemeinen psychologisch fundieren, wie wir es tun, wenn wir mentale Zustände als intrinsisch bedeutsam betrachten und die Bedeutung des Ausdrucks als von diesem abgeleitet, so stoßen wir uns an der Bemerkung Freges: Wahrheit und Referenz sind keine psychologischen Begriffe. Sie schulden unserem Bewusstsein oder unseren subjektiven Zuständen nichts, und gerade darin besteht ihr Sinn. Wir stellen Bedeutung in symbolischer Praxis her und nicht in der Intimität des abgeschlossenen cartesianischen Geistes, sei er kausal erklärbar oder nicht. Referenz und Wahrheit sind Bestandteile von Sprachspielen. Wenn wir uns auf etwas außerhalb unserer selbst beziehen, dann insofern unser Spiel bzw. die strukturellen Bezüge, die wir in unserem körperlichen Sein in der Welt herstellen einen solchen Bezug als objektiven Zug, als eine objektive Gewissheit einsetzt.

Was hier unter „Entpsychologisierung“ verstanden wird, ist die Überwindung der Fundierungsrichtung. Aber dies soll nicht bedeuten, die mentalistische Einschränkung des Bereichs der Psychologie auf den subjektiven Geist anzuerkennen. Wir reklamieren sozusagen den Begriff des Geistes durchaus für Domänen bestimmter pragmatisch-funktionaler Bezüge. Man könnte daher ebenso gut wie von einer „Entpsychologisierung des Subjekts“ von einer „Entmentalierung der Psychologie“ sprechen um deutlich zu machen, dass die Psychologie als Wissenschaft des Geistes durchaus nicht einzig den Bereich reiner Subjektivität zum Gegenstand haben kann.

Vielleicht sind unsere Optionen nicht ganz so klar geschnitten, wie Descombes meint, wenn er feststellt, dass wir den Geist entweder „drinnen“ verorten können, mit Descartes, Hume und, laut Descombes, den Phänomenologen und den Kognitivisten, oder „draußen“, mit den Philosophen des objektiven Geistes und des öffentlichen Zeichengebrauchs wie Peirce und Wittgenstein.⁴⁶ Ein entweder-oder scheint hier die falsche Alternative zu sein. Man könnte sagen, es handle sich hier weniger um zwei verschiedene Verortungen als um zwei verschiedene Perspektiven. Aber dies wäre zu schwach formuliert. Wenn das Ringen den *Bedeutungsbegriff* zum Gegenstand hat, wie es der Fall ist, da der Mentalismus eine Theorie der Fundierung sprachlicher Bedeutung im subjektiven Geist beinhaltet, dann handelt es sich in der Tat um Verortungen des Geistes in dem Sinn, in dem der Bereich des Geistes den Bereich der Bedeutung, der Beseelung des Ausdrucks betrifft. Wichtig ist hier vielleicht weniger, ob wir den Geist „innen“ oder „außen“ verorten, als vielmehr, nicht in einen Essenzialismus zu verfallen, in eine Vergegenständlichung des Geistes, die *eine* definitive Antwort auf seine Verortung erwartet. Wir riskieren, lediglich *eine* Form von Tätigkeit als *die* spezifisch Geistige herauszugreifen und durch eine allzu starke Fokalisierung des Geistesbegriffs Verzerrungen und unfruchtbare Debatten zu produzieren (die Fokalisierung auf die Verortung des Geistes im Gehirn auf der einen und die Fokalisierung auf soziale Institutionen auf der anderen Seite). Inakzeptabel am mentalistischen Kognitivismus ist seine Rückprojektion kognitiver Modelle in

⁴⁶Descombes, *La denrée mentale* S. 10.

den subjektiven Geist sowie das Fehlen einer überzeugenden Semantik.⁴⁷ Aber machen wir nicht den Fehler, den subjektiven Geist überhaupt zu vernachlässigen, und einzig von Institutionen des Sinns zu sprechen. Das Bild des Inneren ist keineswegs etwas, was insgesamt zu überwinden ist. Wir haben es nur richtig zu verstehen. Und das heißt es richtig einzubetten in unsere Spiele, in denen wir unsere Subjektivität verhandeln und aufführen.

Was den Subjektbegriff betrifft, so ist unser Problem in der momentanen Lage nicht mehr die Konstellation Subjekt/Objekt. Unser Subjektbegriff definiert sich nicht über diese Gegenüberstellung.

⁴⁷Es gibt hier Alternativen. Vgl. etwa den strukturalen Kognitivismus Rosenthals und Visettis, der kognitive Modelle in von Merleau-Ponty inspirierter Weise holistisch-gestalttheoretisch interpretiert anstatt sie „realistisch“ als tatsächlich im Geist ablaufende computationale Operationen an mentalen Inhalten zu fassen. Rosenthal und Visetti, „Sens et temps de la Gestalt“. Am Ende dieses Artikels bieten die Autoren einen Überblick über laufende Forschung in dieser Perspektive.

4 Die eigene Stimme: Der Stil als Gestalt des Subjekts

Wenden wir uns nun einer der Kernfragen des Ausdrucks des Subjekts zu: Wie ist seine Partikularität zu denken? Untersuchen wir hierzu ausführlich den Stilbegriff in Merleau-Pontys *La prose du monde*. Diese Untersuchung wird dann weitergeführt im Licht zweier weiterer Texte: *Le monde sensible et le monde de l'expression* in Abschnitt 5.2.3 und *Le visible et l'invisible* in Abschnitt 5.3.

4.1 Algorithmus und Kreativität

4.1.1 Zum Manuskript *La prose du monde*

Merleau-Ponty zieht in dem unter dem Titel *La prose du monde*¹ erschienenen Manuskript die philosophische Bilanz aus seiner bisherigen Arbeit zur Wahrnehmung und wendet die Ergebnisse auf die Themenfelder der Sprache und insbesondere des künstlerischen Ausdrucks an. Inspiriert hat ihn hierbei insbesondere seine Saussure-Lektüre, die ihm erlaubte, seine von der Psychologie inspirierten Erstlinge *La structure du comportement* und *Phénoménologie de la perception* um eine Sprachphilosophie zu erweitern: Es ist ihm um eine neue Art zu tun das Verhältnis von Geist und Wahrheit zu denken, die er glaubt, über die Philosophie der Wahrnehmung gefunden zu haben. Wir befinden uns noch vor der Wende zur Ontologie und wir werden später zu untersuchen haben, wie sich die hier entwickelten Überlegungen mit der Ontologie des Fleisches verknüpfen.

Das Manuskript ist als erster Teil eines Diptychons konzipiert:

Ces deux livres sont nommés[...]: *Origine de la vérité et Introduction à la prose du monde*. Merleau-Ponty définit leur commun propos qui est de fonder sur la découverte du corps comme corps actif ou puissance symbolique „une théorie concrète de l'esprit qui nous le montrera dans un rapport d'échange avec les instruments qu'il se donne“. (Lefort, „Avertissement“. In: Merleau-Ponty, *PM* S. III)²

¹Das Werk ist posthum veröffentlicht, unvollendet, geschrieben 1951-52. Der wichtigste Teil, das Kapitel „Le langage indirect“ ist stark umgearbeitet in *Les temps modernes* unter dem Titel „Le langage indirect et les voix du silence“ erschienen. Da aber der Kontext, in dem die Überlegungen des Kapitels stehen, in *La prose du monde* sehr aufschlussreich ist, habe ich mich entschlossen, trotz der Tatsache, dass es sich um ein unveröffentlichtes Werk handelt, das Buch dem Artikel vorzuziehen und mich auf ein Abgleichen mit dem Artikel zu beschränken.

²Diese Zeilen bieten übrigens eine recht annehmbare Bestimmung von dem, was in dieser Arbeit unter „Artikulation“ verstanden wird.

4 Die eigene Stimme: Der Stil als Gestalt des Subjekts

Das Projekt von *L'origine de la vérité* bildete den stärker metaphysischen Teil, in dem der Autor eine Wahrheitstheorie entwickeln wollte. Dieses Projekt wird Merleau-Ponty später, wenn auch in modifizierter Form, wiederaufnehmen: Es handelt sich um das als *Le visible et l'invisible* veröffentlichte Manuskript. *Introduction à la prose du monde* sollte zeigen, dass Sprache nie einfache Einkleidung (*vêtement*) von Gedanken ist, die sich selbst in voller Klarheit gegeben sind. Merleau-Ponty versucht, sprachliche Bedeutung als eine improvisierte, flüchtige, bisweilen riskante Konstruktion zu begreifen – die Dynamik und Zerbrechlichkeit der Bedeutung ernst zu nehmen. Dies versucht er auf verschiedene Weise, insbesondere in Untersuchungen der literarischen Sprache und der indirekten Sprache der Malerei zu erarbeiten. Die Thematik des künstlerischen Ausdrucks ist hier also durchaus nicht als Endpunkt der Reflexion gedacht, sondern als einleitende Überlegung, von der aus Merleau-Ponty eine Theorie der Wahrheit entwickeln wollte.

Nous ne voulons que commencer cette recherche en tâchant de mettre au jour le fonctionnement de la parole dans la littérature et réservons donc pour un autre ouvrage des explications plus complètes. (Merleau-Ponty, *PM* S. 23)

Auf diese Bemerkung werde ich später zurückkommen, um meine eigene Verwendung dieses Textes zu rechtfertigen, da ich ihn ja in ähnlicher Weise als Sprungbrett verwende und dabei über den Kontext der Philosophie der Kunst hinausgehe. Wichtig ist hier, dass der künstlerische Ausdruck nicht als Spezialfall der Sprache oder als isolierbarer Teilbereich aufgefasst werden kann, sondern auf das Herz der Funktionsweise unserer Sprache selbst verweist. Auch sollte aus der Dominanz von Beispielen aus dem künstlerischen Bereich nicht auf einen Snobismus geschlossen werden, in dem das Inwerksetzen von Subjektivität bestimmten Gesellschaftlichen Gruppen vorbehalten werde. Wie oben bereits gesagt, steht mir nichts ferner als ein Elitismus der Subjektivität, in dem einige Privilegierte ihr volles Menschsein ausleben indem sie ihre Besonderheit als Subjekte realisieren, während andere hier hinter einer Norm zurückblieben. Ein anderes Beispiel für die Realisierung des Subjekts als Partikular wäre der charakteristische Sinn für Humor, den ich bereits in der Vorbesprechung als Bild für den Stil eingeführt habe. Ich folge hier dennoch zunächst Merleau-Ponty, der den Stilbegriff aus dem Kontext der Kunst entwickelt. Ich verweise auf das letzte Kapitel 6, wo eine andere Perspektive eingeschlagen wird, die wesentlich weniger als ein Snobismus oder Elitismus ausgelegt werden kann.

4.1.2 Die Kreativität der Sprache und des künstlerischen Prozesses

Merleau-Ponty stellt sich deutlich gegen Vorstellungen sprachlichen oder künstlerischer Bedeutung als Übersetzung oder in anderem Sinn als Ableitung aus tieferen Schichten oder Ebenen. Die moderne Kunst hat sich nach seiner Deutung von dieser Auffassung ihres eigenen Sinns abgewandt. Wir können nicht mehr auf die Natur als kontinuierlichen Untergrund zählen, der für den Sinn unserer Kommunikation bürgen kann. Dies ist deswegen der Fall, weil die Erschließung der Natur über die Exploration ihrer Abschattungen in der Vielfalt der Perspektiven niemals erschöpfend sein kann. Die Wahrnehmung

selbst ist nie abgeschlossen und kann daher nicht mehr die Funktion einer philosophischen Garantie für die Vollständigkeit der Kommunikation übernehmen.³ Das Paradigma der klassischen Kunst, das sich selbst genügende Werk, ist einer Vielfalt künstlerischer Techniken des Schaffens und des Sehens gewichen. Etwa, wenn gewisse moderne Werke nicht mehr für sich stehen sollen, sondern als momentgebundene Perspektiven in der Serie zu sehen sind und erst dort ihren Sinn entwickeln.⁴ Es geht nicht mehr um die transparente Darstellung eines bereits bekannten oder gegebenen Objekts, sondern um dessen Investitur, seine Einsetzung – die moderne Kunst kann ihr Objekt nicht mehr voraussetzen, sondern muss es erarbeiten. Man mag Merleau-Ponty vermutlich legitimerweise an dieser Stelle eine konzeptuelle Verengung in der Beschreibung sowohl des klassischen wie auch des modernen Kunstschaffens vorwerfen, da beide wesentlich vielschichtiger sind, als es hier dargestellt werden kann und soll. Akzeptieren kann man Merleau-Pontys Darstellung aber, wenn sie nicht als eigenständiges Argument fungieren soll, sondern als Beispiel, das zum Thema des Stils hinführt. Halten wir fest, dass er an einen gewissen Strang der Kunst des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts denkt: Seine wichtigsten Diskussionen beziehen sich in der Malerei auf Cézanne und Klee und mir scheint, dass Merleau-Ponty metaphysische Malerei, etwa in den „last paintings“ Ad Reinhardts oder bei Barrett Newman, nicht erfasst, sondern einzig Malerei, die entweder als Ausdruck zu verstehen ist oder in dem Sinn realistisch ist, in dem wir Cézanne „realistisch“ nennen könnten.

Zitieren wir der Klarheit halber noch einmal:

Elle [la parole vraiment expressive – MH] ne choisit pas seulement un signe pour une signification déjà définie, comme on va chercher un marteau pour enfoncer un clou ou une tenaille pour l'arracher. Elle tâtonne autour d'une intention de signifier qui ne dispose d'aucun texte pour se guider, qui justement est en train de l'écrire. (ebd. S. 64)

Das bedeutet aber nicht, dass sich die Kunst auf das Individuum zurückziehen habe, wie man meinen könnte, in einer Situation, in der das künstlerische Werk als ebenso unabgeschlossen zu gelten hat, wie die Wahrnehmung. Es geht nicht um den sozusagen unilateralen Ausdruck, sondern um die Artikulation des Subjekts, also um eine Dialogsituation und damit auch darum, wie der Ausdruck verstanden werden kann. Das bedeutet, dass es darum geht, wie das Subjekt in einer sinnhaften Kommunikationssituation sich selbst und anderen gegenüber auftreten, sich gewissermaßen gleichzeitig sinnvoll *artikulieren* und sinnvoll artikuliert *werden* kann. Der künstlerische Ausdruck ist nicht Übertragung eines „subjektiven“ in einen „objektiven“ Gegenstand. Wollen wir die Idee der kreativen Sprache und einer kreativen Kunst ernst nehmen, so muss sich auch das schaffende Subjekt selbst *im Schaffensprozess* erarbeiten, da wir andernfalls im naiven Bild des gegebenen, bereits vorhandenen Bewusstseinsinhalts, der im künstlerischen Prozess vergegenständlicht wird, gefangen bleiben. Der „innere Monolog“, den die Philosophie in den Schaffensprozess hineingedacht hat, ist weder „innerlich“, noch handelt es

³Merleau-Ponty, *PM* S. 79.

⁴ebd. S. 77.

4 Die eigene Stimme: Der Stil als Gestalt des Subjekts

sich um einen „Monolog“. Das Selbstverhältnis, das der Künstler zu sich selbst aufbaut, handelt er mit seinem im Entstehen begriffenen Werk aus, ebenso wie sein Verhältnis zu anderen Menschen durch dieses Werk führt.⁵

Weder darf der künstlerische Prozess einseitig vom Schaffenden her, noch vom Betrachter, Hörer oder Leser her gedacht werden. Ebenso wenig bestimmt das Subjekt des Künstlers wie das des Rezipienten den Sinn eines Werkes:

La royauté du lecteur n'est qu'imaginaire puisqu'il tient toute sa puissance de cette machine infernale qu'est le livre, appareil à créer des significations. Les rapports du lecteur avec le livre ressemblent à ces amours où d'abord l'un des deux dominait, parce qu'il avait plus d'orgueil ou de pétulance ; mais bientôt tout cela s'effondre et c'est l'autre, plus taciturne et plus sage, qui gouverne. Le moment de l'expression est celui où le rapport se renverse, où le livre prend possession du lecteur. (Merleau-Ponty, *PM* S. 10)

Versuchen wir nun, mit Hilfe von Merleau-Pontys Stilbegriff diese Situation zu entwirren. Es geht hier nicht um die situationsbezogene Anwendung von präexistenter Bedeutung, sondern darum, wie eine Situation (in diesem Falle: ein Werk) selbst beginnt, zu bedeutsam zu sein.⁶

4.2 Stil

4.2.1 Langage parlé und langage parlant

Merleau-Ponty führt eine entscheidende Unterscheidung ein:

Disons qu'il y a deux langages: le langage après coup, celui qui est acquis, et qui disparaît devant le sens dont il est devenu porteur, – et celui qui se fait dans le moment de l'expression, qui va justement me faire glisser des signes au sens, – le langage parlé et le langage parlant. (ebd. S. 17)

Die gesprochene Sprache (*langage parlé*) ist diejenige, die der Leser oder Sprecher mit sich bringt, die ihnen bereits gemeinsam ist, das Reservoir an bekannten oder aktualisierbaren Bedeutungen, die „normalen“ Verwendungsweisen. Sie ist es, die es erlaubt, mit einer Lektüre zu beginnen oder die Stimme mit dem Vertrauen zu erheben, verstanden zu werden oder sich verständlich machen zu können.⁷ Die sprechende Sprache (*langage parlant*) ist die Sprache, die den Leser, Zuhörer, aber auch den Sprecher selbst in gewissem Sinn stört, die ein Problem bedeutet, insofern sie Abweichung gegenüber dem Gewohnten ist, insofern ihre Bedeutung der Situation angepasst werden muss. Sie ist eine Form der Transformation, nicht bloße Anwendung der *langage parlé* im Licht

⁵Merleau-Ponty, *PM* S. 80.

⁶ebd. S. 82.

⁷ebd. S. 20.

der spezifischen Situation, in der die Äußerung stattfindet. In den spezifischen Bezügen, die sie zwischen bekannten Zeichen herstellt, entwickelt sie neuen Sinn.⁸

Es ist wichtig, festzuhalten, dass diese Unterscheidung nicht die zwischen Lexikalität und Pragmatik ist: Es geht nicht um einerseits die Sprache, wie sie in Grammatiken und Wörterbüchern beschrieben ist, und andererseits um ihre praktische Anwendung mit den Verzerrungen, die diese gegenüber der lexikalischen Bedeutung bewirkt. Nicht jedes Mal, wenn wir das Wort ergreifen, ist das Ergebnis die sprechende Sprache, von der Merleau-Ponty hier spricht. Es geht um die Momente, in denen eine *neue* Möglichkeit gefunden wird, Bedeutung zu generieren – Möglicherweise sprechen wir in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle eine unproblematische, normale Sprache, deren Bedeutung sich mehr oder weniger in dem erschöpft, was wir üblicherweise damit meinen. Die Neuheit der Bedeutung hat nichts mit einem originellen Vokabular zu schaffen oder mit einer auffälligen Syntax, sondern kann in ganz banalen Sätzen liegen – in der Nachricht etwa, dass Paul tot ist, wenn Paul ein guter Freund war, und diese Nachricht mir die Bedeutung des Todes, oder die Bedeutung meiner Freundschaft mit Paul in einer Weise vor Augen bringt, die ich bis dahin nicht kannte. In diesem Fall sagt der Satz „Paul ist tot“ etwas über den Tod oder die Freundschaft aus und informiert mich nicht schlicht über das Ende der Existenz Pauls, was etwa der Fall sein kann, wenn Paul mir lediglich entfernt bekannt ist.⁹ Aber in *La prose du monde* untersucht Merleau-Ponty weniger solche alltäglichen Formen der sprechenden Sprache, sondern erarbeitet sie im Kontext von Überlegungen zum künstlerischen Ausdruck. In der Tat werden in solchen Beispielen die Verbindung seiner Sprachphilosophie mit Fragen des Stils und damit letztlich der Subjektphilosophie deutlicher. Insbesondere wird so klarer, inwiefern es wirklich die *Sprache* ist, die hier spricht und nicht ein Subjekt *durch* die Sprache.

Merleau-Ponty zieht das Beispiel Stendhals heran:

Des mots communs, des épisodes après tout déjà connus, – un duel de jalousie, – qui d’abord me renvoyait au monde de tous fonctionnent soudain comme les émissaires du monde de Stendhal et finissent par m’installer sinon dans son être empirique, du moins dans ce moi imaginaire dont il s’est entretenu avec lui-même pendant cinquante années en même temps qu’il le monnayait en œuvres. (ebd. S. 19)¹⁰

In meinem Beispiel der Nachricht vom Tod Pauls ist es in der Tat eine gewisse Situation, die sich mir in besonderer Weise bewusst macht. In dem Beispiel zu Stendhal tritt der

⁸ebd. S. 20; s. auch: „Nous avons plusieurs fois contesté que le langage ne fût lié à ce qu’il signifie que par l’habitude et la convention–: il en est beaucoup plus proche et beaucoup plus éloigné.“ (ebd. S. S. 161)

⁹„Ils [les hommes] savent bien qu’une nouvelle est une nouvelle et que rien ne sert d’avoir souvent pensé à la mort tant qu’on n’a pas appris la mort de quelqu’un qu’on aime.“ ebd. S. 14.

¹⁰Vgl. auch: „Peut-être, grâce à Stendhal, dépasserons-nous Stendhal, mais c’est qu’il aura cessé de nous parler, c’est que ses écrits auront perdu pour nous leur vertu d’expression. Tant que le langage fonctionne vraiment, il n’est pas simple invitation, pour celui qui écoute ou qui lit, à découvrir en lui-même des significations qui y soient déjà.“ ebd. S. 21.

Aspekt des Ausdrucks in den Vordergrund. Nicht die Situation ist es, die in besonderer Weise zu verstehen ist, sondern Stendhal. Hier tritt das Subjekt in die Sprache ein.

Aber was ist es genau, dieses Subjekt, dieses „*moi imaginaire*“?¹¹ Es ist nicht das empirische Sein (ich lese: nicht das *psychologische* Sein), sondern dasjenige, mit dem er sich Zeit seines Lebens „unterhalten“ hat, und *eben das*, was er in seinen Werken „zu Geld gemacht“ hat. „Monnayer“ wäre schöner mit „prägen“ zu übersetzen, aber mir scheint, dass das Bild des Ausdrucks als einem „zu Geld machen“ durchaus ein gutes ist, insofern es den Aspekt verdeutlicht, dass hier etwas in Umlauf gebracht wird. Damit wird diese Frage für uns zu der Frage: In welchem Sinn kann davon gesprochen werden, dass Stendhal in seinem Werk präsent sei?

4.2.2 Der Stil ist das Subjekt „*dans son commerce avec le monde*“

Beginnen wir mit einem hinführenden Bild: dem Stil als der eigenen Stimme. Sie ist wiedererkennbar, von anderen Stimmen zu unterscheiden, modulierbar, ohne dadurch ihre Identität zu verlieren (sie kann traurig oder fröhlich sein, schreien, flüstern, singen oder schweigen), und sie existiert nirgendwo sonst als in ihrem eigenen Klang, sie existiert nur dann, wenn ich mich tatsächlich ihrer bediene. Und ebenso wie man den Klang seiner Stimme nur beeinflussen kann, indem man sie erklingen lässt, passiert die Erarbeitung eines Stils im Produzieren selbst. Nichts ist weniger selbstverständlich für einen Künstler, als mit der eigenen Stimme zu sprechen – für das verstanden zu werden, was sie von anderen Stimmen *unterscheidet* und überhaupt zu einer Artikulation zu finden, die etwas *zu sagen hat*, was den normalen Sprachfluss überschreitet, an der es etwas als Ausdruck zu verstehen *gibt*. Die Situation des Subjekts des Künstlers ist analog der des ethischen Subjekts: Es ist nicht schlicht vorauszusetzen, sondern besteht in der Fähigkeit, ethische Kriterien in seinem Leben zählen zu lassen oder zählen zu machen. Ein Leben, dem die eigene Stimme fehlt, lebt innerhalb der reinen Norm (der gesprochenen Sprache, wenn man so will), denn wir werden weiter unten sehen, dass der Stil eine Form der Abweichung ist.¹² Denken wir hier an das in der Vorbetrachtung eingeführte Bild des Stils als Sinn für Humor.

Kehren wir nun zu der Frage zurück, welcher Natur dieses „*moi imaginaire*“ ist, mit dem sich der Künstler unterhält und das er in seine Werke prägt. Was legt der Künstler in sein Werk?

Ce que le peintre cherche à mettre dans un tableau, ce n'est pas le soi immédiat, la nuance même du sentir, c'est son style, et il n'a pas moins à le

¹¹Die Formulierung des „*moi imaginaire*“ ist möglicherweise unglücklich gewählt – sie suggeriert eine gewisse Idealität dieses Ichs. Wir werden im Folgenden genauer sehen, was Merleau-Ponty mit dem „*Imaginären*“ hier meint.

¹²Merleau-Ponty, *PM* S. 79f: „Combien de temps, dit Malraux, avant qu'un écrivain ait appris à parler avec sa propre voix. De même, combien de temps avant que le peintre qui n'a pas, comme l'historien de la peinture, l'œuvre déployée sous les yeux, mais qui la fait, reconnaisse, noyés dans ses premiers tableaux, les linéaments de ce qui sera, mais seulement s'il ne se trompe pas sur lui-même, son œuvre faite [...]“

conquérir sur ses propres essais, sur le soi donné, que sur la peinture des autres ou sur le monde. (Merleau-Ponty, *PM* S. 79)

Wenn damit auch noch nicht klarer ist, was Merleau-Ponty genau unter „*style*“ versteht, so wird doch klarer, welchen philosophischen Ort er einnimmt. Ich möchte darauf hinaus, dass Stil eine Form der Artikulation des Subjekts ist: Eine Form des Subjekts „*dans son commerce avec le monde*“.¹³ Das künstlerische Schaffen ist eines der Milieus, der Lebensräume oder Realisierungsbereiche des Subjekts – es ist einer der Bereiche, in denen das Subjekt als solches Bedeutung generiert. Denn es ist einer der Bereiche, in denen wir über die konkreten Techniken des kreativen Prozesses ein reflexives Verhältnis zu uns selbst aufbauen können, ebenso, wie wir für andere als *Subjekte* sichtbar und verstehbar werden.

Ainsi, ce „schéma intérieur“ qui se réalise toujours plus impérieusement dans les tableaux, au point que la fameuse chaise devient *pour nous* „un brutal idéogramme du nom même de Van Gogh“, *pour Van Gogh*, il n'est pas ébauché dans ses premières œuvres, il n'est pas davantage lisible dans ce qu'on appelle sa vie intérieure, car alors Van Gogh n'aurait pas besoin de tableaux pour se rejoindre, et cesserait de peindre. (ebd. S. 81)¹⁴

Das Bild des Autors, der mit einem Blick sein gesamtes Werk umgreift, ist illusorisch. Schritt für Schritt entwickelt er das, was wir im Nachhinein als immer schon im Werk angelegt begreifen, als eine eigene Logik des im Entstehen begriffenen Werks. Die Schwere dieser Illusion wird deutlich, wenn wir die bereits genannte Forderung bedenken, den Prozess der Erarbeitung von Bedeutung in diesem Zusammenhang als im starken Sinn *kreativ* zu begreifen. Wenn der Künstler vor dem Hintergrund einer Welt seine Arbeit beginnt, die die Bedeutung, die er hervorbringen wird, noch *nicht* in sich trägt,¹⁵ so entwickeln sich sowohl der tätige Mensch als auch die Bedeutung des Werks erst aus der Arbeit selbst heraus:

[...] l'homme et la signification se dessineront sur le fond du monde justement par l'opération du style. (ebd. S. 83)

Der Stil selbst ist hierbei nicht das, was in der Reflexion thematisiert wird, sondern die *Operation*, mittels der die Reflexion vonstatten geht, er ist das Element, was es dieser Reflexion erlaubt, zu bedeuten und gleichzeitig etwas, was *sichtbar* ist.

¹³ebd. S. 81.

¹⁴S. auch ebd. S. 81: „Il est cette vie en tant qu'elle sort de son inhérence et de son silence, que sa différence la plus propre cesse de jouir d'elle-même et devient moyen de comprendre et de faire comprendre, de voir et de donner à voir, – non pas donc renfermé dans quelque laboratoire privé, au tréfonds de l'individu muet, mais diffus dans son commerce avec le monde visible, répandu dans tout ce qu'il voit.“

¹⁵ebd. S. 82: „Si nous voulons vraiment comprendre l'origine de la signification – et, faute de le faire, nous ne comprendrons aucune création, aucune culture, nous reviendrons à la supposition d'un monde intelligible où tout soit d'avance signifié – il faut ici nous priver de toute signification déjà instituée, et revenir à la situation de départ d'un monde non signifiant qui est toujours celle du créateur, du moins à l'égard de cela justement qu'il va dire.“

4 Die eigene Stimme: Der Stil als Gestalt des Subjekts

„Je pense“, cela signifie: il y a un certain lieu appelé „je“, où faire et savoir qu'on fait ne sont pas différents, ou l'être se confond avec sa révélation à lui-même, où donc aucune intrusion du dehors n'est seulement concevable. Ce je-là ne saurait parler. Celui qui parle entre dans un système de relations qui le supposent et le rendent ouvert et vulnérable. (Merleau-Ponty, *PM* S. 26)

Der Stil selbst besitzt kein selbstständiges Sein. Er existiert in den Verästelungen des menschlichen Lebens, die wir einem Subjekt zugehörig auffassen, das seinerseits nicht als präexistent, als unabhängig von seinem Auftreten gedacht werden kann. Er ist Gestalt, die sich vor einem Hintergrund abzeichnet, oder, wie ich eher sagen würde, ein *Muster* – ein Spiel von Ähnlichkeiten, die wir als Einheit vor ihren einzelnen Manifestationen wahrnehmen und eben das ist es, was uns erlaubt, eine Äußerung als Ausdruck aufzufassen. Wenn der Stil primär ist, also im Vollzug nicht für sich selbst Objekt sein kann, keine eigene Reflexivität besitzt,¹⁶ so soll dies ausdrücken, dass mein eigenes Leben unmittelbar erfahren ist und ich zur Bedeutung der Objektivierung, die es in meinen Werken erfährt, ein ganz anderes Verhältnis habe als die anderen.

Nach Merleau-Ponty gewinnt mein Werk überhaupt erst in den Augen Anderer seine Bedeutung.¹⁷ Für mich selbst gibt es nur die Vertrautheit meines eigenen „Schnurrens“, das die Philosophie zum „inneren Monolog“ sublimiert hat.

Der Grund, warum Merleau-Ponty hier nicht von Bedeutung sprechen möchte, ist, dass es um das Herstellen, um die Emergenz der Gestalt geht, um das *etwas*, was sich einmal von seinem Hintergrund abheben *wird* – das wird die Bedeutung sein und sie wird den Stil zeigen, ihn aufweisen. Im Schaffensprozess selbst ist sie abwesend. Das unfertige Gemälde appelliert an den Künstler und fordert eine Geste, kein Verstehen einer Bedeutung.

Une caméra a enregistré au ralenti le travail de Matisse. L'impression était prodigieuse, au point que Matisse lui-même en fut, raconte-t-on, ému. Le même pinceau qui vu à l'œil nu sautait d'une action à l'autre, on le voyait méditer, dans un temps dilaté et solennel, dans une imminence de commencement du monde, commencer dix actions possibles, exécuter devant la toile comme une danse propitiatoire, la frôler plusieurs fois jusqu'à la toucher presque, et s'abattre enfin comme l'éclair sur le seul tracé nécessaire. Il y a, bien entendu, quelque chose d'artificiel dans cette analyse, et si Matisse croit, sur

¹⁶Will sagen: die Operation des Stils kann nicht auf sich selbst angewandt werden, ohne sich dadurch zu transformieren und einen anderen Charakter anzunehmen. Denken wir an das oft angeführte Beispiel Merleau-Pontys der einander berührenden rechten und linken Hand: Wenn ich mit der linken Hand meine rechte befühlen, und nach meinem Willen dieses Verhältnis umkehren kann, so ist es mir doch unmöglich, die eine Hand mit der anderen als fühlende zu berühren, gewissermaßen in ihrer Subjektfunktion; „Si cette notion, comme nous le croyons, mérite le crédit que Malraux lui ouvre, c'est à condition qu'elle soit première, et que le style donc ne puisse se prendre pour objet, puisqu'il n'est encore rien et ne se rendra visible que dans l'œuvre.“ Merleau-Ponty, *PM* S. 83.

¹⁷ebd. S. 80.

la foi du film, qu'il a vraiment choisi, ce jour-là, entre tous les tracés possibles, et résolu comme le Dieu de Leibniz un immense problème de minimum et de maximum, il se trompe: il n'est pas un démiurge, il est un homme. Il n'a pas eu, sous le regard de son esprit, tous les gestes possibles, il n'a pas eu à les éliminer tous sauf un, en rendant raison de son choix. C'est la caméra et le ralenti qui explicitent tous les possibles. Matisse, installé dans un temps et une vision d'homme, a regardé l'ensemble actuel et virtuel de sa toile et porté la main vers la région qui appelait le pinceau pour que le tableau fût enfin ce qu'il devenait. Il a résolu par un geste simple le problème qui, à l'analyse et après-coup, paraît comporter un nombre infini de données [...]. (ebd. S. 63)¹⁸

Die Lösung dieser scheinbaren Wahl aus unendlichen Möglichkeiten ist eine praktische Lösung, ein Handeln im Rahmen des menschlichen Lebensraumes.

4.2.3 Wer ist Descartes?

Es geht bei dieser Frage nicht um das Individuum, den Menschen oder die Person, sondern um das Subjekt Descartes in dem doppelten Sinn, den wir bisher entwickelt haben: Einerseits ist das Subjekt *dasjenige*, was die Werke Descartes' erzeugt hat und andererseits *dasjenige*, was wir als solches erkennen können, den wir in seinen Artikulationen zu fassen bekommen.

Descartes, c'est Descartes, mais c'est aussi tout ce qui après coup nous paraît l'avoir annoncé, à quoi il a donné sens et réalité historique – et c'est aussi tout ce qui a dérivé de lui, l'Occasionalisme de Malebranche caché dans un coin de la Dioptrique, la substance de Spinoza à un détour des Réponses aux objections. Comment tracer une limite entre ce qu'il a pensé et ce qu'on a pensé à partir de lui, – entre ce que nous lui devons et ce que nos interprétations lui prêtent ? (ebd. S. 130)

Wenn wir nach dem *Subjekt* und nicht nach dem *Individuum* fragen, so darf es uns nicht wundern, dass die Grenze zwischen Descartes und dem, was vor und nach ihm gekommen ist, nicht klar zu ziehen ist. Wir haben bereits mit Cavell hierauf hingewiesen.¹⁹ Das ist keine bloß ideengeschichtliche Fragestellung der Form, wie Descartes möglich werden konnte etc. – es geht überhaupt nicht um eine *Erklärung* Descartes' – sondern die Frage betrifft den Kern dessen, was wir als „Subjekt Descartes“ zu fassen berechtigt sind.

¹⁸Vgl. auch: „Le second degré de la maturité est de comprendre qu'il n'y a pas de surhomme, aucun homme qui n'ait à vivre une vie d'homme, et que le secret de la femme aimée, de l'écrivain et du peintre n'est pas dans quelque au-delà de sa vie empirique, mais si étroitement mêlé à ses moindres expériences, si pudiquement confondu avec sa perception du monde, qu'il ne saurait être question de le rencontrer à part, face à face.“ ebd. S. 94; s. auch: „La première parole ne s'est pas établie dans un néant de communication parce qu'elle émergeait des conduites qui étaient déjà communes et prenaient racine dans un monde sensible qui déjà avait cessé d'être monde privé [En marge: Logos du monde esthétique et logos].“ ebd. S. 60.

¹⁹S. Abschnitt 1.1.4.

Ebenso wenig, wie es möglich ist, eine existierende Sprache zu inventarisieren, ist es möglich, eine erschöpfende Liste der philosophischen Gedanken Descartes' zu erstellen;²⁰ und dies aus einer Reihe von Gründen, die prinzipieller Natur sind und nicht beispielsweise einer unvollständigen Quellenlage geschuldet sind. Descartes besteht nicht aus einem Konglomerat an isolierten Eigenschaften, Inhalten etc. Mit ihm verhält es sich wie mit der Sprache, insofern, wie Merleau-Ponty sagt, die Sprache als Ganze nicht aus Worten oder Ausdrücken besteht, die man inventarisieren kann, sondern als Differenzierungswerkzeug fungiert.

Was wir an Descartes zu fassen bekommen können, ist vielmehr eine bestimmte Weise, „die Welt und das Leben zu behandeln“.²¹ Wenn wir etwa fragen wollen, ob Descartes gläubiger Katholik war, so haben wir keine eindeutige Antwort zu erwarten, wie sie etwa ein Beweis in einem Kriminalprozess liefert. Was kann uns die Tatsache sagen, dass Descartes nach Notre-Dame-de-Lorette gepilgert ist? Sagt diese Reise etwas über seine religiöse Einstellung aus? Ja und nein: Das Ereignis selbst kann durch eine unüberschaubare Vielzahl von Gründen motiviert worden sein und ermöglicht eine ebensolche Anzahl an Interpretationen – was wir aber sinnvoll fragen können, ist, welche Bedeutung die Religion für Descartes hat entwickeln können, wenn wir sie als einen Ausdruck Descartes' begreifen, dessen Sinn mit dem gesamten Ensemble „Descartes“ verwoben ist. Weniger ist hier zu fragen, *ob* er religiös war oder nicht, sondern *in welchem Sinn* er es war oder nicht war – oder präziser: Welchen Sinn seine Haltung zur Religion in seinem Werk und seinem Leben entfaltet hat.²² Eine Frage wie die nach der Religiosität Descartes' ist also nicht isoliert zu stellen, sondern nur im Licht der Gesamtheit zu behandeln, im Hinblick auf die sie sinnvoll sein soll.

L'absolu de Descartes, l'homme Descartes en son temps, dur comme un diamant, avec ses tâches concrètes, ses décisions, ses entreprises, c'est nous qui l'imaginons, parce qu'il est mort, et depuis longtemps. (Merleau-Ponty, *PM* S. 136)

Erst die Distanz, die uns von Descartes trennt, erlaubt uns, ihn als einen Menschen vorzustellen, der aus Entscheidungen, Charaktereigenschaften etc. besteht, für den die Frage, ob er religiös war, oder nicht sich sinnvoll mit einem klaren Ja oder einem klaren Nein beantworten lässt, der uns hart wie ein Diamant entgegentritt. Es muss sich nicht um eine historische Distanz handeln, es kann auch eine persönliche oder kulturelle Distanz sein, um jemanden, „in den ich mich nicht finden kann“²³ – oder will. Das Bild eines klaren, sich selbst und potenziell auch anderen transparenten Descartes kann uns nur dann berechtigt scheinen, wenn wir ein bestimmtes Bild des Ausdrucks zugrunde legen, nämlich dass er eine referenzielle Beziehung zu einem Bedeuteten etabliert, dass

²⁰Merleau-Ponty, *PM* S. 130, 132.

²¹Vgl. ebd. S. 137: „[...] tout prend sous ses doigts un sens Descartes, qui peut se comprendre de plusieurs façons, tout se met à fonctionner dans un monde Descartes, énigmatique comme tout l'individuel; sa propre vie se met à témoigner d'une manière de traiter la vie et le monde et, comme tous les autres, ce témoignage demande interprétation.“

²²ebd. S. 135.

²³S. Wittgenstein, *PUI* 568.

er *etwas* dem Ausdruck präexistentes bedeutet und dass dieses etwas nicht selbst in der Sprache liegt:

L'illusion objectiviste est bien installée en nous. Nous sommes convaincus que l'acte d'exprimer, dans sa forme normale ou fondamentale, consiste, étant donné une signification, à construire un système de signes tel qu'à chaque élément du signifié corresponde un élément du signifiant, c'est-à-dire à *représenter*. (ebd. S. 205)

Nur dann kann ich erwarten, dass sich Descartes ohne prinzipielle Probleme in Kategorien einsortieren lässt, die unsere Sprache vorsieht (etwa, ob er religiös war oder nicht), wenn ich einen grundsätzlich kristallklaren, einen absoluten Descartes voraussetze, *der an sich selbst schon bedeutungsvoll ist* und dessen Leben bereits in den Bahnen dieser Kategorien *tatsächlich verläuft*. Dann wird der Ausdruck zu einer *Übersetzung* aus einer existenziellen Bedeutsamkeit in eine sprachliche. Merleau-Ponty hält dagegen, dass dieses Bild des Ausdrucks uns in die Irre führt. Nicht einmal Descartes selbst besaß den Schlüssel zu seinem Leben. Nicht weniger als wir musste Descartes sich in einem kreativen und nicht bloß reproduktiven Prozess auslegen und ins Werk setzen.²⁴ Die Vorstellung eines sich selbst gleichen Descartes, der der Artikulation vorausgeht, ist zwar kein Widersinn, aber man muss achtgeben, welche Verwendung man von ihm macht – er ist eine spätere Konstruktion, eine Art „Geometral Descartes“, der nicht geeignet ist, den Ausdruck zu fundieren. Mit Merleau-Ponty können wir hier den Begriff der „Stiftung“ Husserls heranziehen.²⁵ Erst der Ausdruck stiftet das Subjekt Descartes, dessen Sinn nicht in einer Blaupause in Form des Individuums Descartes vorgezeichnet liegt. Um diesen Sachverhalt auszudrücken, bevorzuge ich den Begriff der Artikulation gegenüber dem des Ausdrucks.

4.2.4 Das Museum

In der Tat kann der Stil einen Autor auch verschließen, ihn abschirmen, wie Merleau-Pontys Überlegungen zum Museum zeigen. Das Museum ist ein Ort, an dem Werke nebeneinander hängen. Längere Serien von Werken eines Künstlers, Serien in chronologischer oder stilistischer Ordnung werden so hergestellt. Damit ist es ein Ort, an dem stilistische und anderweitige Unterschiede von Werken bisweilen überhaupt erst sichtbar werden können. Das Museum lässt uns die Werke zusammen sehen. Aber für dieses Potenzial bezahlt man einen Preis. Es ist das Museum, dass die Malerei als abgeschlossenen

²⁴Vgl. Merleau-Ponty, *PM* S. 136: „Qu'il en soit ainsi ou qu'au contraire, soit la religion, soit la pensée pure donne la clef Descartes, en tout cas le secret de lui-même n'était pas donné tout fait en lui ; il avait, non moins que nous, à le déchiffrer ou à l'inventer et c'est cette tentative d'interprétation qu'on appelle son œuvre et sa vie.“

²⁵ebd. S. 95f: „Husserl a employé le beau mot de *Stiftung* pour désigner d'abord cette fécondité indéfinie de chaque moment du temps, qui justement parce qu'il est singulier et qu'il passe, ne pourra jamais cesser d'avoir été ou d'être universellement, – et, plus encore, la fécondité, dérivée de celle-là, des opérations de la culture qui ouvrent une tradition, continuent de valoir après leur apparition historique, et exigent au-delà d'elles-mêmes des opérations autres et les mêmes.“

4 Die eigene Stimme: Der Stil als Gestalt des Subjekts

Bereich etabliert, sie von ihrer religiösen, dekorativen oder anderweitigen Verwendung abtrennt und als kontextlose Werke in Serien anordnet. Damit ermöglicht es uns, sie als Werke, als aus einer einzigen Bemühung entsprungen wahrzunehmen („die Kunst“ als Eine zu denken), über Zeiten, Orte und Funktionen hinweg.²⁶ In gewissem Sinn kann das Museum den Tod der Kunst bedeuten, insofern, als all die Heterogenität der Leben der Künstler, ihr verschiedenartiges Streben abgeflacht wird auf die Serie des Stils als solchen. In diesem Sinn kann der Stil ebenso gut der Tod des Subjekts sein, wie seine Artikulation. Entscheidend ist hier, in welcher Weise er gebraucht wird: Wenn Stil als Ausdruck oder Artikulation aufgefasst wird, so beinhaltet er das Subjekt. Aber in vielen Zusammenhängen verwenden wir den Stil gerade nicht, um das einzigartige, sondern um das Gemeinsame zu bezeichnen und dieser Verwendungsweise des Stils scheint das Museum Vorschub zu leisten: Dem Stil als dem *Vergessen* des Künstlers. Er kann ein Ort sein, an dem uns der Künstler zu einem Diamanten wird, hart und weit entfernt.

Le Musée rend les peintres aussi mystérieux pour nous que les pieuvres ou les langoustes. (Merleau-Ponty, *PM* S. 103)²⁷

Das Museum hebt die Historizität der Werke hervor und riskiert, den Künstler und den Ausdruckscharakter des Werks in den Hintergrund zu drängen. Das Problem ist hier ein mythologisches Bild der Geschichte: das der Geschichte als eines „unterirdischen Stromes“, der die Künstler zu seinen Instrumenten degradiert – der in gewissem Sinn das *eigentliche* (weil wirklich wirkende) Subjekt wäre und dieses Subjekt sähen wir in Museen.²⁸ Dieses Bild der Geschichte ist das Gegenstück zur Vorstellung des Subjekts als kristallklarer Selbstpräsenz, als reiner Privatheit. Wenn die Kunst ihren Ausgang in dieser ausdruckslosen Privatheit ihren Anfang nehmen soll (genauer: Wenn ihre Bedeutung dort beginnen soll), was der Fall ist, wenn wir sie im traditionellen Sinn als Ausdruck begreifen, so wird umgekehrt das Zusammenstimmen der Künstler zu einem Mysterium. Wenn der Ausdruck etwas Privates, Geheimes in etwas Öffentliches überführen soll, so benötigen wir, um die Verwandtschaft von Künstlerin nicht als bestürzend zu empfinden, ein Prinzip (etwa das einer vernünftigen Geschichte), das ihnen eine gemeinsame Richtung vorschreiben kann.²⁹

Wenn wir aber die Bedeutung des künstlerischen Ausdrucks von der Bindung an eine reine Privatheit lösen, und statt dessen den Künstler als einen in der Welt aktiven Menschen an den Anfang des Werks stellen, stellt sich nach Merleau-Ponty diese Verwandtschaft nicht mehr als mysteriös dar, da wir dann das gemeinsame Projekt der Kunst die Erweiterung und Verlängerung des In-der-Welt-sein selbst ist. Das erklärt

²⁶Merleau-Ponty, *PM* S. 102.

²⁷Vgl. auch ebd. S. 103: „Le Musée transforme les œuvres en œuvres, il fait seul apparaître les styles, mais il ajoute aussi, à leur vraie valeur, un faux prestige, en les détachant des hasards au milieu desquels ils sont nés, en nous faisant croire que des Sur-artistes, des ‚fatalités‘ guidaient la main des artistes depuis toujours.“

²⁸ebd. S. 107.

²⁹ebd. S. 107. Merleau-Ponty denkt an die erstaunlichen Verwandtschaften, die die scheinbar so unterschiedlichen künstlerischen Projekte der reflektierenden moderne Kunst und primitiven Kunstformen verbindet – dass die moderne Kunst zu ihren primitiven Wurzeln „zurückfinde“

auch, dass es sich nicht darum handelt, den Künstler als *Individuum* zu betrachten, sondern durchaus als Subjekt, denn der in der Welt aktive Mensch ist eben derjenige, der Bedeutung erarbeitet.

4.2.5 Latenz, Dicke, Fleisch

Der Stil ist nicht selbst Bedeutung, aber er ist es, der Bedeutung ermöglicht. Der Stil ist der „fruchtbare Moment“, an dem die Erfahrung ihre Form gewinnt. Er ist der Moment, an dem Bedeutungen, die Merleau-Ponty „operant“ oder „latent“ nennt, greifbar werden – für die anderen verstehbar und für den Künstler selbst handhabbar.³⁰ Hier stoßen wir auf eine Schwierigkeit, die ich zwar nicht übergehen, aber auch nicht ins Zentrum dieses Textes stellen möchte: Die Philosophie der Latenz Merleau-Pontys, deren Verhältnis zu Wittgenstein große Probleme bereitet.

Würde Merleau-Ponty tatsächlich die sprachliche Bedeutung in Form einer philosophischen These auf eine ihr zugrunde liegende existenzielle Bedeutungsebene zurückführen und in ihr begründen, wäre das in Wittgensteinscher Perspektive eine metaphysische Position, deren Sinn selbst nicht zu sichern ist – es wäre eine (im schlechten Sinn, weil ungerechtfertigte) Meta-Position. Es ist aber fraglich, ob Merleau-Pontys Philosophie eine solche These vertritt.

Wovon also spricht Merleau-Ponty, wenn er von latentem Sinn spricht? Um dies kurz und pointiert zu fassen, greife ich auf das Spätwerk vor. Folgendes Beispiel aus *L'oeil et l'esprit* gibt einen Eindruck des Kontextes des Begriffs der Latenz bei Merleau-Ponty:

Descartes avait raison de délivrer l'espace. Son tort était de l'ériger en un être tout positif, au-delà de tout point de vue, de toute latence, de toute profondeur, sans aucune épaisseur vraie. (Merleau-Ponty, *OE* S. 35)³¹

Die Latenz ist verwoben, und in vielen Zusammenhängen synonym mit dem, was Merleau-Ponty „Dicke“ (*épaisseur*), und später „Fleisch“ nennt. Die Dicke verbirgt, man sieht nur die Oberfläche eines Gegenstandes (ich sehe einen Körper – die Organe, die sich in der Dunkelheit unter seiner Oberfläche verbergen, sehe ich nicht). Etwas, was Dicke hat, ist immer nur unvollständig gegeben, es ist nicht mit einem Blick zu erfassen, sondern nur schrittweise gemäß den Perspektiven, die ich dem fraglichen Objekt gegenüber einnehmen kann. „Dicke“ wird insbesondere im Spätwerk die Chiffre par excellence für das undurchsichtige, widerständige, wilde Sein.³² Verständlicher kann man sagen, dass

³⁰ ebd. S. 81f.

³¹ Vgl. auch: „Quand à l'histoire des œuvres, en tout cas, si elles sont grandes, le sens qu'on leur donne après coup est issu d'elles. C'est l'œuvre elle-même qui a ouvert le champ d'ou elle apparaît dans un autre jour, c'est elle qui se métamorphose et devient la suite, les réinterprétations interminables dont elle es légitimement susceptible ne la changent qu'en elle-même, et si l'historien retrouve sous le contenu manifeste le surplus et l'épaisseur de sens, la texture qui lui préparait un long avenir, cette manière active d'être, cette possibilité qu'il dévoile dans l'œuvre, ce monogramme qu'il y trouve fondent une méditation philosophique.“ Merleau-Ponty, *OE* S. 44.

³² Vgl. auch: „Entre les couleurs et les visibles prétendus, on retrouverait le tissu qui les double, les soutient, les nourrit, et qui, lui, n'est pas chose, mais possibilité, latence et chair des choses.“ M. Merleau-Ponty, *VI* S. 173.

Merleau-Ponty jedes „Ich denke“ einem „Ich kann“ unterstellt. Das soll bedeuten, dass er nicht von der Reinheit der Gegenüberstellung eines Für sich und eines An sich, von Subjekt und Objekt ausgeht, sondern von einer Zwischenebene, einem Milieu, dessen zentrale Funktion seit *La structure du comportement* die *Sinnstiftung* ist.³³

Dieser Kontext kann einem Wittgensteinianer Kopfschmerzen bereiten, aber einfach ist Merleau-Ponty nicht zurückzuweisen. Er präzisiert, dass es nicht darum gehe, eine Philosophie der *coïncidence* zu entwickeln, einer Rückkehr zur Unmittelbarkeit des vorsprachlichen Zusammenstimmens etc. Mit der Latenz möchte er das *Fungierende* erfassen, das, was wirkt, ohne selbst reflexiv erfassbar zu sein, weil es selbst das Milieu ist, in dem wir handeln, in dem wir reflektieren.³⁴ Und das versucht er nicht über ein Denken in *concepts*, in Begriffen, zu erreichen, sondern über eine lebendige Sprache, die sich von diesem wilden Sein „bewohnen“ lässt, die ihren Sinn *lateral* von ihm empfängt. Das ist die Rolle der Metapher bei Merleau-Ponty, die der Gegensatz zum klassischen *concept* ist. Dieses Vorgehen verändert den gesamten Charakter der Philosophie Merleau-Pontys bezüglich der Rolle der Existenz, und es ist ebenso schwer, diesen Charakter mit Wittgenstein in Verbindung zu bringen, wie ihn zurückzuweisen. Dies hängt auch damit zusammen, dass Merleau-Ponty über sein begriffliches Rüstzeug – *concept* oder nicht – nur unzureichend Rechenschaft ablegt.

Eine Kritik formuliere ich in Abschnitt 5.3.2. Für den Moment halten wir fest: Im Kontext von *La prose du monde* hängt die Frage, ob Merleau-Ponty einen für einen Wittgensteinianer unverzeihlichen Fehler begeht oder nicht, davon ab, ob er versucht, zwischen dem Fleisch und dem sprachlichen Sinn eine *Symmetrie* einzusetzen, die aus dem sprachlichen Sinn eine *Übersetzung* einer existenziellen Bedeutsamkeit machte, eine Art von Fundament, das eine Garantiefunktion tragen könnte.³⁵ Dies glaube ich aus Sicht von *La prose du monde* verneinen zu können und diese Verneinung wird um so deutlicher, je näher wie *Le visible et l'invisible* kommen. Aber eine unbefriedigende Unschärfe bleibt bestehen, die mit der angesprochenen mangelnden Trennschärfe der Begriffe Merleau-Pontys zu tun hat. So spricht er ebenso von sprachlichem Sinn, wie vom Sinn des wilden Seins oder dem Sein *als* Sinn etc.³⁶ Vorläufig möchte ich aber vertreten, dass es sich bei der existenziellen Bedeutsamkeit und der sprachlichen Bedeutung um zwei grundsätzlich

³³Etwa: Merleau-Ponty, *PP* S. 160; Merleau-Ponty, *VI* S. 274; Merleau-Ponty, *OE* S. 13.

³⁴Vgl. Merleau-Ponty, *VI* S. 160: „Ce que nous proposons là et opposons à la recherche de l'essence n'est pas le retour à l'immédiat, la coïncidence, la fusion effective avec l'existant, la recherche d'une intégrité originelle, d'un secret perdu et à retrouver, qui annulerait nos questions et même mettrait en accusation notre langage. Si la coïncidence est perdue, ce n'est pas hasard, si l'Être est caché, cela même est un trait de l'Être, et nul dévoilement ne nous le fera comprendre.“; vgl. auch zur Intentionalität: „Il faut reprendre et développer l'intentionnalité fungierende ou latente qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. Cela n'est pas compatible avec la „phénoménologie“ c'est-à-dire avec une ontologie qui assujettit tout ce qui n'est pas rien à se présenter à la conscience à travers des Abschattungen et comme dérivant d'une donation originaire qui est un acte i. e. un Erlebnis parmi d'autres [...]“ ebd. S. 293.

³⁵Man könnte fragen: „Wie Heideggerianisch ist Merleau-Ponty in dieser Werkphase?“

³⁶Vgl. Merleau-Ponty, *PP* S. 94: „En réalité les réflexes eux-mêmes ne sont jamais des processus aveugles: ils s'ajustent à un ‚sens‘ de la situation, ils expriment notre orientation vers un ‚milieu de comportement‘ tout autant que l'action du ‚milieu géographique‘ sur nous. Ils dessinent à distance la structure de l'objet sans en attendre les stimulations ponctuelles.“

verschiedene Phänomene handelt und dass keinerlei Symmetrie zwischen ihnen besteht, da der Sinn unserer existenziellen Bezüge zu unserer Umwelt sich nicht direkt im Sinn unserer Sprache niederschlägt, sondern lateral in dem, *was* wir sagen und *was wir nicht* sagen, was wir mit der Sprache *tun*. Um dies auszudrücken verwendet Merleau-Ponty zahlreiche Metaphern, etwa:

[...] le sens imprègne le tableau plutôt que le tableau ne l'exprime. (Merleau-Ponty, *PM* S. 86)

Kehren wir zur Diskussion des Stils in der Kunst zurück.

4.2.6 Stil ist Abweichung

Man könnte sagen, dass für das Subjekt als Stil gilt, was Kant über das Genie sagt, das er als musterhafte Originalität fasst: Das vorübergehende Spiel der Einbildungskraft gießt es mit den Mitteln der Malerei, der Sprache etc. in einen Begriff, der insofern original ist, als er aus keinem bisherigen Begriff, Beispiel oder Prinzip, aus keiner bisherigen Regel abgeleitet werden kann.³⁷

Der Stil ist einerseits Motivationsmoment von Verhalten, ohne ihn als *Ursache* bezeichnen zu können – das ginge nur, wenn man ihn psychologisch verstehen würde. Gleichzeitig aber ist er Erscheinungsform. Er ist es, der ermöglicht, Äußerungen als Ausdruck zu verstehen, da er die charakteristische Deformation bezeichnet, die die Sprache im Mund eines Individuums erfahren kann.

Das reine Ich des „ich denke“ Descartes' und seiner Nachfolger ist ein mythologisches philosophisches Bild, denn es ist ein Ich, das *seiner Definition nach* unerforschbar ist, weil es keinerlei Manifestationen direkter oder indirekter Art kennen *kann*. Dieses Subjekt als reine Innerlichkeit wäre stumm. Wenn ein reines „ich denke“ aber stumm ist, was ist dann ein sprechendes Subjekt? Mit welcher Stimme spricht es, wenn es doch scheint, dass es sich, wenn es spricht, gerade *nicht* um das Subjekt handeln kann, da es sich doch in der Sprache objektiviert? Was wäre also ein nicht-mythologischer Subjektbegriff?

Il y a style (et de là signification) dès qu'il y a des figures et des fonds, une norme et une déviation, un haut et un bas, c'est-à-dire dès que certains éléments du monde prennent valeur de dimensions selon lesquelles désormais nous mesurons tout le reste, par rapport auxquelles nous indiquons tout le reste. (ebd. S. 85f)³⁸

Wir sehen hier wieder den Einfluss der Gestaltpsychologie der Berliner Schule auf die Konzeption des Sinns bei Merleau-Ponty. Paradigmatisch für sein Denken in dieser

³⁷Kant, *Kritik der Urteilskraft* § 49 S. 249-256.

³⁸„Norm“ bezeichnet hier kein deontologisches Moment, sondern bezeichnet den normalen, unproblematischen Hintergrund, gegenüber dem sich die Abweichung abheben kann; vgl. auch: „Déjà donc la perception stylise, c'est-à-dire qu'elle affecte tous les éléments d'un corps ou d'une conduite, d'une certaine commune déviation par rapport à quelque norme familière que je possède par devers moi.“ Merleau-Ponty, *PM* S. 84.

4 Die eigene Stimme: Der Stil als Gestalt des Subjekts

Frage ist die Konstellation Figur-Hintergrund. Bedeutung ist immer etwas, was sich von einem Hintergrund abhebt, davon, was er *nicht* ist – ob in der Wahrnehmung oder in der Sprache. Dies bedeutet, dass der Stil nicht das unbeschwerte Fortschreiten der gewöhnlichen Sprache bezeichnet, sondern den Moment, an dem sie beginnt, in gewissem Sinn problematisch zu werden – will sagen: thematisierbar, es wird möglich, den Stil *zählen* zu lassen. Stendhal berichtet uns nicht von Unerhörtem, von nie Dagewesenem, sondern er eröffnet uns eine neue Perspektive auf etwas Bekanntes über das Mittel *seiner* Sprache, die als „kohärente Deformation“³⁹ gegenüber der üblichen oder generischen Verwendungs- und Ausdrucksweisen als eigene Form fassbar wird – als Stil. Was über den Stil gezeigt werden kann, wenn die Kommunikation gelingt, ist eine andere Weise, die Welt zu bewohnen. Ein Gemälde etwa „nach dem Stil“ zu verstehen, bedeutet, sein Verständnis nicht nur aus dem zu gewinnen, was abgebildet ist, sondern mehr noch aus der Anordnung der einzelnen Bildelemente wie auch aus dem, was ausgelassen wurde, die gesetzten und die nicht-gesetzten Pinselstriche, und so seinen Sinn zu erfassen. Insofern handelt es sich in der Tat um einen ästhetischen Begriff. Merleau-Ponty unterstreicht, dass es sich dabei nicht um eine „*conception de la vie*“ handelt, sondern eine Weise, die Welt zu bewohnen und zu behandeln, die als Einheit sichtbar wird und verstanden werden kann.⁴⁰ Dies impliziert, dass uns der Andere Widerstand entgegenbringt:

Mais, si le livre m'apprend vraiment quelque chose, si autrui est vraiment un autre, il faut qu'à un certain moment je sois surpris, désorienté, et que nous nous rencontrions, non plus dans ce que nous avons de semblable, mais dans ce que nous avons de différent, et ceci suppose une transformation de moi-même et d'autrui aussi bien: il faut que nos différences ne soient plus comme des qualités opaques, il faut qu'elles soient devenues sens. (Merleau-Ponty, *PM* S. 198)

Die Beziehung, die ich zum Anderen über den Stil aufbauen kann, beruht also gerade auf dem, was ihn von Anderen unterscheidet, was ihm *eigen* ist. Das ist eines der Kriterien, die uns berechtigt, den Stil als subjektphilosophischen Begriff zu entwickeln, der die Partikularität des Subjekts denkbar machen soll (Der Begriff Stil kann ja wie gesagt auch als Gleichmacher verstanden werden). Es geht, so könnte man sagen, um die charakteristische Eigenheit, die wir in unserem Verhalten herstellen oder erarbeiten. Der Stil ist das *Moment der Einzigartigkeit* in einem menschlichen Verhalten und damit in der Tat ein Kriterium des Subjekts. Die Norm ist das gut geschmierte Getriebe, in dem der Stil ein Knirschen ist.

4.2.7 Die Anderen

Wenn der Stil als Abweichung fassbar wird, so bedeutet das, dass er mir nie als Objekt „direkt“ gegeben ist. Wie Merleau-Ponty sagt: Der Andere steht mir nicht (man könnte

³⁹Vgl. Merleau-Ponty, *PM* S. 86: „Le style est dans chaque peintre le système d'équivalences qu'il se constitue pour cette œuvre de manifestation, l'indice général et concret de la ‚déformation cohérente‘ par laquelle il concentre la signification encore éparse dans sa perception, et la fait exister expressément.“

⁴⁰ebd. S. 84.

sagen: in seiner Funktion als Anderer) gegenüber.⁴¹ Er hat überhaupt keinen festgelegten Ort. Er ist nicht auf seinen Körper reduzierbar – seine Bedeutung erschöpft sich nicht in seinem Körper. Die Zeichen, die dieser Körper mir zuträgt, die Art und Weise, wie er sich bewegt und mir und der Welt antwortet, scheinen mich zu zwingen, *jemanden* dort zu vermuten.⁴²

Aber dieses „dort“ hat einen anderen Sinn als die bloße Bezeichnung eines Objekts, etwas, was mir gegenüber steht. Der Andere „spukt“⁴³ in meiner Welt – sie ist von ihm besessen, ebenso, wie sie von mir besessen ist. Die Präsenz des Anderen verändert die Welt eher als dass er sich selbst in ihr zeigt. Das liegt daran, dass er sich, wie Merleau-Ponty sagt, „auf meiner Seite“ ansiedelt, also auf der Seite des Wahrnehmenden und nicht einzig auf der des Wahrgenommenen. Der andere ist ein zweiter Blick auf die Welt, dessen Tatsache deren Charakter verändert: Sie ist nicht mehr Welt nur für mich, sie transzendiert mich, ist einem Anderen ebenso offen, wie sie es mir gegenüber ist.⁴⁴ In *diesem* Sinn ist der Andere in der Welt präsent. Wenn ich sehe, wie ein Schläfer in der Sonne seinen Hut zurechtrückt, so ist dies nicht ein einfacher Bezug von objektiven Bewegungen in der Welt, sondern Geste: Die Sonne, die auf ihn scheint und ihn dazu bringt, seinen Hut zurechtzurücken, ist dieselbe Sonne, die mich zum Schwitzen bringt, und die mich zu einer ähnlichen Geste veranlassen könnte. Seine Gesten zielen auf dieselben Objekte, die auch für mich existieren – wir sind zwei wahrnehmende und sich bewegende Körper in derselben Welt, aber wichtiger noch und damit vollständig verwoben: wir sind zwei *Subjekte* in derselben Welt.⁴⁵

Meinen Zugang zum Anderen stelle ich also über die Analogie zu mir selbst her – nicht über Analogie zu meinem psychologischen Selbst, sondern zu meinem Subjekt: zu meiner spezifischen Position, die sich in Auseinandersetzung mit der Welt und mit dem Anderen, sofern er Subjekt ist, artikuliert, aushandelt, abstimmt. Die Aushandlung dessen, was der Andere als Subjekt für mich bedeutet, auch wenn sie auf unserem Kontakt in der Welt beruht, findet *zwischen* mir und der Welt statt. Merleau-Ponty spricht davon, dass die Artikulation mit dem Anderen gänzlich im Geheimen meiner selbst abspielt.

C'est au plus secret de moi-même que se fait l'étrange articulation avec

⁴¹Ebenso wenig, wie mein eigener Stil mir selbst direkt gegeben ist.

⁴²Vgl. Merleau-Ponty, *PM* S. 185f: „On ne remarque pas assez qu'autrui ne se présente jamais de face. [...] L'adversaire n'est jamais tout à fait localisé: sa voix, sa gesticulation, ses tics, ce ne sont que des effets, une espèce de mise en scène, une cérémonie. L'organisateur est si bien masqué, que je suis tout surpris quand mes réponses portent: le prestigieux porte-voix s'embarrasse, laisse tomber quelques soupirs, quelques chevrottements, quelques *signes d'intelligence* ; il faut croire qu'il y avait quelqu'un là-bas. Mais où? Non pas dans cette voix trop pleine, non pas dans ce visage zébré de traces comme un objet usé. Pas davantage *derrière* cet appareil: je sais bien qu'il n'y a là que des ,ténèbres bourrées d'organes“

⁴³ebd. S. 186.

⁴⁴„Les rôles du sujet et de ce qu'il voit s'échangent et s'inversent: je croyais donner à ce que je vois son sens de chose vue, et l'une de ces choses soudain se dérobe à cette condition, le spectacle en vient à se donner lui-même un spectateur qui n'est pas moi, et qui est copié sur moi. Comment cela est-il possible? Comment puis-je voir quelque chose qui se mette à voir?“ ebd. S. 187.

⁴⁵„[...] il y a non seulement le rapport extérieur d'un objet à un objet, mais, comme du monde à moi, impact, comme de moi au monde, prise.“ ebd. S. 191.

4 Die eigene Stimme: Der Stil als Gestalt des Subjekts

autrui; le mystère d'autrui n'est pas autre que le mystère de moi-même.
(Merleau-Ponty, *PM* S. 188)

Diese Beschreibung scheint in eine gewisse Mythologie abzugleiten, die Merleau-Ponty mit seiner Konzeption durchaus hätte vermeiden können. Die Artikulation mit dem Anderen muss sich im Weltverhältnis widerspiegeln, wenn sie sinnvoll und damit fassbar sein, studierbar, an den feinen Unterschieden, die sie produziert, erkennbar, kurz, wahre Artikulation sein. Einer solchen Widerspiegelung darf nicht in einer erklärenden Bewegung ein präexistentes Sich-Widerspiegelndes untergeschoben werden. Vielmehr ist das „Sich-Widerspiegelnde“ Teil der Bedeutung der Artikulation selbst. Suchen wir also die Artikulation zwischen dem Ich und dem Anderen als Subjekten in der Welt, in deren feinen Abschattungen. In der Eigenlogik des Verhaltens des Subjekts selbst muss diese Artikulation sichtbar werden, wenn sie überhaupt einen Sinn haben soll.

Aber Merleau-Pontys Überlegungen zu diesem Punkt, so dunkel sie auch bisweilen sein mögen, entwickeln doch einen interessanten Gedanken: Das Problem des Zugangs zum Anderen steht parallel zu dem des Zugangs zu mir selbst. Wenn ich den Anderen in gewissem Sinn nach meinem Bild schaffe, insofern mein Verhältnis zu ihm auf einer Form der Analogie beruht, so fragt sich, wie ich überhaupt zu einem Bild von mir selbst komme – zu einem reflexiven Verhältnis zu mir selbst.⁴⁶

Der Schlüssel zu mir selbst ebenso wie zum Anderen ist der Körper.⁴⁷ Wenn der Andere mir als Individuum in der Welt entgegentritt und sich als Subjekt auf „meine Seite“ schlägt, als zweiter Blick neben meinem fungiert, dann haben wir eine Situation, in der der Andere lediglich als vom Subjekt konstituiertes Analogon vorkommt und dann nicht mehr *Anderer* ist. Der Andere muss sich als solcher einer vollständigen Vereinnahmung durch das Subjekt widersetzen – und auf diese Weise finden wir zurück zum Thema des Stils:

Mais, si le livre m'apprend vraiment quelque chose, si autrui est vraiment un autre, il faut qu'à un certain moment je sois surpris, désorienté, et que nous nous rencontrions, non plus dans ce que nous avons de semblable, mais dans ce que nous avons de différent, et ceci suppose une transformation de moi-même et d'autrui aussi bien: il faut que nos différences ne soient plus comme des qualités opaques, il faut qu'elles soient devenues sens. (ebd. S. 198)

Wir sehen, wie die Konzeption des „Stils als Abweichung“ mit der Kreativität zusammenhängt, mit der Kapazität der Kommunikation, uns Neues mitzuteilen. Ebenso wie es unzureichend ist, die Sprache auf einem logischen Grund aufrufen zu lassen, der bereits alle Bedeutung enthält, den sie je wird entfalten können, ist es nicht zulässig, den Anderen auf eine Dublette meiner selbst zu reduzieren. Wenn ich den Anderen so sehe, liegt sein gesamter Sinn in meinem eigenen Subjekt vergraben, das ihn konstituierte. Daher

⁴⁶Vgl. Merleau-Ponty, *PM* S. 186f

⁴⁷ebd. S. 192.

versucht Merleau-Ponty, die Begegnung zweier Subjekte anhand des Stils zu denken, als Begegnung entlang dessen, was sie unterscheidet.

Dans la perception d'autrui, cela se produit lorsque l'autre organisme, au lieu de „se comporter“ comme moi, use envers les choses de mon monde d'un style qui m'est d'abord mystérieux, mais qui du moins m'apparaît d'emblée comme style, parce qu'il répond à certaines possibilités dont les choses de mon monde étaient nimbées. (ebd. S. 198)

Hier sehen wir, wie der Stil das Verhältnis erlaubt, das ich im obigen Beispiel dem Schläfer gegenüber einnehme – er ist nicht bloß eine Dublette meiner selbst. Möglicherweise ähnelt seine Geste, mit der er seinen Hut zurechtrückt nicht der, die ich verwendet hätte, und dennoch oder gerade wegen dieser Verschiebung, dieser *décalage*, liegt unsere Verwandtschaft unleugbar vor Augen. Wir reagieren auf die selben Qualitäten der Welt, die wir teilen, aber jeder möglicherweise mit einer charakteristischen Differenz gegenüber den Anderen.

4.2.8 Stil, Wahrheit und Simulation

Ein Beispiel, das Merleau-Ponty anführt, bringt den Stil in Verbindung mit Fragen der Wahrheit: Die Antwort auf die Frage „Was ist ein Vermeer?“ verläuft zunächst analog dem Beispiel des Subjekts Descartes:

Malraux montre avec profondeur que, ce qui fait pour nous „un Vermeer“ ce n'est pas que la toile peinte un jour soit tombée des mains de l'homme Vermeer, c'est qu'elle réalise la „structure Vermeer“, ou qu'elle parle le langage Vermeer, c'est-à-dire qu'elle observe le système d'équivalences particulier qui fait que tous les moments du tableau, comme cent aiguilles sur cent cadrans, indiquent la même et irremplaçable déviation. (ebd. S. 99)⁴⁸

Die Entscheidung der Frage, ob es das Individuum Vermeer war, das ein Gemälde hergestellt hat, ist weder vom Gesichtspunkt des Stils her, noch von dem der Subjektphilosophie im Allgemeinen als Kriterium geeignet, zu bestimmen, ob man sinnvoll von einem „Vermeer“ sprechen kann. Was wir erfassen wollten, war die eigentümliche „Struktur“, die Vermeer auszeichnet und als die er bestimmbar ist – sein Stil. Wenn nun ein Fälscher diesen Stil *vollständig* abbilden könnte (und das beinhaltet, dass er *neue* Bilder malen könnte, die dem Stil Vermeers entsprechen), so handelte es sich nach Merleau-Ponty nicht mehr um einen Fälscher im üblichen Sinn. Diese Diskussion läuft parallel zu der Diskussion um technische Simulierbarkeit von Stil und damit von Subjektivität. In der Tat: Wenn uns *jedes* Unterscheidungskriterium fehlte, könnten wir das Spiel von

⁴⁸ebd. S. 101: „Même en droit, un catalogue complet de l'œuvre d'un maître n'est pas indispensable et n'est pas suffisant pour savoir ce qui est vraiment *de lui*. Car il n'est plus rien, devant l'histoire, qu'une certaine parole dite dans le dialogue de la peinture, et ce qu'il a pu dire au hasard n'entre pas en compte, comme on doit lui attribuer, si la chose est possible, ce que d'autres ont dit exactement comme il l'aurait dit.“

4 Die eigene Stimme: Der Stil als Gestalt des Subjekts

Original und Fälschung nicht spielen – außer in dem sehr uninteressanten Sinn, dass das physische Individuum Vermeer das fragliche Gemälde produziert hat, oder nicht, ein Spiel, das einen Kunsthändler oder -historiker interessieren kann, aber nicht die Ästhetik. Die Frage nach dem echten (im französischen: *vrai*: wahren) und dem falschen Vermeer stellt sich anders.⁴⁹

Wir haben also gesehen, dass nicht die handwerkliche Autorschaft Vermeers einen „Vermeer“ als solchen bestimmt, sondern ein gewisser *Stil*. Der Stil ist hier das Kriterium eines „wahren“ Vermeers. Der Stil bezeichnet wie wir gesehen haben, weder eine Eigenschaft eines Werks, noch eine Eigenschaft desjenigen, der vor dem Gemälde steht, oder eher seines Blicks, noch eine Eigenschaft des Individuums, auf das das Werk zurückgeht. Der Stil ist eine Einheit des Sinns, der sich zwischen all diesen Elementen spinnt. Stil ist Einheit nach Art der Gestalt.

Was aber kann diese Verschränkung der Probleme des Stils und der Wahrheit in diesem Zusammenhang bedeuten? Wir haben gezeigt, dass das Subjekt ein ästhetisches Phänomen ist, indem wir zeigten, dass die Frage nach dem physischen Individuum nicht einschlägig ist.

La peinture moderne, comme en général la pensée moderne, nous oblige absolument à comprendre ce que c'est qu'une vérité qui ne ressemble pas aux choses, qui soit sans modèle extérieur, sans instruments d'expression prédestinés, et qui soit cependant vérité. (Merleau-Ponty, *PM* S. 92f)⁵⁰

Hier sehen wir die Tragweite, die Merleau-Ponty seinen Überlegungen zu geben versucht: Es geht um nichts weniger als um eine Philosophie der Wahrheit. Denken wir daran, dass „*Introduction à la prose du monde*“ eine Art Einführung oder eine Vorarbeit zum Projekt „*L'origine de la vérité*“ werden sollte. Aber was versucht er hier unter dem Begriff „Wahrheit“ zu erforschen? Ihn interessiert, so würde ich es formulieren, eine Form der absoluten Geltung – „Wahrheit“ besteht in der Funktion einer unhintergehbaren Grundschicht menschlicher Aktivität, die bei ihm insbesondere durch die Wahrnehmung definiert wird.

Sicher ist, dass Merleau-Ponty sich radikal abwendet von einer Konzeption der Wahrheit als Adäquation von Sprache und Welt oder auch nur als Annäherung oder Ähnlichkeit. Ebenso wenig aber geht es ihm darum, eine vorsprachliche, ursprüngliche Einheit zu etablieren, die die oberste Norm der Wahrheit wäre und die zu einer Abwertung der Sprache führen würde, insofern es ihr eine „Sphäre der Wahrheit“ gegenüber setzten

⁴⁹Vgl. Merleau-Ponty, *PM* S. 10: „Que le tableau soit ou non sorti des mains de l'individu Vermeer qui habitait un organisme périssable, l'histoire de la peinture ne peut pas toujours le savoir, ce n'est pas là ce qui distingue pour nous le vrai Vermeer et le faux, *ce n'est pas même ce qui les distingue en vérité*.“ Vgl. auch ebd. S. 99: „Même si Vermeer vieilli avait peint de pièces et de morceaux un tableau sans cohérence, ce ne serait pas ‚un vrai Vermeer‘. Et si au contraire le faussaire réussissait à reprendre non seulement l'écriture, mais le style même des grands Vermeer, il ne serait plus exactement un faussaire.“

⁵⁰Vgl. auch: „Si c'est là ce que l'art signifie, il est trop clair qu'il ne peut le faire en *ressemblant* aux choses ou aux êtres du monde. ‚Comme toujours en art, mentir pour être vrai‘, écrit Sartre avec raison.“ ebd. S. 92.

würde, im Vergleich mit der sie selbst als lediglich mittelbar Sinn weitertragend und daher in gewissem Sinn ewig defizitär erscheinen müsste.⁵¹ Die Wahrheit soll überhaupt nicht auf einem externen Modell beruhen (ich lese: auf einem metaphysischen Modell) – und doch reklamiert Merleau-Ponty die Bezeichnung „Wahrheit“.

Es ist in diesem Zusammenhang entscheidend, im Auge zu behalten, dass Merleau-Ponty die Sprache, nicht als referenziell begreift. Ihre Geltung, ihren Sinn und letztlich auch ihre Wahrheit erhält die Sprache keineswegs erst durch eine Bezugnahme auf Gegenstände, die ihr selbst äußerlich sind – darauf will er hinaus, wenn er nachzuweisen versucht, dass die Sprache selbst kreativ ist, *neuen* Sinn hervorbringt. Wenn sie sich aber nicht als solche auf etwas außerhalb ihrer selbst bezieht, bzw. nicht auf etwas außerhalb ihrer selbst angewiesen ist, um zu bedeuten, dann ist sie in gewissem Sinn selbstreferenziell – Sprache handelt also immer von Sprache:

En un sens, le langage n'a jamais affaire qu'à lui-même: dans le monologue intérieur comme dans le dialogue il n'y a pas de „pensées“: ce sont des paroles que les paroles suscitent et, dans la mesure même où nous „pensons“ plus pleinement, les paroles remplissent si exactement notre esprit qu'elles n'y laissent pas un coin vide pour des pensées pures et pour des significations qui ne soient pas langagières. (ebd. S. 161f)

Das ist aber nun nicht als Defizit oder als Beschränkung aufzufassen:

Le mystère est que, dans le moment même où le langage est ainsi obsédé de lui-même, il lui est donné, comme par surcroît, de nous ouvrir à une signification. On dirait que c'est une loi de l'esprit de ne trouver que ce qu'il n'a pas cherché. (ebd. S. 162)

Die Logik der Sprache ist zwar nicht über ein Band der Referenz ihrer Einzelteile (also Wort für Wort oder Satz für Satz) mit der nichtsprachlichen Welt verbunden, aber dennoch schwebt sie nicht im luftleeren Raum. Sie ist bei Merleau-Ponty einer der Aspekte der Realisierung der menschlichen Existenz und als solcher verwoben mit den anderen zentralen Themen seiner Philosophie. Diesen Punkt haben wir in Abschnitt 2.1.1 bereits für Wittgenstein besprochen. Hier sehen wir eine tiefe Verbindung beider Autoren.

⁵¹Merleau-Ponty, VI S. 160 (oben bereits zitiert).

5 Subjekt und Welt

5.1 Innerlichkeit und Bewusstsein

5.1.1 Praxis und Problemlösung

Auf welche Weise Merleau-Ponty eine Wahrnehmung im Verhalten ausgedrückt denkt, wird in folgendem Beispiel deutlich:

Le terrain de football n'est pas, pour le joueur en action, un ‚objet‘, c'est-à-dire le terme idéal qui peut donner lieu à une multiplicité indéfinie de vues perspectives et rester équivalent sous ses transformations apparentes. Il est parcouru par des lignes de force (les „lignes de touche“, celles qui limitent la „surface de réparation“), – articulé en secteurs (par exemple les „trous“ entre les adversaires) qui appellent un certain mode d'action, la déclenchent et la portent comme à l'insu du joueur. Le terrain ne lui est pas donné, mais présent comme le terme immanent de ses intentions pratiques ; le joueur fait corps avec lui et sent par exemple la direction du „but“ aussi immédiatement que la verticale et l'horizontale de son propre corps. *Il ne suffirait pas de dire que la conscience habite ce milieu. Elle n'est rien d'autre à ce moment que la dialectique du milieu et de l'action.* Chaque manœuvre entreprise par le joueur modifie l'aspect du terrain et y tend de nouvelles lignes de force où l'action à son tour s'écoule et se réalise en altérant à nouveau le champ phénoménal. (Merleau-Ponty, *SC* S. 183; Hervorhebung MH)¹

Ich habe die beiden Sätze hervorgehoben, weil sie uns für den Milieubegriff noch nützlich sein werden. Ich weise noch einmal darauf hin, dass wir im Lichte der Entwicklung des Werks Merleau-Pontys auch hier anstatt „Bewusstsein“ „Subjekt“ lesen sollten, insofern das, was hier in erster Linie interessant ist, nicht die psychologische Aussage ist, die man hier lesen kann, sondern die anthropologische oder gar ontologische.

Das Fußballspiel mit seinen schnellen Abläufen und hochkomplexen Verhaltensanpassungen macht deutlich, dass hier der Urteilsbegriff fehl am Platz wäre. Ihn hier für die Erklärung der Wahrnehmung des Spielers zu verwenden würde eine Inflation des Begriffs bedeuten und ihn vollständig vom philosophischen Sinn des Urteilsbegriffs in anderen Zusammenhängen trennen. Der Spieler operiert nicht mit den Atomen der Wahrnehmung, die er zu den komplexen Situationsskizzen zusammenfügt, die seine Aktivität

¹Merleau-Ponty spricht hier aus eigener Erfahrung und man mag ihn in der Rolle des Zeugen lesen: In einem Radioauftritt von 1959 berichtet er, er habe sich bis zu seinem Eintritt in das *lycée* und der Entdeckung der Philosophie für kaum etwas anderes als für das Fußballspielen interessiert. Charbonnier, *Entretiens avec Maurice Merleau-Ponty*, erste Sendung, 5:20.

leiten. Vielmehr handhabt er „Kraftlinien“, „Richtungen“, „Sektoren“ – hochkomplexe Gebilde, die aber den Grundstock dessen bilden, auf dem die praktische Logik des Verhaltens aufruht. Wir würden uns in der Ebene irren, wenn wir all dies der Leistung eines „Subjekts“ zuschreiben wollten. Die Gestalttheorie beruht darauf, die Ebene der „Logik“ des Verhaltens oder der „Struktur“ des Verhaltens als vollwertigen Gegenstand der Untersuchung anzuerkennen, das Verhalten als systematisch integriert zu betrachten, als komplexen Ausdruck und insofern als Realisierung der Wahrnehmung. Unter diesem Aspekt betrachtet ist die Gestalttheorie dem Behaviorismus weit enger verwandt als dem Introspektionismus – wobei der Unterschied zum Behaviorismus nicht einmal so sehr darin läge, dass die Gestalttheorie über die „*black box*“ Aussagen macht, sondern darin, dass der Grundbegriff „Verhalten“ in beiden Fällen anders verstanden wird: Der Behaviorismus betrachtet das Verhalten selbst als aus Atomen zusammengesetzt, wie es die Reizung des Organismus ist. Die Gestalttheorie erforscht es unter dem Gesichtspunkt seiner Strukturiertheit, sie erforscht das Verhalten als Feld und als Ausdruck. Insbesondere aber versteht sie diese Untersuchung nicht als Absage an den Begriff des subjektiven Geistes. Sie sagt, dass wir, wenn wir über das Bewusstsein sprechen wollen, es auf *diese* Weise tun müssen. Die Art der Aussagen, die wir über das Bewusstsein machen können, ist von dieser Art.

Das im Verhalten des Fußballspielers sich realisierende Feld der Wahrnehmung ist dynamisch. Es ist nicht der Fußballplatz des Geometers, sondern der des Spielers. Die Wahrnehmung als Feld zu betrachten bedeutet dann, dass wir es mit Stabilisierungsphänomenen innerhalb eines dynamischen Systems zu tun haben. Die Achse des eigenen Körpers, die Richtung zum Tor, dies sind Angelpunkte, anhand derer der Spieler seine Bewegungen koordiniert. Diese Angel- oder Schwungpunkte können temporär zusammenbrechen, wenn der Spieler strauchelt oder die Orientierung verliert, die er mit einem kurzen Blick um sich wieder herstellen kann. Das Wahrnehmungsfeld der Gestalttheorie ist ein heterogenes Feld, dessen Struktur auf Kontrastierung beruht. Ein tatsächlich vollständig homogener Strand würde uns nichts wahrzunehmen bieten, es gäbe an ihm nichts zu „begreifen“.² Das Feld des Fußballspielers ist ein extremes Gegenbeispiel. Die Linien des Spielfeldes, nehmen wir die Linie des Strafraums, sind äußerst prägnante, sich aufdrängende Strukturmerkmale des Feldes, an denen sich ein erfahrener Spieler festhalten kann.

Dieser Sicht auf die Wahrnehmung entspricht auch die eigentümliche Unbestimmtheit von Teilen des Wahrnehmungsfeldes. Das klarste Beispiel für eine solche Unbestimmtheit ist der Rand des Gesichtsfeldes:

S'il est possible de tracer un périmètre de vision en approchant peu à peu du centre les stimuli latéraux, d'un moment à l'autre les résultats de la mesure varient et l'on n'arrive jamais à assigner le moment où un stimulus d'abord vu cesse de l'être. La région qui entoure le champ visuel n'est pas facile à décrire, mais il est bien sûr qu'elle n'est ni noire ni grise. Il y a là une *vision indéterminée*, une *vision de je ne sais quoi*, et, si l'on passe à la limite, ce qui

²S. Merleau-Ponty, *PP* S. 10.

est derrière mon dos n'est pas sans présence visuelle. (Merleau-Ponty, *PP* S. 11f)

Das Gesichtsfeld hört nicht schlicht an einem Punkt auf, an dem wir keine Informationen mehr über weiter seitlich gelegene Gegenstände erhalten. Es verliert sich eher in Unbestimmtheit. Ebenso sind nicht alle Teile des Wahrnehmungsfeldes gleichermaßen deutlich bestimmt. Der Fußballspieler muss nicht von allen räumlichen oder funktionalen Verhältnissen eine ausdefinierte Vorstellung erarbeiten. Die Ahnung eines von hinten sich nähernden Gegenspielers genügt, um die wichtigen Konsequenzen zu ziehen. Nur wenn wichtig ist zu wissen, wer dieser Gegenspieler ist oder mit welchem Bein er bei seinem Laufrhythmus sein Spiel stören können wird, wird der Spieler die Situation genauer untersuchen und gewisse Unbestimmtheiten spezifizieren müssen.

Das Feld der Wahrnehmung ist, wie sich aus dem obigen Beispiel und der Darstellung der Experimente Köhlers an Menschenaffen bereits ersehen lässt, seinerseits eingebunden in den weiteren Kontext unseres In-der-Welt-seins. Die Gestalttheorie trennt die Wahrnehmung als solche nicht prinzipiell von umgebenden Aspekten des In-der-Welt-seins wie den Feldern des Ausdrucks oder der Handlung. Es geht am Ende immer um einen ganzen Organismus, der eine Reaktion mit einer ganzen historisch eingebetteten Reizsituation aushandelt. Wenn wir auch das Wahrnehmungsfeld isolieren und getrennt erforschen können – und darin das Feld der visuellen Wahrnehmung und darin das Problem der Konstitution der visuellen Objekte –, so dürfen wir nie vergessen, dass ein solches Vorgehen heuristisch durch ein spezifisches wissenschaftliches Interesse zu rechtfertigen ist, dass aber im Prinzip Handlung, Wahrnehmung und Ausdruck, wenn wir auf einer Ebene sprechen, auf der ein Subjektbegriff Anwendung finden kann, ein *einziges* integriertes Feld organischer Existenz bilden, innerhalb dessen diese Aspekte ineinander übergehen und ineinander verschwimmen.³ Die unmittelbare sinnliche Erfahrung ist nach Köhler eine dynamische Provinz in einem umfangreicheren funktionellen Ganzen.⁴ Dies ist der Grund dafür, dass die Gestalttheoretiker praktische Implikationen, Prägnanz und Wert als integrale Bestandteile von Objekten in ihren Kontexten fassen können. Das visuelle Objekt überlappt den instrumentellen Rahmen der Analyse der Wahrnehmung – es existiert auch „anderswo“, in praktischen und ästhetischen Kontexten und es handelt sich in all diesen Bezügen durchaus um das *selbe* Objekt, verstanden als Gestalt.⁵ Dies ist ein kritischer Anschluss an Husserl, der zumindest über große Teile seines Werks Einheit des Gegenstandes der Wahrnehmung und die Mitgegebenheit der nicht-gesehenen Teile des Gegenstandes nicht praktisch-extern denkt, sondern im Subjekt und dessen Akten fundiert. Die Gestalttheorie kontextualisiert diese intentionale Präsenz, indem sie sie in den vitalen Kontext des organischen Seins einbettet.

Das Subjekt der Gestalttheorie ist nicht mehr ein statisches Subjekt, orientiert durch

³Rosenthal und Visetti, „Sens et temps de la Gestalt“ ab S. 196. Koffka und Wertheimer haben diesen Punkt stärker entwickelt als Köhler.

⁴Köhler, *Psychologische Probleme* S. 169f.

⁵Dies sind Ideen, die Wittgenstein nicht fremd sind. Denken wir an Bemerkungen zur Verflechtung von etwas wissen und etwas zu tun verstehen oder zum praktischen Rahmen, in dem wir die Namen der Dinge lernen (ein Buch holen, sich auf einen Stuhl setzen etc.)

innerlich gedachte Haltungen, das sein inneres Auge der Aufmerksamkeit über die phänomenal gegebene Landschaft schweifen lässt. Es ist ein dynamisches Subjekt, das sich beständig der veränderten (auch von ihm selbst veränderten) Situation anpasst und seine vitalen Interessen gleichzeitig verfolgt und umgestaltet. Wir können auch sagen: Es ist kein psychologisches Subjekt bei dem der subjektive Geist die Gesamtheit der Bedeutung des Subjektbegriffs beansprucht. Es ist statt dessen ein artikuliertes Subjekt.

5.1.2 Das Innere und die Emotionen

In dem Aufsatz „Le cinéma et la nouvelle psychologie“ von 1947 stellt Merleau-Ponty seine Position in eindrucksvoller Klarheit dar. Zunächst stellt er fest, dass die Introspektion mir nicht das *Wesen* dessen enthüllt, was ich erforsche:

Les psychologues d'aujourd'hui font remarquer que l'introspection, en réalité, ne me donne presque rien. Si j'essaye d'étudier l'amour ou la haine par la pure observation intérieure, je ne trouve que peu de choses à décrire: quelques angoisses, quelques palpitations de cœur, en somme, des troubles banaux qui ne me révèlent pas l'essence de l'amour ou de la haine. Chaque fois que j'arrive à des remarques intéressantes, c'est que je ne me suis pas concentré de coïncider avec mon sentiment, c'est que j'ai réussi à l'étudier comme un comportement, comme une modification de mes rapports avec autrui et avec le monde [...]. (Merleau-Ponty, „Le cinéma et la nouvelle psychologie“ S. 66f)⁶

Das Wesen der Liebe oder des Hasses ist nicht in den Nuancen der privaten Erfahrung zu suchen. Oder sagen wir vorsichtiger, das, was Merleau-Ponty an den Emotionen interessiert und was er als Wesen fasst ist nicht dort zu finden. Er spielt hier zweifellos die Bedeutung, die das Innenleben und die Aufmerksamkeit auf das eigene Innenleben in vielen philosophisch relevanten Belangen haben, herunter, und man mag kritisch einwenden, dass dies so klingt als könnten Emotionen nur interessant sein in einer Art von „Studium“ meines eigenen Verhaltens. Aber sein Punkt bleibt durchaus akzeptabel: Das Wesen solcher Empfindungen wie Liebe ist nichts, was in ihrer puren Gegebenheit selbst läge.⁷ Ihre Bedeutung erhalten sie erst, wenn wir sie als Verhalten betrachten. Wenn wir bei Merleau-Ponty „Verhalten“ hören, dürfen wir wie bereits festgestellt nicht an einen behavioristischen Verhaltensbegriff denken, als Sammlung von Reaktionen, sondern müssen Verhalten als systematisches Ganzes im Sinn der Gestalttheorie begreifen. Wir sehen dies gut im Zitat: „Verhalten“ steht hier parallel zu „Modifikation meiner *Verhältnisse* zu Anderen und zur Welt“.

Köhler bemerkt, dass wir uns nicht von allem, von dem wir sprechen, Vorstellungsbilder, also bestimmte Inhalte des Bewusstseins machen. Er antwortete auf die Frage, was sein Beruf sei: „Psychologe“ und phänomenal sei nichts weiter vorhanden als ein Bekannt-

⁶Vgl. auch Merleau-Ponty, *SC* S. 198.

⁷Vgl. Abschnitt 6.1.4.

heitsgefühl mit diesem Begriff, eine Sicherheit der Antwort, eine bestimmte Richtung, die er einzuschlagen hätte, um weitere, genauere Angaben machen zu können.⁸

Noch deutlicher wird dies, wenn wir Begriffe wie „Liebe“ genauer untersuchen. Liebe ist eine Bezugnahme bestimmter Art auf ein Objekt außer mir, ihr Wesen ist nicht, bloßes *Gefühl* zu sein. Eine solche Transzendenz, ein Bezug zu etwas außerhalb meiner selbst, ist konstitutiver Bestandteil der Bedeutung dieses Begriffs. Ein Gefühl, das ohne einen solchen Bezug zum Anderen vorkommt, würden wir als eine gescheiterte Liebe verstehen, als eine Liebe, die es nicht schafft, bis zum Anderen vorzudringen, ihn für den zu lieben, der er ist, sondern vielmehr in privater Phantasie vom Anderen stecken bleibt, das an ihm zu lieben, was gerade nicht anders ist – eine bloße Projektion seiner eigenen Subjektivität zu lieben. Insofern können Gefühle „scheitern“, wenn sie nicht die Bedeutung entwickeln, die sie beanspruchen.

Der Ort einer solchen Transzendenz ist bei Merleau-Ponty das „Verhalten“ in diesem strukturellen Sinn. Die Formen, in denen Emotionen im Verhalten wirksam werden und die Rolle der Transzendenz sind dabei mannigfaltig. Das Beispiel der Liebe verdeutlicht auch die eigentümliche Natur der Intransparenz des Subjekts sich selbst gegenüber, insofern ein Gefühl subjektiv „das gleiche“ sein kann bei gescheiterter wie bei „geglückter“ Liebe. Das Subjekt beherrscht nicht die Bedeutung dieses Gefühls und kann sich dieser bezüglich irren.⁹ Genauer lässt sich an Cavell anschließend sagen: Wir können darin scheitern, die Bedeutung, die unser Ausdruck entwickelt, auch zu „meinen“, sie als unseren Ausdruck anzuerkennen, als unsere Stimme, wie Laugier sagt. Wir können darin scheitern, einen Ausdruck, eine Bedeutung für unser Innenleben zu finden, uns in befriedigender Weise zu artikulieren – sowohl anderen, als auch uns selbst gegenüber. Natürlich scheint die Liebe zunächst ein eigentümliches Beispiel, aber wir werden in Abschnitt 6.1.4 noch sehen, dass es durchaus nicht eigentümlicher ist als das ewig gleiche paradigmatische Beispiel der Rotempfindung.

Was Wittgenstein betrifft, so hat er, wie mir scheint, seine Position nirgendwo klarer ausgedrückt als in den *Bemerkungen zur Philosophie der Psychologie*:

Introspektion kann nie zu einer Definition führen. Sie kann nur zu einer psychologischen Aussage über den führen, der introspeziert. Sagt z.B. Einer: ‚Ich glaube beim Hören eines Wortes, das ich verstehe, immer etwas zu fühlen, was ich nicht fühle, wenn ich das Wort nicht verstehe‘ – so ist das eine Aussage über seine besondern Erlebnisse. Ein Anderer erlebt vielleicht etwas ganz anderes; und wenn Beide das Wort ‚verstehen‘ richtig gebrauchen, so liegt in diesem Gebrauch das Wesen des Verstehens, und nicht in dem, was sie über ihre Erfahrungen sagen können. (Wittgenstein, *BPPI* 212)

Dies ist eine äußerst deutliche und einschlägige Kritik gegenüber dem Introspektionismus überhaupt und sie ist klar verwandt mit der Kritiklinie Merleau-Pontys. Gleichzei-

⁸Köhler, *Psychologische Probleme* S. 170. Köhler knüpft hier an William James an.

⁹Vgl. Merleau-Ponty, *PP* S. 433: „Il est d’abord manifeste que nous pouvons distinguer en nous-mêmes des sentiments ‚vrais‘ et des sentiments ‚faux‘, que tout ce qui est senti par nous en nous-mêmes ne se trouve pas, de ce fait, placé sur un seul plan d’existence ou vrai au même titre, et qu’il y a des degrés de réalité en nous comme il y a hors de nous des ‚reflets‘, des ‚fantômes‘ et des ‚choses‘.“

tig zeigt sich hier auch der Unterschied zwischen der Philosophie des Zeichengebrauchs Wittgensteins und der in gewisser Weise „biologischen“ Philosophie Merleau-Pontys (ich bitte die Anführungszeichen bei „biologischen“ nicht zu überlesen), die sich im folgenden Zitat zeigt.

Il nous fait rejeter ici le préjugé qui fait de l'amour, de la haine ou de la colère des „réalités intérieurs“ dont je suis le seul témoin, celui qui les éprouve. Colère, honte, haine, amour ne sont pas des faits psychiques cachés au plus profond de la conscience d'autrui, ce sont des types de comportement ou de styles de conduite visible du dehors. Ils sont sur ce visage ou *dans* ces gestes et non pas cachés derrière eux. La psychologie n'a commencé de se développer que le jour où elle a renoncé à distinguer le corps et l'esprit, où elle a abandonné les deux méthodes corrélatives de l'observation intérieure et de la psychologie physiologique. On ne nous apprenait rien sur l'émotion tant qu'on se bornait à mesurer la vitesse de la respiration ou celle des battements du cœur, dans la colère – et on ne nous apprenait rien non plus sur la colère quand on essayait de rendre la nuance qualitative et indicible de la colère vécue. Faire la psychologie de la colère, chercher à fixer le *sens* de la colère, c'est se demander quelle en est la fonction dans une vie humaine et en quelque sorte à quoi elle sert. (Merleau-Ponty, „Le cinéma et la nouvelle psychologie“ S. 67)

Mit „biologisch“ meine ich den im letzten Satz ausgedrückten Instrumentalismus der Emotion, der auf ihre biologische Funktion verweist. „Typen“ oder „Stile“ werden noch gesondert thematisiert. Für den Moment geht es mir darum, dass hier Wut, Liebe etc. erstens keine inneren „Gegenstände“ sind. Das meint folgendes:

- Solcherlei Emotionen sind zum Einen nicht *nur* innere Gegenstände. Man könnte einwenden, dass Emotionen nicht bloß nicht *nur* innere Vorkommnisse seien, sondern *überhaupt nicht* innere Vorgänge. Man könnte sich hierfür auch auf Stellen bei Wittgenstein berufen. Ich denke aber, dass dies ein falscher Eindruck ist. Der Ausdruck ist Artikulation, Realisierung des Gefühls in einer Bedeutung. Wenn der Ausdruck *gelingt*, gibt es hier keinen einschlägigen Gegensatz, etwas, was noch fehlte. Es geht hier freilich nicht um eine Entsprechung, sondern um eine Angemessenheit. Daher würde es ein falsches Licht auf die Emotionen werfen, würden wir allzu stark unterstreichen, dass Emotionen nicht „innen“ seien.
- Es wird daher keine Opposition gedacht zwischen dem verborgenen Innen und dem öffentlichen Außen (was aber nicht heißt, dass sie schlicht zusammenfallen).
- Zum Anderen sind Emotionen keine *Gegenstände*, klar abgeschlossene Gebilde, gedacht nach dem Bild anderer Formen von Gegenständen wie Tischen oder Tassen.
- Viertens sind sie in Verhaltenstypen oder -stilen *realisiert*, sie sind nicht „hinter“ dem Verhalten, dem Stil, sondern *in* ihm.

- Fünftens ist das, was nach Merleau-Ponty Gegenstand der Psychologie zu sein hat, die *Bedeutung* „Wut“, „Liebe“ etc., die er verknüpft mit der Funktion, die diese Emotionen im menschlichen Leben haben.

Die zitierte Passage zeigt, wie ich hoffe, ebenfalls, wie verwandt das Vorgehen Merleau-Pontys der grammatischen Untersuchung des Gebrauchs von Begriffen trotz aller differenzen ist. Mir scheint, dass Merleau-Ponty sozusagen vom *Gebrauch* der Innerlichkeit spricht, wenn er die Emotionen nicht als subjektiv fasst, sondern als Veränderung des *Verhältnisses* zu Anderen und zur Welt versteht.

5.1.3 „Privat“ und „Öffentlich“

Man wird aber hier eine Kritik an Merleau-Ponty anbringen müssen, die ich später noch genauer entwickeln werde. Das „*visible du dehors*“ ist zu nuancieren. Ein Inneres ist nicht schlechthin von außen sichtbar. Es ist etwas vollständig anderes, die allgemeine Aussage zu treffen, dass Wut, Hass, Liebe etc. prinzipiell ausdrückbar sind oder sogar, dass sie tatsächlich ausgedrückt sind, dass sie das sind, was ausgedrückt ist, als festzustellen, dass sie allgemein von außen sichtbar sind, womit man suggeriert, dass ihre Bedeutung für jedermann sichtbar sei. Die Grenze von „öffentlich“ und „privat“ ist ebenso wie die zwischen der Universalität sprachlicher Bedeutung und der Partikularität des Subjekts nicht so eindeutig, wie die Philosophie es oft suggeriert. Ich wende mich wenn ich spreche meist nicht an die Allgemeinheit der Sprachgemeinschaft, sondern an spezifische Gesprächspartner oder Gruppen. Ich wende mich nicht in allen (oder auch nur den meisten) Kommunikationssituationen an eine allgemeine „Öffentlichkeit“. Ein Ausdruck ist nicht schlicht „Exteriorisierung“, als ob klar wäre, was das „Außen“ als solches sei. Daher ist die Bedeutung meines Ausdrucks nicht per se universell, sondern möglicherweise sehr individuell („subjektiv“) – möglicherweise nur verständlich für ein paar Personen, die mich sehr gut kennen, möglicherweise nur für eine einzige, möglicherweise nur für mich selbst. Dann ist er weder voll universell noch voll subjektiv. Dies widerspricht übrigens nicht dem Privatsprachenargument, da es hier um die Dynamik eines Selbstverhältnisses geht, nicht um ein epistemisches Problem.¹⁰ Denn auch wenn der Ausdruck sozusagen als natürlicher Sachverhalt (als Lautäußerung, als Verhalten) in der Tat schlechthin objektiv, schlechthin Tatsache ist, ist er es nicht als Zeichen (als Rede, als Geste) und noch weniger als Ausdruck (als *expressive* Rede oder Geste). Wenn wir vergessen, dass es zwischen diesen Polen noch unzählig viele Abstufungen gibt, laufen wir Gefahr, die Frage, ob ein Ausdruck geglückt oder gescheitert ist, kurzzuschließen, indem wir ihn entweder für in einem starken Sinn unmöglich erklären, oder als per Definition realisiert. Dies suggeriert im Vergleich zum Introspektionismus die umgekehrte Übertreibung: Der Introspektionismus gründet sich auf die Transparenz des Subjekts sich selbst gegenüber. Wir dürfen nun nicht den Fehler machen, diese Transparenz schlicht nach außen zu verlagern, als sei der Ausdruck transparent, zeige unmittelbar das Subjekt. Wenn Wut ein von außen sichtbarer Verhaltensstil *ist*, wie Merleau-Ponty hier sagt, dann scheint

¹⁰Vgl. Abschnitt 6.1.2.

dies die Möglichkeit eines *Scheiterns* auszuschließen – und dies, obwohl wir im alltäglichen Leben fortwährend mit dem Scheitern unseres Ausdrucks konfrontiert sind. Dies ist sicherlich nicht Merleau-Pontys Intention, aber es bleibt eine Schwierigkeit, mit der externalistische und verwandte Positionen umgehen müssen. Das „Außen“ ist nicht kontextenthaben, nicht „per se“ bestimmt und ebenso zu nuancieren wie das „Innen“. Die Emotion ist in diesem Sinn nicht „privat“, aber ebenso wenig ist sie schlechthin *visible du dehors*, sondern sie ist Gegenstand von Ausdrucksspielen.

5.1.4 Das Beispiel Verdrängung

Den expressiven Zusammenhang von Struktur des Verhaltens und Subjektivität können wir illustrieren am psychoanalytischen Begriff der Verdrängung, den Merleau-Ponty in *La structure du comportement* sowie in *Phénoménologie de la perception* diskutiert.

[L]e refoulement dont parle la psychanalyse consiste en ceci que le sujet s'engage dans une certaine voie, – entreprise amoureuse, carrière, œuvre, – qu'il rencontre sur cette voie une barrière, et que, n'ayant ni la force de franchir l'obstacle ni celle de renoncer à l'entreprise, il reste bloqué dans cette tentative et emploie indéfiniment ses forces à la renouveler en esprit. Le temps qui passe n'entraîne pas avec lui les projets impossibles, il ne se referme pas sur l'expérience traumatique, le sujet reste toujours ouvert au même avenir impossible, sinon dans ses pensées explicites, du moins dans son être effectif. (Merleau-Ponty, *PP* S. 98)

Die Unfähigkeit, ein unmögliches Projekt aufzugeben, sich von einer unmöglichen Zukunft abzuwenden, sie nicht mehr als handlungsleitend zuzulassen ist der Kern der Verdrängung in dieser Passage bei Merleau-Ponty.¹¹ Es handelt sich gewissermaßen um ein offenes Ende, ein unerfüllbares Erwarten, das aber nicht das bewusste Sein betrifft, sondern das „*être effectif*“. Damit verwendet Merleau-Ponty auch nicht den Begriff des Unterbewussten, sucht also die Verdrängung nicht auf einer verborgenen (und zwar psychologischen) Ebene, sondern im „effektiven“, also wirksamen Sein. In *La structure du comportement* präzisiert er, wie sich diese Überlegungen mit der Struktur des Verhaltens verbinden.

On dira qu'il y a refoulement lorsque l'intégration n'a été réalisée qu'en apparence et laisse subsister dans le comportement certains systèmes relativement isolés que le sujet refuse à la fois de transformer et d'assumer. (Merleau-Ponty, *SC* S. 192)

¹¹Dies sollte nicht als allgemeine Position Merleau-Pontys zum Verdrängungsbegriff gelesen werden, da dieser Begriff weitere Aspekte beinhaltet, die hier ausgeblendet sind. Er diskutiert ihn im Zusammenhang mit der Pathologie des Phantomgliedes, weswegen ihn bestimmte Zusammenhänge interessieren. Für meine Zwecke der Klärung des Bildes der Innerlichkeit ist diese Diskussion vollkommen ausreichend.

Die Verdrängung bezeichnet also Spannungen zwischen verschiedenen systematisch artikulierten Bereichen des Verhaltens. Teile des Verhaltens bilden anachronistische Inseln, die sich mit Veränderungen in anderen Bereichen schlecht vertragen, und das Subjekt bildet keine Strategien aus, diese Spannungen aufzulösen. Dabei ist nicht mehr etwa das traumatische Erlebnis (eines Scheiterns, einer Demütigung etc.) selbst direkt präsent und es ist nicht selbst die Störung. Die Erinnerung an das Ereignis ist keine Vorstellung und kein Sachverhalt, der in der Tiefe unseres Unterbewusstes verborgen ist, von wo aus sie von Zeit zu Zeit als Ursache sichtbarer Symptome fungiert. Die Störung, das, was dem Subjekt Probleme bereitet, ist ein Muster, eine spannungsgeladene Konstellation des Verhaltens. Das ist es, was Merleau-Ponty mit „être effectif“ meint. Merleau-Ponty nennt die Art und Weise eines Traumas, wirksam zu bleiben, die Art und Weise, wie ein Ereignis im Subjekt weiterlebt, das Überleben als *Seinsstil*:

L'expérience traumatique ne subsiste pas à titre de représentation dans le mode de la conscience objective et comme un moment qui a sa date, il lui est essentiel de ne se survivre que comme un style d'être et dans un certain degré de généralité. (Merleau-Ponty, *PP* S. 98f)

Es geht ihm um die Verdrängung als eine wirksame Bedeutung des Verhaltens, als etwas, was sich als strukturelle Spannung, als eine bestimmte Form des Mangels an Ausgewogenheit dieses Systems bemerkbar macht. Die Verdrängung wird weder einfach geleugnet, noch schlicht nach außen verlagert. Sie wird zu einer Frage der Struktur oder der Gestalt – und tritt damit ein in den mehrdeutigen Raum des Verhaltens, der einerseits ein Raum der Zeichen ist, aber gleichzeitig konstitutiv ein Innen des sich verhaltenden Systems umfasst, in dem Sinn, in dem Wittgenstein sagen kann, dass wir, wenn wir von einem Menschen sprechen, von einem Inneren sprechen.

In ganz ähnlicher Stoßrichtung kritisiert Wittgenstein Freud. Problematisch sei die Psychoanalyse wenn sie versucht, psychische Phänomene auf eine unterstufige Eigentlichkeit zurückzuführen. Das Problem ist die Missinterpretation dieser „Eigentlichkeit“, die keine sei, und der Techniken, die sie herstellen. Ziehen wir Wittgensteins Überlegungen zu Freuds Traumdeutung in der *Vorlesungen über Ästhetik* heran.¹² Wenn Freud den libidinalen Unterbau von Träumen als deren Bedeutung präsentiert, operiert Freud nach Wittgenstein eben ein solches Zurückführen.¹³ Bemerkenswert ist, dass fraglich ist, ob Wittgenstein Freud hier gerecht wird. S. den Kommentar des Herausgebers in Wittgenstein, *VÄ* S. 39. Worum es mir geht ist nicht eine Kritik an Freud sondern Wittgensteins Kritik eines Denkens entlang dieser beschriebenen Linie der Deutung als Zugang zu einer Eigentlichkeit. Was Wittgenstein nun an der Traumdeutung kritisiert, ist, dass sie Freud dazu führt, eine ethisch-ästhetische Distanz zum Traum aufzubauen indem die Ausdeutung sexueller Inhalte etwa einen schönen Traum verdorben erscheinen lässt.¹⁴

¹²Wittgenstein, *VÄ* S. 39f.

¹³Es geht um Freud, *Die Traumdeutung*.

¹⁴Diese ethisch-ästhetische Distanz zeigt sich im Falle des „Blumentraums“ in Freuds Bemerkung „Der schöne Traum wollte der Träumerin nach der Deutung gar nicht mehr gefallen“ oder Freuds Annä-

In den *Gesprächen über Freud* wird Wittgenstein die Psychoanalyse als mächtigen und möglicherweise schädlichen neuen Mythos bezeichnen.¹⁵ Schädlich ist sie dann, wenn sie nicht als Mythologie erkannt und durchschaut und damit (insbesondere von Seiten des Patienten) falsch angewandt wird.

5.1.5 Subjekt und Bewusstsein

Nach diesen Überlegungen bestimmt sich das Subjekt nicht als Innerlichkeit, sondern als Zug eines Verhaltens, ohne dass dies auf eine Abwertung all desjenigen hinausläufe, was die Philosophie allzu oft dem Innenleben des Menschen zugerechnet hat. Das Subjekt ist im hiesigen Zusammenhang sozusagen die Innerlichkeit oder das Bewusstsein, sofern sie Bedeutung besitzt. Oder anders gesagt, es ist das Innere in Hinsicht auf seine Bedeutsamkeit und nicht auf seine Privatheit – und insofern ist es das artikulierte Bewusstsein. Das Subjekt gebietet nicht souverän über die Bedeutung des Verhaltens, aber es beansprucht einen Platz, indem es selbst als Gestalt aufscheint, als Zug eines Verhaltens, der es zu einer Einheit verbindet. Dieser Zug ist ein spezifischer Gebrauch von Sprache und Gesten, nicht eine eigene Sprache, eine andere Sprache als die gemeine. Mit dem Ausdruck des Bewusstseins im Sinn eines Übergangs von einem Bereich in einen anderen von Innen nach Außen hat diese Form von Präsenz wenig gemein. Es ist eine direkte Präsenz des Stils, nicht eine indirekte des Bewusstseins.

Nun ist diese Konsequenz bei Merleau-Ponty nicht eindeutig formuliert. Wir finden doch immer wieder Spuren einer Position, die eher dem heutigen Mentalismus verwandt ist, insofern er das Bewusstsein als Ort intrinsischer Bedeutsamkeit fasst: „En tant que je suis conscience, c'est-à-dire en tant que quelque chose a sens pour moi [...]“¹⁶. Aber dies ist wohl eher seinem diffusen Bedeutungsbegriff geschuldet als dass es als Zeichen einer mentalistischen Philosophie gelten dürfte. Es scheint in jedem Fall, dass bei Merleau-Ponty das Bewusstsein nicht analog zur Sprache gedacht ist, sondern eher in Opposition.

Chercher l'essence de la conscience, ce ne sera donc pas développer la Wortbedeutung conscience et fuir de l'existence dans l'univers des choses dites, ce sera retrouver cette présence effective de moi à moi, le fait de ma conscience qui est ce que veulent dire finalement le mot et le concept de conscience.
(Merleau-Ponty, *PP* S. X)

Das Wesen des Bewusstseins ist sicherlich keine „Sprache“ im Sinn der „*choses dites*“. Ich lese Merleau-Ponty hier so, dass das „tatsächlich“ (*effectif*) in „diese *tatsächliche* Präsenz meiner selbst mir gegenüber“ als Bestimmung des Bewusstseins, gerade der *symbolischen* Präsenz entgegensteht. Das Bewusstsein handhabt keine *Symbole* – und gerade das Handhaben von Symbolen ist es ja, was die Sprache auszeichnet und in der mentalistischen Geistphilosophie oft auch die Operationen des Bewusstseins. Wenn wir

herung eines solchen Typs von Traum an „neurotische“ Verhältnisse, Wittgensteins Ansicht untermauern.

¹⁵Wittgenstein, *Gespräche über Freud* S. 74.

¹⁶Merleau-Ponty, *PP* S. VI.

bewusst Symbole verwenden, so verwenden wir gerade *die* Symbole, die wir in den Spielen, die wir aus unserer Lebenswelt kennen, und nicht die einer „eigenen“, rein mentalen Sprache.¹⁷ Die Präsenz meiner selbst mir gegenüber (Merleau-Ponty spricht hier also eigentlich von „Selbstbewusstsein“ und nicht von „Bewusstsein“) ist eine existenzielle, keine symbolische. Jede Analogie zweier Bedeutungsebenen wäre daher verfehlt. Der symbolische Bezug, den wir in Spielen erarbeiten ist ganz anderer Art als die schiere Tatsächlichkeit meiner selbst, wie sie sich im Körperschema äußert. Es ist wichtig, die „Präsenz sich selbst gegenüber“ bei Merleau-Ponty in diesem Sinn zu lesen, im Sinn der Präsenz des Körperschemas, als fungierende Präsenz, und nicht im Sinn eines intellektuellen Inhalts, als thetische Präsenz. Insofern wäre es weniger missverständlich, für das Selbstbewusstsein auf der Ebene, auf dem sich das Zitat situiert, gar nicht von „Präsenz“ zu sprechen: Über die gesamte *Phénoménologie de la perception* hinweg ist nicht eine Präsenz meiner Selbst vor dem Bewusstsein das Bild des Selbst, sondern der Körper im Sinn einer fungierenden Subjektivität.

Man hätte sich hier in der Tat von Merleau-Ponty eine klarere Linie bezüglich seines Vokabulars gewünscht, aber dieser Punkt scheint doch eher deutlich zu sein – zumal Merleau-Ponty das Bewusstsein ganz in die Intentionalität verlegt:

Dès qu'il y a conscience, et pour qu'il y ait conscience, il faut qu'il y ait un quelque chose dont elle soit conscience, un objet intentionnel, et elle ne peut se porter vers cet objet qu'autant qu'elle s'„irréalise“ et se jette en lui, que si elle est tout entière dans cette référence à... quelque chose, que si elle est un pur acte de signification. Si un être est conscience, il faut qu'il ne soit rien qu'un tissu d'intentions. (ebd. S. 141)

Auch aus sehr klassisch-phänomenologischen Passagen wie diesen wird klar, dass das Bewusstsein Intentionalität ist und nicht cartesianische Gegenwärtigkeit von Vorstellungen (Symbole oder nicht). Gleichzeitig wird in dieser Passage auch klar, dass Merleau-Ponty noch sehr tief in der Bewusstseinsphilosophie steckt und sein Vokabular noch nicht geeignet ist, diese zu überwinden: Inwiefern muss sich das Bewusstsein „irrealisieren“ (Anführungszeichen hin oder her) um zum Objekt zu gelangen? Es ist klar, dass Merleau-Ponty hier noch nicht zu einer interessanten Subjektphilosophie gefunden hat, da seine Formulierungen immer noch suggerieren, dass das Bewusstsein eine abgeschlossene Sphäre, eine Realität sei, die sich erst in einem Akt der Öffnung zur Welt „irrealisieren“ müsse.

In dem in dieser Arbeit vorgeschlagenen Vokabular stellt sich die Sache so dar: Das Subjekt ist gerade das, was sich in der Intentionalität *realisiert* (artikulierte) und nichts, was seine eigene Realität aufzugeben hätte, um sich überschreiten zu können. Die Intentionalität bedeutet den Eintritt in die Welt der Bedeutung insofern sie die Dimension

¹⁷Ich werde in Abschnitt 6.1.1 zu Iris Murdochs Betrachtungen zur Art und Weise, wie die Sprache bei einer ethischen Arbeit und bei einer ethischen Konstitution des Selbst arbeitet, zurückkommen. Es geht dort um das „Hereinnehmen“ normalsprachlicher Ausdrücke, das Aneignen der normalen Sprache.

des *worüber* in den Mittelpunkt stellt. Erst jetzt beginnt das Bewusstsein etwas zu bedeuten – wird Subjekt. Aber diesen Schritt tut es nicht in einem Akt, der es über sich hinaus trägt, sondern im Ausdruck, in der Artikulation in und mit einem Milieu, einem Kontext. Wenn man will, könnte man sagen, dass cartesianisch inspirierter Skeptizismus Recht hat. Das Bewusstsein hat nicht die Kraft sich selbst zu überschreiten – aber nicht, weil sich die Repräsentativität aller mentalen Inhalte anzweifeln lässt, sondern weil nicht das *Bewusstsein*, sondern das *Subjekt* die Ebene der Bedeutung einsetzt. Das heißt, dass die Intentionalität auf Seiten des Subjekts und nicht auf Seiten des Bewusstseins liegt.¹⁸

Das Subjekt aber ist gemäß den bisherigen Erörterungen notwendig artikuliert (notwendig, weil dies ein begrifflicher Punkt ist). Die Intentionalität ist, wie Merleau-Ponty bezüglich des Verhaltens sagte, eine Modifikation meines *Verhältnisses* zu Anderen und zur Welt. Dieses Verhältnis wurzelt nicht im Bewusstsein, sondern in der Artikulation des Subjekts, dessen Sitz im Fall der Wahrnehmung der Körper ist. Es ist die Dialektik von Organismus und Milieu, von der das Bewusstsein ein Teil ist, die die grundlegenden Bezugsformen bestimmt, die in der Funktion, die bei Wittgenstein die „primitiven Reaktionen“ haben, zu Spielsteinen in Spielen werden können.

[...] situation et réaction se reliant intérieurement par leur participation commune à une structure où s'exprime le mode d'activité propre de l'organisme.
(Merleau-Ponty, *SC* S. 140)

Aus den so gelegten Verhältnissen und nicht aus Akten des Bewusstseins entspringt die Intentionalität. Merleau-Pontys Gestaltdenken kündigt hier Auswege an, die aber noch nicht umgesetzt sind. Diese Ansätze heben wir hervor und nehmen sie auf. Vom Standpunkt der Artikulation betrachtet ist das Bewusstsein der konkrete Umstand der Realisierung des Subjekts in der Artikulation. Aber diese Realisierung ist als solche hierdurch unterdeterminiert. Erinnern wir daran, dass die funktionale Beschreibung von der materiellen Umsetzung bis zu einem gewissen Grad unabhängig ist. Die Funktion der Nahrungsaufnahme kann bei verschiedenen Tierarten auf verschiedene Weisen umgesetzt sein. Auf dieselbe Weise fallen Bewusstsein und Subjekt nicht in eins. Das Bewusstsein ist bisweilen Träger der Funktion (und damit Teil der Artikulation) aber nicht die Funktion selbst.

5.1.6 Das Subjekt der Wahrnehmung als Dialektik von Bewusstsein und Milieu

Wir können sagen, dass Subjektivität keine „über“ einem wie auch immer gearteten Ausgangsmaterial situierte Einheit ist. Sie operiert in Feldern, ist also kein Ausdruck absoluter Freiheit oder absoluter Spontaneität gegenüber einem Material, das ihr äußerlich, gegeben ist. Sie beurteilt oder interpretiert nicht etwas vorher Unbeurteiltes

¹⁸Um den Mentalismus als Psychologie in der dritten Person einzuschließen müsste man hier statt „des Bewusstseins“ „des subjektiven Geistes“ oder „des Mentalen“ einsetzen. Wir hielten in Abschnitt 3.2.5 gerade dies dem Mentalismus vor: Dass die Intentionalität auf Seiten des Subjekts liegt und nicht auf Seiten der Innerlichkeit.

oder Uninterpretiertes, sondern findet sich inmitten bereits bedeutsamer Zusammenhänge wieder, deren Ursprung sie nicht selbst ist, ebenso wenig, allerdings, wie sie ihnen machtlos ausgeliefert ist insofern es die Gerichtetheit der Situationen ist, in der sich Projekte des Organismus und materielle Umstände artikulieren. Das Subjekt entspringt einer Dialektik, die in einem Milieu ihren Ort hat, einem Milieu, in dem sich Subjekt und Welt überhaupt erst herausbilden. Dieses Milieu ist in der frühen Phänomenologie Merleau-Pontys die Wahrnehmung, in der späten Ontologie das Fleisch. Das Fleisch ist das *milieu formateur* des Subjekts und des Objekts.¹⁹ In beiden Fällen findet dieses Milieu seinen Ort im menschlichen, sich in der Welt bewegenden Körper. Merleau-Ponty schreibt:

La conscience est originairement non pas un „je pense que“, mais un „je peux“. (Merleau-Ponty, *PP* S. 160)

Wieder ist Merleau-Pontys Gebrauch des Bewusstseinsbegriffs an dieser Stelle unscharf und wieder wäre ihm der Begriff „Subjekt“ vorzuziehen. Vom *Bewusstsein* zu sagen, es sei ursprünglich ein „ich kann“, weist darauf hin, dass wir Motivationen und Richtungen als konstitutiv für das Bewusstsein zu betrachten haben. Kurz, wir haben es mit einer *orientierten* Wahrnehmung zu tun, einer Wahrnehmung, die praktische Bezüge beinhaltet. Den Subjektbegriff hier vorzuziehen bedeutet, die problematische Implikation zu vermeiden, dass wir uns dieser Orientierungen tatsächlich *bewusst* seien, dass diese Beobachtungen ihren Ort tatsächlich im Bewusstsein hätten. Zweifellos: Solcherlei Richtungen informieren unsere Wahrnehmung, aber sind sie im strengen Sinn bewusst? Kommen wir noch einmal auf das Beispiel der Verdrängung zurück: Hier erlangt ein Komplex für das Verhalten und für das bewusste Wohlsein Bedeutung, der selbst vollständig unbewusst ist. Er ist unbewusst, aber nicht als tiefere, verborgene Realität, sondern als problematische Struktur oder Stil. Er benötigt, um wirksam zu sein, keineswegs das Bewusstsein. Den Subjektbegriff von dem Bewusstseinsbegriff zu trennen zieht die Konsequenz aus der Feststellung der Undurchsichtigkeit des Bewusstseins für sich selbst und aus der antimentalistischen Feststellung, dass das Bewusstsein nicht über den Sinn des Verhaltens gebietet. Allgemeiner können wir sagen: Wir sind uns keineswegs transparent, weder als Bewusstsein, noch als Subjekt. Wir erreichen uns, wie Merleau-Ponty zweifellos von Hegel inspiriert sagt, in unseren Handlungen. Das ist der Grund, warum der Ausdrucksbegriff zentral und als Realisierung fassen ist. Das Subjekt ist also keineswegs „transparenter“ als das Bewusstsein, aber insofern es der Ebene der Bedeutung angehört, kann es Aspekte umfassen, die dem Bewusstsein zuzuschreiben problematisch wäre. Es kann Formen der Bedeutung erfassen, die nicht bewusst sind, und dennoch Teil der Person. Wir handeln in einer bedeutungsvollen, geordneten Welt, aber das bedeutet nicht, dass wir uns der Ordnung und der Bedeutung als solcher bewusst seien. Nicht alles intelligente Verhalten setzt ein Bewusstsein voraus. Insbesondere finden wir die Lösung eines Problems (sei es eines Problems der Wahrnehmung oder anderer kognitiver Ebenen) oft nicht indem wir Schritt für Schritt auf sie zulaufen, sondern sie zeigt sich uns plötzlich unvermutet in

¹⁹Merleau-Ponty, *VI* S. 191.

5 Subjekt und Welt

einer Einsicht, einer Reorganisation des Problems selbst und des Feldes in dem es sich stellt. Köhler beschreibt das Phänomen, dass wir auch im Fall abstrakter, etwa mathematischer Probleme oft zunächst umgruppieren und Klammern verschieben müssen, bis uns ein Weg aufscheint, der zu einer Lösung führen könnte. Auch hier sind wir uns oft nur des Ergebnisses eines Reorganisationsprozesses im strengen Sinn bewusst.²⁰ Leistungen des Subjekts sind also nicht notwendig Leistungen des Bewusstseins. „Subjekt“ umfasst nicht denselben Gegenstandsbereich wie „Bewusstsein“.

Diesen Unterschied zu berücksichtigen ist besonders wichtig für eine Philosophie, die es wie die Merleau-Pontys unternimmt, Bedeutung in der *Welt* zu fundieren:

Nous découvrons donc avec le monde comme berceau des significations, sens de tous les sens, et sol de toutes les pensées, le moyen de dépasser l'alternative du réalisme et de l'idéalisme, du hasard et de la raison absolue, du non-sens et du sens. (Merleau-Ponty, *PP* S. 492)

Folgen wir weiter der Aussage Merleau-Pontys, dass wir es mit einem ursprünglichen „ich kann“ zu tun haben, und erforschen wir den Sinn dieser Feststellung. In *L'oeil et l'esprit* bemerkt er:

Tout ce que je vois est à ma portée, au moins à la portée de mon regard, relevé sur la carte du „je peux“. Chacune des deux cartes est complète. Le monde visible et celui de mes projets moteurs sont des parties totales du même Être. (Merleau-Ponty, *OE* S. 13)

Was ich sehe ist mir potenziell zugänglich, greifbar, handhabbar, mögliches Objekt von Handlungen. Es existiert im Verhältnis zu meinem Körper, dessen Oberflächen wie gemacht zu sein scheinen, um mit ihm in Kontakt zu treten. Das beste Bild für dieses Überlappen oder diese Umkehrbarkeit (*réversibilité*), wie Merleau-Ponty sagt, in diesem Fall von Motorik und Wahrnehmung ist der Tastsinn. Die sukzessive Erforschung seines Gegenstandes, die ihn kennzeichnet, verdeutlicht die Verwebung von zwei Feldern, des Feldes der motorischen Projekte mit dem der Wahrnehmung, ohne dass diese Felder schlicht ineinander aufgehen würden. Es ist sehr wichtig für Merleau-Pontys Spätphilosophie, dass diese Dimensionen niemals in eins fallen, ebenso wie objektiver Körper und phänomenaler Körper nicht in eins fallen. Aber das Feld der motorischen Projekte ist kein Feld, das dem Bewusstsein zugehört, vielmehr ist es ein Ort, an dem die Dispositionen des Organismus mit denen seines Milieus „verschweißen“: Der Blick unterhält mit dem Sichtbaren eine komplementäre Beziehung. Ich blicke nicht auf ein Chaos, sondern auf eine Welt der Dinge. Der Blick und die Welt des Sichtbaren haben sich gegenseitig hervorgebracht, haben eine neue Ordnung gebildet, eine neue Sphäre der Bedeutung, die vor der Entwicklung des Auges und des Blicks noch nicht bestand. Der Blick „bekleidet“ die Dinge – er betrachtet sie nicht „nackt“, an sich. Es gibt keine Wahrnehmung des reinen „an sich“, der Welt wie sie ist, wenn wir sie *nicht* betrachten. Und dennoch besteht Merleau-Ponty zu Recht darauf, dass dieses „Einwickeln“, „Bekleiden“ der Dinge

²⁰Köhler, *Die Aufgabe der Gestaltpsychologie* S. 115-120.

durch den Blick und sein Milieu ihnen keinen Aspekt der Irrealität anheftet oder per Definition als inadäquat verstanden werden müsste. Die „Verzerrung“, die der Stock im Wasser für unseren Blick erfährt, sind kein Mangel der Wahrnehmung überhaupt. Sie ist die Weise, in der uns der Stock gegeben ist. Die Melodie ist kein zufälliges oder im pejorativen Sinn „subjektives“ Anhängsel der Töne, aus denen sie besteht, sondern die Weise ihrer Gegebenheit. Die Ebene der Gestalt bezeichnet genau diese Untersuchungsebene. Merleau-Ponty bespricht in *L'Oeil et l'esprit* eine Variante des Beispiels des Stocks im Wasser:

Quand je vois à travers l'épaisseur de l'eau le carrelage au fond de la piscine, je ne le vois pas malgré l'eau, les reflets, le vois justement à travers eux, par eux. S'il n'y avait pas ces distorsions, ces zébrures de soleil, si je voyais sans cette chair cette la géométrie du carrelage, c'est alors que je cesserais de le voir comme il est, où il est, à savoir: plus loin que tout lieu identique. L'eau elle-même, la puissance aqueuse, l'élément sirupeux et miroitant, je ne peux pas dire qu'elle soit *dans* l'espace, elle n'est pas ailleurs, mais elle n'est pas dans la piscine. Elle l'habite, elle s'y matérialise, elle n'y est pas contenue, et si je lève les yeux vers l'écran des cyprès où joue le réseau des reflets, je ne puis contester que l'eau le visite aussi, ou au moins y envoie son essence active et vivante. (ebd. S. 48f)

Das Wasser ist hier nicht gewissermaßen eine Linse, durch die ich das Kachelmuster betrachten kann – eine gute Linse ist etwas, was selbst in der Wahrnehmung keinerlei Rolle spielt, sondern unsichtbar ist. Das Wasser ist selbst Umstand, ist selbst Teil der *épaisseur* der Wahrnehmung, besitzt eine eigene Dicke und Undurchsichtigkeit, will sagen, wir können nicht von ihm absehen, es befällt (*hante*) unsere Wahrnehmung, es drängt sich ihr auf. Um zur Sprache Jocelyn Benoists zurückzukehren: Die konstitutiven Umstände der Wahrnehmung eines Gegenstandes machen den Gegenstand als solchen aus. Dies ist nun nicht mehr nur die Feststellung der Kontextabhängigkeit der Wahrnehmung eines Gegenstandes, die Feststellung, dass die Wahrnehmung ein Feld konstituiert, sondern hier denken wir die Wahrnehmung als Konstitution eines neuen Milieus der Bedeutung.

5.2 Milieu und Körperschema

5.2.1 Das Milieu

Die Wahrnehmung gibt uns nicht das „an sich“ der Welt. Dementsprechend finden sich unsere Gesten und unsere Intentionen vom Standpunkt der Wahrnehmung betrachtet nicht in der realen Welt, im metaphysischen Sinn, einer Welt an sich, situiert, sondern in ihrem spezifischen Milieu:

Les gestes du comportement, les intentions qu'il trace dans l'espace autour de l'animal ne visent pas le monde vrai ou l'être pur, mais l'être-pour-l'animal, c'est-à-dire un certain milieu caractéristique de l'espèce, ils ne laissent pas

transparente une conscience, c'est-à-dire un être dont toute l'essence est de connaître, mais une certaine manière de traiter le monde, d'„être au monde“ ou d'„exister“. (Merleau-Ponty, *SC* S. 136)

In der Tat wären uns die Schwierigkeiten von Köhlers Affen unverständlich, würden wir nicht anerkennen, dass ihre Handlungen und kognitiven Leistungen sich auf einen bestimmten Bereich beziehen, der nicht mit dem unserer Handlungen und Leistungen identisch ist und ebenso wenig mit einer absolut äußeren Welt an sich. Gleichzeitig sind beide streckenweise kommensurabel. Denn in einem wichtigen Sinn geht der Affe mit denselben Gegenständen um wie der Psychologe, der den Versuch aufbaut. Und dennoch: Die Handlungen des Affen beziehen sich etwa auf eine Kiste-Sitzgelegenheit, ohne den möglichen Kontext einer Kiste-stapelbar zu berücksichtigen. Wir für unseren Teil haben keinerlei Schwierigkeiten, diesen virtuellen Kontext in unsere Handlungsprojekte einzubeziehen, weswegen das Verhalten der Affen uns die Funktionsweise kognitiver Leistungen so klar vor Augen führt. Uns werden in Köhlers Versuchen die Konturen dieser Leistungen klarer, da wir sie bis zu einem gewissen Grad von außen besehen können. Aber, wie wir festgestellt haben, funktioniert unsere Wahrnehmung nicht prinzipiell anders. Auch wir kennen das Umschlagen der Wahrnehmung, sehen nicht alle Aspekte der Welt auf einmal. Beispielsweise sind wir mit einem Kippbild konfrontiert nicht in der Lage, beide Aspekte zusammenschauen, alle Möglichkeiten der Perspektiven des Bildes *auf einen Schlag* zu sehen. Das ist selbst dann der Fall, wenn wir uns der Möglichkeit des Umschlagens bewusst sind und selbst darüber bestimmen können, etwa bei einem einfachen Kippbild wie dem Hase-Enten-Kopf.²¹ Die Unabgeschlossenheit unserer Wahrnehmung ist von dieser Art, nicht von der Art einer prinzipiell in einem theoretischen Raum gezogenen eindeutigen Grenze, wie es die Grenze von an sich und für sich ist.

Ein Milieu ist eine *neue Möglichkeit von Situationen*.²² Die Bezüge, die sich ab einem bestimmten Grad systematischer Integration von Organismus und seiner Umwelt ergeben, verändern den Sinn, anhand dessen wir Situationen zu beurteilen haben und den Witz unserer Beschreibungen, die wir von einem Verhalten geben. Das erste Beispiel ist hier das des Lebens überhaupt:

Le phénomène de la vie apparaissait donc au moment où un morceau d'étendue, par la disposition de ses mouvements et par l'allusion que chacun d'eux fait à tous les autres, se repliait sur lui-même, se mettait à exprimer quelque chose et à manifester au dehors un être intérieur. [...] Si la vie est l'apparition d'un „intérieur“ dans l'„extérieur“, la conscience n'est d'abord que la projection dans le monde d'un nouveau „milieu“, irréductible aux précédents, il est vrai, et l'humanité qu'une nouvelle espèce animale. (ebd. S. 175)²³

²¹Dies stellt Wittgenstein eindrucksvoll heraus in seiner Diskussion des Aufblitzens und Umschlagens von Aspekten. S. insbesondere Wittgenstein, *PUII* Teil xi.

²²Merleau-Ponty, *PP* S. 466.

²³Es wäre hier zu präzisieren, dass nicht *jede* derartige systematische Abgeschlossenheit, nicht jeder Ausdruck eines Inneren Leben bedeutet. Denn wenn „Innen“ hier in der Tat das durch die Anspielungen der Teile auf einander Ausgedrückte bedeutet, dann wäre jedes funktionale System (auch Computer) „Leben“.

Wenn ein „Stück Ausdehnung“ über die Verteilung seiner Bewegungen und über die Anspielungen dieser Bewegungen untereinander ein Innen „ausdrückt“, eine bestimmte Form systematischen Zusammenhangs manifestiert, so bietet es uns die Möglichkeit einer neuen Perspektive, einer neuen Beschreibungsform: Eine Beschreibungsform, die dieses „Innen“ als systematische Eigenlogik erforscht, als lokale Logik des Systems, dessen Regeln nicht universell sind, sondern relativ zur fraglichen dynamischen Struktur (nicht alles in der Welt „ernährt sich“, „pflanzt sich fort“ etc.). Aber dieses Innen ist immer nur als Gegenpart zu einem Außen zu fassen, es entwickelt seinen Sinn nur innerhalb eines bestimmten Milieus. Das Aufeinandertreffen von Subjekt und Objekt ist daher keine Zusammenkunft von präexistente Einheiten, sondern ein Herausschälen einer „neuen Situation“ – der Situation einer Gegenüberstellung von einem wahrnehmenden Subjekt und einer Welt, die seine Welt ist, und der Möglichkeitsraum, den diese Situation eröffnet, ist das Milieu.

Die „neue Situation“, die auf diese Weise möglich wird, ist, wie Merleau-Ponty in *La structure du comportement* sagt, keine neue Seinsform, sondern eine neue Form der Bedeutung oder der Einheit.²⁴ In seiner späten Ontologie wird hier weitergehen und fragen, wie diese Formen der Einheit ontologisch zu fassen sind, also auf welchem Begriff des Seins ein solches Gestaltendenken aufrucht.

„Subjektivität“ ist in diesem Sinn Aspekt eines neues Milieus, eine mögliche Perspektive, nicht eine ontologische Schicht oder eine ontologische Sphäre, wie es der cartesianische Dualismus will. In der Tat ist das Milieu selbst dasjenige, was wir als Seiend zu betrachten haben – dies ist der Weg zum Fleischbegriff. Aber es ist wichtig, Merleau-Ponty nicht misszuverstehen und ihm eine Idealität des Geistes unterzuschieben, da es nun scheinen könnte, dass man in der Erforschung der Subjektivität von den „unteren“ Ordnungen absehen könnte.

On n'agit pas avec l'esprit seul. L'esprit n'est rien ou c'est une transformation réelle et non pas idéelle de l'homme. Parce qu'il n'est pas une nouvelle sorte d'être, mais une nouvelle forme d'unité, il ne peut reposer en lui-même. (ebd. S. 196)

Der Mensch als „beseeltes“ Wesen ist nicht ein biologisches Wesen *plus* eine ideelle Dimension. Dies ist nicht gemeint, wenn wir sagen, dass der Mensch in eine neue Ordnung eintritt. Im Gegenteil betrifft seine „Beseelung“ die *Realität* des Menschen. Der Mensch realisiert sich in einem starken Sinn, nämlich *als Subjekt*, in dieser Ordnung: Das Milieu ist der Ort seines Ausdrucks und es ist der Ausdruck, der ihn als Menschen bestimmt. Dies ist ein sehr wichtiger Punkt, sowohl für Merleau-Pontys späte Ontologie wie auch allgemein zum Erfassen des Selbstverständnisses des Gestaltendenkens Merleau-Pontys. Hier können wir sehen, inwiefern die Subjektwerdung eine reale Transformation ist, insofern sie die Veränderung realer Bezüge zwischen mir und der Welt ist, wie wir bereits zu den Emotionen bemerkten.²⁵

²⁴Merleau-Ponty, *SC* S. 217.

²⁵S. Abschnitt 5.1.2.

Ein aufschlussreiches Bild ergibt sich in Konfrontation mit der Psychoanalyse, weil es zeigt, wie Merleau-Ponty den „Unterbau“ der Ebene der Gestalt denkt. Er bemerkt zu Freuds Begriff der Libido:

Chez Freud lui-même, le sexuel n'est pas le génital, la vie sexuelle n'est pas un simple effet des processus dont les organes génitaux sont le siège, la libido n'est pas un instinct, c'est-à-dire une activité orientée naturellement vers des fins déterminées, elle est le pouvoir général qu'a le sujet psychophysique d'adhérer à différents milieux, de se fixer par différentes expériences, d'acquérir des structures de conduite. (Merleau-Ponty, *PP* S. 185)

Die Libido ist kein determinierter und auf ein Ziel fixierter Drang. Damit ist sie kein Instinkt. Die Libido ist das, was erlaubt, sich überhaupt einem Milieu (oder mehreren Milieus) zuzuwenden, einem Milieu „beizutreten“ (*adhérer*). Interessant ist hier, dass Merleau-Ponty dies mit der Fähigkeit verbindet, sich überhaupt eine Struktur des Verhaltens anzueignen. Die Libido ist bei Merleau-Ponty ein allgemeines Motivationspotenzial, das sich in verschiedenen Milieus ausdrücken, realisieren kann. Wir können hier das Bild des Übergangs festhalten vom verhaltensbestimmenden Instinkt zur Libido, die, da sie zunächst ungerichtet ist, einen energetischen Überschuss bezeichnet, einen Motivationsraum eröffnet.²⁶

Um diesen Milieubegriff zu klären kommen wir zu den Überlegungen zu Leroi-Gourhan zurück und untersuchen Merleau-Pontys Version in Form des Körperschemas.

5.2.2 Das Körperschema als System von Äquivalenzen

Beginnen wir mit der Klärung des Milieubegriffs durch das Körperschema indem wir Merleau-Pontys Satz wieder aufgreifen:

Le corps est notre moyen général d'avoir un monde. (ebd. S. 171)

Der Körper hat eine transzendente Funktion insofern er das hier und jetzt, das oben und unten, das links und rechts bestimmt. Mein Verhältnis zur Welt ist eines von Einfluss oder Einschlag (*impact*) und Griff (*prise*), wie wir im Beispiel des Schäfers sehen, der in der Sonne seinen Hut zurechtrückt:

Je perçois des comportements immergés dans le même monde que moi parce que le monde que je perçois traîne encore avec lui ma corporéité, que ma perception est impact du monde sur moi et prise de mes gestes sur lui, de sorte que, entre les choses que visent les gestes du dormeur et ces gestes mêmes, en tant que les uns et les autres font partie de mon champ, il y a

²⁶Vgl. Merleau-Ponty, *VI* 231: „On parle toujours du problème d'‚autrui‘, de l'intersubjectivité etc. En réalité, ce qui est à comprendre, c'est, par-delà les ‚personnes‘, les existentiels selon lesquels nous les comprenons, et qui sont le sens sédimenté de toutes nos expériences volontaires et involontaires. Cet inconscient à chercher, non pas au fond de nous, derrière le dos de notre ‚conscience‘, mais devant nous, comme articulations de notre champ.“

non seulement le rapport extérieur d'un objet à un objet, mais, comme du monde à moi, impact, comme de moi au monde, prise. (ebd. S. 191)

Diese Überlegung schlägt auch eine Brücke zu der für Merleau-Ponty wichtigen Inter-subjektivität. Dies haben wir bereits in Abschnitt 4.2.7 besprochen, können es aber nun präziser fassen als Interkörperlichkeit, die hier sehr gut ausgedrückt ist als übergreifender Charakter des Ausdrucks. Die Gesten des anderen schreiben sich in einer Weise in das Feld meiner Erfahrung ein, die sie transponierbar machen, in der Weise, wie Gestalten transponierbar sind. Insofern sie auf dieselben Gegenstände abzielen sind sie Gesten des Schläfers kommensurabel mit meinen Gesten relativ zu einer Situation. Ich könnte in der Situation des Schläfers sein und es könnten meine Gesten sein, die gerade das tun, was seine tatsächlich tun und die mit gerade den Faktoren und Gegenständen umgehen, mit denen seine umgehen. Kommensurable Situationen zwischen Menschen sind auf die gleiche Weise möglich, wie Projekte möglich sind, die auf bestimmte kontrafaktische Situationen abzielen. Ich könnte mich dorthin legen, wo der Schläfer liegt und mich mit meinem Hut vor der Sonne schützen. Die Sonne ist dieselbe und seine Geste hat dieselbe Bedeutung wie meine sie hätte. Ich weise hierauf hin, um klarzustellen, dass das Engagement in Situationen, die Verwobenheit in ein Milieu mich nicht vom Anderen trennen muss sondern ganz im Gegenteil eine Gemeinsamkeit der Relationssysteme einsetzen kann. Diese Kommensurabilität ist eine Dimension des Ausdrucks. Die konkreten Gestalten des Einflusses der Welt auf der einen und des Griffs des Menschen auf der anderen Seite drücken einen mir verwandten Weltbezug aus – allerdings ist dies nur *eine* Dimension des Ausdrucks. Der Ausdruck setzt hier nur über unser Engagement in ein und demselben Milieu einen Kontakt ein und fasst in dieser Dimension den Anderen sozusagen lediglich in einer Genusverwandtschaft, nicht tatsächlich unter dem Gesichtspunkt seiner Alterität, als partikulares Einzelwesen, als besonderes Subjekt. Der Kontakt ist einer der Kommensurabilität und der Umkehrbarkeit der Situation (ich tausche meinen Platz mit dem Schläfer), nicht der Anerkennung einer Inkommensurabilität, der Alterität des Anderen.

In *Le visible et l'invisible* sagt Merleau-Ponty, der Körper „verschweiße“ sich selbst in seiner Entwicklung mit den Dingen.

Le corps nous unit directement aux choses par sa propre ontogenèse, en soudant l'une à l'autre les deux ébauches dont il est fait, ses deux lèvres: la masse sensible qu'il est et la masse du sensible où il naît par ségrégation, et à laquelle comme voyant il reste ouvert. (Merleau-Ponty, VI S. 177)

Der Körper entsteht über eine „Segregation“ von den Gegenständen. Ein Säugling lernt, seine Hand nicht wie einen weiteren Gegenstand zu behandeln, sondern sie als Werkzeug zu betrachten. Der eigene Körper wechselt von der Seite der Gegenstände auf die Seite der Werkzeuge oder Mittel. Aber er bleibt Werkzeug oder Mittel „zu“ den Gegenständen. Die Hand des Säuglings wird zu einem Greifinstrument und bestimmt damit über ihre Funktion ihrerseits das zu Greifende – ebenso, wie das zu Greifende die Funktion der Hand bestimmt. Beide Aspekte oder Seiten differenzieren sich gemeinsam aus

5 Subjekt und Welt

einer undifferenzierten Situation heraus. Die Verfeinerung der Greiffunktion verfeinert auch den Begriff des zu Greifenden und umgekehrt.

Ceci encore veut dire: mon corps n'est pas seulement un perçu parmi les perçus, il est mesurant de tous, *Nullpunkt* de toutes les dimensions du monde. (Merleau-Ponty, VI S. 297)

Die Dialektik von Organismus und Milieu wird im Körper zur Dialektik von Objekt und Subjekt, denn der Körper gehört ebenso der Ordnung des „Subjekts“ an, wie der des „Objekts“.²⁷ Der Körper in dieser Funktion des Mittels oder der allgemeinen Weise eine Welt zu haben, ist das Körperschema.

5.2.3 Körperschema, Praxis und Milieu

In *Le monde sensible et le monde de l'expression* ist das Körperschema weit mehr als das Körperbild. Es ist ein System von Äquivalenzen, das meine Körperlichkeit mit den Strukturen der Welt verknüpft. Hier steht die Dialektik von Subjekt und Milieu im Mittelpunkt.

[...] le corps est moins objet de perception que moyen d'action. Il est le fond sur lequel se détachent nos projets moteurs.

D'une manière générale la conscience de notre corps dépend étroitement de ce que nous faisons. (Merleau-Ponty, *MSME* S. 131)

Der Körper ist im Körperschema nicht Objekt sondern Mittel. Denn wenn er, wie bereits gesagt, das oben und unten, das rechts und links bestimmt, dann tut er das nicht souverän, sondern im Dialog mit seinem Milieu in Form einer Praxis.²⁸ Denken wir an Leroi-Gourhans Theorie der praktisch-sensiblen Relationsfelder. Man könnte sagen, dass wir nun Merleau-Pontys eigene diesbezügliche Idee untersuchen werden, die wir als mit den Überlegungen Leroi-Gourhan verwandt betrachten können. Den Begriff Praxis verwendet Merleau-Ponty als Gegenbegriff zu dem der Handlung (*action*), wie er in den Notizen zu seiner Vorlesung *Le monde sensible et le monde de l'expression* verdeutlicht:

²⁷Merleau-Ponty, VI S. 178.

²⁸Bisweilen erstaunt es, dass der Begriff Praxis insbesondere im Frühwerk außerhalb seines Sinns in Sozialphilosophie und politischer Philosophie keine gewichtigere Rolle spielt. In der Tat kommt der Praxisbegriff bei ihm häufiger in politischen und geschichtsphilosophischen Überlegungen vor, oft mit direktem Bezug zu Marx, als in Untersuchungen zur Wahrnehmung. In *Phénoménologie de la perception* taucht der Begriff kaum auf und selbst in *Le visible et l'invisible* verwendet ihn Merleau-Ponty nicht im eigentlichen Text, sondern nur in den Arbeitsnotizen – dort dann allerdings an wichtigen Stellen. Der Begriff scheint in Vorträgen und insbesondere in den Kursen am Collège de France eine gewichtigere Rolle gespielt zu haben als in den publizierten Werken und Aufsätzen. Erst im Kurs von 1953 *Le monde sensible et le monde de l'expression* finden wir eine entwickelte Verwendung des Praxisbegriffs im Kontext der Philosophie der Wahrnehmung.

Action	Praxis
1) adaptation à aspects données du monde	non seulement adaptation à un donnée mais préadaptation, <i>a priori</i> de l'organisme
2) utilitaire	non seulement utilitaire, mais projection de tout l'homme
3) commun à tous vivants: mêmes problèmes pour tous quoique solutions différents	les problèmes ne sont pas les mêmes: milieu et horizon de monde
4) seconde en dignité par opposition à connaissance de la vérité (les „exigences de l'action“ toujours restrictives)	praxis s'incorpore même Theoria, comporte une Theoria ou gnosis qui est le fond, qu'elle modifie et qui la modifie en retour
5) d'où: incarnation toujours conçue plus ou moins comme déchéance	

Merleau-Ponty schließt:

L'unité du schéma corporel est une telle praxis et le schéma corporel est le fond impliqué en elle.

Déjà chez Head: le schéma corporel comme standard à partir duquel nous continuons. (ebd. S. 140f)

Greifen wir die einzelnen Punkte wieder auf. Merleau-Ponty betont, dass in der Wahrnehmung ein *a priori* des Organismus in Rechnung zu stellen ist. Denken wir an die Schwierigkeiten, die Schimpansen mit Aufgaben haben, deren zeitliche Ausdehnung einen recht engen Rahmen überschreitet, oder an die unterschiedlichen vitalen Interessen und Überlebensstrategien von Fleisch- und Pflanzenfressern oder einfacher noch an die verschiedenen sensorischen Apparate, derer sich verschiedene Tierarten bedienen: Flachaugen, Facettenaugen etc. Aber reduzieren wir das *a priori* der Spezies nicht allzu sehr auf die Physiologie. Das *a priori* umfasst auch die bestimmte Lebensweise des Organismus: Sein Milieu mit dem er sich in Interaktion befindet. Das *a priori* beinhaltet also relationale Komponenten. Punkte 1 bis 3 rücken diese dialektische Beziehung zwischen objektiven Umständen und Reaktionsweisen des Organismus in den Vordergrund: Wir gehen nicht mit einem reinen Material um, sondern was überhaupt Material unserer Handlungen sein oder werden kann ist eine Frage der Horizonte, die das *a priori* des Organismus und die momentane Situation der Verhältnisse Milieu-Körper bestimmen.

Um die Lücke zu füllen, die Merleau-Ponty bei Punkt 5 auf Seiten der Praxis gelassen hat, könnte man sagen, dass die körperliche Praxis, die Inkarnation, Positives erst entstehen lässt – erst sie bringt überhaupt handhabbares Material hervor. Insbesondere ist sie es, wie Merleau-Ponty immer wieder betont, die uns eine *Perspektive* verschafft, indem sie uns in ein Milieu eingliedert und damit Situationen entstehen lässt, in denen Wahrnehmung überhaupt erst möglich wird, weil erst *in Situationen* Kontraste entstehen,

Formen gegeneinander in Widerstreit geraten können – bzw. *sind* Situationen gerade solche Kontraste und Formen, sind diesen also gleichzeitig und gehen ihnen nicht voraus.²⁹ Daher ist Praxis nicht zweckgerichtet, weil sie der Hintergrund ist, vor dem sich Zwecke abzeichnen, sie ist nicht Anpassung oder Reaktion, da sie erst einsetzt, gegenüber was man sich anzupassen oder auf was man zu reagieren hat. Das ist auch mit dem ersten Schlusssatz gemeint. Der zweite Schlusssatz, das Körperschema sei der Standard, von dem aus wir weitermachen, betont die dynamische Natur des Schemas. Es ist immer die momentane Lage im Übergang zu einer neuen Situation.

Iris Murdoch schlägt eine sehr klare Formulierung der Bedeutung von „Praxis“ vor: Als Terminus beim jungen Marx ist Praxis ein Aspekt des dialektischen Verhältnisses von Subjekt und Objekt: Wir haben die Welt nicht bloß zu interpretieren, sondern sie zu verändern. Theorie wird in der Praxis getestet. Das Verhältnis Subjekt/Objekt ist nicht statisch sondern kreativ, dynamisch (dialektisch). Das Wahrheit-Suchen und Wahrheit-Machen ist bei Marx ein „*exercise of power*“ gegenüber der objektiven Welt, die letztlich die Form der revolutionären Praxis annimmt.³⁰ Merleau-Ponty bezieht sich ebenfalls auf Marx und ich glaube, dass Murdochs Bestimmung mit seiner Konzeption durchaus verwandt ist und uns auch hier weiterhelfen kann. Der Kern der Praxis gegenüber der Handlung ist, dass sie die Maßstäbe ihres Gelingens und Scheiterns selbst entwickelt und das ist auch der Kern der Verschiebung des Interesses bezüglich des Begriffs des Körperschemas, das nun klarer als in *Phénoménologie de la perception* in seiner *kreativen* Rolle bei der Erarbeitung eines Weltbezugs betrachtet wird im Sinn eines Bezugs nicht bloß zu einzelnen Gegenständen in einzelnen Handlungen sondern zu einer Welt.

Hier kommt Merleau-Ponty auf einen Kernbegriff der Gestalttheorie zurück: *insight* (Einsicht).³¹ Der Körper selbst ist nicht Instrument, da ich über ihn Instrumente bewege obgleich meine Hand in gewissen Situationen einen Instrumentcharakter erhalten kann. Das Feld dieser Instrumente ist ein Feld, das durch Einsicht bestimmt ist, durch die Art und Weise, wie sich bestimmte Elemente gruppieren und umgruppieren, zu Instrumenten werden oder zu Zwecken und wieder in den Hintergrund, ins unthematische hinabsinken. Einsicht ist hier bei Merleau-Ponty die Chiffre für das Überspringen der Mittel direkt hin zum Zweck (Ich „kenne“ die Position meines Armes, insofern ich die Position der Pfeife „kenne“).

[...] le schéma corporel est essentiellement attitude envers... ouverture à des buts... fond d'une praxis (Merleau-Ponty, *MSME* S. 133)

Das Körperschema ist der Körper sofern und in der Form, in der er in der Praxis fungiert. Es ist Hintergrund, vor dem sich die Gegenstände der Handlung abzeichnen.³² Dies ist möglicherweise allzu entschieden ausgedrückt, da das Schema nicht notwendig

²⁹Vielleicht wird hier Verwandtschaft und Distanz zu den Überlegungen McDowells etwas deutlicher – insbesondere was es bedeuten kann, die Wahrnehmung „begrifflich“ zu nennen. McDowell, *Mind and World*

³⁰Murdoch, *Sartre. Romantic Realist* S. 29.

³¹Merleau-Ponty, *MSME* S. 133.

³²ebd. S. 139.

5.3 Was bedeutet Merleau-Pontys Ontologie?

„reiner“ Hintergrund ist. Es kann in bis zu einem gewissen Grad selbst gestalthaft werden, in der Grauzone zwischen dem Körper als reinem Mittel und dem Körper als reinem Objekt. Wenn ich einen Nagel einschlage, ist mein Körper in der Tat meist untematisch (ohne Gestalt). Er ist Mittel. Aber es kommt oft vor, dass ich meine Position verbessere, da mein Schlag bei einem anderen Winkel zwischen Oberarm und Torso stärker und leichter auszuführen wäre, oder wenn sich der Nagel zu verbiegen beginnt und ich den Schlagwinkel anpasse um ihn doch noch einschlagen zu können etc. Solche Anpassungen passieren selbstverständlich nicht in vollem Bewusstsein meines Körpers. Aber ganz ohne Gestalt ist er ebenso wenig. Der Kurzschluss des Mittels zwischen Projekt und Ziel ist nicht vollständig. Vielleicht deutlicher als von „Hintergrund“ oder „Öffnung“ zu sprechen wäre es, zu sagen, dass das Körperschema eine dynamische Momentaufnahme ist, dynamisch insofern als es einen Moment in einer Abfolge beschreibt im Rahmen der momentanen Faktoren, mit seinen Lücken, losen Enden und seinen Trieb- und Trägheitskräften. Diese Formulierung stimmt auch besser mit der zitierten Passage zusammen, das Körperschema sei der „Standard von dem aus wir weitermachen“.

Dabei beinhaltet diese Momentaufnahme die *Relationen*, die sich zwischen Körper und Welt spinnen.

Donc le schéma corporel est aussi une certaine structure du monde perçu et ce dernier a sa racine en lui. (ebd. S. 144)

Das „System der Äquivalenzen“ ist nicht ein System der gegenseitigen Austauschbarkeit von Positionen und Orientierungen der Körperteile untereinander, sondern ein System von Relationen, das sich zwischen dem Körper und der Welt aufspannt.

Zitieren wir Adolf Portmann, auf den Merleau-Ponty in einer Arbeitsnotiz in *Le visible et l'invisible* verweist und der dieses System von Äquivalenzen sehr gut auf den Punkt bringt:

The eye and what is to be looked at form together a functional unit which is fitted together according to rules as strict as those obtaining between food and digestive organs. (Portmann nach Merleau-Ponty, VI S. 293)

Physiognomien sind Ausdruck der Gerichtetheit unserer Wahrnehmung. Damit sind sie in der Tat etwas, was mit unseren „primitiven Reaktionen“, wie Wittgenstein sagt, eng zusammenhängt. Es lohnt sich dies genauer zu untersuchen. Versuchen wir aber bevor wir zu Wittgenstein kommen ein Fazit zu ziehen für die Ontologie Merleau-Pontys.

5.3 Was bedeutet Merleau-Pontys Ontologie?

Die Spätphilosophie Merleau-Pontys stellt uns vor einige Probleme, insbesondere wenn wir den Vergleich mit Wittgenstein suchen. Was tun wir, wenn wir Metaphysik betreiben? Bereits bei Aristoteles ist nicht klar, inwiefern Metaphysik eine „realistische“ Theorie zu sein beansprucht insofern sie die *Natur* des Seienden erforscht oder inwiefern sie der diskursiven Struktur menschlicher Erkenntnisweise Rechnung trägt insofern sie

Kategorienlehre ist.³³ „Metaphysik“ bedeutet gänzlich verschiedenes in der Scholastik und bei Kant. Bei Merleau-Ponty ist diese Frage nicht leichter zu beantworten, aber es scheint, dass er versucht, eher bei einem alten Metaphysikbegriff anzusetzen, als bei einen modernen, wenn er etwa das Fleisch als „Element“ versteht, wie wir sehen werden.

Ich folge in diesem Punkt Renaud Barbaras, der die Ontologie Merleau-Pontys als eine Reflexion über die Bedeutung des Begriffs „Sein“ versteht, als eine Reflexion darüber, was wir mit „Sein“ meinen können.³⁴ Es geht in seiner Ontologie nicht um das, was ist und wie es zu klassifizieren ist, sondern darum, was es bedeutet (bedeuten kann) zu sein. Die falsche Lesart Merleau-Pontys in diesem Punkt wäre: Was *ist*? Antwort: das Fleisch (oder das wilde Sein, der wilde Sinn etc.) Richtiger ist es, wie mir scheint, zu fragen: Wenn das Fleisch *ist*, was bedeutet dann „Sein“?

Nous ne nous demandons pas si le monde existe, nous nous demandons ce que c'est pour lui qu'exister. [...] Quand nous nous demandons ce que c'est, pour les choses et le monde, qu'exister, on pourrait croire qu'il ne s'agit que de définir un mot. [...] On peut donc être tenté de mettre au nombre des faits de langage la question philosophique sur le monde et, quant à la réponse, elle ne peut être cherchée, semble-t-il, que dans les significations de mots, puisque c'est en mots qu'il sera répondu à la question. [...] on ne peut ramener la philosophie à une analyse linguistique qu'en supposant que le langage a son évidence en lui-même, que la signification de mot „monde“ ou „chose“ n'offre en principe aucune difficulté, que les règles de l'emploi légitime du mot sont lisibles en toute clarté dans une signification univoque. (Merleau-Ponty, VI S. 129)

Es geht hier um Bedeutung, nicht um bloße Worte. Daher läuft hier alles zusammen, was Merleau-Ponty in der Philosophie der Wahrnehmung entwickelt hat: Das Sein liegt am Beginn von Bedeutung, dort, wo sie entspringt – aber wohlgemerkt nicht „dahinter“, nicht noch weiter voraus. Wenig verbindet ihn hier noch mit Sartre. Die Genüberstellung von Sein und Nichts hat Merleau-Ponty nun überwunden. Seine Frage ist nun etwas eigentümlich: Es gibt Zusammenhalt, es gibt Bedeutung. Um was also handelt es sich?

Notre point de départ ne sera pas: *l'être est, le néant n'est pas*, – et pas même: *il n'y a que de l'être* –, formule d'une pensée totalisante, d'une pensée de survol, – mais: il y a être, il y a monde, il y a quelque chose; au sens fort où le grec parle de *το λέγειν*, il y a cohésion, il y a sens. (ebd. S.119)

Der Gegenpol zu einem solchen Verständnis der Ontologie wäre Descartes. Denn Descartes blieb in der alten ontologischen Opposition stecken indem er fragte, *ob* und *wie* die Welt ist. Diese Frage zu stellen und im methodischen Zweifel vorübergehend anzunehmen, dass sie nicht sei, setzt voraus, dass man bereits weiß, was es für die Welt *bedeutet* zu sein. Bereits Husserl überwindet, wie Barbaras feststellt, Descartes insofern, als er

³³Wie verhalten sich Naturphilosophie, Metaphysik und Dialektik zueinander? Loux, *Metaphysics* S. 2f.

³⁴Barbaras, *La perception. Essai sur le sensible* S. 45.

nicht fragt, ob und wie die Welt ist, sondern, was existieren für die Welt bedeutet.³⁵ Sartre schließt hier freilich eher an Husserl an, als an Descartes, er fasst das Nichts als Hintergrund des Seins. Dagegen aber fasst Merleau-Ponty den Hintergrund selbst als positiv. Das Nichts steht dem Sein nicht gegenüber, sondern ist dessen Relief.

5.3.1 Das Fleisch

Ich habe mich so lange beim Körperschema aufgehalten, weil ich glaube, dass seine Neuinterpretation in *Le monde sensible et le monde de l'expression* eine wichtige Etappe auf dem Weg zum Begriff des Fleisches ist. Es handelt sich um eine Zwischenphase, die einerseits den Vorteil hat, noch nicht so dunkel zu sein, wie *Le visible et l'invisible* und die gleichzeitig verdeutlicht, was hier Gegenstand der Ontologie sein wird: Wie Milieu und Körperschema gemeinsam im Begriff des Fleisches zusammengefasst werden können. Denn dies ist der Ort, an dem Subjekt und Objekt sich vermengen, *pêle-mêle* finden, der Ort aus dem sie sich herausdifferenzieren. „Existenz“ und „Wesen“ sind hier noch ursprünglich verwoben.³⁶ Erst durch diese Klärung wird meines Erachtens eines der Kernkapitel des letzten Werks verständlich: „L'entrelacs – le chiasme“. Untersuchen wir nun die Wendung zu einer ontologischen Fassung der Philosophie der Wahrnehmung Merleau-Pontys insbesondere anhand dieses Kapitels im Anschluss an und im Kontrast zu *Le monde sensible et le monde de l'expression*.

Einerseits ist die Kontinuität der Philosophie Merleau-Pontys deutlich. Vieles von den Untersuchungen und Themen in *Le visible et l'invisible* ist klar eine Weiterführung von vorherigen Gedanken. Worin besteht nun die ontologische Wendung? Zunächst reformuliert Merleau-Ponty den Begriff des Körpers indem er die Idee, dass der Körper in einer Segregation von den Dingen aus einer ursprünglichen Einheit entsteht weiterentwickelt. Der Körper ist nun *sentant-sensible*

Un corps humain est là quand, entre voyant et visible, entre touchant et touché, entre un œil et l'autre, entre la main et la main se fait une sorte de recroisement, quand s'allume l'étincelle du sentant-sensible [...]. (Merleau-Ponty, *OE* S. 15)

Der Körper ist gänzlich Wahrnehmendes (Bewusstsein) und gänzlich Wahrzunehmendes (Ding). Diesen Aspekt entwickelt er nun deutlich radikaler weiter als er das vorher tat.

C'est lui [le corps – MH], et lui seul, parce qu'il est un être à deux dimensions, qui peut nous mener aux choses mêmes qui ne sont pas elles-mêmes des êtres plats, mais des êtres en profondeur, inaccessibles à un sujet de survol, ouvert à celui-là seul, s'il est possible, qui coexiste avec elles dans le même monde. Quand nous parlons de la chair du visible, nous n'entendons pas de faire

³⁵ebd. S. 48f.

³⁶Merleau-Ponty, *VI* S. 170.

de l'anthropologie, décrire un monde recouvert de toutes nos projections, réserve faite de ce qu'il peut être sous la masque humain. Nous voulons dire, au contraire, que l'être charnel, comme être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou plusieurs faces, être de latence et présentation d'une certaine absence, est une prototype de l'Être, dont notre propre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable mais dont le paradoxe constitutif est déjà dans tout visible [...]. (Merleau-Ponty, VI S. 177)³⁷

Der Körper kann uns zu den Dingen tragen, weil er selbst eines ist. Er ist *sentant-sensible*, ein Wesen zweier Dimensionen, die in einem Chiasmus ineinander umschlagen, aber nie zusammenfallen. Er ist „dick“ (*épais*) wie die Dinge, nicht „flach“, wie die Quale. Das „Flache“ wäre das im wörtlichen Sinn Oberflächliche, das einem von außen blickenden Subjekt, einem *sujet de survol*, zugänglich wäre. Die „Dicke“ ist bei Merleau-Ponty die Ebene des Kontakts in der Weise der Koexistenz, im Gegensatz zu der Weise der Erkenntnis.³⁸ Das heißt, der Körper koexistiert mit den Dingen und Subjekt und Objekt können im Körper in eine Form des direkten Kontakts treten – bzw. umgekehrt: Sie können sich aus dem ursprünglichen Kontakt, der ursprünglichen Undifferenziertheit herausdifferenzieren, in Kontrast zueinander treten. Merleau-Ponty besteht darauf, dass dies keine Anthropologie sei, worunter er hier eine Perspektive versteht, die die Welt sozusagen als durch den Menschen angereicherte betrachtet als eine Welt voller Projektionen. Aber die Möglichkeit des *sentant-sensible* ist, wie er sagt, kein Paradox des Menschen, sondern ein Paradox des Seins.³⁹ Es gibt hier gerade keine Projektion sondern Koexistenz. Daher ist das, was hier zu sagen ist, Ontologie. Das ist der Punkt dieser Wendung.

³⁷Vgl. auch die Bemerkung zur Komplementarität der Sinne, die nun vor diesem Hintergrund gefasst wird. Merleau-Ponty, VI S. 174f: „Déjà dans le ‚toucher‘, nous venons de trouver trois expériences distinctes qui se sous-tendent, trois dimensions qui se recoupent, mais sont distinctes: un toucher du lisse et du rugueux, un toucher des choses – un sentiment passif du corps et de son espace –, et enfin un véritable toucher du toucher, quand ma main droite touche ma main gauche en train de palper les choses, par lequel le ‚sujet touchant‘ passe au rang de touché, descend dans les choses, de sorte que le toucher se fait du milieu du monde et comme en elles. Entre le sentiment massif que j'ai du sac où je suis enclos, et le contrôle du dehors que ma main exerce sur ma main, il y a autant de différence que des mouvements de mes yeux aux changements qu'ils produisent dans le visible. Et comme, inversement, toute expérience du visible m'a toujours été donnée dans le contexte des mouvements du regard, le spectacle visible appartient au toucher ni plus ni moins que les ‚qualités tactiles‘. Il faut nous habituer à penser que tout visible est taillé dans le tangible, tout être tacite promis en quelque manière à la visibilité, et qu'il y a empiètement, enjambement, non seulement entre le touché et le touchant, mais aussi entre le tangible et le visible qui est incrusté en lui, comme, inversement, lui-même n'est pas un néant de visibilité, n'est pas sans existence visuelle. Puisque le même corps voit et touche, visible et tangible appartiennent au même monde.“

³⁸Erinnern wir an die Überlegungen, dass verschiedene Sinne einander ergänzen und sogar vorwegnehmen können. Denken wir etwa das „wollene“ blau oder den sinnlichen Unterschied eines Rads, das eine Last trägt und dem, das frei steht in Abschnitt 1.4.3

³⁹„[...] c'est à ce titre [comme sentant sensible – MH], et non comme porteur d'un sujet connaissant, que notre corps commande pour nous le visible, mais il ne l'explique pas, ne l'éclaire pas, il ne fait que concentrer le mystère de sa visibilité éparse; et c'est bien d'un paradoxe de l'Être, non d'un paradoxe de l'homme, qu'il s'agit ici.“ Merleau-Ponty, VI S. 178.

5.3 Was bedeutet Merleau-Pontys Ontologie?

Merleau-Ponty kommt von der Frage her, „Wie ist denkbar, dass mein Blick die Dinge nicht verbirgt, sondern sie indem er sie einhüllt enthüllt?“⁴⁰ Dies ist die Frage, wie der Blick selbst anders denkbar ist als Analog zu einer Projektion. Er sprach noch in *La structure du comportement* davon, dass das Bewusstsein zunächst die Projektion eines neuen Milieus um den Organismus herum sei.⁴¹ Nun können wir sagen, dass ein neues Milieu niemals Projektion ist, sondern die Etablierung eines strukturellen Zusammenhangs in einer Dialektik von Körperschema und Welt im oben besprochenen Sinn, als Etablierung eines Systems von Äquivalenzen zwischen dem sich bewegenden Körper und den Dingen der Umwelt, mit der er umgeht. Das Milieu ist dabei deswegen keine Projektion, weil es keine Situation ist, die spezifisch menschlich ist. Dies sagt Merleau-Ponty, wenn er darauf besteht, dass es sich beim Körper als *sentant-sensible* um ein Paradox des Seins handle und nicht um ein Paradox des Menschen. In *Le monde sensible et le monde de l'expression* sprach er noch davon, dass die Praxis eine Projektion des gesamten Menschen sei.⁴² Hier gilt ganz ähnlich, dass eine Praxis nicht ihrem Wesen nach Projektion ist. Sie ist vielmehr Aufführung – radikal faktisch in der Ausübung. Durch diese Umkehr wird sie von einem anthropologischen Begriff zu einem ontologischen.

Von dem Bild der Projektion eines Subjekts in die Welt loszukommen bedeutet, den Psychologismus zu überwinden, von dem Merleau-Pontys Philosophie nach seiner eigenen Ansicht noch immer nicht ganz hat losmachen können. Die Ontologie des Fleisches ist gerade dies: die Überwindung des Psychologismus und des Bildes von Bedeutung als im Ursprung Projektion – denn grade darum geht es ihm mit der Einführung des Strukturbegriffs, der Rezeption der Gestalttheorie und der Philosophie des Körpers und der Wahrnehmung: Bedeutung *in statu nascendi* zu erforschen. Emmanuel de Saint Aubert bringt dies gut auf den Punkt, wenn er den Sinn des Fleischbegriffs so fasst: „La chair brutalement débarrassé de toute psychologie“.⁴³ Die Bewegung zur Ontologie ist meines Erachtens der Umschlag von der Gestalt *für ein transzendentes Subjekt* zu ihrer *Autonomie als Frage der Bedeutung*. Das ist das Fleisch.

Wenn also der Blick die Dinge nicht verhüllt, sondern sie uns gerade indem er sie verhüllt zeigt, so deswegen, weil die Dicke des Fleisches überhaupt ihr Kommunikationsmittel ist. Sie ist konstitutiv für das Verhältnis eines Sichtbaren und einem Sehenden, eines Greifbaren und einem Greifenden. Das Fleisch macht das Ding zu einem Sichtbaren und den Sehenden zu einem Körper. Es macht das Ausgedehnte zu einem Greifbaren und den Greifenden zu einer Hand. Es ist Prinzip der Inkarnation des Bewusstseins und gleichzeitig Prinzip, nach dem ein Ding Bewusstsein wird. Dieser Chiasmus artikuliert unsere Körperlichkeit in unserem Bezug zur Welt.

C'est que l'épaisseur de chair entre voyant et la chose est constitutive de sa visibilité à elle comme de sa corporéité à lui; ce n'est pas un obstacle entre lui et elle, c'est leur moyen de communication. [...] L'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j'ai d'aller au

⁴⁰Vgl. ebd. S. 171.

⁴¹SC S. 175, besprochen in Abschnitt 5.2.1.

⁴²MSME S. 140f, besprochen in Abschnitt 5.2.3.

⁴³Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte* S. 19

5 Subjekt und Welt

cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair. (Merleau-Ponty, VI S. 176.)

Auf diese Weise versucht Merleau-Ponty einen Weltbegriff zu formulieren, der tatsächlich von aller Psychologie gereinigt ist:

[...] le monde est chair universelle. (ebd. S. 179)⁴⁴

Merleau-Ponty schlägt den Begriff „Element“ im Sinn der antiken Philosophie vor, um dem Fleisch einen philosophischen Platz zu finden.

La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d'„élément“ au sens où on l'employait pour parler de l'air, de la terre et du feu, c'est à dire au sens d'une chose générale, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un „élément“ de l'Être. [...] Elle est – MH] inauguration du *où* et du *quand*, possibilité et exigence du fait, en un mot facticité, ce qui fait que le fait est fait. Car, s'il y a chair, c'est à dire si la face cachée d'un cube rayonne quelque part aussi bien que celle que j'ai sous les yeux, et coexiste avec elle, et si moi qui vois le cube, je révèle aussi du visible, je suis visible d'ailleurs, et si lui et moi, ensemble, nous sommes pris dans un même „élément“ – faut-il dire du voyant ou du visible? –, cette cohésion, cette visibilité de principe, l'emporte sur toute discordance momentanée. (ebd. S. 181f)

Das Fleisch ist also sozusagen paradigmatisches Modell des Seins. Wir irren uns, wenn wir das Modell des *an sich* als Explizierung des Seins anerkennen. Das Bild des *an sich* ist bereits eine Abstraktion aus dem ursprünglichen Zusammenhang des Fleisches. Denn das Fleisch ist der ursprüngliche Ort von wahr und falsch sowie von Subjekt und Objekt, insofern es der Ort von Bedeutung überhaupt, von Bedeutung *in statu nascendi* ist. Dabei ist es *ein* Element des Seins und Merleau-Ponty scheint andere Elemente zuzulassen. Es scheint ihm darum zu gehen, das Fleisch als Kategorie der Ontologie, zu etablieren, nicht alle Ontologie auf das Fleisch, oder das „wilde“ oder „vertikale“ Sein, wie er es auch nennt, zu reduzieren.⁴⁵ Worum es ihm geht ist der Weltbezug und hier versucht seine Ontologie denkmöglich zu machen, dass Bedeutung keine Projektion des Subjekts ist, sondern im Sein selbst wurzelt.

In Auseinandersetzung mit Sartre formuliert er dies sehr deutlich. Insbesondere aber finden wir dort eine Formulierung, die, wie ich meine, die Herkunft dieser Reflexionslinie aus der Gestalttheorie verdeutlicht:

⁴⁴Vgl. Merleau-Ponty, VI S. 180: „Où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair?“

⁴⁵„Et c'est pour ma chair, mon corps de vision, qu'il peut y avoir le cube même qui ferme le circuit et achève mon être-vu. C'est donc finalement l'unité massive de l'Être comme englobant de moi et du cube, c'est l'Être sauvage, non épuré, ‚vertical‘, qui fait qu'il y a un cube.“ ebd. S. 253.

5.3 Was bedeutet Merleau-Pontys Ontologie?

On ne fait pas surgir l'être à partir du néant, ex nihilo, on part d'un relief ontologique où l'on ne peut jamais dire que le fond ne soit rien. Ce qui est premier, ce n'est pas l'être plein et positif sur le fond de néant, c'est un champ d'apparences, dont chacune, prise à l'écart, éclatera peut-être, ou sera biffée, dans la suite (c'est la part du néant), mais dont je sais seulement qu'elle sera remplacée par une autre qui sera la vérité de la première, parce qu'il y a monde, parce qu'il y a quelque chose, un monde, un quelque chose, qui n'ont pas, pour être, à annuler d'abord le rien. (ebd. S. 119)

In diesem Kapitel reinterpretiert Merleau-Ponty Sartres Ontologie des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichts in gestalttheoretischer Weise. Die Konstellation Figur-Hintergrund wird hier gefasst als ein ontologisches Relief, nicht als ein psychologisches oder auch phänomenologisches Faktum. Die Figur, das Seiende, hebt sich nicht ab vom Nichts, das Nichts ist nicht Hintergrund, sondern richtet das Seiende ein. Es ist der Aspekt der Diskontinuität innerhalb eines Feldes. Das ist mit „Relief“ gemeint. Wir gehen von einem Relief zum nächsten über. Der Kontrast zweier Reliefs, zweier Gestalten drückt das Nichts aus. Es ist daher nicht Hintergrund. Wenn wir im Bild des Hase-Enten-Kopfes (Abbildung S. 78) zunächst den einen, dann den anderen sehen, so ist dies ein Phänomen dieses Umstandes: Wir sehen nie alles und nie nichts. Wittgenstein scheint diesen Punkt (abgesehen von einem vollkommen anderen Vokabular) in gewisser Weise durchaus ganz ähnlich zu betrachten. Am Bemerkenswerten ist der nahtlose Übergang interessant von einer Positivität in eine inkompatible andere, ohne dass beide je zusammen auftreten würden.

[...] ce qui mérite le nom d'être ce n'est pas l'horizon d'être „pur“, mais le système des perspectives qui y introduit, que l'être intégral est non devant moi, mais à l'intersection de mes vues et à l'intersection de mes vues et de celles des autres, à l'intersection de mes actes et à l'intersection de mes actes et de ceux des autres [...]. (ebd. S. 114f)

Wenn das „erste“, das Sein, ein Feld ist, durchzogen vom Nichts, das ihm seine Struktur gibt, ohne dass es hier wie bei Sartre einen Gegensatz gäbe, dann ist es konsequent, es als ein System von Perspektiven zu fassen, als Fleisch, das intersubjektiv ist und seinen Ort gerade an den Kreuzungen der Blicke hat und nicht in *einem* Blick – es hat seinen Ort an der Kreuzung meines Blicks und dem eines anderen oder an der Kreuzung eines früheren und eines späteren Blicks.

5.3.2 Kritik an Merleau-Pontys Methode: Beispiele statt Metaphern

Ein kritischer Punkt ist noch hervorzuheben. Ich glaube, dass die Methodik, die Merleau-Ponty in seinem Spätwerk eingeschlagen hat, was das Verständnis seiner eigenen Arbeit und seiner Möglichkeiten als Forscher betrifft, nicht die richtige Entscheidung war. Diese Methodik hat ihn zu einer äußerst dunklen Sprache verleitet. Der Versuch über Metaphern und ähnliche sprachliche Mittel zu einer Ebene des „wilden“, vorsprachlichen

Seins philosophisch vorzustoßen ist verfehlt – und dies ist wohl der wichtigste Grund, ihn mit Wittgenstein in Verbindung zu bringen, da Wittgensteins Verständnis der Philosophie als Arbeit am eigenen Subjekt helfen könnte, einige Fehler zu vermeiden. Dabei ist dem Inhalt der Spätphilosophie Merleau-Pontys wie ich glaube weitgehend zuzustimmen. Meine Kritik richtet sich an die Methode, die meines Erachtens an einem falschen Selbstverständnis krankt. Wir haben hier in gewisser Weise gerade kein Problem der sprachlichen Mittel (oder eher: Das Problem, das wir haben, ist keines der sprachlichen Mittel). Nicht eine bestimmte über sich selbst hinausweisende Sprache ist von Nöten, sondern die Erkenntnis, dass das, was hier zu sagen ist, im Modus der Entwicklung unserer philosophischen Subjektivität zu „sagen“ ist. Nicht wir zeigen das wilde Sein in einer Sprache, die zu sprechen versucht, wo nichts zu sagen ist, oder umgekehrt die Dinge zur Aussprache ihres stummen Seins zu führen, sondern wir haben einen Blick für es zu entwickeln, in dem es sich selbst zeigt. Hierzu leistet Merleau-Pontys Spätwerk wiederum grandiose Arbeit. Aber die Ontologie des Fleisches kann klarer als zweiseitiges Unternehmen entwickelt werden: Erstens wäre eine eher klassische philosophische Theorie zu entwickeln, eine Ontologie als Bestimmung des Seinsbegriffs vom Standpunkt eines Primats der Relation von Subjekt und Welt im Fleisch. Zweitens kann diese Theorie eine therapeutische Zielsetzung haben, indem sie sich als Teil der Dynamik einer Schärfung unseres philosophischen Blicks versteht. Mir scheint, dass es der Sprache Merleau-Pontys am richtigen Verständnis der philosophischen Arbeit mit Bildern fehlt.

Daher kommt es auch zu der etwas unbefriedigenden Situation, dass bei Merleau-Ponty die Idee, dass die Philosophie die Welt zu bewohnen habe und von der Welt bewohnt sein sollte, zu einer *Forderung* wird. Anstatt zu fragen, *wie* wir es anstellen, dass unsere Philosophie und unsere Sprache die Welt bewohnen, *fordert* Merleau-Ponty dass es so zu sein habe, ohne tatsächlich die Mittel zu besitzen, einen überzeugenden Weg aufzuzeigen. Hier können wir mit Wittgenstein eine Leerstelle füllen. Wittgenstein hätte hinzuzufügen, dass die Entwicklung einer philosophischen Ontologie des Fleisches begleitet werden muss von einem Ins-Werk-Setzen dieser Ontologie. Wir müssen in unserem Leben zeigen, was es bedeutet, die Ebene des Fleisches als Paradigma unseres Seinsbegriffs zu gebrauchen. Und dies zeigen wir, wie wir bereits besprochen, durch die philosophischen Problemkonstellationen und Lösungen, die unsere philosophische Subjektivität ausmachen. Es ist sozusagen eine Frage der Zusammensetzung unserer Sprachspiele, welche wir spielen, welche wir wichtig oder unwichtig finden und welche wir fallen lassen – nicht einzig der Entwicklung eines besonderen neuen Spiels. Wir müssen einen Weg finden, die Wahrheit dieser Ontologie zu bezeugen. Nicht, indem die Philosophie selbst zu Literatur wird, sondern indem sie mit Beispielen und Bildern arbeitet, denn diese sind der Artikulationsraum unserer philosophischen Subjektivität.

Ein Bild ist keine Metapher, sondern eine Konstellation in der Sprache, die *als solche*, also *qua Konstellation* wirkt, nicht indem sie verweist auf etwas, was außerhalb des streng Begrifflichen läge. Ich denke, dass man sagen kann, dass die Aufgabe, die bei Merleau-Ponty die Metapher übernimmt, bei Wittgenstein vom Beispiel ausgefüllt wird. Und Beispiele dienen Wittgenstein in der Regel dazu, sich über Bilder klarzuwerden und hieraus eine therapeutische Dynamik zu entwickeln. Im Gegensatz zur Metapher sagt

5.3 Was bedeutet Merleau-Pontys Ontologie?

das Beispiel nichts über seinen Inhalt hinaus aus. Aber es mag Gelegenheit dazu geben, unseren Blick auf das, was es darstellte, *und Verwandtes*, zu verändern (in diesem systematisch unbestimmten „und Verwandtes“ liegt ein großer Teil des dynamischen Moments der Beispiele Wittgensteins). Dinge dazu zu bringen, sich zu zeigen, ohne versucht zu haben, auf sie mit sprachlichen Mitteln zu verweisen. Dies schient mir ein großer Unterschied der philosophischen Methodik zu sein und ich neige dazu, Wittgensteins Weg zu bevorzugen, da er die Philosophie davor bewahrt, sich in Dunkelheit zu verlieren.

Gegeben die beiden Begriffe „fett“ und „mager“, würdest du eher geneigt sein, zu sagen, Mittwoch sei fett und Dienstag mager, oder das Umgekehrte? (Ich neige entschieden zum ersteren.) Haben nun hier „fett“ und „mager“ eine andere als ihre gewöhnliche Bedeutung? – Sie haben eine andere Verwendung. – Hätte ich also eigentlich andere Wörter gebrauchen sollen? Doch gewiss nicht. – Ich will diese Wörter (mit den mir geläufigen Bedeutungen) hier gebrauchen. – Nun sage ich nichts über die Ursachen der Erscheinung. Sie könnten Assoziationen aus meinen Kindheitstagen sein. Aber das ist Hypothese. Was immer die Erklärung, – jene Neigung besteht.

Gefragt, „Was meinst Du hier eigentlich mit ‚fett‘ und ‚mager‘?“ - könnte ich die Bedeutungen nur auf die ganz gewöhnliche Weise erklären. [...]

Man könnte hier von „primärer“ und „sekundärer“ Bedeutung eines Worts reden. Nur der, für den das Wort jene Bedeutung hat, verwendet es in dieser. [...]

Die sekundäre Bedeutung ist nicht eine „übertragene“ Bedeutung. Wenn ich sage „Der Vokal e ist für mich gelb“, so meine ich nicht: „gelb“ in übertragener Bedeutung – denn ich könnte, was ich sagen will, gar nicht anders als mittels des Begriffs „gelb“ ausdrücken. (Wittgenstein, *PUII* S. 556f)

Dieses Verständnis des Sinns, in dem die Philosophie Poesie sein könnte, scheint nicht die Merleau-Pontys zu sein. Er sieht durchaus, dass die *langage de coïncidence*, die laut ihm etwa Bergson suchte, ein Trugbild ist, aber es ist ein Trugbild, von dem er sich nicht hat lösen können. Er distanziert sich klar von einem Verständnis der Sprache der Philosophie, das er so beschreibt:

[...] un langage de la coïncidence, une manière de faire parler les choses mêmes. Ce serait un langage dont il [le philosophe – MH] ne serait pas l'organisateur, des mots qu'il n'assemblerait pas, qui s'uniraient à travers lui par entrelacement naturel de leur sens, par le trafic occulte de la métaphore, – ce qui compte n'étant plus le sens manifeste de chaque mot et de chaque image, mais les rapports latéraux, les parentés, qui sont impliqués dans leurs virements et leurs échanges. (Merleau-Ponty, *VI* S. 164)

Merleau-Ponty sucht tatsächlich nach einer Lösung, die unsere Sprache als einen integralen Bestandteil unseres Lebens versteht. Aber er macht noch zu viele Zugeständnisse, etwa indem er das Sein als „versteckt“ fasst.

5 *Subjekt und Welt*

Ce que nous proposons là et opposons à la recherche de l'essence n'est pas le retour à l'immédiat, la coïncidence, la fusion effective avec l'existant, la recherche d'une intégrité originelle, d'un secret perdu et à retrouver, qui annulerait nos questions et même mettrait en accusation notre langage. Si la coïncidence est perdue, ce n'est pas par hasard, si l'Être est caché, cela même est un trait de l'Être, et nul dévoilement ne nous le fera comprendre. (Merleau-Ponty, *VI* S. 160)

Sein Versuch, die Idee zu überwinden, das Sein sei etwas jenseits oder unterhalb der Sprache, was man zu „enthüllen“ habe, scheitert daran, dass er das Bild des versteckten Seins nicht überwindet.

Le sensible est au contraire, comme la vie, trésor toujours plein de choses à dire pour celui qui est philosophe (c'est-à-dire écrivain). Et de même que chacun trouve vrai et retrouve en soi ce que l'écrivain dit de la vie et des sentiments, de même les phénoménologues sont compris et utilisés par ceux qui disent la phénoménologie impossible. Le fond des choses est qu'en effet le sensible n'offre rien qu'on puisse dire si l'on n'est pas philosophe ou écrivain, mais que cela ne tient pas à ce qu'il serait un en Soi ineffable, mais à ce qu'on ne sait pas *dire*. (ebd. S. 300)

Das Sinnliche hat für oder durch den Philosophen oder Schriftsteller nicht mehr zu sagen, als für oder durch sonstwen. Und Merleau-Ponty sitzt dem Trugbild auf, das er zu überwinden hoffte, wenn er glaubt, dass das Problem, vor dem er hier steht, das sei, dass wir nichts zu sagen wüssten. Die Überwindung des Idealismus der Phänomenologie, die Merleau-Ponty mit seiner Ontologie versucht, hätte von der Idee profitieren können, dass die Überwindung des Subjektivismus gerade in der Anerkennung der fragenden Subjektivität als einer philosophischen Situation liegt und dass sie Gegenstand einer Arbeit ist.

Verlassen wir Merleau-Ponty und wenden uns Wittgenstein zu. Gegenstand unserer Untersuchung wird die Gewissheit sein, die sich nach meinem Verständnis als begriffsphilosophischer Kontrapunkt zu Merleau-Pontys struktureller Analyse lesen lässt. Es geht weiterhin um die Grundlage des Weltbezugs bei Merleau-Ponty in körperlicher und bei Wittgenstein in symbolischer Praxis. Merleau-Ponty fasst Wahrnehmung nicht „begrifflich“, als dem Raum der Gründe zugehörig in der Weise, wie McDowell dieses Reich versteht. Seine Strategie ist es mit seiner Untersuchung der Wahrnehmung unter ontologischem Gesichtspunkt „von unten“ die Grenze auszutasten zwischen Sehen und Denken, Leben und Fixieren von Wesen, In-der-Welt-sein und Überflug. Auszutasten, wo und wie körperlich generierte Formen von Bedeutung zu Spielen werden, zu Formen von Bedeutung institutioneller Art. Dies wird uns informieren, wie der Bruch aussieht, der hier besteht, denn es ist ein Bruch und kein Kontinuum der Praxis. Die Geburt der Spiele ist ein kreativer Neubeginn, aber ein Neubeginn, der in seinem Wesen nicht als unabhängig gedacht werden kann von der Artikulation von Subjekt und Welt im Körper, im

Fleisch. Er kann sich nicht voll emanzipieren, insofern er nicht hinter diese Artikulation zurücktreten kann. Ich würde dies zusammenfassen als die Erforschung der Grenze der symbolischen Praxis. Wittgenstein nähert sich dieser Grenze „von oben“, von der symbolischen Praxis her, von unserem Leben in oder mit der Sprache. Aber ganz ähnlich wie Merleau-Ponty fasst er unsere Situation als eine, in der wir in der Sprache auf Kredit von unserem körperlichen In-der-Welt-sein leben. Wir schulden letzterem die Bedeutung unseres Weltbegriffs.

5.4 Grammatik als Phänomenologie, Phänomenologie als Grammatik

Wir werden uns in diesem Abschnitt von Wittgensteins Perspektive her dem beschriebenen Zusammenhang von Praxis, Körperschema, primitiven Reaktionen und der Physiognomie nähern.

Man gewinnt den Eindruck, dass die Frage der Innerlichkeit Wittgenstein verfolgt und streckenweise blockiert, obwohl es doch scheint, dass er seit den *Philosophischen Bemerkungen* ab 1929, die die Grammatik als Phänomenologie entwickeln, und die im Privatsprachenargument der *Philosophischen Untersuchungen* ihre klarste Formulierung gefunden hat, bereits die Mittel besaß, die Frage neu zu stellen – jenseits der cartesianischen Fixierung auf das Bewusstsein oder die Innerlichkeit.⁴⁶ Diese Kritik richtet sich insbesondere an die Texte um *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, die zwar wichtige Schlüssel und neue Themen beinhalten aber insgesamt allzu sehr an der klassischen Thematisierungsweise des Geistigen hängen, insofern es nie tatsächlich um die Welt geht, sondern immer um das Innere, so dass das Bild der Wahrnehmung in gewissem Sinn das gleiche bleibt, als eine Beschäftigung mit bewussten Eindrücken, nur dass Wittgenstein dies grammatisch betrachtet. Wittgenstein rennt gegen den cartesianischen Mythos des Inneren an anstatt das Thema neu zu fassen. Diese Neufassung wird in *Über Gewissheit* kommen, wo Wittgenstein seine Überlegungen zur Psychologie mit der Frage nach dem Weltbezug kombiniert. Wir haben bereits gesehen, dass die wahrscheinlich wichtigste Frage der Kognitionswissenschaften heute die Frage der Semantik ist, der Frage, wie Geistiges nicht-Geistiges bedeuten kann. Daher scheint es immer vorteilhaft zu sein, den Weltbezug ins Zentrum der Psychologie zu stellen und nicht das Innere, sei es als Bereich mentaler Prozesse oder als kontemplatives Bewusstsein.

⁴⁶Dies hat auch den Nachteil, dass Wittgensteins Argumente nur bedingt direkt gegen den Mentalismus zu verwenden sind, da dieser eine Psychologie in der dritten Person ist, und nicht eine Psychologie des Bewusstseins, eine Psychologie der unmittelbaren Präsenz. Die grammatische Phänomenologie, die Wittgenstein betreibt, ist nicht als solche gegen den Mentalismus zu richten. Das *Projekt* Wittgensteins steht in massivem Konflikt mit dem Mentalismus, aber nicht die Argumente selbst, da Wittgensteins „Inneres“ nicht das „Mentale“ des Mentalismus ist, ein indirekt, objektiv Gegebenes. Der Mentalismus ist ja geradezu das Gegenteil von Phänomenologie.

5.4.1 Grammatik als Phänomenologie

Die Betrachtung der Sprache von ihren Zwecken her, die Wittgenstein ab dem Ende der 20er Jahren unternimmt, ist der Punkt, von dem aus eine grammatische Untersuchung zu einer Phänomenologie, einer Untersuchung der unmittelbaren Erfahrung, werden kann. Das Beispiel par excellence für eine grammatische Phänomenologie, das bis ins Spätwerk immer wieder auftaucht, ist das der Farben: „Ein Rotton kann ins Gelbliche ziehen, aber nicht ins Grünliche.“ Dies ist, wenn wir das „kann“ stark, also logisch, lesen, eine grammatische Aussage. Eine übersichtliche Darstellung dieser grammatischen Zusammenhänge wäre der Farbkreis.⁴⁷ Die Aussage ist dann keine empirische Aussage über das Vorkommen oder Nichtvorkommen von grünlichem Rot, sondern eine Regel. Nun handelt es sich bei dem Thema der Farben in der Tat um eine Ebene der subjektiven Wahrnehmung und es ist insofern ein „phänomenologisches“ Thema im Sinn Wittgensteins. Die Qualität eines Rottons in der Sprache wiederzugeben in dem Sinn, dass man eine Erfahrung in Sprache übersetzt, ist unmöglich und insofern ist eine „phänomenale Sprache“ unmöglich.⁴⁸ Aber die Artikulationen der Farbbegriffe untereinander und ihre Artikulationen mit anderen Bereichen der Sprache sind durchaus regelmäßig, bzw. umgekehrt: Sie lassen sich vom Standpunkt ihrer Regeln beschreiben – und gerade dieser Standpunkt ist der der grammatischen Untersuchung. Beispiele für Sätze, die wir als grammatische Regeln betrachten können sind: Es gibt kein leuchtendes grau; es gibt keinen direkten Weg von gelb nach blau, sondern der Weg führt über grün; es gibt kein „reines“ braun; oder auch: Grau liegt auf einer Skala zwischen schwarz und weiß, grün auf einer Skala zwischen blau und gelb.

Weiter noch: Wenn ich einen roten Körper sehe und aussage, dass er nicht schwarz sei, dann ist diese Aussage sinnvoll, da „rot ein anderer Teilstrich auf dem Maßstab ist, auf dem schwarz einer ist.“⁴⁹ Wäre das nicht so, dann ergäbe sich aus der Tatsache, dass der Körper schwarz ist, nicht, dass er nicht rot ist, ebenso wie sich aus der Tatsache, dass ein Stab zwei Meter lang ist nicht ergibt, ob er hart oder weich ist, sondern nur, dass er nicht 1,99 Meter lang ist. Farben, Längen und Festigkeit sind grammatisch verschiedene Maßstäbe, Felder oder Skalen und als solche besitzen sie Kriterien und Regeln der Anwendung.

All dies sind Aspekte der Idee, dass die Grammatik den Möglichkeitsraum untersucht, den Aussagen, Fragen, Befehle etc. einsetzen und das gilt auch für den Bereich der unmittelbaren Erfahrung. Es geht nicht um kausale Untersuchungen, wie sie der Empirismus anstellt (how a man comes by his ideas), sondern darum, wie sich die Erfahrung in der sprachlichen Praxis artikuliert, wie diese Praxis Erfahrung und Sprache verzahnt.

Verdeutlichen wir diese Form der Verzahnung gegenüber der psychologischen Variante mit dem Unterschied des Wiedererkennens als psychologischem Vorgang und des

⁴⁷Wittgenstein spricht vom Farbenoktaeder, aber heute ist sicherlich Ittens Farbkreis die gängigere Darstellungsform.

⁴⁸Wittgenstein spricht sowohl von „phänomenologischer“ als auch von „phänomenaler“ Sprache. Ich werde für den hier besprochenen Kontext durchgängig letztere Formulierung verwenden, da die Phänomenologie der durchaus nicht das beste Beispiel für eine solche Sprache ist.

⁴⁹Wittgenstein, *PB* 39, S.75.

Wiedererkennens als Ausdruck.

Wie weiß ich, dass die Farbe des Papiers, die ich „weiß“ nenne, dieselbe ist, wie die, die ich gestern hier gesehen habe? Dadurch, dass ich sie wiedererkenne; und dieses Wiedererkennen ist meine einzige Quelle für dieses Wissen. Dann *bedeutet* „dass sie dieselbe ist“, dass ich sie wiedererkenne. Man kann dann auch nicht fragen, ob sie wohl die gleiche ist, und ich mich nicht vielleicht täusche; (ob sie die gleiche *ist* und nicht etwa nur *scheint*.) (Wittgenstein, *PB* 16, S. 60)

Hier wird klar inwiefern dies mit der genannten Umkehrung der Frage zu tun hat, die Bedeutung der Frage von der Methode ihrer Beantwortung zu denken: „dass sie dieselbe ist“ *bedeutet*, dass ich die Farbe wiedererkenne und damit ist dieses Wissen das *Kriterium* für das Wiedererkennen – in diesem Sinn ist es Ausdruck und nicht in dem Sinn, dass es ein Symptom eines psychologischen Vorgangs wäre, der Ursache der Äußerung wäre. Man kann sagen: Als Ursache betrachtet hätte ein psychologischer Vorgang nichts mit dem Sinn einer Äußerung zu schaffen. Die Angabe von Ursachen erklärt, wie es dazu kommt, dass wir dies oder jenes denken und sagen, aber in einem wichtigen Sinn nicht, was wir *meinen*. „Meinen“ ist hier ein grammatischer Begriff, der bezeichnet, welche logischen Verpflichtungen wir eingehen, wenn wir dies oder jenes denken und sagen. Man könnte sagen, dass „meinen“ hier eine logische Situation bezeichnet und keinen psychologischen oder mentalen Zustand. Das ist ein ganz entscheidender Punkt für Wittgenstein.

Warum aber soll ich mich nicht fragen können, ob ich mich täusche? Vom begrifflichen Standpunkt aus betrachtet, ist die Verbindung von Kriterium und dem, wovon es Kriterium ist, intern, also notwendig. „Das ist dieselbe Farbe“ bedeutet im besprochenen Kontext, dass ich sie wiedererkenne und wenn ich mich irre, so irre ich mich eben, aber das ändert nichts an der Bedeutung des Satzes. Was ich nicht tun kann, ist die Bedeutung der Aussage in Zweifel ziehen – sie sagt *dies* und nichts anderes. Natürlich kann ich die Frage stellen, ob ich mich irre, ob meine Aussage inhaltlich falsch ist, aber dies kann ich nur im weiteren Verlauf des Dialogs tun und selbst dann müssten, um zu entscheiden, ob ich mich nicht vielleicht irre, und in welchem Sinn ich mich irre, weitere Elemente, weitere Kriterien angegeben werden und dies müssen Kriterien sein, die einen Blick von außen zulassen: Ich kann einen Freund fragen, ich kann ein Foto machen und nachher das Foto mit meiner Erinnerung vergleichen etc. Aber all dies sind weitere Spielzüge, die nur umso deutlicher machen, dass nichts von dem, was hier zu sagen und zu tun ist, einen metaphysischen Begriff einer Entsprechung oder Nichtentsprechung mit der radikal äußeren Realität betrifft und ebenso wenig die reine subjektive Farbwahrnehmung. Im Beispiel Wittgensteins geht es um die Farbwahrnehmung *weis* und dafür, dass ein *weis x* dasselbe ist wie *weis y* gibt es tatsächlich keine anderen Kriterien als mein Wiedererinnern. Daher kann es auch nicht in Frage gestellt werden. Der in diesem Sinn metaphysische Begriff des „Scheins“, der in der Philosophie eine solch entscheidende Rolle spielt, kann nicht in der Normalsprache fundiert sein, da er zum „Unwesentlichen“ gehört, zu dem, was keine Arbeit leistet, zur Sprache, die feiert. Worin ich mich irren kann ist, dass der Gegenstand, den ich sehe, tatsächlich seit gestern seine Farbe geän-

dert hat und ich es nicht bemerke (das ist physikalisch nachzuweisen). Aber ich kann mich nicht darin irren, dass ich die Farbe wiedererkenne und dass mein Satz gerade *das* bedeutet.

Der Satz „man kann ein 100-Eck nicht von einem Kreis unterscheiden“ hat nur Sinn, wenn man die beiden auf irgendeine Weise unterscheiden kann, und sagen will, man könne sie, etwa visuell, nicht unterscheiden. Wäre keine Methode der Unterscheidung vorgesehen, so hätte es also keinen Sinn, zu sagen, daß diese zwei Figuren (zwar) gleich aussehen, aber „in Wirklichkeit“ verschieden sind. Und jener Satz wäre dann etwa die Definition 100-Eck = Kreis. (Wittgenstein, *BT* S. 440)⁵⁰

Ich kann also nicht in dem philosophisch starken Sinn danach fragen, ob ich mich im Wiedererkennen der Farbe täusche – in einem starken Sinn, der allein von der Möglichkeit des Irrtums zu einem philosophischen Skeptizismus führt. Wir können entgegen: „Als ich sagte, dass es dieselbe Farbe ist, meinte ich nichts anderes, als dass es dieselbe Farbe ist.“ Da es keine Alternative gibt, in dem eine Farbe in der Wahrnehmung die gleiche sein kann, als indem ich sie wiedererkenne, ist dem nichts hinzuzufügen. Der Skeptizismus ist also keine Aussage, sondern eine bestimmte Haltung meinen Sätzen gegenüber.

5.4.2 Die symbolische Praxis und das Leben

Die Grammatik trennt das Wesentliche vom Unwesentlichen, und hilft uns, zu erkennen, was arbeitet und was leerläuft – und gerade dies ist es, was die grammatische Untersuchung mit der Konstruktion einer phänomenalen Sprache verbindet. Das ist der Sinn, in dem die Grammatik das leistet, was von einer phänomenalen Sprache erwartet wurde: Sie bietet der „physikalischen“ Sprache eine Erdung; nicht in dem Sinn, in dem sie grundlegende Tatsachen liefert, sondern indem sie zeigt, wo die Sprache, und das heißt unsere symbolische Praxis, selbst Widerstand bietet und wo sie das nicht tut. Sie bietet uns Widerstand, wenn wir von einem rötlichen grün sprechen wollen, da unsere einschlägigen begrifflichen Maßstäbe dies ausschließen, aber nicht, wenn wir uns fragen, wie es wäre, einen direkten Übergang von rot nach grün sehen zu können, oder wenn wir uns fragen, ob wir uns nicht jedes Mal, wenn wir grün sehen, irren, da dann überhaupt unklar ist, was für ein Maßstab anzulegen ist um über so etwas zu entscheiden, also unklar ist, welche *Art* von Antwort hier zu geben wäre. Die Untersuchung der Widerständigkeit der symbolischen Praxis kann nicht hoffen eine Garantie dafür aufzufinden,

⁵⁰Vgl. Wittgenstein, *BT* S. 459f: „Und wenn Du fragst ‚scheint es nicht nur so‘, so antworte ich: Welche Methode würdest Du denn anwenden, um die Antwort auf Deine Frage zu finden. Dann nämlich werde ich verstehen, was Dein Verdacht eigentlich betrifft. Wenn Du sagst: ist auf diesem Tisch nicht doch vielleicht etwas, was ich nicht sehe, so antworte ich: Wie könnten wir denn das Betreffende finden? Versuche mir doch eine Erfahrung zu beschreiben, die Dich veranlassen würde, zu sagen: ‚es war doch noch etwas da‘. Beschreibe mir die Erfahrung, die Dich davon überzeugen würde, daß B doch nicht zwischen A und C liegt, und ich werde verstehen, welcher Art der wirkliche Sachverhalt im Gegensatz zum scheinbaren ist. Aber Eines ist klar: die Erfahrung, die Dich das lehrt, kann nicht diejenige ändern, die ich mit den Worten beschreibe ‚B liegt zwischen A und C‘.“

dass dieser Widerstand auf Sachverhalten der Welt beruht, dass die Zweckmäßigkeit der Sprache durch Sachverhalte der Welt abgesteckt ist. Aber mehr dürfen wir von der Sprache nicht erwarten. Sie zeigt gewisse Grenzen und diese Grenzen sind die Grenzen der Welt ohne dass dies zu positiven oder negativen Aussagen über eine jenseitige Realität führen kann, denn solche Aussagen wären „metaphysischen“ Charakters, Aussagen einer feiernden, leerlaufenden Sprache. An dieser Ansicht ändert sich bei Wittgenstein auch nach dem *Tractatus* nichts. Aber der Solipsismus des frühen Wittgenstein weicht der Perspektive der Lebensformen.

Das Projekt der Konstruktion einer phänomenologischen Sprache oder überhaupt einer Idealsprache weicht dem Projekt der Beschreibung der Sprachen, „die ihren Zweck erfüllen“ (das heißt: der arbeitenden Sprachen) und ihrer übersichtlichen Darstellung. Wittgenstein sagt, dass die arbeitende Sprache unsere Erfahrung unmittelbar *darstellt*. Dies bedeutet, dass sie uns ein Bild gibt – ein logisches Bild, also ein Bild, das die richtige Multiplizität besitzt. Mit logischer oder grammatischer Multiplizität meint Wittgenstein die Fächerung einer kontextualisierten sprachlichen Äußerung. Ein Stellwerk hat x verschiedene Stellungen. Die Anzahl und die Beschaffenheit dieser Stellungen muss dem Zweck dienen, den das Stellwerk auszufüllen hat. Nehmen wir etwa die Steuerung eines Baukrans. Er soll sich drehen können und der Hebel, der diese Drehung kommandiert, muss drei Stellungen haben: rechts, links und still. Eine Bremse dagegen sollte für die meisten Anwendungen auf einer kontinuierlichen Skala funktionieren, da eine einfache ein-aus-Bremse mit meist unerwünschter Wucht ihre Wirkung entfalten würde. In ähnlicher Weise muss die logische Multiplizität eines Bildes geeignet sein, die Spanne von Reaktionsmöglichkeiten abzudecken, die wir tatsächlich ausschöpfen. Einen Befehl kann ich befolgen oder verweigern, ihn falsch verstehen, für eine Aussage halten, glauben, dass er an jemand anderen gerichtet war etc. Die Sprache muss mit solcherlei Reaktionsformen umgehen können. Sie müssen ins Sprachspiel integriert sein. Würden wir allzu häufig auf Reaktionen stoßen, die in Bezug auf die symbolische Praxis, in die wir eingebunden sind, keinerlei Platz und damit keinerlei Sinn haben, etwa wenn jemand, der mich zum Tee eingeladen hat, zum verabredeten Zeitpunkt einkaufen geht, oder jemand in einer Schublade nach Primzahlen sucht, dann wäre die Multiplizität unseres Begriffs von „jemanden zum Tee erwarten“ und „nach Primzahlen suchen“ im Blick auf unsere Praxis nicht zufriedenstellend.

„Richtig“ kann die Multiplizität eines Bildes sein insofern sie mit Artikulationen und Maßstäben operiert, die sich mit der Welt vergleichen lassen, also mit für den Weltbegriff einschlägigen Kriterien und das heißt, mit Kriterien, „die meine Hand leiten können“, die mir eine Anleitung oder zumindest Anhaltspunkte geben, was nun zu tun ist. Aber die Phänomenologie/Grammatik ist im Gegensatz zur Physik eine Untersuchung von Möglichkeiten, nicht von Erfahrungstatsachen.

Zur Grammatik gehört nicht, dass dieser Erfahrungssatz wahr, jener falsch ist. Zu ihr gehören alle Bedingungen (die Methode) des Vergleichs des Satzes mit der Wirklichkeit. Das heißt, alle Bedingungen des Verständnisses (des Sinns). (Wittgenstein, *PG* 45, S. 88)

Wittgenstein sagte, dass die Phänomenologie die Grammatik der Beschreibungen der Tatsachen der Physik ist. Dies ist die Reformulierung der Auffassung des *Tractatus*, dass die Anwendung der Logik nicht von ihr vorweggenommen werden kann. „Erst die Anwendung der Logik entscheidet darüber welche Elementarsätze es gibt.“⁵¹ Die Physik ist hier Chiffre für diese Anwendung. Grammatik ist die übersichtliche Darstellung der logischen Zusammenhänge, die die Tatsachen verbinden und definieren, indem sie ihren logischen Kontext beschreiben. Sie ist damit gleichzeitig eine übersichtliche Darstellung der verschiedenen Bedeutungen, die ein Begriff in verschiedenen Kontexten annehmen kann. Diese Kontextabhängigkeit der Bedeutung führt oft zu Verwirrung, wenn diese Unterschiede, die Unterschiede der logischen Multiplizität eines gleichlautenden Ausdrucks sind, nicht bemerkt werden.⁵² Vor diesem Hintergrund ist die Überwindung der Metaphysik zu verstehen, die durch den Rückzug auf die arbeitende Sprache erreicht werden soll. Denn Metaphysik ist Sprache, die „feiert“, die so tut, als könne sie sich „draußen“ positionieren, außerhalb *unserer* Welt, die die Welt der gemeinen Sprache ist.⁵³ Metaphysik ist Sprache, die so tut, als schulde sie ihren Sinn nicht unserem *Leben*.

Hier können wir endlich die Verbindung herstellen zum „Denken in Mustern“ als einer Form des Gestaltdenkens.

Dass uns nichts auffällt, wenn wir uns umsehen, im Raum herumgehen, unseren eigenen Körper fühlen etc., etc. das zeigt, wie natürlich uns eben diese Dinge sind. Wir nehmen nicht wahr, dass wir den Raum perspektivisch sehen, oder dass das Gesichtsbild gegen den Rand zu in irgendeinem Sinne verschwommen ist. Es fällt uns nie auf und kann uns nie auffallen, weil es *die* Art der Wahrnehmung ist. Wir denken nie darüber nach, und das ist unmöglich, weil es zu der Form unserer Welt keinen Gegensatz gibt. (Wittgenstein, *PB* 47, S. 80)

Vorthematisch ist, was keine Gestalt annimmt, weil es sich nicht von einem Hintergrund absetzt, von etwas, was es *nicht* ist – diesmal vom Standpunkt der grammatischen Untersuchung aus betrachtet. Es gibt zum perspektivischen Sehen keinen Gegensatz. Ebenso gibt es wie besprochen gegenüber der „Wahrheit“ der Wahrnehmung keine „Falschheit“ – was nicht bedeutet, dass die Wahrnehmung wahr ist, sondern, dass sie insgesamt nicht anhand der Skala wahr-falsch zu beschreiben und zu beurteilen ist. Und ebenso ist die „Gegenwart“ der Erfahrung keine Gegenwart, die sich von einer Vergangenheit und einer Zukunft absetzen ließe. Die logische „Unvollständigkeit“ der Erfahrung ist ein Mangel an Kontrast. Wenn ich nicht im gleichen Sinn von einer Wahrnehmung sprechen kann, die ich habe, wie von einer Wahrnehmung, die ich nicht habe, dann zeigt das, dass das Register der „propositionalen Sprache“ hier nicht anwendbar ist.

⁵¹Wittgenstein, *TLP* 5.557.

⁵²Vgl. Wittgenstein, *PB* 9, S. 55f: „In diesem Sinne ist es nicht notwendig Unsinn zu sagen, ein Ding sei so identisch wie das andere, denn wer das mit Überzeugung sagt, meint in diesem Augenblick etwas mit dem Wort ‚identisch‘ (vielleicht ‚groß‘), aber er weiß nicht, dass er hier das Wort in anderer Bedeutung gebraucht als es in $2+2=4$ gebraucht ist.“

⁵³Vgl. Cavell, „Das Wittgenstein’sche Ereignis“ S. 26.

Dieses Selbstverständliche, *das Leben*, soll nun etwas zufälliges, Nebensächliches sein; dagegen, etwas, worüber ich mir normalerweise nie den Kopf zerbreche, das Eigentliche! [...]

Der Strom des Lebens, oder der Strom der Welt, fließt dahin, und unsere Sätze werden, sozusagen, nur in Augenblicken verifiziert.

Unsere Sätze werden nur von der Gegenwart verifiziert.

Sie müssen also so gemacht sein, dass sie von ihr verifiziert werden können. Sie müssen das Zeug haben, um von ihr verifiziert werden zu können. Dann haben sie also in irgendeiner Weise die Kommensurabilität mit der Gegenwart; und diese können sie nicht haben, *trotz* ihrer raum-zeitlichen Natur, sondern diese muss sich zu jener verhalten wie die Körperlichkeit eines Maßstabs zu seiner Ausgedehntheit, mittels der er misst. In diesem Falle kann man ja auch nicht sagen: „Ja, der Maßstab misst die Länge trotz seiner Körperlichkeit; freilich, ein Maßstab, der nur Länge hätte wäre das Ideal, wäre quasi der *reine* Maßstab.“ Nein, wenn ein Körper Länge hat, so kann es keine Länge ohne einen Körper geben – und wenn ich auch verstehe, dass in einem bestimmten Sinn nur die Länge des Maßstabes misst, so bleibt doch, was ich in die Tasche stecke, der Maßstab, der Körper, und ist nicht die Länge. (ebd. 47-48, S. 80f)

Dies ist eine wundervolle Passage, die verdeutlicht, wie weit Wittgensteins Philosophie von einer reinen Sprachphilosophie entfernt ist. Der Raum der Sprachspiele ruht in unserem körperlichen Sein. Der Maßstab misst nicht trotz seiner Körperlichkeit sondern mittels ihrer. In ganz der selben Weise ist die Tatsache, dass unsere Sprache aus Situationen in unserem Leben entspringt kein äußerlicher Faktor. Das Leben ist der Boden, auf dem unsere Sprachspiele aufruhren in ganz der Weise, wie die Länge auf der Materialität des Stabes aufruhrt. Das Messen ist dann etwas, was beide Aspekte vereint, was sozusagen mit je einem Fuß in beiden Welten steht. So unterschiedlich auch das Vokabular und so unterschiedlich auch die Herangehensweise, die Verwandtschaft der Weise, dieses Verhältnis zu betrachten, verbindet die Philosophien Merleau-Pontys und Wittgensteins an diesem ganz entscheidenden Punkt der Konzeption von Idealität mit ihren Konsequenzen für den Subjektbegriff.

Die Unternehmung, sprachliche Äußerungen von ihrem pragmatischen Kontext her zu denken, fasst Wittgenstein zu Beginn der 30er Jahre noch sehr allgemein. „Kontext“ ist einzig der logische Raum eines Satzes, nun gedacht als ein Raum pragmatischer Zusammenhänge. Aber dieser Raum ist noch keine Situation in dem Sinn, dass es um ein einzelnes Vorkommen einer Äußerung in ihrem Kontext geht. Es geht noch um allgemeine Zusammenhänge. Es scheint, dass Wittgenstein erst sehr spät, möglicherweise erst nach den *Philosophischen Untersuchungen* dazu kommt, tatsächlich ein einzelnes Auftreten von Äußerungen zu thematisieren. Das heißt: Äußerungen thematisiert, die nicht über einen logisch-pragmatischen Kontext, über ihre Regeln, voll bestimmt sind, sondern die in ihrer Partikularität Sinn entwickeln. Dies ist das Thema der Physiognomie, der

feinen Abschattungen des Verhaltens und des Aspektsehens. Wo also die Hinwendung zu einem pragmatischen Verständnis der Logik zu Beginn der 30er Jahre bereits fortgeschritten ist, so ist die Aufmerksamkeit, die Sensibilität für das Einzelne, die konkreten, „realen“ Bedingungen des Sinns, das Wittgensteins Denken auszeichnen wird, noch nicht ausgebildet.⁵⁴ Zunächst ist der grammatische Raum ein Möglichkeitsraum.

Kommen wir nun direkt zur Untersuchung unseres Weltverhältnisses im Spätwerk Wittgensteins.

5.5 Gewissheit: Die zwiespältige Tatsächlichkeit der Welt

5.5.1 „Dies ist meine Hand“

Über Gewissheit ist eine recht zusammenhängende Überlegung über die Natur unseres „Wissens“ um die Welt und die Natur unseres Verhältnisses zu ihr. Der Text verwendet dieses Thema unter Anderem zur Entwicklung des Lebensbegriffs und daher glaube ich, dass man *Über Gewissheit* mit Gewinn als Verlängerung der besprochenen Denklinie betrachten kann. Ich möchte bei der folgenden Lektüre dieses Textes insbesondere den Praxisbegriff untersuchen, denn die Überlegungen in *Über Gewissheit* sind der Klärung dieses Begriffs besonders dienlich. Der Punkt, bezüglich dieses Begriffs, den ich hier verteidigen will, ist das Verständnis der Praxis als *explorativ*, als erforschend.⁵⁵ Doch sehen wir uns zunächst den Text an.

Angestoßen wurde Wittgensteins Arbeit zum Wissen und zur Gewissheit durch zwei Aufsätze Moores, „Proof of an External World“ und „A Defence of Common Sense“. Letzteren Text bezeichnete Wittgenstein als Moores beste Arbeit. Dabei lehnt Wittgenstein Moores Verteidigung des gesunden Menschenverstandes ab, insofern Moore mit dieser Verteidigung etwas *beweisen* will. Moore will zeigen, dass gewisse grundlegende Erfahrungssätze wie „Dies ist meine Hand“ oder „Die Erde existiert seit langer Zeit“ nicht bezweifelbar sind und der gesunde Menschenverstand eine gute epistemische Ausgangsbasis für philosophisches Wissen um die Außenwelt darstellt.⁵⁶ Nach Moore *wissen* wir diese Dinge auf der Basis unseres Gemeinsinns. Wittgenstein erkennt Moores Beweisführung durchaus als schlüssig an, nur kritisiert er den Status seiner Prämissen als unklar und die Natur dieser Prämissen wird der Hauptgegenstand von *Über Gewissheit* sein. Wittgenstein stellt fest, dass das Interessante an Sätzen wie „Dies ist meine Hand“ oder „Die Welt existiert seit langer Zeit“, die wir in normalen Situationen als unbedingt richtig anerkennen, nicht in einem Sinn gewusst werden, der eine Antwort auf die philosophische Skepsis darstellt.

⁵⁴Vgl. Benoist und Laugier, „Introduction“ S. 3.

⁵⁵Wir haben bereits einige Aspekte eines erforschenden Weltbezugs (im Gegensatz zu einem systematischen) besprochen. S. Abschnitt 1.4.3.

⁵⁶Moore spricht wohlgermerkt in seinem Beispiel von *einer* Hand, nicht von *meiner* Hand. Ich werde aber letztere Variante bevorzugen. Wittgenstein spricht meist von *meiner* Hand, allerdings trennt er die beiden Fälle nicht deutlich. Es ist wohl auch recht unerheblich, insofern sich das Beispiel Moores auf die eigene Hand bezieht und die Tatsache, dass es nicht um irgendeine, sondern um meine Hand geht, auch bei ihm zum Witz des Beispiels gehört.

5.5 Gewissheit: Die zwiespältige Tatsächlichkeit der Welt

Wenn du weißt, dass hier eine Hand ist, so geben wir dir alles Übrige zu. (Sagt man, der und der Satz lasse sich nicht beweisen, so heißt das natürlich nicht, dass er sich nicht aus anderen herleiten lässt; jeder Satz lässt sich aus anderen herleiten. Aber diese mögen nicht sicherer sein als er selbst.) (Wittgenstein, *ÜG* 1)

Wichtig ist also nicht die Behauptung „ich weiß“, denn diese kann hier keine Arbeit leisten, sondern die Natur der Sätze, die Moore als Beispiele anführt und die als Prämissen seiner Verteidigung eines *common-sense*-Realismus fungieren. Denn dass diese Sätze besondere Sätze sind, ist ohne Weiteres klar. Sie sind ohne weitere Prüfung und „offensichtlich“ wahr. Jeder, der Augen im Kopf hat, kann sehen, dass dies meine Hand ist und nur ein vollkommener Querkopf könnte ernsthaft behaupten, dass die Welt erst vor zwanzig Jahren angefangen habe zu existieren. Ja, es ist kaum klar zu sagen, was als eine Überprüfung solcher Sätze gelten könnte: „Sieh näher hin“? – aber wenn schon zweifelhaft ist, dass dies meine Hand ist, ich also einen Irrtum in dieser sehr grundlegenden Sache als Möglichkeit ins Auge fasse, ist es dann weniger zweifelhaft, dass ich meinen Augen trauen kann?⁵⁷ Könnte eine wissenschaftliche Untersuchung hier weiterhelfen? Könnte ein Anatom einen Zweifel ausräumen? Aber es ist hier ja gerade kein Spezialwissen erforderlich. Auch sind äußere Umstände unwesentlich, denn es geht ja nicht um umstandsbedingte Irrtümer – in der Tat können wir uns für jede Gewissheit unzählige (unter Umständen sehr exotische) Situationen denken, in denen wir uns irren. Aber darum geht es nicht, sondern um die Regel, den Regelfall, sogar die idealen Umstände.⁵⁸ Diese Sätze sind von der Art, dass wir alle sie wissen, wenn überhaupt jemand sie weiß.⁵⁹ Darüber hinaus haben wir Schwierigkeiten, uns vorzustellen, was es bedeuten sollte, hier zu irren. (Handelt es sich um die Hand eines anderen? oder um einen Fuß? – wie würde sich das darstellen?) Daher geht es uns leicht über die Lippen, zu sagen, wir *wüssten* diese Dinge. Aber die Frage ist natürlich, was es für solcherlei Sätze bedeutet, „offensichtlich“ wahr zu sein und ob wir hier von einem Wissen zu sprechen haben. Greifen wir vor: Wittgensteins Punkt wird sein, dass diese Sätze sozusagen eher von der Bedeutung der Wörter handeln, als von Tatsachen in der Welt. Sie sind Angelpunkte oder Rotationsachsen, um die sich unsere Sprachspiele drehen, die die Möglichkeit unserer Sprachspiele bedingen, überhaupt etwas zu bedeuten.

Wir haben bereits gesehen, dass Aussagen auch als Normen aufgefasst werden können und mooresche Sätze sind Sätze, deren normativer Gehalt zu gewichtig ist, als dass wir ihren propositionalen Inhalt in Frage stellen könnten. Wie verbindet sich Merleau-Pontys Analyse der Wahrnehmung mit den Überlegungen Wittgensteins? Merleau-Ponty beschreibt minutiös die körperliche Verwebung von Subjekt und Welt und wir können nun mit Wittgenstein fragen, wie sich eine solche Verwebung zu philosophischen Wis-

⁵⁷ „Daß ich zwei Hände habe, ist unter normalen Umständen so sicher, wie irgend etwas, was ich als Evidenz dafür anführen könnte. Ich bin darum außer Stande den Anblick meiner Hand als Evidenz dafür aufzufassen.“ Wittgenstein, *ÜG* 250.

⁵⁸ Vgl. Phillips, „The Case of the Missing Propositions“ S. 17.

⁵⁹ „Die Wahrheiten, von denen Moore sagt, er wisse sie, sind solche, die, beiläufig gesprochen, wir Alle wissen, wenn er sie weiß.“ Wittgenstein, *ÜG* 100.

sensbegriffen insbesondere mit fundamentalistischer Intention verhält. Ob und inwiefern unser *Leben* in der Welt uns zu einer Form des Wissens über sie führt und was mit einem solchen Wissen anzufangen ist (etwa ob man es einem Skeptiker entgegenhalten kann). Merleau-Ponty untersucht in gewisser Weise die Funktionsweise und die Natur unseres *common sense* in dem Sinn, in dem er sich in den Mooreschen Sätzen ausdrückt, im Sinn einer primordialen Vertrautheit, eines praktischen Zusammenstimmens, dem gegenüber philosophische Einwände nicht einschlägig erscheinen können. Aber dennoch: Was sind sie wert als Antwort auf ein skeptisches Temperament? „Weiß“ ich solche Dinge, wie die Tatsache, dass ich einen Computerbildschirm vor mir habe? dass dies ein Bleistift ist? dass ich in einer bestimmten Zeitspanne lebe? Oder nehmen wir stärker unser körperliches Sein in der Welt betreffende Fragen, auf die wir später zu sprechen kommen werden: *Kenne* ich die Flugbahn des Balles, wenn ich ihn zu einem Mitspieler passe? Ist das, was ich ich zeige, wenn ich aufrecht gehe, ein *Wissen* um meinen Körper im Raum und die Kräfte die sich mobilisieren lassen um ihn in der Balance zu halten? Wittgensteins Antwort wird negativ ausfallen.

Wittgenstein äußert starke Bedenken gegen das fundamentalistische Bild des Gebäude unseres Wissens.⁶⁰

Wenn man Moore sagen hört „Ich weiß, daß das ein Baum ist“, so versteht man plötzlich die, welche finden, das sei gar nicht ausgemacht. Die Sache kommt einem auf einmal unklar und verschwommen vor. Es ist als hätte Moore das falsche Licht drauf fallen lassen. (Wittgenstein, *ÜG* 481)

Um dieses Problem zu fassen zu bekommen wird Wittgenstein danach fragen, ob sich Sätze von der Art der Sätze Moores *sinnvoll bezweifeln* lassen.⁶¹ Dies ist das Kernkriterium des Wissensbegriffs, das er in *Über Gewissheit* insbesondere untersuchen wird. Wenn jemand in einem fundamentalistischen Sinn sagen will, er wisse etwas, dann meint er, dass hier jeder Zweifel abgewiesen werden kann. Natürlich ist das Paradebeispiel, an das man denken kann, ein Zweifel wie der methodische Zweifel Descartes', ein Zweifel, der nach einer letzten, unbezweifelbaren Gewissheit fragt. Die Frage ist nun, ob Moores Sätze relevante Gegenargumente gegen diese Art von Zweifel darstellen.

Aber dieser philosophische Zweifel ist nicht die einzige Art von Zweifel, um die es geht, wie wir noch sehen werden. Was hier verhandelt wird, ist nichts weniger, als die Frage, um es noch einmal anders zu formulieren, „*wie* wir in der Welt leben“. Will sagen: wie die Strukturen, die unsere körperliche Verwebung mit der Welt entwickelt, uns mit der Welt verbinden, wohin sie uns philosophisch führen können (können sie uns etwa dazu führen, ein Wissen im genannten Sinn zu fundieren? Oder wären sie selbst durch ein Wissen a priori zu legitimieren? Oder sind beide Optionen irreführend?).

⁶⁰Michael Williams nennt vier Kriterien, die den klassischen Fundamentalismus gut charakterisieren in „Why Wittgenstein isn't a Foundationalist“ S. 50f.

⁶¹Wittgenstein, *ÜG* 2.

5.5.2 Wissen und Glauben

Wenn wir sagen, wir wüssten etwas, meinen wir, dass wir es nicht „bloß glauben“, sondern dass wir etwa Gründe dafür vorbringen könnten. Aber mehr noch: im starken Sinn, in dem uns der Begriff interessiert, ist das „Wissen“, das ich mit einer Aussage wie „Ich weiß, dass dies meine Hand ist“ bezeugen will, überhaupt von ganz anderer Art als ein Glauben: Ein Wissen kann nicht bloß ein Zustand des Individuums sein.⁶² Ich kann glauben, ich wüsste es, und mich in diesem Glauben irren. Ich kann mit einer Aussage meinen, dass ich mir dessen sicher bin und dann wäre sie nur eine Aussage über meine Beziehung zu einer Proposition, die von einer Tatsache handelt (dass ich ihrer sicher bin) – die Tatsache selbst ist dadurch nicht logisch gebunden. Die „metaphysische Betonung“ von „ich weiß“, wie Wittgenstein sagt,⁶³ besteht darin, dass sie die Tatsache (und nicht nur meine propositionale Einstellung zu ihr) logisch binden soll. Es handelt sich also um überhaupt keine psychologische Tatsache oder eine Aussage über meine Zustände, wenn ich sage, „Ich weiß ...“, denn diese Zustände könnten für nichts bürgen.⁶⁴

Nehmen wir als Beispiel mathematische Tatsachen, denn sie machen den Unterschied, um den es uns geht, besonders deutlich und sind im Bezug zur Problematik der Gewissheiten mit Erfahrungsurteilen überraschend verwandt. Man könnte sagen, dass hier der alte fregesche Punkt entwickelt wird:⁶⁵ Mathematische Tatsachen hängen nicht daran, dass wir sie glauben, dass wir an sie denken oder sie hinschreiben.

„ $2 \times 2 = 4$ “ ist ein wahrer Satz der Arithmetik – nicht „bei bestimmten Gelegenheiten“, noch „immer“. (ebd. 10)

Der Satz ist wahr, und zwar unabhängig von „bestimmten Gelegenheiten“. Aber er ist dennoch nicht „überall“ wahr oder „immer“. Es handelt sich um einen Satz der Arithmetik und als solcher ist er wahr. Die Zeichenfolge $2 \times 2 = 4$ kann Unsinn sein (etwa in der altrömischen Mathematik), aber als Satz der Arithmetik, ist sie wahr. Das bedeutet, dass die *Bedeutung* des Satzes, und damit seine Möglichkeit wahr oder falsch zu sein, an einen Kontext gebunden ist – in unserem Beispiel einen Kontext, in dem er als arithmetischer Satz gelten kann. Im Kontext des Textes dient Wittgenstein die zitierte Bemerkung dazu, sich zu vergegenwärtigen, dass der Satz nur im Gebrauch einen Sinn hat. Die Frage, ob er wahr oder falsch ist, kann nur sinnvoll gestellt werden, wo der Satz in dem Sinn sinnvoll geäußert werden kann, in dem wir ihn prüfen wollen. Daher auch Wittgensteins Ablehnung von Aussagen wie „Der Satz $2 \times 2 = 4$ ist immer wahr“

⁶²Denken wir an unsere Überlegungen zum Psychologismus und Mentalisms in Abschnitt 3. Vgl. ebd. 308: „Wissen‘ und ‚Sicherheit‘ gehören zu verschiedenen *Kategorien*. Es sind nicht zwei ‚Seelenzustände‘ wie etwa ‚Vermuten‘ und ‚Sichersein‘. [...] Was uns nun interessiert ist nicht das Sichersein sondern das Wissen. Das heißt, uns interessiert, daß es über gewisse Erfahrungssätze keinen Zweifel geben kann, wenn ein Urteilen überhaupt möglich sein soll. Oder auch: Ich bin geneigt zu glauben, daß nicht alles, was die Form eines Erfahrungssatzes hat, ein Erfahrungssatz ist.“

⁶³ebd. 482: „Es ist als ob das ‚Ich weiß‘ keine metaphysische Betonung vertrüge.“

⁶⁴Vgl. ebd. 90: „‚Ich weiß‘ soll eine Beziehung ausdrücken, nicht zwischen mir und einem Satzsinn (wie ‚Ich glaube‘), sondern zwischen mir und einer Tatsache.“

⁶⁵Ich habe Frege hierzu in Abschnitt 3.3.3 bereits kurz zitiert.

ebenso wie „Dieser Satz ist *nicht* immer wahr“. Wir können kaum anders, als diese Sätze falsch zu verstehen. Es geht darum, dass ein Satz nur im Rahmen eines sinnvollen Gebrauchs *evaluiert* werden kann. Eine Untersuchung unter Laborbedingungen hat hier keinen Wert. Wir müssen unseren Gegenstand in seinem natürlichen Milieu erforschen, da es sich anderswo überhaupt um einen anderen Gegenstand handelt.

Kommen wir von den mathematischen Tatsachen zurück zu den Erfahrungstatsachen. Eine Erfahrungstatsache, die wir als „gewusst“ anerkennen könnten, wäre eine Tatsache, die im oben genannten Sinn verbürgt ist nicht bloß durch eine Sicherheit, ein Wissen, das sozusagen ein Maximum des Glaubens wäre, sondern durch eine notwendige Verknüpfung innerhalb unseres Zeichengebrauchs. Wenn es legitim so etwas wie einen metaphysischen Sinn von „Ich weiß“ geben kann, dann ist es dieser. Dies verbindet die Situation der Erfahrungstatsachen mit der mathematischer Tatsachen: Was uns interessiert, sind die internen Beziehungen innerhalb von Zeichensystemen und nicht psychologische oder sonstige empirische Tatsachen.

Man kann sagen „Er glaubt es, aber es ist nicht so“, nicht aber „Er weiß es, aber es ist nicht so“. Kommt dies von der Verschiedenheit der Seelenzustände des Glaubens und des Wissens? Nein. – „Seelenzustand“ kann man etwa nennen, was sich im Ton der Rede in der Gebärde etc. ausdrückt. Es wäre also *möglich* von einem seelischen Zustand der Überzeugtheit zu reden; und der kann der gleiche sein, ob gewußt, oder fälschlich geglaubt wird. Zu meinen, den Worten „glauben“ und „wissen“ müßten verschiedene Zustände entsprechen, wäre so, als glaubte man, dem Worte „ich“ und dem Namen „Ludwig“ müßten verschiedene Menschen entsprechen, weil die Begriffe verschieden sind. (Wittgenstein, *ÜG* 42)

Da Zeichensysteme ihre Bedeutung im Gebrauch entwickeln, kann ihre Untersuchung einer empirischen Untersuchung ähneln. Aber der Sinn der begrifflichen Untersuchung ist ein ganz anderer und damit auch der Sinn einer Untersuchung des Wissensbegriffs.

Diese Überlegungen zeigen uns eine eigentümliche Form der Objektivität des Wissens, die wir nun genauer zu bestimmen haben.

5.5.3 Subjektive und objektive Gewissheit, Irrtum und Geistesstörung

Daß kein Irrtum möglich ist, muß erwiesen werden. Die Versicherung „Ich weiß es“ genügt nicht. Denn sie ist doch nur die Versicherung, daß ich mich (da) nicht irren kann, und daß ich mich darin nicht irre, muß *objektiv* feststellbar sein. (ebd. 15)⁶⁶

Dies ist Wittgensteins zentrale begriffliche Feststellung: Wenn Moore mit Recht behaupten will, zu wissen, dass dies seine Hand ist, dann muss sich objektiv zeigen lassen,

⁶⁶S. a. S. 194: „Mit dem Wort ‚gewiß‘ drücken wir die völlige Überzeugung, die Abwesenheit jedes Zweifels aus, und wir suchen damit den Andern zu überreden. Das ist *subjektive* Gewißheit. Wann aber ist etwas objektiv gewiß? – Wenn ein Irrtum nicht möglich ist. Aber was für eine Möglichkeit ist das? Muß der Irrtum nicht *logisch* ausgeschlossen sein?“

5.5 Gewissheit: Die zwiespältige Tatsächlichkeit der Welt

dass er hierin in einer Weise nicht irrt, die seine Aussage gegen den Skeptiker haltbar macht – also unabhängig davon, dass er es zu wissen behauptet (und damit im speziellen Fall Recht hat oder nicht). Dies ist der Unterschied zwischen subjektiver und objektiver Gewissheit: Die subjektive Gewissheit ist ein psychischer Zustand der Sicherheit, eine Überzeugung, bzw. deren Ausdruck, während die objektive Gewissheit ein logisch besonders ausgezeichneter Ort in der Praxis unserer Sprachspiele ist. Es ist ein Ort, der den Charakter einer Voraussetzung für sinnvolles Sprechen oder allgemeiner noch für sinnvolles Spielen hat.

Die Sätze jedoch, welche Moore als Beispiele solcher gewisser Wahrheiten aufzählt, sind allerdings interessant. Nicht weil jemand ihre Wahrheit weiß, oder sie zu wissen glaubt, sondern weil sie alle im System unsrer empirischen Urteile eine *ähnliche* Rolle spielen. (ebd. 137)

Die Mooreschen Sätze sind in der Tat verwandt – und zwar in der *Rolle*, die sie spielen. Aber was ist das für eine Rolle und auf welche Weise bedeuten diese Sätze ein Ende des Zweifels?

Wenn mein Freund sich eines Tages einbildete, seit langem da und da gelebt zu haben, etc. etc., so würde ich das keinen *Irrtum* nennen, sondern eine, vielleicht vorübergehende, Geistesstörung.

Nicht jeder fälschliche Glaube ist ein Irrtum.

Was aber ist der Unterschied zwischen Irrtum und Geistesstörung? Oder wie unterscheidet es sich, wenn ich etwas als Irrtum, und als Geistesstörung behandle?

Kann man sagen: Ein Irrtum hat nicht nur eine Ursache, sondern auch einen Grund? Das heißt ungefähr: er läßt sich in das richtige Wissen des Irrenden einordnen. (ebd. 71-74)

Wenn ich bestreite, dass dies meine Hand ist, kann man kaum noch sagen, dass ich mich irre. Meine Aussage würde (in normalen Situationen, nicht in einer dezidiert philosophischen Diskussion, die sich über gewisse Aspekte unseres Normalgebrauchs der Worte hinwegsetzt) mit Recht eher als Geistesstörung aufgefasst werden und weniger als Irrtum. Um mich irren zu können muss klar sein, dass ich ein Spiel spiele, in dem das, was ich sage, ein Irrtum ist. Ein Irrtum ist sozusagen ein Spielzug, wenn auch ein falscher. Wenn ich im Schachspiel mit dem Turm diagonal ziehe, kann man mich darüber aufklären, dass man so mit dem Läufer und nicht mit dem Turm zieht. Wenn sich aber die falsche Handlung allzu weit von der Regel entfernt, etwa wenn ich meinen Turm bei einer Bedrohung in die Tasche stecke um ihn zu schützen, dann verlassen wir insgesamt das Terrain des Spiels, auf dem die entsprechende Handlung überhaupt ein Zug ist, oder als Versuch eines Zuges gelten kann. In diesem Sinn ist mit dem Turm diagonal zu ziehen ein falscher Zug im Schach, ein misslungener Versuch, richtig Schach zu spielen. Ihn in die Tasche zu stecken ist überhaupt kein Schachzug mehr, es gibt hier außer der

Tatsache, dass es der selbe Gegenstand ist, mit dem ich Schach spiele und den ich nun in die Tasche stecke, und dass es diffus um ein „schützen“ geht, keine Verbindung zum Schachspiel. Natürlich gelten aus Sicht des Regelsystems Schach nur richtige Züge im Schach überhaupt als Züge. Falsche Züge sind keine Züge. Aber im Kontext unserer Untersuchung interessiert uns insgesamt, was für Handlungen im Bezug einem Regelsystem eine Bedeutung haben – die Bedeutung des Irrtums oder Misslingens, welche Handlungen sozusagen als potenzielle Kandidaten für Bedeutung noch eine Chance haben, zu zählen. Es gibt hier freilich eine Grauzone der Toleranz des fehlerhaften Spielens, die je nach Spiel unterschiedlich weit ausgedehnt sein kann. Es gibt sehr „tolerante“ Spiele, mit sehr unscharfen Grenzen.⁶⁷ Ebenso wird die Toleranz größer, wenn wir uns in einer Lernsituation befinden, wenn mir also jemand gerade das Schachspiel beibringt und daher einige meiner Fehler als fehlerhaftes Spiel gelten können, die andernfalls vollkommen „außerhalb“ lägen. Spiele sind meist nicht klar abgegrenzt, sondern es gibt Grade der Entfernung vom Spiel, Grade zwischen dem „innerhalb“ des Spiels (Irrtum) und dem „außerhalb“ (Geistesstörung).

Was für ein Spiel spiele ich, wenn ich bezweifle, dass dies meine Hand ist? Oder eher: Welche Spiele kann ich mit diesem Zweifel spielen? Ich kann selbstverständlich eine große Menge philosophischer Spiele spielen, die diesen Zweifel zulassen, ihm eine Rolle zuweisen. Aber wir dürfen uns nicht täuschen: Es bleibt fraglich, inwieweit dieser Zweifel über solche speziellen Spiele hinaus verallgemeinerbar ist – also inwiefern ein solcher Zweifel tatsächlich eine Position ausdrückt, die in anderen Kontexten einen Sinn haben kann.⁶⁸ Dies ist umgekehrt nichts weniger als die Frage, ob den entsprechenden philosophischen Spielen eine weitreichende Bedeutung zuerkannt werden sollte oder nicht. Ob also der philosophische Zweifel etwas von allgemeiner Wichtigkeit artikuliert oder nur ein esoterisches Sonderproblem.

Aber um diese Frage ging es eigentlich nicht in erster Linie. Stanley Cavell bemerkt zu recht, dass Wittgensteins Philosoph nicht spezifisch Theoretiker ist, sondern einer, der in die Sprache in einer Weise verstrickt ist, die ihn auf verwirrende und beunruhigende Pfade führt. Der Philosoph ist jemand, der die Verankerung seiner Rede verloren hat, dessen Rede, meist ohne dass er es bemerkt, feiert, der im Exil von seinen Äußerungen lebt.⁶⁹ Es geht hier also nicht gegen „Descartes“ oder „Pyrrhon“ im Sinn einer Gruppe von Argumenten und Thesen, sondern um einen philosophischen Zustand. Ein solcher Zustand kann erstens objektiv als Zustand eines Ensembles von Sprachspielen betrachtet werden, in unserem Fall als ein Zustand der Unordnung, die von schlechten Bildern herrührt, als schlecht angelegtes und schlecht ausgeschildertes Straßennetz, das es uns

⁶⁷Auf die Frage „Wie geht es dir?“ gibt es sehr viele Antwortmöglichkeiten und viele verschiedene einschlägige Antwortregister. Die Frage „Wieviel Uhr ist es?“ ist restriktiver. Diese Dinge hängen mit dem zusammen, was wir mit einer Äußerung anfangen wollen: Eine Information erhalten, ein Gespräch einleiten, nett sein etc. Dies ist die Domäne des Witzes von Sprachspielen.

⁶⁸Vgl. Wittgenstein, *ÜG* 407-407: „Das, worauf ich abziele, liegt auch in dem Unterschied zwischen der beiläufigen Feststellung ‚Ich weiß, daß das ... ist‘, wie sie im gewöhnlichen Leben gebraucht wird, und dieser Äußerung, wenn der Philosoph sie macht. [...] Denn wenn Moore sagt ‚Ich weiß, daß das ... ist‘, möchte ich antworten: ‚Du weißt gar nichts; – Und doch würde ich das dem nicht antworten, der ohne philosophische Absicht so spricht.“

⁶⁹Cavell, „Das Wittgenstein’sche Ereignis“ S. 25.

5.5 Gewissheit: Die zwiespältige Tatsächlichkeit der Welt

leicht macht, uns zu verirren. Aber zweitens bedingt es subjektive Zustände, etwa eine Spannung zwischen einem Individuum und dem Subjekt seiner Rede. Es kommt vor, dass ein Individuum aufgrund der Verworrenheit der Sprache sich nicht in sie findet und daher Schwierigkeiten hat, das Subjekt seiner Rede zu sein, das zu *meinen*, was es sagt, in der Sprechweise Cavells. Dass es die Implikationen, die Bedeutung seiner Rede, die ihm gegenübertritt nicht als seinen Ausdruck anerkennen kann.

Dieser Punkt darf nicht vernachlässigt werden. Wir können jemandem, der die intellektuelle Möglichkeit eines Zweifels an der Realität der Außenwelt als philosophisch unerträglich empfindet, nicht entgegenhalten, dass der Zweifel im genannten Sinn keine Bedeutung habe, und uns wundern, wenn dies unseren Gegenüber nicht überzeugt. Wir dürfen Wittgenstein nicht für grober halten als er ist. Es mag so klingen, als weise er den philosophischen Zweifel mittels eines sprachphilosophischen Arguments zurück. Er sei im besprochenen Sinn unmöglich. Und das solle die Debatte nun endlich schließen. Wäre es so, könnte man die verstehen, die das nicht ausreichend finden, als hätte Wittgenstein versucht, mit einem Taschenspielertrick einem die Worte aus dem Mund zu stehlen – wie kommt es, dass ich etwas, was ich angeblich nicht sagen kann, das keine Bedeutung haben kann, als unerträglich (und unerträglich *wichtig*) empfinde? Gut, ich kann es nicht als Aussage oder These vorbringen, aber das ändert doch nichts an der philosophisch unerträglichen Situation epistemischer Fundamentlosigkeit, in der wir uns befinden. Daher ist es so wichtig, Wittgensteins Philosophie als eine therapeutische Philosophie zu erkennen, die versucht, Wege aufzuzeigen.

Edward Minar weist darauf hin, dass wir, wenn wir versuchen zu beweisen, dass die Frage des Skeptikers bedeutungslos ist, ihn wieder Fuß fassen lassen. Wir können den Skeptiker nicht durch Bezugnahme auf die Logik des Wissens erreichen, indem wir entweder nachweisen, dass sein Zweifel nicht sinnvoll zu artikulieren ist, oder dass unsere Weltbilder keine Begründung benötigten. Wenn Wittgenstein von der Grundlosigkeit unserer Sprachspiele spricht, klingt das wie das, was der Skeptiker immer schon gesagt hat, aber dieser hat es als Gefangenschaft oder Nachteil begriffen und gerade im Letzten liegt der eigentliche Punkt.⁷⁰ Minar kritisiert in diesem Sinn nicht zu Unrecht die Auffassung Mary McGinns und Avrum Strolls, die Gewissheiten als propositionsähnliche Gebilde fassen.⁷¹ Dadurch blieben sie angreifbar und erhielten den Anschein der dogmatischen Festlegung. Denn als Proposition verstanden ist es in der Tat schwer zu rechtfertigen, warum spezielle Propositionen nicht angezweifelt werden könnten. Wittgensteins Punkt ist hier, dass sie als Propositionen durchaus anzuzweifeln wären, aber nicht in ihrer normativen Funktion, also in ihrer praxisleitenden Funktion. Unplausibel wäre auch die im Fall der Gewissheiten, die ja meist gar nicht geäußert werden, die nun notwendige Annahme, die Propositionen seien „bereits da“ und warteten sozusagen nur auf ihre Formulierung. Wir haben keinen Zugriff auf die relevanten Propositionen außerhalb der kontextuellen Bedeutung von Wörtern also außerhalb spezifischer Sprachspiele. Wir können dem Skeptiker (wie auch Moore) vorwerfen, zu glauben, Wissen überschreite

⁷⁰Minar, „Wittgenstein’s Response to Scepticism“ S. 271.

⁷¹Er bezieht sich insbesondere auf etwas ältere Arbeiten: McGinn, *Sense and Certainty* und Stroll, *Moore and Wittgenstein on Certainty*.

die Praxis. Aber wir dürfen diesen Fehler nicht mit Wittgenstein selbst wieder begehen.⁷²

Es geht also nicht allein um philosophische Spiele im Sinn von speziellen Spielen, sondern um eine Arbeit an verquerten Bilden und verborgenen Stolpersteinen. Daher interessiert sich Wittgenstein für die Normalsprache. Nicht weil sie Recht hätte, oder eine geeignete epistemologische Basis darstellte, wie für Moore, sondern weil sie der Ort der Wurzeln philosophischer Temperamente ist – auch des skeptischen Temperaments. Daher muss hier eine philosophische Therapie ansetzen und nicht einzig eine epistemologische Argumentation – auch wenn die Aussagen Wittgensteins sicherlich *auch* als Argumente angebracht werden müssen. Das Ziel dieses Vorgehens ist nicht *in erster Linie* die epistemische Theorie, die *Über Gewissheit* zweifellos enthält, sondern die therapeutische Wirkung, die die Überlegungen entwickeln können. Wir arbeiten Schritt für Schritt an unserer Sicht der Dinge, wir versuchen dazu zu kommen, sie *richtig* zu sehen. Argumente und Theorien sind hierzu Strategien, nicht als solche bereits das Ende des Weges. Seit dem *Tractatus* war die Dynamik, die Wittgensteins Überlegungen und Argumente auf der Seite des Lesers entwickeln, integraler Bestandteil seines Konzeptes von Philosophie überhaupt.

Verwenden wir den hiesigen Kontext, um die bereits genannten Überlegungen zur therapeutischen Ausrichtung der Philosophie Wittgensteins anzuwenden und zu präzisieren. Erinnern wir an die Worte Rupert Reads zur therapeutischen Ausrichtung der Philosophie Wittgensteins, die wir in Abschnitt 2.2.1 bereits besprochen haben.

There is *no such thing* as a bird's eye-view of our linguistic practices, not even bit by bit.

Wittgenstein actually offers us something different from this. One might try the following: his „reminders“ ought not to be construed as reminding us *of* anything in the nature of a philosophical truth or insight. In particular, we are not reminded of facts about how our language is constructed (nor even of ineffable truths). We are reminded only, in a very down-to-earth fashion, of *particular* things like a certain use or uses of words which it may help us to remember, at a particular time, in the grip of a particular kind of delusion. How will this help? *By returning us to the actual (or potential) practice of our language.* That is all. Wittgenstein's remarks are, I want to say, through and through occasioned and *transitional*. Any descriptions of practices offered in those remarks are then *subject* to the over-arching therapeutic aim, the aim of effecting an intellectual-practical transition. They have no free-standing validity. We might say: descriptions in Wittgenstein's sense, as they ‚work‘ in his work, do not *stand* at all. (Read, „The First Shall be Last and the Last Shall be First“ S. 310f)

Wenn dieser Darstellung im Allgemeinen zugestimmt werden kann, so scheint es mir doch wichtig, einen Punkt zu unterstreichen und in einem zweiten eine Divergenz anzumelden:

⁷²Minar, „Wittgenstein's Response to Scepticism“ S. 258f und 266.

1. Akzeptieren wir den therapeutischen Sinn der Philosophie Wittgensteins als in der Tat die Beschreibungen umgreifend. Dies hindert uns nicht, Theorien zu bilden. Es mag der störende Eindruck entstehen, das therapeutische Ziel vertrage sich nicht mit einer systematischen Betrachtung unserer Situation, als stehe das partikulare, okkasionelle dieser Betrachtung *entgegen*. Ganz im Gegenteil: *Indem* wir Theorien entwickeln, arbeiten wir an unseren Bildern. Dies kann durchaus auch im Kontext einer therapeutischen Philosophie zu unserem Instrumentarium gehören. Ein Konflikt zwischen Theorie und Therapie ist nicht notwendig. Es ist wichtig zu sehen, dass philosophische Therapie nichts ist, was wir als solche betreiben können. Wir verfolgen ein therapeutisches Ziel unter Umständen indem wir in klassischer Form Argumente und Theorien entwickeln und indem wir beschreiben. Philosophische Therapie ist ein Ziel, aber keine eigene Form. Der zweite Punkt ist eine Weiterentwicklung dieses Gedankens.

2. Es klingt in der zitierten Darstellung Reads so, als könne die therapeutische Arbeit ohne *claims* auskommen, ohne den Anspruch auf die Wahrheit ihrer Beschreibungen, Mahnungen, Gedächtnisstützen etc. Ich glaube, dass dies nicht richtig ist. Die therapeutische Dynamik beruht auf der Legitimität der vorgebrachten Überlegungen. Diese Legitimität beruht nicht darauf, dass sie in eine Theorie eingebettet sind, sondern auf ihrer punktuellen Einschlägigkeit, aber in jedem Fall *ersetzt* die Therapie nicht die Theorie, sondern gibt ihr ein Ziel.

5.5.4 Erfahrungssatz und Norm der Darstellung

Kommen wir zum Kern der Konzeption der Gewissheit der Welt bei Wittgenstein:

Man prüft an der *Wahrheit* meiner Aussagen mein *Verständnis* dieser Aussagen.

Das heißt: wenn ich gewisse falsche Aussagen mache, wird es unsicher, ob ich sie verstehe. [...]

Die *Wahrheit* gewisser Erfahrungssätze gehört zu unserem Bezugssystem.
(Wittgenstein, *ÜG* 80-83)

Wittgenstein kehrt unsere übliche Sichtweise um: Es ist im Fall moorescher Sätze nicht so, dass ein Verständnis von Aussagen deren wahrheitsgemäßer Anwendung „vorausgeht“. Nehmen wir die Perspektive des Zeichensystems oder des Spiels ein und erkennen wir an, dass die Frage, mit der wir beschäftigt sind, nicht die Psychologie betrifft, sondern die Logik des Zeichensystems. Das tun wir, wenn wir uns für die objektive Gewissheit interessieren, die sich in den Sätzen Moores artikuliert. Es ergibt sich nun ein allgemeiner Zug solcher Sätze: Wir stehen in ihrem Fall vor dem Problem, dass unter normalen Umständen ein Zweifel mein Verständnis der Aussage zweifelhaft werden lässt. Das heißt zweifelhaft werden lässt, anhand der Kriterien welchen Spiels meine Aussage zu beurteilen wäre. Durch einen Zweifel ziehe ich weniger die bezweifelte in einer Proposition ausgedrückte Tatsache oder das Bezugssystem in Zweifel, als dass zweifelhaft wird, ob

meine Aussage im Rahmen des Bezugssystems überhaupt eine Aussage ist. Gewisse Tatsachen sind in die Fundamente unserer Sprachspiele eingegossen.⁷³

Worin aber liegt es, dass diese Situation eine solche Macht entwickelt, dass mir einige sozusagen syntaktisch legale Möglichkeiten der Sprache versperrt sind? Bis zu dem Punkt, dass ich nicht urteilen kann, dass die Tatsache, dass dies meine Hand ist, zweifelhaft ist (etwa auf der Basis cartesianischer Überlegungen)? Ich kann es schließlich *sagen*.

Die äußerst merkwürdige Grenze, an die wir hier stoßen, ist die grammatische Tatsache, dass im Fall der Aussagen über unsere Erfahrung Urteile und Prinzipien des Urteilens nicht klar voneinander geschieden sind und ineinander übergehen können.

Um eine Praxis festzulegen, genügen nicht Regeln, sondern man braucht auch Beispiele. Unsre Regeln lassen Hintertüren offen, und die Praxis muß für sich selbst sprechen.

Wir lernen die Praxis des empirischen Urteilens nicht, indem wir Regeln lernen; es werden uns *Urteile* beigebracht und ihr Zusammenhang mit anderen Urteilen. *Ein Ganzes* von Urteilen wird uns plausibel gemacht. [...]

Nicht einzelne Axiome leuchten mir ein, sondern ein System, worin sich Folgen und Prämissen *gegenseitig* stützen. (Wittgenstein, *ÜG* 139, 140, 142)

Die Regel (etwa wie bestimmte empirische Sachverhalte zu überprüfen sind, oder Induktionsregeln) und ihre Anwendung im Erfahrungsurteil sind nicht vollkommen geschieden. In der Tat lernen wir Regeln, indem uns Anwendungen (also Urteile) vorgeführt werden. Und wenn wir die Regel erklären wollen, nach der wir vorgehen, so werden wir wieder Beispiele anführen – Beispiele ihrer Anwendung. Wenn wir beispielsweise Gegenstände identifizieren, wenn wir etwa aufgrund unserer botanischen Kenntnisse schließen, dass dieser Baum eine Esche ist, so ist zu fragen, wie wir gelernt haben, was ein solcher Schluss ist und wie man sich seiner bedient. „*Das* ist eine Esche (Urteil) und *das* ist auch eine (Urteil) – siehst du die Ähnlichkeit (Urteil)? Mache so weiter, und was du tust, wird ‚Identifikation eines Gegenstandes‘ sein.“ Um zu verstehen, was ein solcher Schluss ist, kann ich Beispiele seiner Anwendung nennen – und diese Beispiele werden selbst Urteile sein.⁷⁴ Im Zusammenhang unserer Untersuchung heißt das: Mooresche Sätze haben den Charakter von Normen der Darstellung: Sie haben die Rolle des „So“ und des „das“ in „So rechnet man – rechnen ist *das*“. Wenn wir daran zweifeln, dass dies rechnen ist, dann wird auch der Status der Regeln ungewiss, die im Allgemeinen als der Kern der Mathematik angesehen werden. Wir können uns natürlich in jedem Einzelfall verrechnen, aber dies muss eine Ausnahmesituation sein.⁷⁵ Irgendwie müssen wir erkennen können, wann

⁷³Wittgenstein, *ÜG* 558.

⁷⁴Dies macht die Logik aber wie bereits erwähnt nicht zu einer empirischen Wissenschaft: „Wenn aber Einer sagte ‚Also ist auch die Logik eine Erfahrungswissenschaft‘, so hätte er unrecht. Aber dies ist richtig, daß der gleiche Satz einmal als von der Erfahrung zu prüfen, einmal als Regel der Prüfung behandelt werden kann.“ ebd. 98.

⁷⁵„In der Regel“ und „normalerweise“ bedeutet nicht notwendig „(weit) häufiger“. Wir können uns sehr oft verrechnen und können auch öfter falsch als richtig liegen, aber es muss dennoch klar sein, *in welchen* Fällen wir richtig liegen.

5.5 Gewissheit: Die zwiespältige Tatsächlichkeit der Welt

wir richtig liegen und wann falsch, also wann wir die Regeln richtig und wann falsch angewendet haben – und das kann nicht von den Regeln selbst entschieden werden. Der Grenzfall der Regel ist ihre Anwendung. Dies ist etwas, was Wittgenstein bereits seit langem untersucht hatte.

Glaub nicht immer, dass du deine Worte von Tatsachen abliest; diese nach Regeln in Worte abbildest! Denn die Anwendung der Regel im besondern Fall müßtest du ja doch ohne Führung machen. (Wittgenstein, *PU* 292)

Die korrekte Anwendung einer Regel kann nicht aus der Regel folgen – eine Tätigkeit wird selbst regellos gelernt und letztlich regellos überprüft, da sie *anhand von Urteilen* geprüft werden muss: *So* rechnet man. Wenn du falsch urteilst, dass $2+2=4$ ist, oder dass dies eine Esche ist, musst du irgendwo in deiner Überlegung einen Fehler gemacht haben. Hier gibt es keine Regel mehr – allgemeiner: Keine Regel kann Fehler in ihrer Anwendung ausschließen.⁷⁶ Daher die besondere Stellung von Beispielen.

Hier können wir sehen, was es bedeutet zu sagen, dass Erfahrungssätze, also empirische Urteile, selbst wieder die Funktion von Prinzipien des Urteilens, also Normen der Darstellung fungieren können, insofern wir anhand dieser Urteile erklären, was (richtiges) urteilen überhaupt ist. „Wenn *das* kein richtiges Urteil war, dann weiß ich auch nicht mehr, was ein falsches eigentlich ist – und das heißt, ich weiß nicht mehr, was ein *Urteil* überhaupt ist.“ Es ist, wie Wittgenstein sagt, unsinnig zu sagen, ein Spiel sei immer, oder in der Regel, falsch gespielt worden.⁷⁷ Das wäre so, als würde man sagen, alle Beispiele für richtiges Urteilen, so elementar sie auch sein mögen waren bisher falsch.

Der Satz „Dies ist meine Hand“ sagt, wenn wir ihn als Ausdruck einer Gewissheit betrachten, keine Tatsache aus, sondern sagt uns, was die Worte „Dies“, „ist“, „meine“ und „Hand“ bedeuten. Das meine ich wenn ich davon spreche, dass der Satz eher die Rolle eines Postulats oder einer Definition spielt, als die einer Aussage über Tatsachen. Aber mehr noch: Wir können sagen, dass der Satz zeigt, was es bedeutet, ihn zu gebrauchen – er zeigt, dass er ein Postulat ist. Wir sind wieder beim *Tractatus* angelangt:

Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm.
Was sich in der Sprache spiegelt, kann sie nicht darstellen. Was *sich* in der Sprache ausdrückt, können *wir* nicht durch sie ausdrücken. Der Satz *zeigt* die logische Form der Wirklichkeit. Er weist sie auf. (Wittgenstein, *TLP* 4.121)

Was Mooresche Sätze aussagen, ist trivial, meist ohne jedes Interesse (weswegen es auch so selten ist, dass man es mitteilen kann). Aber sie zeigen weit deutlicher noch als andere Erfahrungssätze die „logische Form der Wirklichkeit“. „Weit deutlicher“, weil sie besondere normative Funktionen ausfüllen, weil sie das, was sie aussagen, im Ton des Postulats aussagen.

Wittgenstein bezeichnet die Funktion solcher Sätze wirkungsmächtig als „Angeln“. Aber dieses Bild ist nicht das beste, das er vorschlägt.

⁷⁶S. ebd. 44.

⁷⁷ebd. 496.

5 Subjekt und Welt

Die Sätze, die für mich feststehen, lerne ich nicht ausdrücklich. Ich kann sie nachträglich finden wie die Rotationsachse eines sich drehenden Körpers. Diese Achse steht nicht fest in dem Sinne, daß sie festgehalten wird, aber die Bewegung um sie herum bestimmt sie zur Unbeweglichkeit. (Wittgenstein, *ÜG* 152)

Dies ist, will mir scheinen, das bessere Bild gegenüber dem der Angel, die feststeht, und an der unsere Praxis aufgehängt ist. In der Tat sind Gewissheiten selbst sozusagen substanzlos. Wir können sie in einfachen Erfahrungssätzen ausdrücken, aber das, was an diesen Erfahrungssätzen als Artikulation der Gewissheit gelten könnte, ist ihre normative Funktion, ihre Stellung und nicht die Aussage selbst. Gewissheiten selbst sind überhaupt keine Aussagen, keine Propositionen. Sie sind zwischen unseren Aussagen, Artikulieren sich in ihrer Struktur, oder, um mit dem *Tractatus* zu sprechen: in ihrer logischen Form.

Der Punkt ist hier, dass „Dies ist meine Hand“ kein Erfahrungsurteil ist wie das, dass es fünf Uhr ist oder dass dies eine Esche ist. Der Satz ist ein Paradigma, ein Exempel. Er ist nicht nach Regeln gebildet, sondern ist eine „Aufführung“ einer Norm der Darstellung. Wenn wir uns nicht vorstellen können, wie es aussähe, hier zu irren, dann deswegen, weil der Satz zur Beschreibung von Umständen gehört, unter denen wir andere Sachverhalte beurteilen, nicht zum beurteilten Sachverhalt selbst. Solche Sätze gehören gewöhnlich gar nicht zu dem, was wir *lernen*.

Es wird mir z.B. erzählt, jemand sei vor vielen Jahren auf diesen Berg gestiegen. Untersuche ich nun immer, die Glaubwürdigkeit des Erzählers und ob dieser Berg vor Jahren existiert habe? Ein Kind lernt viel später daß es glaubwürdige und unglaubwürdige Erzähler gibt, als es Fakten lernt, die ihm erzählt werden. Es lernt, daß jener Berg schon lange existiert habe, gar nicht, das heißt die Frage, ob es so sei, kommt gar nicht auf. Es schluckt, sozusagen, diese Folgerung mit dem hinunter, *was* es lernt. (ebd. 143)

Wir lernen, dass unsere Großeltern alt seien, dass es vor langer Zeit Könige oder Dinosaurier gegeben habe etc. Auf diese Weise lernen wir, dass die Welt schon seit langer Zeit existiert. Wir fangen nicht damit an, die Existenz der Welt und ihre Dauer als solche zu lernen. Ebenso wenig lernen wir in der Regel zuerst die Existenz von Gegenständen, sondern wir beginnen mit ihrer Handhabung. Wir lernen zunächst, *was* ein Baum, ein König, ein Dinosaurier ist („sein“ als Anzeige der Identität und Beschaffenheit) und was man damit anstellen kann (auf einen Baum klettern, sich als König verkleiden, vor Dinosauriern Angst haben). Erst später kann die Überlegung aufkommen, *dass* diese Dinge sind („sein“ als Anzeige der Existenz) und *ob* sie sind.

Das Kind lernt nicht, daß es Bücher gibt, daß es Sessel gibt, etc. etc., sondern es lernt Bücher holen, sich auf Sessel (zu) setzen, etc. Es kommen freilich später auch Fragen nach der Existenz auf: „Gibt es ein Einhorn?“ u.s.w. Aber diese Frage ist nur möglich, weil in der Regel keine ihm entsprechende auftritt. Denn wie weiß man, wie man sich von der Existenz des Einhorns zu

überzeugen hat? Wie hat man die Methode gelernt, zu bestimmen, ob etwas existiere oder nicht? (ebd. 476)⁷⁸

Wir lernen sozusagen zunächst Tatsachen *über* die Dinge und erst später die Dinge selbst als Tatsachen. Mehr noch: Wir lernen zuerst, wie wir uns zu bestimmten Dingen verhalten können, bzw. zu verhalten haben. Dass dies meine Hand ist, habe ich gelernt, als ich lernte, nach einer Rassel zu greifen oder einen Löffel zu halten und später, was das Wort „Hand“ und was Possessivpronomen bedeuten (wie diese Worte zu gebrauchen sind). Die Tatsache, dass dies meine Hand ist, wurde dabei höchstwahrscheinlich nie oder sehr selten thematisch – es wahr wahrscheinlich nie notwendig, sie mir als Tatsache mitzuteilen, und es ist nie oder sehr selten notwendig oder auch nur möglich gewesen, sie jemand anderem mitzuteilen.

5.5.5 Die Härte der symbolischen Praxis

Es ist bei alledem wichtig, die Härte der symbolischen Praxis, die sich in diesen Überlegungen zeigt, nicht für ein epistemisches Fundament im klassischen Sinn zu halten. Denn diese Härte ist nirgendwo anders begründet als in der Praxis, sozusagen in der bloßen Tatsache einer Handlungsweise.

Das heißt, es gehört zur Logik unsrer wissenschaftlichen Untersuchungen, daß Gewisses in der Tat nicht angezweifelt wird. (ebd. 342)

Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt. (Ich habe nicht gesagt „auf etwas verlassen kann“.) (ebd. 509)

An diesen Zitaten ist wichtig, dass Wittgenstein hier davon spricht, dass Gewisses nicht bezweifelt *wird* (nicht, dass es nicht bezweifelt werden *kann*) und dass wir uns auf etwas *verlassen* (nicht, dass wir uns auf etwas verlassen *können*). Genauer: Wenn es nicht bezweifelt werden „kann“, dann aus einem anderen Grund als dem, dass wir es wüssten, nämlich dem, dass es sich um eine Norm der Darstellung, ein Postulat, handelt, das wir als solches nur um den Preis aus unserem Sprachspiel herauskürzen können das Spiel insgesamt fallen zu lassen. Wir spielen Spiele mit Erfahrungssätzen und wir zählen auf sie. Und wir haben Recht damit. Nicht, weil sie gut funktionieren – das tun sie in der Tat, und dies ist wahrscheinlich auch die Ursache, wegen der wir auf sie gekommen sind, aber ihre Nützlichkeit und ihr gutes Funktionieren kann keine Letzbegründung sein, schon deswegen, weil es kein allgemeines Kriterium der „Nützlichkeit“ gibt. Wir haben Recht damit, weil sie ein zusammenhängendes Ganzes bilden, in dem sich Regeln (Normen der Darstellung, Prinzipien des Urteilens) und Prämissen (Erfahrungssätze, Urteile) gegenseitig stützen und sich überhaupt erst zu einer Spielsituation verbinden. Zweifle ich an

⁷⁸Vgl. Wittgenstein, *ÜG* 473: „Wie man beim Schreiben eine bestimmte Grundform lernt und diese später dann variiert, so lernt man zuerst die Beständigkeit der Dinge als Norm, die dann Änderungen unterliegt.“

den objektiven Gewissheiten, dann verzichte ich auf deren regulative Funktion. Ich verzichte auf ihre Weise, uns Beispiele als Anleitungen zum Urteilen zu geben, Beispiele als Anleitungen zur Anwendung unserer Regeln. Sagen wir es in Begriffen Thomas Kuhns: Wir arbeiten innerhalb eines Paradigmas und erst dieses Paradigma kann uns sagen, wie unsere Forschung auszusehen hat um Forschung zu sein, was als Evidenz, was als Fortschritt und was als Rückschritt im Bereich des Wissens gilt. Daher kann Wittgenstein sagen: Die unbedingte Wahrheit eines Satzes wie „Dies ist meine Hand“ ...

[...] ist die Wahrheit nur insofern, als es eine unwankende Grundlage seiner [des Menschen – MH] Sprachspiele ist. (Wittgenstein, *ÜG* 403)

Das aber ist es nicht, was Moore versucht, mit seinen Sätzen zu zeigen und das ist nicht, was der Fundamentalist von seinem Fundament erwartet. Sehen wir uns noch einmal genauer diese Härte der symbolischen Praxis an, die nicht die Härte einer letztbegründeten Handlungsweise ist, sondern von anderer Natur sein muss. Kommen wir dazu auf die Schwierigkeit zurück, Mooresche Sätze überhaupt auszusagen. Präzisieren wir zunächst den Unterschied zwischen der großen Plausibilität gewissen Annahmen und deren logischer Notwendigkeit.

Es gibt Fälle, in denen der Zweifel unvernünftig ist, andre aber, in denen er logisch unmöglich scheint. Und zwischen ihnen scheint es keine klare Grenze zu geben. (ebd. 454)

Erstens kann uns ein Zweifel unvernünftig vorkommen und man möchte sagen, ein vernünftiger Mensch stelle sich diese Frage nicht. (Man sieht auch, dass hier soziale Kämpfe um Normalität anschließen können: Ein „normaler“ Mensch stellt sich diese Frage nicht.)

Aber zweitens kann die Verbindlichkeit anders geartet sein als eine sozusagen „politische“ Verbindlichkeit oder „soziale“ Normativität. Sie kann logisch verbindlich sein: Wer überhaupt etwas begründen will, muss gewisse Nullpunkte der Begründung akzeptieren.

Warum ist es mir nicht möglich, daran zu zweifeln, daß ich nie auf dem Mond war? Und wie könnte ich versuchen es zu tun? Vor allem schiene mir die Annahme, vielleicht sei ich doch dort gewesen, *müßig*. Nichts würde daraus folgen, dadurch erklärt werden. Sie hinge mit nichts in meinem Leben zusammen.⁷⁹

Dieses Beispiel macht diesen Punkt besonders klar, gerade weil es ein Beispiel einer sehr weichen Gewissheit ist, da es sehr deutlich an einer historischen Situation hängt. Wittgenstein schrieb dies vor dem „Wettkampf ins All“, zu einer Zeit, zu der die Vorstellung, auf dem Mond gewesen zu sein, in der Tat noch weit unsinniger schien als heute. Heute haben wir etwa eine genauere Vorstellung davon, wie so etwas ablaufen könnte, was dazu notwendig wäre etc. (oder wir glauben zumindest, eine genauere Vorstellung

⁷⁹Wittgenstein, *ÜG* 117.

von diesen Dingen zu haben). Eine Mondreise scheint uns zumindest nicht mehr technisch unmöglich. Das scheint nun ein einfaches geistesgeschichtliches Faktum zu sein und kein logisches. Dann wäre Wittgensteins Punkt ein sehr schwacher, da die Logik an historisch sehr wandelbaren Tatsachen hinge. In der Tat sind Gewissheiten von einem bestimmten Standpunkt aus betrachtet historisch. Sie können sich wandeln. Bedenken wir aber, dass sie zu großen Teilen von der Naturgeschichte des Menschen abhängen und nicht nur von seiner kulturellen. Das Beispiel der Mondreise drückt wie gesagt eine eher weiche Gewissheit aus, die Identifikation meiner Hand eine eher harte. Erstere wird sich mit größerer Wahrscheinlichkeit irgendwann ändern, letztere mit geringerer. Aber der Standpunkt der Logik ist bei Wittgenstein in jedem Fall ein Standpunkt radikaler Gegenwärtigkeit. Man könnte sagen, dass der Kernbereich der Logik das betrifft was *ich* glaube, nicht, was jemand glaubt oder glauben könnte, der in einer anderen Situation ist. Die vielen Beispiele, in denen Wittgenstein mit imaginären exotischen Lebensformen arbeitet, zeugen nicht von einer relativistischen Geisteshaltung, bzw. wollen nicht einen relativistischen Punkt verteidigen, sondern dienen der Kontrastierung zu dem, was *wir* denken. Sie dienen dazu, *unsere* Sprachspiele über den Kontrast zu fassen zu bekommen. Gerade deshalb können wir uns Tatsachen des Kontexts von Sprachspielen auch erdichten.⁸⁰ Der Standpunkt der radikalen Gegenwärtigkeit ist es, was Gewissheiten interessant macht.

Erinnern wir daran, dass Wittgensteins nicht fragt, ob es gegenwärtig vorstellbar wäre, dass ich schon einmal auf dem Mond gewesen wäre, und die Tatsache dass uns gewisse Fragen *müßig* erschienen als psychologische Tatsachen behandelt. Diese Vorstellbarkeit und dieses „müßig“ betreffen in dem Sinn, in dem sie uns interessieren, nicht psychologische Zustände meinerseits, sondern Tatsachen unsere Sprachspiele betreffend und die Rolle, die gewisse Sätze in diesen Spielen spielen bzw. gerade *nicht* spielen. Die Tatsache, dass diese Rollen von historischen Umständen abhängen (wieder: denken wir eher an die Naturgeschichte als an die unserer Kultur), nimmt ihnen nichts von ihrer Härte oder von der logischen Natur dieser Härte. Und von diesem Standpunkt aus betrachtet artikuliert auch Wittgensteins Unvermögen, sich vorzustellen, bereits eine Mondreise unternommen zu haben, eine (wenn auch weiche) logische Gewissheit und nicht (nur) einen psychologischen Umstand oder eine Geistesgeschichtliche Situation. Verdeutlichen wir diese logische Natur der Gewissheiten:

Meine Schwierigkeit läßt sich auch so demonstrieren: Ich sitze mit einem

⁸⁰Vgl. Wittgenstein, *PUII* S. 578: „Uns interessiert wohl auch die Entsprechung von Begriffen mit sehr allgemeinen Naturtatsachen. (Solchen, die uns ihrer Allgemeinheit wegen meist nicht auffallen.) Aber unser Interesse fällt nun nicht auf diese möglichen Ursachen der Begriffsbildung zurück; wir betreiben nicht Naturwissenschaft; auch nicht Naturgeschichte, – da wir ja Naturgeschichtliches für unsere Zwecke auch erdichten können.“

Ich sage nicht: Wären die und die Naturtatsachen anders, so hätten die Menschen andere Begriffe (im Sinn einer Hypothese), Sondern: Wer glaubt, gewisse Begriffe seien schlechtweg die richtigen, wer andere hätte, sähe eben etwas nicht ein, was wir einsehen, – der möge sich gewisse sehr allgemeine Naturtatsachen anders vorstellen, als wir sie gewohnt sind, und andere Begriffsbildungen als die gewohnten werden ihm verständlich werden.“ Insofern bleibt ein Teil der Überlegungen zum Solipsismus des *Tractatus* durchaus auch in *Über Gewissheit* gültig.

5 Subjekt und Welt

Freund im Gespräch. Plötzlich sage ich: „Ich habe schon die ganze Zeit gewußt, daß Du der N. N. bist.“ Ist dies wirklich nur eine überflüssige, wenn auch wahre, Bemerkung? Es kommt mir vor, als wären diese Worte ähnlich einem „Grüß Gott“, wenn man es mitten im Gespräch dem Andern sagte. (Wittgenstein, *ÜG* 465)

Die Schwierigkeit liegt hier in der Frage, ob es *wahr* sein kann, dass ich wusste, dass der und der N. N. ist. Denn wie kann ein Satz wahr sein, den ich nicht sinnvoll aussprechen kann? Schließlich kann ich nur von Sätzen, die etwas bedeuten, sagen, sie seien wahr oder falsch. Es ist die Bedeutung, die Aussage des Satzes, die wahr oder falsch sein kann. Was aber bedeutet ein Satz, der keinen sinnvollen Gebrauch hat? Die Frage, ob ein Satz einen sinnvollen Gebrauch hat, ist eine Frage der Logik, nicht eine Frage der Psychologie und auch keine der Epistemologie.

Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsererseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt. (ebd. 204)

Die Härte der Praxis zeigt sich darin, dass sie die logischen Zusammenhänge etabliert, in denen wir über sie reflektieren: urteilen, zweifeln, überprüfen, postulieren etc. Wenn aber ein Satz, der keinen sinnvollen Gebrauch hat, nicht wahr noch falsch sein kann, wie kann ich dann überhaupt sagen, ich *wisse* ihn? Wenn ich so etwas sagen will, dann müsste ich damit etwas ganz anderes meinen, als etwa, dass ich ihn begründen kann. Denn wieder: Wie kann ich einen Satz, der keinen sinnvollen Gebrauch hat, ergo nichts bedeutet, ergo weder wahr noch falsch ist, begründen? Wenn ich diesen Satz weiß, dann muss in seinem Fall „wissen“ etwas ganz anderes bedeuten, als begründeter, wahrer Glaube oder etwas ähnliches und ein solches Wissen wäre auch nicht geeignet um etwa gegenteilige Hypothesen auszuschließen, ja, das Gebäude meines Wissens muss ja nicht einmal ein kohärentes Ganzes der Gründe bilden.

Daher dürfen wir nicht darauf verfallen, die Praxis als epistemisches Fundament zu betrachten. Diese Idee würde suggerieren, dass sie die Praxis in irgendeiner Weise ein System bestimmte, selbst „logisch“ sei. Eine Praxis ist nicht systematisch: Sie ist lückenhaft, demonstriert hier ihre Macht um dort unerwartet nachzugeben. Sie ist weder logisch, noch vernünftig oder unvernünftig. Sie ist es, was Wittgenstein unser Leben nennt.

Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). Es steht da – wie unser Leben. (ebd. 559)⁸¹

⁸¹Vgl. Wittgenstein, *ÜG* 475: „Ich will den Menschen hier als Tier betrachten; als ein primitives Wesen, dem man zwar Instinkt aber nicht Raisonement zutraut. Denn welche Logik für ein primitives Verständigungsmittel genügt, deren brauchen wir uns auch nicht schämen. Die Sprache ist nicht aus einem Raisonement hervorgegangen.“

5.5 Gewissheit: Die zwiespältige Tatsächlichkeit der Welt

Die Praxis, und mit ihr das Sprachspiel, stehen außerhalb der beschreibbaren Logik, die sie einsetzen. Wir dürfen also nicht die Ebene der Logik selbst eine Etage tiefer legen, auf das Niveau der Praxis, was wir täten, sprächen wir von der Praxis als einem Fundament. Die Praxis spricht keine Sprache. Sie ist stumm. *Wir* sprechen. Einzig das, was wir sagen, ist der Begründung zugänglich. Denn die Begründung selbst ist etwas, was wir anhand eines Ensembles von Spielen tun, die wir spielen – es sind sozusagen nicht die Spiele selbst, die begründen, sondern das, was wir damit tun. Begründen ist streng genommen nicht ein Spiel, sondern das Spielen eines Spiels. Wir sprechen aufgrund einer Praxis, aber das bedeutet nicht, dass diese Praxis geeignet wäre, zu begründen, was wir sagen, da unsere Spiele der Begründung gewissermaßen nicht bis zu ihr zurückreichen.⁸² Das reflexive Zurückgehen der Begründung findet sein Ende an den Grenzen der Sprache, die, in *Über Gewissheit* wie im *Tractatus*, die Grenzen meiner Welt sind. Aber hier geht es nicht um den Solipsismus, sondern um die Grenze einer bestimmten Form philosophischen Fragens: Des Fragens nach *Gründen*. Und Wittgenstein zeigt uns hier kein neues Fundament (die Praxis), das tiefer läge als das alte (das intellektuelle Aufbringen eines unbezweifelbaren Wissens, sei es in Form der Selbstgewissheit des *cogito* oder in Form eines *common-sense*-Wissens). Sondern er zeigt uns eine Grenze des Begründens überhaupt, der Spiele des Begründens. Und diese Grenze ist keine Antwort auf die klassischen skeptischen Aporien, dass jede Begründung letztendlich ein dogmatisches Ende finden, sich in einem Kreis bewegen, unendlich weiterzuführen sei oder sich auf unendlich viele Gründe stützen zu müssen. Wittgensteins Überlegungen liegen quer zu diesen Aporien der Begründung, aber eine Antwort, ein Fundament, geben sie nicht. In den *Philosophischen Untersuchungen* sagte er:

Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: „So handle ich eben.“ (Erinnere dich, dass wir manchmal Erklärungen fordern nicht ihres Inhalts wegen, sondern der Form der Erklärung wegen. Unsere Forderung ist eine architektonische; die Erklärung eine Art Scheingesims, das nichts trägt.) (Wittgenstein, *PU* 217)

Die in Klammern angehängte Bemerkung ist interessant: Forderungen nach Erklärung haben oftmals den Charakter architektonischer Forderungen. Allerdings wäre ich geneigt den Punkt etwas zu modifizieren: Dass die Erklärung nichts trägt, macht sie nicht notwendig zu einem Scheingesims, insofern es sie nicht notwendig abqualifizieren muss (aus dem Munde des architektonischen Puristen Wittgenstein, der jeden Zierrat verabscheute, ist „Scheingesims“ in der Tat eine starke Disqualifikation). Wenn wir in der Philosophie etwas erklären, erläutern wir „architektonische“ Zusammenhänge, Zusammenhänge, des logischen Baus unserer Sprache. Erklärungen selbst tragen insofern nichts. Aber sie sind deswegen nicht wertlos, da sie uns die Strukturen unserer Sprachspiele vor Augen führen können – wir erklären einander, wie das Gebäude vom Standpunkt der Architektur funktioniert. Einzig die fundamentalistische Interpretation der Erklärung, die das Ganze der

⁸²Vgl. ebd. 205: „Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch *falsch*.“

Sprache auf einen festen Untergrund setzen will, ist unzulässig. Problematisch ist hier nur ein falscher Anspruch. Erklärungen sind sozusagen eher Baugerüste als Scheingesimse: Sie tragen nichts, aber sie können uns helfen die Statik des Gebäudes zu untersuchen.

In *Über Gewissheit* reformuliert Wittgenstein den oben zitierten Punkt:

Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen. (Wittgenstein, *ÜG* 248)

Es scheint sich, um beim Bild der Architektur zu bleiben, bei dem Gebäude unserer Gewissheiten nicht um ein Steinhaus zu handeln, bei dem Stein auf Stein geschichtet nach und nach das Haus aus dem Boden wächst und jeder Stein auf dem Stein unter ihm ruht. Aber ebenso wenig kann es ein Gerüst aus Stahlbalken sein, dessen verschiedene Komponenten miteinander verschweißt ein in sich ausbalanciertes komplexes Geflecht bilden, wie es der Kohärentismus will.

Die Praxis kann also aus zwei Gründen keine Fundierungsfunktion übernehmen und als reformiertes, „neues“ Fundament⁸³ gelten: erstens, da sie selbst nicht fundiert ist und zweitens, da sie als solche keine Sprache spricht, nicht „sprachartig“ ist, also da sie selbst nicht in die Sprache hineinreichen kann. Die Praxis ist der Ort, an dem Regeln und ihre Anwendung gegeneinander ausgehandelt werden. Sie vermittelt zwischen der *Regelmäßigkeit* physischer Vorkommnisse und der *Regelgeleitetheit* von Sprache ohne eine feste, systematische Verbindung herzustellen. Wie Michael Williams betont: Der Säugling, der „Mama“ ruft, wenn seine Mutter in Sicht kommt, glaubt (noch) nicht an die Präsenz seiner Mutter. Er äußert noch überhaupt keinen semantischen Inhalt. Seine Ausrufe schreiben sich noch nicht ein in den größeren, vollen Kontext unserer Sprachspiele und daher fehlt ihnen die Bedeutung, die sie einmal erlangen werden.⁸⁴ Es führt kein direkter Weg vom einen Kontext zum anderen, man kann sozusagen nicht in einem graduellen Fortschreiten vom einen zum anderen gelangen. Dies trennt Wittgenstein ebenso gut vom Fundamentismus wie vom Kohärentismus: Meine Gründe begründen sich nicht gegenseitig, sondern die Spiele der Begründung verlaufen sich im Sand, verlieren ihre Einschlägigkeit – und das ist etwas ganz anderes, als zu sagen, dass meine Gründe sich gegenseitig stützten.

Methodologisch betrachtet bedeutet das für die Frage der Stellung des philosophischen Zweifels, dass er nicht als Rückgang verstanden werden darf. „Man macht sich ein falsches Bild vom *Zweifel*.“⁸⁵ Der Zweifel schreitet Begründungsspiele ab, aber er ist selbst ein Spiel, das sich nicht über die Bedingungen seines Sinns hinwegsetzen kann. Diese Bedingungen beinhalten die Möglichkeit der Kontrastierung des Zweifels mit etwas, was man weiß, und mit Evidenz, die man für ein solches Wissen vorbringen könnte. Es muss also klar sein, wie ein (durch Evidenz begründetes) Wissen und wie ein Irrtum auszusehen hätte. Ganz wie sozusagen die Luft für die Begründung immer dünner wird,

⁸³S. Stroll, „Why 'On Certainty' Matters“ für eine Lektüre der Gewissheit als neuem Fundament und dementsprechend einer Lektüre Wittgensteins als einem neuen Fundamentisten.

⁸⁴Williams, „Why Wittgenstein isn't a Foundationalist“ S. 54f.

⁸⁵Wittgenstein, *ÜG* 249.

5.5 Gewissheit: Die zwiespältige Tatsächlichkeit der Welt

je näher sie der Grenze der Sprachspiele kommt, ganz so verhält es sich auch mit der Luft des Zweifels. Was sagt der Zweifel noch aus, wenn er sich für das, was er sagen will, außerhalb der Sprachspiele der Begründung stellen muss?

Wissen und Zweifel stehen und fallen gemeinsam. Beide Spiele sind Formen des reflexiven Denkens und sie müssen dort aufhören, wo das reflexive Denken keinen Ort mehr hat.

[...] Als ob die Begründung nicht einmal zu Ende käme. Aber das Ende ist nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise. (ebd. 110)

Es ist allerdings wahr, daß „etwas wissen“ nicht in sich beschließt: daran *denken* – aber muß nicht, wer etwas weiß, eines Zweifels fähig sein? Und zweifeln heißt denken. (ebd. 480)

Aber dieses unmittelbare Zugreifen entspricht doch einer *Sicherheit*, keinem Wissen. Aber greif ich so nicht auch zum Namen eines Dinges? (ebd. 511)

Wir *greifen* zu den Namen der Dinge. Die Metapher eines körperlichen Vorgangs ist sehr aufschlussreich. In der Tat sind wir versucht, im Bereich grundlegender Gewissheiten die Analogie zu einfachen körperlichen Verrichtungen zu suchen. Die besondere Bedeutung des Zeigens gehört hierher.

5.5.6 Explorierende Praxis

Entwickeln wir den zweiten Grund warum die Praxis kein neues Fundament abgeben kann weiter, der auch klärt, inwiefern sich eine von der menschlichen Praxis ausgehende Philosophie wie die Wittgensteins sich nicht nur von fundamentalistischen, sondern auch vom kohärentistischen Rechtfertigungen unseres Wissens abhebt.⁸⁶ Bisweilen können die Aussagen Wittgensteins insbesondere aus *Über Gewissheit* dazu verleiten, letztere Distanz übersehen, aber sein Praxisbegriff ist doch sehr eindeutig: Die Praxis, unser Leben, ist kein systematisches Ganzes. Daher „gibt“ uns die Praxis nicht in einem Sinn, der epistemisch einschlägig wäre, unsere Sprachspiele. Und daher *erklärt* der Bezug zur Praxis, bzw. zum Leben oder auch zur Lebensform, im strengen Sinn nichts. Es ist bei Wittgenstein nicht die Funktion dieser Begriffe, etwas zu erklären. Wir können nur im Nachhinein Verbindungen zwischen unseren Instinkten, unseren primitiven Reaktionen und unseren Sprachspielen feststellen. Aber die Notwendigkeit dieser Verbindungen können wir nicht erweisen. Wir können die Geschichte der Entwicklung unserer Handlungen schreiben, aber diese Geschichte erklärt die Entwicklung nicht.⁸⁷ Wie Sandra Laugier in einem andere Kontext unterstreicht: Die Praxis aus der unsere Gewissheiten hervorgehen

⁸⁶Vgl. hierzu die Übersicht über die verschiedenen Lesarten (*framework, transcendental, epistemic* und *therapeutic reading*) in Moyal-Sharrock und Brenner, „Introduction“.

⁸⁷Vgl. Phillips, „The Case of the Missing Propositions“ S. 21f.

ist eine *explorierende* Praxis.⁸⁸ Diese Tatsache ist für uns besonders wichtig, da wir von hier aus Überlegungen zur Subjektphilosophie anschließen können.

Hieraus ergibt sich die Konsequenz, dass die Praxis nicht die Position eines Gegebenen einnehmen kann in dem Sinn, in dem der Empirismus ein Gegebenes als Ausgangspunkt akzeptiert, da die Praxis nicht von einer Art ist, aus der etwas logisch folgen könnte. Indem wir die Praxis als explorierend betrachten, trennen wir sie von der Idee des Gegebenen. Die Praxis ist der „Lebensteppich“, der Muster zeigt, aber nicht insgesamt strukturiert ist.⁸⁹ Dies gilt auch für *Über Gewissheit*, wo Wittgenstein oft vom Gebäude oder sogar vom System meiner Gewissheiten spricht, von Gewissheiten als Angeln, an denen meine Sprachspiele aufgehängt sind. Um zu vermeiden, sich das Ganze meiner Gewissheiten allzu systematisch integriert vorzustellen und statt dessen Platz für die Idee der Praxis als erforschend, und nicht umgreifend zu behalten, habe ich oben implizit vorgeschlagen, von Kontrasten zu sprechen. Machen wir dies deutlicher: Wenn der Zweifel einen sinnvollen Gebrauch haben soll, so muss er sich mit etwas Feststehendem kontrastieren lassen, mit etwas, gegenüber dem er seine Konturen zeigen kann. Diese Redeweise scheint angemessener als die, die die Gewissheiten als Gerüst (*framework*) vorstellt und die Zweifel und Begründung an feststehenden Angeln aufgehängt denkt. Auf diese Weise können wir unsere Sprachspiele als einerseits mit unserer Naturgeschichte verbunden denken, aber andererseits klar machen, dass dies nicht bedeutet, dass diese Naturgeschichte unsere Sprachspiele epistemisch fundiert. Das Problem ist nicht, dass es einen „Bruch“ gäbe zwischen der Naturgeschichte und den Sprachspielen – ganz im Gegenteil, sie sind eng verzahnt – sondern, dass die Sprachspiele Linsen darstellen, Brennpunkte, deren Gegenstände sich in Bildern kristallisieren und zu Knotenpunkten einer Spielsituation werden. Der Übergang vom Wirrwarr der Lichtstrahlen zu solchen Fokalphunkten ist die Praxis, aber dies verquickt beide Ebenen nicht in einer einzigen Systematik.

Um den Begriff der erforschenden Praxis klarer zu machen, unterstreichen wir, dass es mit dem Bild unserer Gewissheiten als einem Gerüst ein epistemisches Problem gibt: Wir *kennen* das Gerüst nicht, und mehr noch, wir bekommen es auch nie in seiner Gänze zu fassen, sondern können es nur von Fall zu Fall abschreiten. Das können wir etwa mit Hilfe einer entsprechenden Variante des methodischen Zweifels tun. Aber wenn wir es tun, ziehen wir den Kontext unseres Abschreitens, den Kontext unserer Untersuchung, mit uns mit. Wittgenstein sagt, dass nicht einzelne Sätze feststehen, sondern ein Ganzes von Sätzen. Nun sehen wir, wie wir mit dieser Idee umzugehen haben, wenn sie, wie ich glaube, keine Systematik unserer Gewissheiten behaupten soll: In einem entsprechenden (zweifellos recht exotischen) Kontext könnte wie gesagt auch „Dies ist meine Hand“ angezweifelt werden. Aber in *diesem* Kontext würde *anderes* feststehen.⁹⁰

⁸⁸Laugier, „Ethik als Achten auf das Besondere“ S. 83. Laugier sagt dies in Bezug auf gegenseitiges Erreichen in der Ethik aber es ist wahr auch für den Bereich der Gewissheiten, wie ich hoffe zeigen zu können.

⁸⁹Bzw. können wir über seine Struktur im Allgemeinen keine Aussagen machen. S. Abschnitt 2.1.

⁹⁰Vgl. Wittgenstein, *ÜG* 520: „Da aber ein Sprachspiel etwas ist, was in wiederholten Spielhandlungen in der Zeit besteht, so scheint es, man könne in keinem einzelnen Falle sagen, das und das müsse außer Zweifel stehen, wenn es ein Sprachspiel geben solle, wohl aber, daß, in der Regel, irgendwelche Erfahrungsurteile außer Zweifel stehen müssen.“

Die Idee, wir könnten *insgesamt* zweifeln beruht darauf, zu übersehen, dass verschiedene Bereiche unserer Sprachspiele auf verschiedene Weise bezweifelt werden müssen und unter verschiedenen Umständen sicher oder zweifelhaft sind. Auch der Zweifel ist ein explorierendes Spiel. Unsere Sprachspiele antworten sozusagen punktuell auf Angriffe, weswegen wir Gewissheiten als durch Sätze ausgedrückt vorstellen können und weswegen sie sich auf diese Weise zumindest scheinbar kristallisieren lassen, aber das Muster ihrer Widerständigkeit lässt sich nicht insgesamt vermessen. Ich kann sozusagen die Gelenke des Gerüsts einzeln prüfen, aber wenn ich *dieses* Gelenk prüfe, weiß ich nicht, ob meine Prüfung *jenes* Gelenks gültig bleibt. Hier, wie im Bereich der Philosophie des Geistes haben wir es mit einem heterogenen Feld zu tun, einem Flickenteppich, nicht mit einem systematisch zusammenhängenden Ganzen. Daher ist das Gerüst als Bild eine Extrapolation, eine Zusammenfassung – was wir nicht übersehen dürfen um es nicht wieder zu einer philosophischen Übertreibung zu machen. Die Praxis selbst muss als *unvollständig* aufgefasst werden. Das ist deswegen so wichtig, weil wir sonst große Schwierigkeiten haben, die Härte der symbolischen Praxis und die Art der Notwendigkeit, mit der die Gewissheiten das Sagbare bestimmen, richtig zu verstehen. Denn es soll ja nichts von der Härte der Praxis und der Tragfähigkeit der Gewissheiten zurückgenommen werden. Es ist in der Tat ein Prüfstein der hier verteidigten Position, ob es gelingt, unsere Begriffe der objektiven Gewissheit und der explorativen Praxis zu verbinden und nicht in Opposition zueinander geraten zu lassen.

5.5.7 Weltbild und Mythologie

Unsere Gewissheiten verspinnen sich zu einem Weltbild, einer objektiven Konstellation von miteinander verbundenen Erfahrungsaussagen, die sich zu einem festen (aber nicht notwendig widerspruchsfreien) Bild dessen verdichten, mit dem wir umgehen. Wir handeln nicht nach unserem Weltbild. Die Art und Weise, wie wir handeln, *ist* unser Weltbild.⁹¹ Es verhält sich hier wie allgemein mit dem Regelfolgen: Das Weltbild ist wie die Regel nichts, was unabhängig von dem bestünde, was wir tun. Es erlangt eine gewisse Selbstständigkeit, insofern es einen normativen Status besitzt und Handlungen anleiten kann. Aber es behält den Charakter einer Aufführung, ist nicht Idee. Denn die Natur der Verpflichtung, die er beinhaltet, ist praktischer Art und nicht intellektueller.

Wie, wenn eine Gewissheit sich als falsch herauszustellen schiene?

Würde ich einfach sagen „Das hätte ich nie gedacht!“ – oder aber mich weigern (müssen) mein Urteil zu revidieren, weil nämlich eine solche „Revision“ einer Vernichtung aller Maßstäbe gleichkäme? (Wittgenstein, *ÜG* 492)

Wir befinden uns hier eher auf dem Terrain der Ökonomie des Wissens, weniger auf dem seiner argumentativen Revision, insofern wir hier die „Kosten“ eines Urteils bedenken, Urteile wie Investitionen behandeln, uns fragen müssen, ob wir es uns *leisten* können, an gewissen Sätzen zu zweifeln, oder ob ein solcher Zweifel uns allzu teuer zu stehen kommen würde. Eine allzu gewagte Investition könnte unsere gesamte Währung

⁹¹Vgl. Phillips, „The Case of the Missing Propositions“ S. 24.

wertlos machen. Dies ist nicht das Terrain des Wissens und dessen Revision im Licht neuer Informationen, sondern das der Lebensform, deren Sinn mit einem Zweifel unterzugehen riskiert.

Hieraus folgt, dass wir, wenn wir Gewissheiten verteidigen, uns in gewisser Weise nicht *innerhalb* unserer Lebensform verteidigen, sondern diese Lebensform selbst verteidigen. Will sagen, die Normen, auf die ich mich verlasse, können selbst weder dazu dienen, eben diese Normen in Zweifel zu ziehen, noch sie zu verteidigen. Denn ich kann die logische Form meiner Aussagen nicht mit Aussagen dieser logischen Form begründen oder zurückweisen.

Das Seltsame ist, daß, wenn schon ich es ganz richtig finde, daß Einer den Versuch, ihn mit Zweifeln in dem Fundamente irre zu machen, mit dem Wort „Unsinn!“ abweist, ich es für unrichtig halte, wenn er sich verteidigen will, wobei er etwa die Worte „Ich weiß“ gebraucht. (Wittgenstein, *ÜG* 498)

Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide. (ebd. 94)

Ich kann nicht die Wahrheit meines Weltbildes behaupten, weil „Wahrheit“ etwas ist, was erst vor dem Hintergrund des Weltbildes überhaupt verhandelbar wird. Es besteht ein großer Unterschied zwischen der Überprüfung von Erfahrungssätzen innerhalb eines Weltbildes und dem Übergang von einem Weltbild in ein anderes.

Menschen haben geglaubt, sie könnten Regen machen; warum sollte ein König nicht in dem Glauben erzogen werden, mit ihm habe die Welt begonnen? Und wenn nun Moore und dieser König zusammen kämen und diskutierten, könnte Moore wirklich seinen Glauben als den richtigen erweisen? Ich sage nicht, daß Moore den König nicht zu seiner Anschauung bekehren könnte, aber es wäre eine Bekehrung besonderer Art: der König würde dazu gebracht, die Welt anders zu betrachten. (ebd. 92)

Dies wäre der Unterschied zwischen „einen Glauben als den richtigen erweisen“ innerhalb eines gemeinsamen Referenzraumes und einer „Bekehrung“ von einem Raum in einen anderen.

Ist es falsch, daß sie ein Orakel befragen und sich nach ihm richten? Wenn wir dies „falsch“ nennen, gehen wir nicht schon von unserem Sprachspiel aus und *bekämpfen* das ihre? (ebd. 609)

Ich sagte, ich würde den Andern ‚bekämpfen‘, – aber würde ich ihm denn nicht *Gründe* geben? Doch; aber wie weit reichen die? Am Ende der Gründe steht die *Überredung*. (Denke daran, was geschieht, wenn Missionäre die Eingeborenen bekehren.) (ebd. 612)

5.5 Gewissheit: Die zwiespältige Tatsächlichkeit der Welt

Wittgenstein unterstreicht den wichtigen Punkt, dass wir den Unterschied sehen müssen, zwischen einem Urteil über eine semiotische Praxis und deren Bekämpfung. Beurteilung und Bekämpfung sind äußerst schwer gegeneinander anzugrenzen, wenn wir es mit einem Konflikt der Weltbilder zu tun haben. Nicht, dass Gründe keinerlei Gewicht haben können, aber die *müssen* kein Gewicht haben. Wenn wir in so grundlegenden Sachverhalten, wie der Tatsache, dass die Welt mit mir nicht begonnen hat, nicht zusammenstimmen, dann finden wir uns in einer Situation, in der es um *Relevanz* geht⁹² – nicht um die besseren Argumente, sondern um die Relevanz dieser Argumente. Das meint „die Welt anders betrachten“ und der Weg zu einer anderen Betrachtungsweise ist die „Bekehrung“.

Das Weltbild begründet eine Mythologie zu der die mooreschen Sätze gehören. Diese Mythologie vergleicht Wittgenstein mit einem Flussbett:

Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und gefrorene flüssig würden. (ebd. 96)

Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen dem Strömen des Wassers im Flußbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt. (ebd. 97)

Die Verbindung zu Merleau-Ponty ist deutlich: Im wahrnehmenden Weltbezug liegt bei ihm der Grund der Wahrheit, unser Paradigma des „Existierenden“ und des „Wahren“. Bei Wittgenstein ist dies ganz ähnlich. Er spricht hier nicht über die Wahrnehmung, aber doch über unseren Weltbezug, über die Gewissheiten als Normen des „Existierenden“ und des „Wahren“. Aber deutlicher als bei Merleau-Ponty ist bei Wittgenstein dieser Sinn der Gewissheit thematisiert als Frage des inneren Zusammenhangs unserer Symbolsysteme und nicht als ein Kontakt mit dem Sein. Wittgenstein erforscht nicht in erster Linie den *Weltbezug*, sondern das *Weltbild*. Bedeutung *in statu nascendi* ist kein besonderes Thema bei Wittgenstein – es schiene ihm als Spekulation. Auch der Körper ist bei Wittgenstein äußerst präsent, insofern seine Untersuchungsgegenstände in hohem Maße körperliches Handeln implizieren und etwa im Beispiel der Hand mit grundlegenden körperlichen Bezugsweisen zu tun haben. Aber explizit wird der Körper wenig thematisiert. Er ist kein eigenes Untersuchungsthema, sondern Hintergrund. Merleau-Ponty hat dagegen eine explizite Philosophie des Körpers. Aber dennoch sind die philosophischen Projekte verwandt: Merleau-Ponty erforscht den Bedeutungsbegriff, indem er die Übergänge von Nicht-Sinn und Sinn untersucht, auf der Ebene unseres körperlichen Seins in der Welt. Wittgenstein dagegen lotet insbesondere in seinem Spätwerk Bedeutung aus, indem er die Grenzen der Sprache erforscht. Der Punkt ist, dass sie beide auf wiederum ganz verwandte Orte in der Mitte abzielen.

⁹²Vgl. Cavell, „Knowing and Acknowledging“ S. 248; s. auch Abschnitt 2.2.4.

6 Eine Anwendung: Ethik und Weltbezug

Das folgende Kapitel ist gedacht als Zusammenführung der bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchungen in der Entwicklung einer Fragestellung der Ethik. Es ist in gewisser Weise der Versuch eines Fazits in Form einer Anwendung der erforschten Prinzipien auf einen Bereich, den wir, wie ich glaube, bisher haben ausklammern müssen, trotz dessen, dass er ins Zentrum dieser Arbeit gehört, weil er in Kernmotiv der Untersuchung von Subjektivität überhaupt betrifft. Aber er bedurfte der Vorbereitung durch ausführliche Überlegungen zum Geist, zum Weltbezug, zum Begriff des Fleisches bei Merleau-Ponty und zu dem der Gewissheit bei Wittgenstein.

Um zu klären, was hier unter dem Titel „Ethik“ angegangen werden soll, sind einige vorbereitende Bemerkungen notwendig. Die Grundfrage der Ethik wird hier nicht „Was soll ich tun“ sein, es handelt sich also nicht um eine deontologische oder überhaupt normative Problematik. Verwandter wäre meine Fragestellung bereits mit der allgemeinen Thematik der Ethik als Überlegung zum guten Leben. Aber genauer: Ich folge Ansätzen, die die Ethik mit der Ebene der Ästhetik in Verbindung bringen, deren Problematik hier weiter gefasst wird als die des Schönen und Hässlichen, sondern im klassischen Sinn als *aisthesis* verstanden wird, als Domäne der Sinneswahrnehmung, der Erfahrung – damit auch der wertenden Schätzung, sofern sie als der Wahrnehmung zugehörig beschrieben werden kann als grundlegender Ebene des Weltbezugs. Es geht also in noch zu klärendem Sinn um eine Ethik der Wahrnehmung, der Sensibilität, des Ermessens einer konkreten Situation, die sich nicht im klassischen Sinn als *Urteil* verstehen lässt, da sie sich selbst undurchsichtig ist, da sie nicht eine Subsumtion eines Konkreten unter ein Allgemeines ist, da sie sich nicht als Positionsnahme beschreiben lässt und sich nicht als solche versteht, da sie in wesentlichen teilen vorreflexiv ist bzw. sein kann. Stärker noch: Es geht um unseren Weltbezug in dem Sinn, den wir im Vorigen entwickelt haben. Die These ist hier, dass das Ethische bei Merleau-Ponty im Fleisch gründet und in der Struktur unserer Gewissheiten bei Wittgenstein, deren Verwandtschaft wir bereits in Ansätzen zeigten. Nun wird es darum gehen, den Platz des Ethischen zu erforschen. Ich verstehe die folgenden Fragen Wittgensteins als wesentlich ethische Fragen:

Frag dich: Wie lernt der Mensch einen „Blick“ für etwas kriegen? Und wie lässt sich ein solcher Blick verwenden? (Wittgenstein, *PUIII* S. 576)

Klären wir, was mit einem ethischen Verständnis dieser Fragen gemeint sein kann.

Gegenstand ethischer Überlegungen ist von diesem Standpunkt aus nicht mehr die Entscheidung, oder die Handlung, ob sie nun von der Absicht des Handelnden oder von den Konsequenzen der Ausführung her thematisiert werden, und deren Beziehung

zu einem übergeordneten Prinzip oder einer Norm. Vielmehr tritt die *Situation* selbst in den Fokus der Forschung – die Situation, in der Fragen der Entscheidung zwischen ethischen Möglichkeiten überhaupt auftreten, *sich stellen*. Der moralischen Wahl geht die Erarbeitung einer Situation voraus, in der ethische Möglichkeiten überhaupt als solche auftreten, in der das Subjekt *tatsächlich* vor der Wahl steht, in der eine Sachlage als problematisch aufgefasst wird und Gegenstand einer ethischen Wahl *wird* (ich sage nicht „werden kann“, da es in gewissem Sinn nicht um Bedingungen der *Möglichkeit* geht, sondern um das *tatsächliche* Vorkommen einer Wahl).

Wie aber kann eine Situation als ethische Problematik aufgefasst werden? Ethische Möglichkeiten geben sich nicht selbst, man muss Druck auf eine Sachlage ausüben, damit sie sie preisgibt, wie Cora Diamond feststellt.¹ Situationen sind nicht transparent, nicht schlicht gegeben. Es ist keine Selbstverständlichkeit, zu sehen, was vor unseren Augen liegt und in der konkreten Situation in einer Weise zu handeln, *die wir wollen können*.² Wenn es nun gelingt, die Verbindung der eigenen Wahrnehmungsfähigkeit, der eigenen Sensibilität, und der Grundproblematik der Ethik zu zeigen, indem klar wird, dass bereits die Erarbeitung der Situation selbst auf der Ebene des körperlichen Selbstbezugs ein ethisches Thema ist, so können wir die durch diese Erkenntnis ermöglichte Inbesitznahme der eigenen Dispositionen, des eigenen ethischen Empfindens, des ethischen Subjekts als Arbeit an sich selbst fassen, an der eigenen Sensibilität, damit diese angemessene Reaktionsabschattungen erlaubt. Dies ist es meiner Ansicht nach, wofür sich Foucault interessiert, wenn er antike Selbsttechniken erforscht, die dem Individuum erlauben, sich *als ethisches Subjekt zu konstituieren*. Eine solche Selbstkonstitution beinhaltet die Forderung, *selbst wählen zu können* und damit, in der Situation auf seine eigene Sensibilität zurückgreifen *zu können* – sei die Entscheidung nun „richtig“ oder „falsch“. Diese Fragestellung antwortet auf das Ungenügen des juristischen Paradigmas im Bereich der Ethik. Statt eine externe Autorität heranzuziehen, oder zu glauben, dass gerade eine desengagierte Metaposition das, was an ethischen Problemen philosophisch wichtig ist, fassen kann, muss das ethische Leben immanent, teilnehmend betrachtet werden.

Wenn hier von „Sensibilität“ die Rede ist, so möchte ich die Mehrdeutigkeit des Wortes durchaus mitgedacht wissen: Sensibilität soll nicht lediglich eine differenzierte Empfindsamkeit bezeichnen, sondern auch eine Feinfühligkeit, die sich in den „feinen Abschattungen des Verhaltens“, in den Reaktionen eines Subjekts zeigt. Fragen des Weltbezugs sind immer verwoben mit Fragen des Handelns und des Verhaltens (und das gilt gleichermaßen für Wittgenstein und Merleau-Ponty). Damit sind Fragen der ethischen Wahrnehmung durchaus nicht der Domäne des „Privaten“, der reinen Subjektivität zuzuordnen, sondern über deren „Artikulation“ zu thematisieren, weswegen ich davon spreche, dass die Ethik in unserem Weltbezug gründet. Das soll bedeuten, dass nicht abstraktiv Aspekte eines Phänomens begrifflich isoliert werden sollen (etwa indem man „die Wahr-

¹Diamond, *The Realistic Spirit* S. 423.

²Ich denke bei dieser Formulierung an Ansätze Nietzsches und Foucaults, uns über genealogische Arbeit mit dem Herkommen und den Implikationen unserer unreflektierten Überzeugungen zu konfrontieren und so eine Distanz aufzubauen, die ihre Thematisierung ermöglicht und insbesondere die Frage erlaubt: „Kann ich meine ethische Überzeugung unter diesen Umständen noch wollen?“

nehmung“ als abgegrenztes Problemfeld bearbeitet), sondern, dass solcherlei Aspekte in den Artikulationen des menschlichen Lebens, von den Zeichen her (etwa die Wahrnehmung vom beobachtbaren Verhalten her) angegangen werden. Hier soll versucht werden, sie von der Bedeutung her anzugehen, die sie in einem menschlichen Leben entwickeln kann. Dies ist nicht als Metaethik zu verstehen, weil es keine externe Position fordert (eine externe Position würde ganz im Gegenteil die eigentlich *ethische* Thematik verfehlen), sondern das ist es, was ich schlicht unter „philosophische Ethik“ verstehen möchte.

Dies wird auch ein neues Licht auf den bereits entwickelten Stilbegriff werfen. Denn bei Merleau-Ponty ist der Stil kein *ethisches* Thema, in gewissem Sinn sogar eher ein epistemisches, was daher kommt, dass er im Modus des „wir können nicht anders“ spricht. Nach ihm bleibt unsere Beschreibung der Welt ungenügend, wenn wir Mensch und Tier kein Verhalten dem *Sinn* nach zusprechen (*La structure du comportement*) oder wenn es uns nicht gelingt, den Stil eines Künstlers zu fassen (wir verstehen ihn nicht) (*La prose du monde*). Er geht davon aus, dass wir seine Äußerungen als Ausdruck oder Artikulation auffassen *müssen*, dass sich der Andere aufzwingt – ebenso, wie sich die Welt aufzwingt. Das ist bisweilen richtig, aber bisweilen auch nicht. Gegenbeispiele wären sicher zu finden: Diskussionen, ob „Schwarze“ Menschen sind,³ etc. Diese Dinge sind nicht selbstverständlich. Vorstichtiger wäre es (und das wäre eine wittgensteinsche Antwort) nicht davon auszugehen, dass sich der Andere aufzwingt, sondern, festzustellen, dass er bisweilen zählt und bisweilen nicht. Auf diese Weise wird die Frage zu einer ethischen und legt den epistemischen Ballast ab – und auch ihre Garantiefunktion, die sie bis zu einem gewissen Grad bei Merleau-Ponty noch ausfüllt.

Der Stil ist Gegenstand ethischen Arbeit, des kontinuierlichen Versuchs einer (Selbst)Bekehrung zum Besseren.

Wieviel von dem, was wir tun, besteht darin, den Stil des Denkens zu ändern, und wie viel von dem, was ich tue, besteht darin, den Stil des Denkens zu ändern, und wie viel tue ich, um andere davon zu überzeugen, ihren Denkstil zu ändern.

(Vieles von dem, was wir tun, ist eine Frage der Änderung des Denkstils.)
(Wittgenstein, *VÄ* S. 45)

6.1 Sprachgebrauch, Freiheit und Emotion

6.1.1 Ethische Subjektivität bei Murdoch

Wir haben mit Überlegungen zum Subjekt begonnen und uns dann dem Thema des Weltbezugs zugewandt. Schließen wir die Klammer und kommen zurück zum Subjekt, diesmal unter dem Blickwinkel der Frage der Ethik. Es mag bisweilen so scheinen, als reduziere die hier entwickelte subjektphilosophische Perspektive die Subjektivität auf den Ausdruck im Sinn einer Externalisierung des Subjekts. Es ist hier eine Präzisierung anzubringen. Zu sagen, dass das Subjekt artikuliert ist, bedeutet nicht, zu sagen, dass

³Cavell spricht hierüber in *The Claim of Reason*.

Innerlichkeit nicht die Rolle des eigentlichen Spielsteins des Ausdrucksspiels einnehmen könnte, dessen, was uns eigentlich interessiert. Das, was hier auf dem Spiel steht, ist nichts Abgeleitetes, Sekundäres oder von nachrangigem Interesse. Die Tatsache, dass die Bedeutung unseres Ausdrucks keine Übersetzung ist von etwas, was bereits ein determiniertes Sein besäße bevor es in die Sprache tritt, dass es erst im Sprachspiel seine Form erhält, berechtigt uns nicht, die Gegenstände, über die wir in Ausdrucksspielen sprechen, als nachträgliche Projektion abzutun. Es ist äußerst wichtig, wenn wir die Perspektive des Subjekts als artikuliertes einnehmen wollen, anzuerkennen, dass der Sprache tatsächlich dahin zu folgen ist, wohin sie uns führt und nicht darauf zu verfallen, nun die Sprache für unser eigentliches Untersuchungsobjekt zu halten. Die Untersuchung der Sprache darf nicht vergessen, dass wir uns für sie nicht um ihrer selbst willen interessieren, sondern um einen Weg zu finden, das, *worüber* wir sprechen, richtig zu verstehen. Wie Merleau-Ponty sagt, die einzige Möglichkeit, Neues zu sagen, ist nicht die Sprache zu analysieren, sondern ihr dorthin zu folgen, wo sie uns hinführt.

[. . .] comme notre corps ne peut se retrouver parmi les choses ou les fréquenter qu'à condition que nous renoncions à l'analyser pour user de lui, – le langage littéraire ne peut dire des choses neuves qu'à condition que nous fassions cause commune avec lui, que nous cessions d'examiner d'où il vient pour le suivre où il va [. . .]. (Merleau-Ponty, *PM* S. 127f)

Diese Forderung lässt sich an einer Überlegung Iris Murdochs klar machen, die sich auf eine ethische Situation bezieht, die wir aber nun mit Hilfe dessen, was wir bisher entwickelt haben, allgemeiner in Bezug auf das In-der-Welt-sein formulieren werden.

Murdoch entwickelt ein Gedankenexperiment. Eine Schwiegermutter (M), steht ihrer Schwiegertochter (T) distanziert gegenüber.⁴ Sie hat den Eindruck, dass ihr Sohn eine schlechte Partie gemacht hat, sich in T täuscht oder Ähnliches. T scheint ihr laut, kindisch und vulgär. M ist dabei eine einerseits moralisch sensible und gleichzeitig sehr korrekte Person, die sich zu beherrschen weiß, und lässt ihre negative Einstellung in keiner Weise ihr Verhalten beeinflussen. Sie mag durchaus geistig aktiv sein, insofern sie sich Dinge vorstellt, die sie T gern sagen würde, oder sich Gehässigkeiten gegenüber T ausdenkt, die ihr geheime Freude bereiten (und derer sie sich möglicherweise schämt), aber nichts von dem dringt nach außen. Denken wir nun eine Veränderung ihrer Einstellung. Datieren wir diese Veränderung *for the sake of the argument* auf 10 Jahre nach Ts Tod. Auf diese Weise wird die Erklärung dieser Veränderung über äußere Ereignisse (etwa eine Veränderung in Ts Verhalten) weitgehend ausgeschlossen. Sagen wir, dass M nach langem Nachdenken über ihr Verhältnis zu T und allen wichtigen Aspekten zu dem Schluss kommt, dass T nicht laut, sondern lebhaft, nicht kindisch sondern jugendlich, nicht vulgär sondern erfrischend spontan (gewesen) sei. Murdoch stellt diese Beispielsituation vor, als Situation, in der wir die Arbeit Ms und die Veränderung in Ms Einstellung gutheißen würden, als gerechter oder T angemessener. Nehmen wir an, dass sich ihre Einstellung tatsächlich tief gewandelt habe und ihr T nun zu einer positiven

⁴Murdoch, „The Idea of Perfection“ S. 312ff.

Figur geworden sei. Wieder aber dringt nichts von dem nach außen – schließlich hat sich M immer schon zuvorkommend und liebevoll verhalten.

Murdoch geht es hier darum, die rein *innere* Veränderung Ms als moralisches Thema anzuerkennen. Die Aktivität Ms, die in der Veränderung ihrer Einstellung besteht, ist eine *moralische* Tätigkeit und es ist diese innere Tätigkeit, die *allein* (insofern alle äußeren Zeichen fehlen) eine moralische Situation darstellt. Es ist richtig, dass ein Subjektbegriff, der eine solche Möglichkeit nicht zulässt und innere Vorgänge immer nur als etwas abgeleitetes, als retrospektive Projektion, als hypothetisch Angenommenes, oder auch als in der praktischen Grammatik einer Sprache Fundiertes zu fassen bekommt, unzureichend ist. Wir bestehen auf einer technischen Beschreibung der Situation, die dem, was uns wichtig ist, nicht gerecht wird. Wenn Ms Tätigkeit keine *moralische* Tätigkeit ist, insofern ihre inneren Vorgänge lediglich Begleiterscheinungen sind, oder ein unbestimmtes Vorspiel zu Handlungen, die allein moralisch zu bewerten sind, dann haben wir uns der Möglichkeit beraubt, in der Philosophie das moralische Subjekt in einem nicht-technischen Sinn zu verstehen, in dem Sinn, in dem er uns in unseren Lebenssituationen wichtig ist – in dem Sinn, in dem M moralisch tätig ist, ob sie nach außen handelt oder nicht – als einer Frage der „Seele“, des Subjekts.

Aber Murdoch besteht zu Recht darauf, dass es ihr nicht darum geht, ein unausdrückbares Innen zum „eigentlichen“ Gegenstand der Moral zu machen. Das Thema ist hier nicht, ob das Innen ausdrückbar ist oder nicht, sondern ob und wie ein innerer Vorgang einen moralischen Gehalt besitzen kann. Murdochs Forderung beinhaltet nicht einmal die These, dass wir ein unfehlbares oder auch nur privilegiertes Wissen um unser Inneres besäßen. Wir können uns durchaus irren oder unsicher sein (ist das, was ich fühle tatsächlich Reue oder Liebe oder gefalle ich mir nicht eher selbst in der Idee zu bereuen oder zu lieben und erhebe niedere Gefühle zu einem ihnen nicht gebührenden Status? – solcherlei Fragen könnten zur Arbeit Ms gehören).⁵ Ebenso wenig will Murdoch die These eines bestimmten, immer bereits vor einem hypothetischen Beobachter ausgebreiteten Innen implizieren. Sicher, M *könnte* ihre Einstellung gestehen, zumindest, wenn sie sich selbst ihrer bewusst ist. Aber das hypothetische Auge Gottes als ewiger Zeuge innerer Vorgänge, das dieses „könnte“ impliziert,⁶ bringt uns insofern nicht weiter, als

⁵In welchem Verhältnis stehen diese Überlegungen zu Foucaults Gegenüberstellung einer „Hermeneutik des Subjekts“ und einer „Ästhetik der Existenz“? Die Arbeit, die Murdoch hier untersucht, ist in einem wichtigen Sinn keine Hermeneutik. M *interpretiert* nicht ihr Inneres, das Wort Interpretation fällt kein einziges Mal, und das zu Recht. Was M tut, ist, einen Gebrauch der öffentlichen Zeichen zu entwickeln, der zu einer Veränderung ihrer Einstellung führt. Die Arbeit besteht darin, dass ich meine Erfahrung in Verhältnis setze mit der Welt, nicht darin, eine verborgene Wahrheit aufzufinden. Es ist eine Arbeit am Gebrauch unserer Sprachspiele. Dies gilt auch für das Beispiel der scheinbar hermeneutischen Frage (im Sinn Foucaults): Ist es tatsächlich Reue, was ich empfinde? Eine solche Frage hat zweifellos Aspekte einer Hermeneutik der eigenen Erfahrung, aber wichtiger ist der Aspekt – und es ist dieser Aspekt, der ethisch interessant ist – dass wir uns fragen, wie meine Erfahrung zu benennen oder zu beschreiben ist. Es geht darum, wie meine Erfahrung Bedeutung erhält, eine Position in den Sprachspielen – und ob sie konkret ausgedrückt wird oder nicht. Dieses kreative Moment der Artikulation möchte ich gegenüber der Hermeneutik hervorheben.

⁶Zu sagen, ich *könnte* gestehen, oder man *könnte* es herausfinden, impliziert die Permanenz einer Tatsache, die sich ausdrücken könnte oder nicht. Daher die Rede vom Auge Gottes als hypothetischer Beobachter, der zu jeder Zeit Zeugnis von meinem Innenleben geben könnte und damit diese Perma-

es uns ja darum geht, die moralische Aktivität Ms als solche anzuerkennen (oder besser: uns in die Lage zu bringen, sie anerkennen zu *können*); dass also auch radikal *ohne Zeugen* ihre Tätigkeit als moralisch anzuerkennen ist, dass ihre Tätigkeit nicht allein durch Zeugen, also von außen, moralische Bedeutung erhält.⁷ Murdoch bemerkt zur "Analyse", der behavioristisch-existenzielistischen Ethik, die die sich im Handeln ausdrückende *Entscheidung* als Grundelement der Ethik auffasst:

The analysis pictures M as defined „from outside in“: Ms individuality lies in her will, understood as her „movements“. The analysis makes no sense of M as continually active, as making progress, or of her inner acts as belonging to her or forming part of a continuous fabric of being: it is precisely critical of metaphors such as „fabric of being“. Yet can we do without such metaphors here? (Murdoch, „The Idea of Perfection“ S. 316)

Murdoch wird diese Frage negativ beantworten. Notieren wir, dass es Murdoch nicht um Thesen über die Beschaffenheit des Inneren geht, sie will nicht *behaupten*, dass unser Innenleben moralisch bedeutsam sein kann. Statt dessen will sie der Idee der moralischen Bedeutsamkeit unseres Inneren, mit der wir tagtäglich operieren, eine philosophische Bedeutung geben. Sie unternimmt begriffliche Untersuchungen, wenn auch nur begrenzt im Stil Wittgensteins. Sie arbeitet mit und an Bildern und Metaphern – *den* Bildern und Metaphern, mit denen wir tagtäglich operieren, die unser moralisches Leben leiten. Das „Gewebe des Seins“ ist eine solche Metapher und es ist eine Metapher, die etwas begreift, was wir in der Philosophie unter dem Subjektbegriff fassen. Will sagen, wenn wir das Subjekt nicht als ein solches Gewebe anerkennen können, und dazu gehört, M auch dann als moralischen Akteur anzuerkennen, wenn sich ihre Aktivität nicht nach außen kehrt, haben wir den Begriff überhaupt verloren, zumindest dann, wenn es uns nicht bloß um einen technischen Subjektbegriff geht.

Murdoch will dem Gedanken gerecht werden, dass es moralisch wichtig ist, „what, in the ordinary sens, a person ‚is like“.⁸

When we apprehend and assess other people, we do not consider only their solutions to specifiable practical problems, we consider something more elusive which may be called their total vision of life, as shown in their mode of speech or silence, their choice of words, their assessments of others, their conception of their own lives, what they think attractive or praiseworthy, what they think funny: in short the configuration of their thought which show continually in their reactions and conversation. (Murdoch, „Vision and Choice in Morality“ S. 80f)

nenz garantiert.

⁷Zumal auch für das hypothetische Auge Gottes die äußerst schwierige Frage nach der Kompetenz des Beobachters der Beurteilung auftritt. Inwiefern verfügt der metaphysische Beobachter über ein Maß, das ihn absolut zuverlässig in die Lage versetzt, zu entscheiden, ob ich bereue? – Zumal der fragliche Begriff ein Begriff der Normalsprache ist.

⁸Murdoch, „Vision and Choice in Morality“ S. 80.

Dies ist, was sie mit dem „Gewebe des Seins“ eines Menschen und mit seinem „persönlichen Blick“ (personal vision) meint. Man könnte auch vom „Charakter“ eines Menschen sprechen, wenn man präzisiert, dass hier nicht eine *psychologische* Tatsache bezeichnet werden soll, sondern die *Bedeutung* eines charakteristischen Verhaltens als seine Struktur. Dies ist ein Aspekt des Kriteriums des Subjekts als Zugrundeliegendem, der Forderung, das Subjekt als zugrundeliegende Einheit denken zu können. Gemäß diesem Projekt darf unser Subjektbegriff nicht in einen leeren Externalismus zurückfallen, der vom Subjekt als Zugrundeliegendem nichts als eine Projektion übrig lässt.

Was aber sind unsere Optionen, wenn wir dieser Forderung ohne eine Mythologie des Subjekts folgen wollen? Wenn wir nicht wollen, dass diese Forderung mit einem Essentialismus des Subjekts beantwortet wird? Wir haben bereits gesehen, dass Murdoch die ethische Arbeit Ms nicht so denkt, dass M so etwas wie eine eigene Sprache erfinden würde. Die ethische Arbeit in der Subjektivität ist eine Arbeit an und mit den Begriffen der Normalsprache. Murdoch bemerkt, dass in Fällen wie dem Ms moralische Unterschiede weniger wie Unterschiede der Wahl aussehen und mehr wie Unterschiede des *Sehens*.⁹ Wir werden diese Idee weiterverfolgen. Bemerken wir zunächst, dass die ethische Situation, mit der sich M auseinandersetzt, eine Situation ist, die wir mit Begriffen beschreiben müssen, die Murdoch „sekundäre moralische Begriffe“ nennt. Primäre moralische Begriffe sind Begriffe wie „gut“ und „richtig“ sowie ihre Gegenbegriffe. Sekundäre moralische Begriffe sind Begriffe, die indirekt eine Wertung tragen, die, wie Wittgenstein sagen würde, ein freundliches oder abstoßendes Gesicht haben. Bei der Darstellung des Beispiels haben wir solche Begriffe bereits verwendet: laut/lebhaft, kindisch/jugendlich, vulgär/spontan. Das Spektrum dieser Begriffe ist offensichtlich immens und kaum sinnvoll zu kartographieren zumal der wertende Gehalt solcher Begriffe meist äußerst kontextabhängig ist. Man könnte sagen, dass sekundäre moralische Begriffe den primären einen Gehalt, vielleicht einen Hintergrund geben, sie spezifizieren. Was soll es *heißen*, T gegenüber eine „richtige“ oder „gute“ Haltung einzunehmen? Dies müssen wir mit sekundären moralischen Begriffen erklären. Es ist sehr wichtig, dem Bereich der sekundären moralischen Begriffe in der Ethik gerecht zu werden und das weite Spektrum anzuerkennen, das sie aufspannen.

Diese Überlegungen laufen darauf hinaus, dass die innere Arbeit Ms und ihre Konstituierung als ethische Subjektivität in ihrem *Gebrauch* ethischer Begriffe der Normalsprache liegt, in der Weise, wie sie sich solchen Begriffen gegenüber verhält. Im Zusammenhang mit der Diskussion des Beispiels ob etwas, was ich fühle, Reue ist oder nicht sagt Murdoch:

Here an individual is making a specialized personal *use* of a concept. Of course he derives the concept initially from its surroundings; but he takes it away into his privacy. Concepts of this sort lend themselves to such uses; and what use is made of them is partly a function of the users *history*. (Murdoch, „The Idea of Perfection“ S. 319)

Wir sind von der Idee der Sphäre des Inneren als moralischem Terrain gekommen

⁹ebd. S. 82.

zu zwei Begriffen, die Kernbestandteile der Subjektphilosophie sind: Gebrauch und Geschichte. Und wir werden einen weiteren Begriff hinzuzufügen haben um das Bild zu vervollständigen: Freiheit.

6.1.2 Freiheit bei Murdoch und Merleau-Ponty

Es geht Murdoch freilich nicht darum, die Ethik wieder in die Subjektivität hineinzuverlegen, indem sie zeigt, dass M auch ohne jeden Ausdruck moralisch aktiv sein kann. Der Punkt an Ms Tätigkeit ist nicht, dass sie „privat“ ist, das ist sie nämlich in einem wichtigen Sinn *nicht*: M erfindet keine eigene Sprache, die sich rein auf ihre Subjektivität beziehen soll. Sie ist kein Nomothet ihres Inneren, der diesem Inneren direkt Bedeutung geben könnte. Sie positioniert sich im Verhältnis zu Sprachspielen – sie *artikulierte* ihr Inneres. Ob dies nach außen merklich geschieht oder nicht ist irrelevant, da es keinesfalls mit einer Privatsprache operiert und es ähnelt auch nicht einer Selbstinspektion eines desinkarnierten Subjekts. Sicher, wollen wir über M urteilen, sei es moralisch oder psychologisch, müssen wir äußere Zeichen besitzen, wir müssen die Kriterien unserer Sprachspiele anwenden können – aber es geht hier gerade um die Idee, dass nicht bloß in der *Beurteilung* ein ethisches Moment liegt, sondern im ganzen Fortschreiten des Subjekts M. Es mag sein, dass wir erst in der Retrospektive urteilen, dass M moralisch tätig *war*, dann, wenn ein Kriterium anwendbar wird (wenn M etwa gesteht). Aber das ist kein Argument um zu sagen, dass diese Tätigkeit eine reine retrospektive *Projektion* ist.

M bedient sich also der Begriffe und Sprachspiele, die sie in ihrer sozialen Umgebung vorfindet und „nimmt sie hinein in ihre Privatheit“. Sie sucht einen adäquaten Diskurs, eine Beschreibung ihrer Situation und ihres Verhältnisses zu T, die den ethischen Anforderungen genügt, die sie als moralisch sensible Person an sich selbst stellt: gerecht zu sein etwa, sich nicht von einem Bild, an das wir uns gewöhnt haben, fesseln zu lassen, sich nicht von der Kohärenz eines Bildes blenden zu lassen: T sei kindisch/frech/vulgär – Zuschreibungen, die sich leicht zu einem zusammenstimmenden System verdichten und einander unterstützen können.

Murdoch spricht in diesem Zusammenhang von Aufmerksamkeit als einen liebenden Blick, der die Realität oder Wahrheit des Anderen unter der Selbsttäuschung und der schlechten Bilder, auf die wir aufgrund unserer Bequemlichkeit oder unserer Furcht vor der Tiefe der ethischen Forderung verfallen, aufzufinden sucht. Murdoch verdeutlicht ihren eigentümlichen Begriff von Liebe in ihrem Aufsatz *The Sublime and the Good*, wenn sie feststellt, dass Kunst und Moral dasselbe Wesen teilen:

The essence of both of them is love. Love is the perception of individuals. Love is the extremely difficult realization that something other than oneself is real. Love, and so art and morals, is the discovery of reality. [...] Freedom is exercised in the confrontation by each other, in the context of an infinitely extensible work of imaginative understanding, of two irreducibly dissimilar individuals. Love is the imaginative recognition of, that is respect for, this otherness. (Murdoch, „The Sublime and the Good“ S. 215f)

Aufmerksamkeit ist in diesem Sinn eine kontinuierliche Anstrengung, *richtig* zu sehen, gerecht zu sehen, also den Anderen für das, was er ist, zu sehen, und nicht für das, zu dem ihn die Projektionen aus unserer Selbstfixiertheit heraus machen. Zunächst ist „sehen“ hier eine Metapher und Murdoch entwickelt diesen Begriff nicht technisch zusammenhängend genug, um zu zeigen, dass es sich um mehr handelt. Aber wir können nun ihre Überlegungen allgemeiner aus Sicht der Wahrnehmungsphilosophie behandeln und zeigen, dass Murdochs Begriff des Sehens um ein tatsächliches Sehen handelt und nicht um eine Metapher. Dies ist insofern wichtig, als es einen gewissen Realismus der ethischen Welt nahelegt. Der Wahrnehmung einen zentralen Platz in der Ethik zuzubilligen bedeutet, die Ethik in der Wahrnehmung analoger Weise zu einer Frage des Weltverhältnisses zu machen.¹⁰

Wenn eine ethische Arbeit in einer kontinuierlichen Entwicklung eines liebend aufmerksamen Blicks bestehen kann, so stellt sich die Frage nach dem Spielraum einer solchen Arbeit. Murdoch entwickelt ihren Ansatz in *The Idea of Perfection* als Kritik der existenzialistischen Perspektive, wie sie sie nennt, die die reine, „leere“ Entscheidung, den Willen des Subjekts in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung stellt. Für den starken Existenzialisten in diesem Sinn gilt das Diktum Sartres, dass, wann immer wir deliberieren, ein Für und Wider abwägen, die Würfel bereits gefallen sind. Alle Argumente des Für und Wider verschwinden letztlich vor der Frage, die für den Existenzialisten allein die ethische Situation bestimmt: welchen Argumenten ich tatsächlich *folge*. Ein Argument, das zwingend wäre in dem Sinn, dass es meinen Willen bescheiden könnte, dass ich nicht anders *könnte* als ihm zu folgen, gibt es nicht. Das ist die existenzialistische absolute Freiheit. Ethische Qualität liegt in einer Entscheidung, die letztlich in vollständiger Einsamkeit erfolgen muss.¹¹

Murdoch kritisiert dieses Bild der Freiheit als übermäßig konzentriert auf *eine* sehr spezifische ethische Situation und eine sehr spezifische ethische Erfahrung, die der Angst. Ohne Zweifel sind gewisse Entscheidungen wichtige ethische Situationen; Entscheidungen, die in der Tat oft von dem Gefühl der Unbestimmtheit, dem Gefühl, nicht an Argumente, Werte, oder sonstige äußere Faktoren gebunden zu sein, von Angst im Sinn der Existenzphilosophie, begleitet sind. Aber Murdoch interessiert sich mehr für die Situation der kontinuierlichen Arbeit an einem aufmerksamen, liebenden Blick, der einem anderen Bild der Freiheit folgt und fordert für diese Perspektive Anerkennung als legitimer Bestandteil philosophischer Ethik. Freiheit ist bei Murdoch nicht der Sprung des isolierten Willens aus dem unpersönlichen Komplex der Sprache heraus, ein Bruch. Murdoch schließt an Wittgenstein an, wenn sie in einer Passage, die wir bereits in der Einleitung zitierten, feststellt:

¹⁰Bemerken wir im Anschluss an eine Bemerkung Richard Morans, dass die Betonung der Metapher des Sehens bei Murdoch durchaus keinen Gegensatz zum Subjekt als Handelndem, als Tägigem darstellt, sondern vielmehr eine Reform und Vertiefung des Verständnisses des Spektrums dessen, was wir als Tätigkeit eines Menschen über das *Handeln* (im klassischen Sinn) und *Wählen* hinausgehend verstehen können. Moran, „Iris Murdoch and Existentialism“.

¹¹Zweifellos überspitzt Murdoch das, was sie als „Existenzialismus“ apostrophiert. Für eine ausgewogenere Darstellung ihres Verhältnisses zu Sartre s. ebenfalls Moran.

I can decide what to say, but not what the words mean which I have said.
I can decide what to do but I am no master of the significance of my act.
(Murdoch, „The Idea of Perfection“ S. 315)

Eine Entscheidung kann nicht die Bedeutung des Ausdrucks oder des Aktes bestimmen, den sie bedingt. Der Grund, mich von Merleau-Ponty und Wittgenstein kommend so detailliert für Murdoch zu interessieren, liegt gerade hier: Ihr Freiheitsbegriff ist präzise der Merleau-Pontys und er beruht auf einem Wittgensteinschen Kernbegriff, dem Gebrauch. Im letzten Kapitel von *Phénoménologie de la perception* entwickelt Merleau-Ponty einen Freiheitsbegriff, der ganz dem zu entsprechen scheint, was Murdoch meint. Merleau-Ponty ist demnach in Murdochs Sinn in diesem wichtigen Punkt kein Existenzialist. Oder sagen wir genauer: Existenz ist bei ihm anders gedacht als bei Sartre. Merleau-Ponty beginnt dieses Kapitel mit einer Darstellung der sartrisch-existenzialistischen Freiheit, die er in der Folge kritisiert. Ganz in der Logik eines gestalttheoretischen Denkens kritisiert er den Begriff der absoluten Freiheit als unfassbar. Wenn der Sklave seine Freiheit ebenso ausdrückt indem er sich unterwirft,¹² wie indem er sich auflehnt, so mangelt es dem Begriff seiner Freiheit an Kontrast. Gegenüber welcher Tat könnte man sagen, hier handle es sich um eine *freie* Tat? Ohne ein mehr oder weniger an Freiheit enthebt sich der Begriff einem möglichen Ausdruck, da *jeder* Ausdruck gleichermaßen Ausdruck absoluter Freiheit ist. Eigentümlicherweise nähern sich in extremen existenzialistischen Positionen Freiheit und Schicksal einander an. Wenn *alles*, was ich tue letztlich Ausdruck von Freiheit ist, so wird Freiheit zu etwas, was unterhalb der bewussten Wahl stattfindet. Dies drückt sich im bereits zitierten Diktum Sartres aus. Damit wird fraglich, ob tatsächlich *ich* das Subjekt dieses leeren Willens bin. Es scheint vielmehr, als entspringe die absolute Wahl direkt dem In-der-Welt-sein, weswegen sie tatsächlich gleichbedeutend mit einem Schicksal ist. Die absolute Freiheit erkaufen wir um den Preis ihrer Entsubjektivierung. Dies ist ein Punkt den Murdoch und Merleau-Ponty gleichermaßen ins Zentrum ihrer Kritik stellen.¹³ Freiheit verliert ihre Gestalt, ihre Form, die sie annehmen kann als Teil eines Lebens, das in einigen Bereichen unfreier ist und freier in anderen.

Der Existenzialist wird antworten, dass sich die absolute Freiheit in existenziellen Grenzerfahrungen wie der der Angst zeigt. Aber gerade hier setzt die Kritik Murdochs und Merleau-Pontys an: Das *gesamte* ethische Leben von dieser Grenze her zu denken ist ein philosophischer Irrweg. Murdoch wirft dem Existenzialismus vor, sich allzu sehr von der Erfahrung der Leere der moralischen Wahl, der Angst, und dem Bild des einsamen, moralisch vollkommen freien Menschen faszinieren zu lassen. Merleau-Ponty dagegen folgt bis zu einem gewissen Grade dem existenzialistischen Bild. Er kritisiert im Vergleich mit Murdoch eher die Tatsache, dass im Kontext der absoluten Freiheit die Grundbegriffe der existenzialistischen Ethik (Wahl, Handlung) aufgrund der besprochenen Kontrastlosigkeit ihre Bedeutung verlieren. Was er kritisiert ist eher der Intellektualismus der existenzialistischen Position und die Abstraktheit ihres Freiheitsbegriffs. Er

¹²Das tut er insofern als gemäß dem Gesagten sein Wille prinzipiell durch keinerlei Mittel zu beschränken ist. Ob er sich auflehnt und dem sicheren Tod entgegengeht oder gehorcht und lebt, keine der beiden Möglichkeiten ist zwingend.

¹³Murdoch, „The Idea of Perfection“ S. 328; Merleau-Ponty, *PP* S. 501.

sagt:

Le tort de la conception que nous discutons est en somme de ne considérer que des projets intellectuels, au lieu de faire entrer en compte le projet existentiel qui est la polarisation d'une vie vers un but déterminé-indéterminé dont elle n'a aucune représentation et qu'elle ne reconnaît qu'au moment de l'atteindre. (Merleau-Ponty, *PP* 509)

Was hier interessant ist, ist die Idee der Freiheit als Polarisierung eines Lebens auf ein unthematisches Ziel hin. Aber inwiefern ist diese Polarisierung Ausdruck von Freiheit?

C'est donc la liberté qui fait paraître les obstacles à la liberté, de sorte qu'on ne peut les lui opposer comme des limites. (ebd. S. 501f)

Die Polarisierung eines Lebens ist es, die die Dialektik von Freiheit und Gebundenheit überhaupt einsetzt. Ihre Hindernisse stehen ihr daher nicht gegenüber, als ob es zunächst Hindernisse gäbe, die wir dann überwinden könnten oder nicht. Hindernisse gibt es überhaupt nur *für* die Freiheit. Das ist gemeint, wenn Merleau-Ponty sagt, dass die Freiheit selbst erst Hindernisse einsetzt. Diese Dialektik von Freiheit und Hindernis besagt, dass Freiheit in einem *Feld* ihre Gestalt findet.

Si la liberté doit avoir *du champ*, si elle doit pouvoir se prononcer comme liberté, il faut que quelque chose la sépare de ses fins, il faut donc qu'elle ait *un champ*, c'est-à-dire qu'il y ait pour elle des possibles privilégiés ou des réalités qui tendent à persévérer dans l'être. (ebd. S. 500)

Freiheit ist daher nicht als Überwindung von Hindernissen zu sehen, sondern als Bestandteil eines Feldes, in dem es privilegierte und gehemmte Möglichkeiten gibt.

Il est donc bien vrai qu'il n'y a pas d'obstacles en soi, mais le moi qui les qualifie comme tels n'est pas un sujet acosmique, il se précède lui-même auprès des choses pour leur donner figure de choses. Il y a un sens autochtone du monde qui se constitue dans le commerce avec lui et de notre existence incarnée et qui forme le sol de toute Sinngebung décisive. (ebd. S. 503)

Dieser Akzeptanz des „autochthonen Sinns“ der Welt und eines Feldes privilegierterer (prägnanter und weniger prägnanter, um hier die Verbindung zur Gestalttheorie herzustellen) Möglichkeiten, folgt bei Merleau-Ponty die Akzeptanz eines Denkens in Wahrscheinlichkeiten. Ein solches Denken ist dem existenzialistischen Denken insofern entgegengesetzt, als für den Existenzialisten ein Akt entweder frei oder unfrei sein muss. Ein „ein bisschen“ freier Akt ist vollständig frei, wenn er überhaupt frei sein soll. Was ist schon die Aussage, „es ist *unwahrscheinlich*, dass sich M nach 20 Jahren, in denen sie ihre Aversion gegen T genährt und verfestigt hat, ihre Einstellung ändert“ gegen die schiere Möglichkeit, *dass* M ihre Einstellung ändert oder es nicht tut. So unwahrscheinlich es auch sein mag, dass sie T gegenüber gerechter wird, und wie mächtig auch

die psychologischen Barrieren der Eifersucht und gekränkten Mutterliebe sein mögen, sie *kann* T in jedem Augenblick als ihre Tochter anerkennen. Wir bemerken bereits die Verzerrung, die das Beispiel Murdochs in dieser Formulierung erleidet. Aus einer Anpassung einer Einstellung, die graduell, langsam und schrittweise vor sich gehen kann, einer ethischen *Arbeit*, muss der Existenzialismus eine *Entscheidung* machen, um sie als Ausdruck von Freiheit und damit überhaupt als ethisches Thema anerkennen zu können. Murdochs Punkt in diesem Beispiel war ja gerade die Kontinuität der inneren moralischen Entwicklung Ms, die möglicherweise zu keinem einzelnen Moment der Entscheidung kristallisiert. Wenn überhaupt läge die ethische Qualität der Arbeit Ms quer im Ensemble der trivialen Entscheidungen die sie alltäglich trifft und die ihr Verhältnis zu T artikulieren und sich nie in einem einzelnen „heroischen“ Akt kristallisieren. Es handelt sich hier gerade nicht um ein Beispiel, in dem das existenzialistische Vokabular angebracht erscheint. „Wahrscheinlichkeit“ als Begriff hier zuzulassen bedeutet, solche Situationen, zu deren Beschreibung und Erfassung ihres ethischen Aspekts die Begriffe „Akt“, „Entscheidung“ oder „Wahl“ nicht geeignet sind, dennoch als moralisch relevant zuzulassen.

On remarque avec profondeur que la douleur et la fatigue ne peuvent jamais être considérées comme des causes qui „agissent“ sur ma liberté, et que, si j'éprouve la douleur ou de la fatigue à un moment donné, elles ne viennent pas du dehors, elles ont toujours un sens, elles expriment mon attitude à l'égard du monde. (Merleau-Ponty, *PP* S. 504)

Die Sphäre der Kausalität und die Sphäre der Freiheit stehen sich nicht gegenüber. Es ist nach Merleau-Ponty ein Fehler der Psychologie (oder besser der Verzicht der Psychologie auf ein größeres Projekt), zu glauben, den Geist in Begriffen mentaler Verursachung denken zu müssen, anstatt in Begriffen der Bedeutung und damit der Dialektik von Subjekt und Welt. Psychologische Faktoren sind nichts, was uns von außen bestimmt, da sie situativ eingebunden sind in die Prägnanzstrukturen der Welt, die ihrerseits auf der Dialektik von Subjekt und Welt beruhen – in *Bedeutungsstrukturen*. Unsere Psyche bestimmt unsere Freiheit insofern diese Freiheit Ausdruck unseres Verhältnisses zur Welt ist, nicht insofern die Welt uns psychophysisch kausal beeinflusst. Sagen wir vorsichtiger, um nicht in eine fruchtlose Opposition von kausaler Determiniertheit des Geistes und Freiheit der Bedeutung zurückzufallen, dass Freiheit in *Hinsicht* auf diesen Ausdruck unseres Verhältnisses zur Welt ihren Platz hat. Sie stellt daher nicht ein Argument gegen einen physischen Determinismus dar. Als solches wäre sie schlecht platziert. Wir werden sehen: Die Freiheit, um die es geht, ist nicht eine Freiheit in Opposition zur kausalen Determiniertheit, sondern eine Freiheit der Bedeutung, eine Freiheit des Gebrauchs von Zeichen.

6.1.3 Wahl und Gehorsam

Merleau-Ponty kritisiert die Allgegenwart der Entscheidung und es ist nicht unwichtig, wie er dies tut, zumal diese Kritik auch die Rolle klärt, die die Wahl einnehmen kann.

Il ne faut pas dire que je me choisis continuellement, sous prétexte que je *pourrais* continuellement refuser ce que je suis. Ne pas refuser n'est pas choisir. (ebd. S. 516)

Dies macht Merleau-Pontys Begriff der Wahl fassbar. Wählen ist ein spezifisches Ereignis. Sich nicht aufzulehnen ist nicht *wählen* sich nicht aufzulehnen. Es ist die Vermeidung oder Zurückweisung einer Situation der Wahl.¹⁴ Sich nicht aufzulehnen *kann* natürlich Ergebnis einer Wahl sein, es ist aber unsinnig, auf die Beschreibung der Situation als einer Situation der Wahl zu bestehen, wenn kein entsprechendes Ereignis identifizierbar ist, wenn die Spezifik der Situation keinen Anhaltspunkt bietet, hier von einer Wahl zu sprechen, wenn sich die Wahl nicht als Gestalt innerhalb eines Lebensflusses abzeichnet. Wieder brauchen wir Kontrast, um sagen zu können, *hier* ist eine Wahl, und damit: *hier* ist ein Ausdruck von Freiheit.

Le choix que nous faisons de notre vie a toujours lieu sur la base d'un certain donné. Ma liberté peut détourner ma vie de son sens spontané, mais par une série de glissements, en l'épousant d'abord, et non par aucune création absolue. Toutes les explications de ma conduite par mon passé, mon tempérament, mon milieu sont donc vraies, à condition qu'on les considère non comme des apports séparables, mais comme des moments de mon être total dont il m'est loisible d'explicitier le sens dans différentes directions, sans qu'on puisse jamais dire si c'est moi qui leur donne leur sens ou si je le reçois d'eux. (ebd. S. 519)

Wir sehen hier noch einmal, dass Merleau-Ponty seinen Freiheitsbegriff nicht gegen die Psychologie entwickelt. Alle psychologisch-soziologischen (und neurologischen) Erklärungen des Verhaltens sind wahr. Aber sie erschöpfen nicht die Bedeutung meiner Handlungen. Die Freiheit liegt in der Möglichkeit, den Sinn meines Lebens in verschiedene Richtungen zu explizieren. Freiheit ist bei Merleau-Ponty wie bei Murdoch eine Angelegenheit der individuellen Geschichte, der Entwicklung der Sensibilität des Subjekts auf der einen, wozu auch emotionelle Sensibilität zählt, und der Entwicklung eines spezifischen Zeichengebrauchs auf der anderen Seite.

I can only chose in the world that I can *see* in the moral sense of the word „see“ which implies that clear vision is a result of moral imagination and moral effort. There is also a more “distorted vision”, and the word “reality” here inevitably appears as a normative word. (Murdoch, „The Idea of Perfection“ S. 329)

Murdoch meint mit „Realität“ hier sozusagen das, was uns erwartet, sofern es uns gelingt, aus unserer Selbstbezogenheit auszubrechen und T etwa für das zu sehen, „was sie ist“ und nicht als Objekt unserer Projektionen. Dies impliziert keine metaphysische

¹⁴Ich wäre hier versucht, Cavells Begriff „avoidance“ zu verwenden als Gegenbegriff zur Anerkennung einer moralischen Situation.

Transzendenz der Realität, sondern es geht um eine Befreiung von schlechten Bildern und schlechten Tendenzen, das in die Welt, in uns und in die anderen zu legen, was uns gefällt (ich erwähnte bereits die Macht des Komplexes T sei kindisch/frech/vulgär, in dem wir uns einrichten können). Denken wir an die Bemerkung Emmanuel Halais', es gehe nicht darum, „objektiv“ zu sein, sondern um die Frage, wie wir objektiver *werden können*.¹⁵ Dem entspricht ein Realitätsbegriff, der seinerseits nicht ein unzugängliches absolutes „Außen“ (als an-sich) bezeichnen will, sondern einen Endpunkt unserer Anstrengungen. Anstrengungen nicht bloß intellektueller Art: Die Norm der Realität ist Kulminationspunktes des „existenziellen Entwurfs“, um in Worten Merleau-Pontys zu sprechen, den wir in der Wahrnehmung entwickeln und den wir nur in Momenten kennen, in denen es uns zu gelingen scheint, uns ihm zu nähern. Dieses Annähern ist eine mystische Erfahrung, die kein metaphysisches Überscheiden unserer selbst ist.

Wir können jetzt etwas klarer sehen, inwiefern hier von einem Sehen zu sprechen ist. Die Gestalttheorie hat gezeigt, dass die Normativität ein Grundzug der Wahrnehmung überhaupt ist und nicht bloß des „moralischen Sinns“ des Wortes „Sehen“, wie Murdoch sagt. Hierauf zu bestehen bedeutet, die Ethik aus der Psyche zu heben, in die sie die Philosophie oft genug verbannt und sie gleichzeitig nicht auf ein rationales, intellektuelles Projekt zu reduzieren, was bedeuten müsste, dass sie nur einen Teil des Menschen, seinen Anteil an der universellen Ratio, einbezieht. Wenn ein „moralisches Sehen“ ein Sehen im vollen Sinn ist, dann engagiert es wie die Wahrnehmung den ganzen Menschen in Form des Subjekts. Die Entwicklung einer moralischen Situation beruht ganz auf den gleichen gestalttheoretischen Prinzipien wie Situationen der Interaktion mit Gegenständen, des Greifens und Einverleibens – auch wenn moralisches Sehen (Murdochs *attention*) zweifellos auf extrem hochentwickelten komplexen Formen sinnlicher Sensibilität beruht.

Ziehen wir ein Fazit aus den Überlegungen zur Freiheit.

Bei Murdoch wie bei Merleau-Ponty finden wir die Idee, dass Freiheit nicht in erster Linie ein Losreißen von der Welt und von überkommenen Bedeutungen ist, sondern eine Form des Gehorsams (*obedience* bei Murdoch). Freiheit besteht erstens in der Überwindung psychologischer Determiniertheit indem es uns gelingt, unserem Leben einen Sinn zu geben, der unsere mentale Verfasstheit (die ich als determiniert, als psychologisch erklärbar denke) überschreitet. Daher ist Gehorsam der Welt und den Anderen gegenüber, verstanden als Anstrengung, sie für das zu nehmen, was sie sind, ein Schlüssel zur Freiheit. Freiheit besteht nun nicht mehr darin, dass das Subjekt seinen Willen der Welt in der Entscheidung aufzwingt, sondern darin, dass das Subjekt in kontinuierlicher Arbeit an der Bedeutung seines eigenen Ausdrucks eine ethische Gestalt ein ethisches Muster in seinem Leben herausarbeitet. Ms Freiheit besteht nicht darin, spontan ihre Meinung zu ändern, sondern darin, dass sie Bedeutungen, die sie vorfindet, „hineinnimmt“ und ihrem Innenleben eine Bedeutung gibt, die einerseits über dieses (psychologische) Innenleben selbst hinausreicht, mehr oder überhaupt etwas *bedeutet*, und andererseits die (durchaus psychologische) Sensibilität diesen Bedeutungen gegenüber schärft und die Erarbeitung eines eigenen Gebrauchs dieser Bedeutungen ermöglicht. Dabei sind wir weder bei Murdoch noch bei Merleau-Ponty die Nomotheten unserer Handlungen, die über ihre

¹⁵Halais, *Une certaine vision du Bien* S. 42, vgl. die Diskussion in 2.2.3.

Bedeutung gebieten. Dies gilt auch für die Worte, die wir für uns verwenden, um unserem Innenleben Bedeutung zu geben, um uns selbst Rechnung davon zu geben, was in uns vorgeht. Wir objektivieren uns in gewissem Maße in unserer moralischen Arbeit an uns selbst indem wir uns eben der Worte und Bilder bedienen, die wir im öffentlichen Umlauf vorfinden. Aber gleichzeitig, und dies ist die zweite Seite der Freiheit, stellen wir diese vorgefundenen Bedeutungen auf die Probe, entwickeln eine Sensibilität für ihre Verästelungen und für die Möglichkeiten, sie uns anzueignen. Was soll „Reue“, was soll „Liebe“ für uns bedeuten? Welchen Sinn geben wir diesen Begriffen – nicht dadurch, dass wir sie neu erfinden, spontan mit Bedeutung erfüllen, sondern dadurch, dass wir sie in charakteristischer Weise gebrauchen? Aber auch über den Gebrauch *entscheiden* wir (in der Regel) nicht. Wir *entwickeln* ihn, teils bewusst, teils unbewusst, teils geleitet von Vorstellungen, teils von Metaphern, teils von sozialen Kräften, teils von psychologischen Trieben und Tendenzen.

Erforschen wir nun weiter die Dialektik von Psychologie und Welt der Zeichen indem wir den Begriff der Emotion untersuchen, was uns auch Gelegenheit geben wird, den Faden der Überlegung zur ethischen Situation und zum ethischen Sehen weiterzuspinnen.

6.1.4 Emotionen als Färbung der Gedanken

Ich möchte gegenüber Merleau-Ponty klarer betonen, dass die Situation, für die er sich besonders interessiert, in der unsere Freiheit sich in einem existenziellen Entwurf artikuliert, nur *eine* mögliche Situation ist. Sicherlich sind solche Situationen äußerst interessant und wichtig, in denen wir uns vorantasten und den Endpunkt unserer Entwicklung erst erkennen, wenn wir ihn erreicht haben. Es gibt aber durchaus ebenso Situationen, in denen ein Schlüsselerlebnis oder möglicherweise eine Meditation oder Reflexion zu einer Konversion führt, zu einer Bekehrung im bereits besprochenen Sinn, und dass eine solche Bekehrung in der Tat von einer Vorstellung geleitet sein kann. Diese Möglichkeit ist sehr wichtig. Denken wir an Murdochs Bemerkung zur Notwendigkeit von Metaphern in der Ethik. Der Weise, wie Murdoch Metaphern gebraucht, können wir im Gegensatz zu dem Merleau-Pontys zustimmen. Denn es geht hier um die Dynamik ihres Gebrauchs, nicht um den Versuch, zu einem verschlossenen Gegenstandsbereich vorzudringen. Metaphern können unsere ethische Arbeit leiten, ihr eine Richtung und ein Ziel geben. Sagen wir schematisch, dass wir am einen Pol des Feldes eine vollständig implizit-unbewusste Entwicklung haben, eine Entwicklung des existenziellen Entwurfs ohne ein Bewusstsein oder eine bewusste Steuerung. Dies wäre der Fall, wenn M ihre negative Einstellung T gegenüber reformiert ohne je diese Konversion bewusst in Angriff genommen zu haben – vielleicht hat sie nicht einmal bemerkt, dass sie T gegenüber ungerecht ist; es wären dann Situationen vorstellbar, in der M im Nachhinein plötzlich erstaunt bemerkt, dass sie einmal schlecht von T gedacht hat und nun nicht mehr versteht, warum sie das getan hat. Am anderen Pol des Feldes steht die leitende Vorstellung. M ist sich der Verfehltheit ihrer Einstellung T gegenüber bewusst und besitzt eine klare Vorstellung davon, wie ihr Verhältnis zu T tatsächlich zu sein habe. Sagen wir, M sei Kantianer, der Begriff der moralischen Pflicht habe also eine besondere Bedeutung für sie und sie betrachte es als ihre Pflicht als Schwiegermutter, T zu lieben. Aufgrund einer rationalen Überlegung und

einer klaren Vorstellung von dem, wie die Situation zu sein habe, unternimmt sie nun eine Arbeit an sich, an ihrer emotionalen Einstellung T gegenüber. Zwischen diesen Polen erstreckt sich die Sphäre der Metaphern, der handlungsleitenden und dabei unscharfen und nur halb verstandenen und gewollten Bilder unserer Selbst, der Anderen und der Welt. Metaphern sind Ausdruck der Kraftlinien des ethischen Feldes, in dem wir uns situieren.

Wie aber reagieren wir auf Metaphern, wie bewerten wir sie und wählen die für uns, denen wir folgen werden? Wir haben bereits gesagt, dass dies eine Frage der individuellen Geschichte, des Temperaments und der Sensibilität ist. Sehen wir nun genauer, wie diese individuelle Geschichte in Form der Emotion sich in das entwickelte Bild ethischer Tätigkeit einfügt.

In *La structure du comportement* fasst Merleau-Ponty die Emotion (wie übrigens die Wahrnehmung, die Intelligenz und allgemein jeden Ausdruck des Geistes, demnach verstanden als „Psychismus“) als äußerlich sichtbar. Der Begriff „Struktur“ ist ein Mittel, die psychische „Realität“ zu denken als immanenten Sinn des Verhaltens.¹⁶ Es handelt sich um eine Positionierung gegen die Bewusstseinsphilosophie.¹⁷ Die Introspektion hat keine Priorität in der Bestimmung der Realität des Psychischen. Für die Emotionen gilt demnach, dass ihr Ausdruck nicht eine Frage der Referenz auf einen psychisch gegebenen Inhalt ist, sondern eine Frage der Expressivität des Verhaltens als Ganzem. Dies wird klar in einer Passage aus *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, die bereits besprochen wurde (Abschnitt 5.1.2), die sich aber lohnt nochmals in Erinnerung zu rufen:

Les psychologues d'aujourd'hui font remarquer que l'introspection, en réalité, ne me donne presque rien. Si j'essaye d'étudier l'amour ou la haine par la pure observation intérieure, je ne trouve que peu de choses à décrire: quelques angoisses, quelques palpitations de cœur, en somme, des troubles banaux qui ne me révèlent pas l'essence de l'amour ou de la haine. Chaque fois que j'arrive à des remarques intéressantes, c'est que je ne me suis pas concentré de coïncider avec mon sentiment, c'est que j'ai réussi à l'étudier comme un comportement, comme une modification de mes rapports avec autrui et avec le monde [...]. (Merleau-Ponty, „Le cinéma et la nouvelle psychologie“ S. 66f)

In der reinen Immanenz¹⁸ reduzieren sich die Emotionen auf unspezifische und „uninteressante“ Empfindungen. Interessant, und ich würde eher sagen wichtig, werden Liebe und Hass, wenn wir sie nicht als bloße Zustände des Organismus, einzig als mentale Zustände betrachten, sondern ihre Bedeutung entwickeln, ihre Bedeutung als ins Werk Setzen eines bestimmten Verhältnisses zur Welt. Wenn Monk etwa über seine Empfindungen während des Spiels berichten sollte, so hätte er vermutlich wenig zu sagen. Nicht bloß, weil er seinem Inneren wahrscheinlich in diesem Moment wenig Aufmerksamkeit

¹⁶Vgl. hierzu Heuser, „La teinte des pensées et des actions“.

¹⁷S. Abschnitt 3 zur Diskussion des Psychologismus in der Subjektphilosophie.

¹⁸Noch einmal: dies ist *nicht* die Situation Ms in Murdochs Beispiel – Ms Arbeit ist keine Arbeit in reiner Immanenz, sondern eine Arbeit an ihrem Selbstverhältnis, an der Bedeutung ihres Inneren.

gewidmet hat, sondern insbesondere, weil alle Empfindungen, die er gehabt haben mag, zu verschwinden scheinen vor der Bedeutung, die sein Spiel vor ihm entfaltet. Sie verschwinden vor dem, auf das sie zulaufen, was sie aufführen und ihre Bedeutung scheint nun erst von dem herzurühren, was sie ins Werk zu setzen beitragen. Dies ist die Perspektive, in der „Liebe“ und „Hass“ nach Merleau-Ponty „interessant“ oder, wie gesagt, „wichtig“ sind. Im Anschluss an diesen Gedanken wären Emotionen nicht als eigenständige Phänomene zu fassen, die einen eigenen identifizierbaren Inhalt in der subjektiven Erfahrung hätten und die durch diesen Inhalt bestimmt wären. Eine Emotion ist keine Entität, sondern eine Färbung, ein Ton unserer Gedanken und Erfahrungen und spezifischer in dem Kontext, der uns interessiert: der Wahrnehmung.¹⁹ Die Färbung besteht in unseren Präferenzen, in dem, was wir im Spielraum der Wahrnehmung als prägnante Gestalt festhalten, sie bestimmen die besondere Perspektive, die wir gegenüber der Mannigfaltigkeit der Welt einnehmen. Die Introspektion gründet also auch im Bereich der Emotion keine spezifische epistemische Domäne von Fakten, deren einzige Methode der Erforschung sie wäre.

Den Ausdruck der Emotion als „Färbung“ finden wir aber nicht bei Merleau-Ponty sondern bei Wittgenstein. In einer Passage aus *Bemerkungen zur Philosophie der Psychologie I* entwickelt Wittgenstein versuchsweise ein technisches Vokabular zur Erfassung verschiedener Formen psychologischer Begriffe.²⁰ Demnach sind „Gemütsbewegungen“ zwar „Erlebnisse“, typischerweise Gegenstände von Ausdrucksspielen und damit Artikulationen des Geistes, unterscheiden sich aber von anderen Formen von Erlebnissen, etwa von den „Erfahrungen“ (Vorstellungen und Sinneseindrücken – Entitäten, die sich durch einen „Inhalt“ charakterisieren lassen).

„Gemütsbewegungen“ sind „Erlebnisse“, aber sind nicht „Erfahrungen“. (Beispiele: Trauer, Freude, Gram, Entzücken.) Und man könnte unterscheiden „gerichtete Gemütsbewegungen“ und „ungerichtete Gemütsbewegungen“. Die Gemütsbewegung hat Dauer; sie hat keinen Ort; sie hat charakteristische Erfahrungen und Gedanken; sie hat einen charakteristischen mimischen Ausdruck. [...] Gemütsbewegungen färben Gedanken. [...] Die gerichteten Gemütsbewegungen könnte man auch „Stellungnahmen“ nennen. Auch Überraschung und Schreck sind Stellungnahmen, und auch Bewunderung, Genuß. (Wittgenstein, *BPPI* 826)

Die Beispiele Trauer, Freude etc., die Wittgenstein nennt, sind eher Beispiele für ungerichtete Gemütsbewegungen, auch wenn sie gerichtet auftreten können. Solche Emotionen lassen sich noch am ehesten über eigenständige Inhalte fassen. Wenn ich mich etwa gräme, so ist es oft durchaus angebracht, das unmittelbare Gefühl selbst zu beschreiben;

¹⁹Merleau-Pontys Überlegungen sind in diesem Punkt inspiriert und stehen gleichzeitig in einem gespannten Verhältnis zu Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, der die Emotionen ebenfalls am Scheitelpunkt von Subjekt und Welt situiert.

²⁰Es ist nicht unwichtig, dass es sich hier nicht um grammatische Beobachtungen handelt, sondern um ein Experiment mit spezialisiertem Vokabular. Dies macht Wittgenstein in der Formulierung der Bemerkung auch durchaus klar. Die psychologischen Begriffe sind in der Normalsprache nicht so klar geordnet, wie in dem Schema in *BPPI* 826.

aber ich könnte auch hier die Weisen in den Vordergrund rücken, wie mein Gram sich in der Welt artikuliert, mein Verhältnis zu ihren Gegenständen färbt. Merleau-Pontys Beispiele Liebe und Hass sind dagegen klarer Beispiele für gerichtete Gemütsbewegungen, die auf ein mehr oder weniger eindeutiges Objekt bezogen sind und durch dieses Objekt charakterisiert sind.

Wittgenstein scheint die fragliche Färbung, die die Emotionen bedeuten, indem er die gerichteten Gemütsbewegungen als Stellungnahmen bezeichnet mit der Art und Weise in Verbindung zu bringen, in der ein Blick oder eine Perspektive unser Denken situiert. Man mag hier „Stellungnahme“ ganz wörtlich verstehen als „eine Stellung einnehmen“ – weniger als „eine Stellung oder Position *beziehen*“, als ob es sozusagen um unsere „Meinung“ oder „Haltung“ ginge. Die Form der Subjektivität, die sich in den Emotionen ausdrückt, und die hier im Bild der Emotion als Färbung gefasst wird, ist nicht die eines affektiv-subjektiven Beitrags, einer kognitiven Aktivität des Subjekts so wie ein Urteil ein solcher Beitrag ist. Es ist ein Ausdruck der Subjektivität, wie eine Perspektive, nicht wie ein Urteil ein solcher Ausdruck ist.²¹

Wittgenstein stellt fest, dass einige unserer Ausdrucksspiele Entwicklungen vorsprachlicher primitiver Reaktionen sind, wie dem Schmerzensschrei oder dem furchtsamen Zittern. Diese Reaktionen beinhalten noch keinen reflexives Element oder eine Interpretation. Sie sind wie Wittgenstein sagt, nicht Resultate geistiger Vorgänge, sondern deren Prototypen.²² Sie sind daher Prototypen gewisser Sprachspiele. Die Äußerung „ich habe Angst“ ersetzt die primitive Reaktion des Zitterns. Diese Ersetzung ist nun keine einfache „Verlängerung“ der primitiven Reaktion. Das Zittern ist in der Äußerung nicht ersetzt wie der Wert einer Variable in einer Gleichung. Wir beginnen sozusagen von Neuem im Ausdrucksspiel. Sprachspiele dienen uns (unter vielem Anderen) dazu, Muster im Fluss des Lebens und des Erlebens herauszuheben. Wir bedienen uns der Regelmäßigkeiten, die wir in unseren primitiven Reaktionen vorfinden, nehmen sie auf und präzisieren und entwickeln sie in Spielen. Auf diese Weise gehen wir von der Regelmäßigkeit unserer Reaktionen über zur Regelgeleitetheit unserer Spiele. Unsere Begriffe basieren auf einem Wiederkehren unserer Reaktionen und auf ihrer Vergleichbarkeit. Sie sind nicht für ein einziges Vorkommen bestimmt, wie er sagt.²³ Wenn einige solcherlei natürlicher Regelmäßigkeiten anders wären, spielten wir vermutlich andere Spiele. Wenn Käse etwa in unregelmäßigen Abständen sein Gewicht veränderte, würden wir ihn wohl nicht wiegen um seinen Preis zu bestimmen.²⁴ Aber wir dürfen dies nicht für den Versuch einer Erklärung unserer Sprachspiele halten. Wittgenstein unterstreicht, dass er nicht die *These* geäußert habe, dass wenn gewisse Naturtatsachen anders wären, wir andere Spiele spielten. Er führt die primitiven Reaktionen an, um zu sagen:

Wenn Du glaubst, unsere Begriffe seien die richtigen, die intelligenten Menschen gemäßen, wer andere hätte, sähe eben etwas nicht ein was wir einsehen,

²¹Dies ist eine erste Verbindung zu Murdochs Überlegungen zu einem ethischen Sehen, das gerade nicht schlicht als Bestehen auf die Subjektivität des Bereichs der Ethik verstanden werden darf.

²²Wittgenstein, *BPPI* 916.

²³Wittgenstein, *BPPII* 672.

²⁴Wittgenstein, *PU* 142.

dann stelle Dir gewisse allgemeine Naturtatsachen anders vor, als sie sind, und andere Begriffsbildungen als die unseren werden Dir natürlich scheinen. (Wittgenstein, *BPPI* 48)

Die Sprachspiele entwickeln ihre Bedeutung in ihrem Gebrauch. Ihre Herkunft ist für ihre Bedeutung unwesentlich und kann auch nicht zu ihrer Begründung herangezogen werden. Aber dies ändert nichts daran, dass die primitiven Reaktionen für uns zählen können – und dies kann uns sehr wohl in der Philosophie interessieren. Sie sind wichtig, wenn wir uns ansehen, wie wir den Ausdruck unserer Emotionen lernen. Wenn ein Kind ein Trotzverhalten an den Tag legt, reagieren wir, indem wir ihm einen gewissen Platz in unseren Spielen anbieten und seine primitiven Reaktionen so eine Formation erhalten. Wir bringen dem Kind eine Verhaltensweise bei und legen ihm darüber hinaus nahe, sich die entsprechende Ausdrucksmöglichkeit anzueignen, die wir in unseren Spielen für eine bestimmte Emotionen vorsehen. Der Ausdruck, den das Kind so lernt, ist keine Beschreibung oder sprachliche Repräsentation von etwas bereits Vorhandenem, sondern der Platz, den wir in unserem Sprachgebrauch für ein bestimmtes Verhaltens- oder Erfahrungsmuster vorsehen.

6.1.5 Sehen und Deuten

Die zitierte Passage zu den Gemütsbewegungen auf die vorgeschlagene Weise zu verstehen, verbindet sie auch mit anderen Überlegungen Wittgensteins, die insbesondere die Geistphilosophie betreffen. Besprechen wir unter diesem Blickwinkel einige Bemerkungen Wittgensteins aus dem bekannten Abschnitt xi aus dem zweiten Teil von *Philosophische Untersuchungen*. Ich bemerke eine Ähnlichkeit zwischen zwei Gesichtern. Einerseits sehe ich, dass sie sich nicht verändert haben, andererseits sehe ich sie doch anders.²⁵ Die Veränderung, die hier vorgegangen ist, ist nicht voll eine Veränderung des Objekts, insofern wir nicht sagen wollen, dass es sich nun um einen anderen Gegenstand handle, ich sehe nicht plötzlich in diesem objektiven Sinn ganz andere Gesichter. Es handelt sich in der Tat um eine Veränderung des Subjekts, aber wiederum erfasst dies die Situation nicht vollständig, insofern wir nicht sagen wollen, dass diese Ähnlichkeit eine Art von „Erfindung“ wäre, die allein auf die Spontaneität des Subjekts zurückgehe. Was uns hier interessiert, ist nicht die Verwendung eines Satzes wie „Ich sehe hier eine Ähnlichkeit“ zur Betonung der Subjektivität des Erlebnisses. Vielmehr geht es um diese Aussage als Aussage, die ebenso von diesen Gesichtern handelt, wie von meiner Einstellung ihnen gegenüber. Natürlich können wir die genannte Aussage zur Betonung der Subjektivität verwenden, aber das ist nicht der Punkt, um den es hier geht, denn diese Aussage wird als *Ausdruck* anerkannt. Dabei ist zuzugeben, dass „Ich sehe hier eine Ähnlichkeit“ bereits eine Abschwächung der Objektivität gegenüber einer Aussage wie „Diese Gesichter sehen sich ähnlich“ darstellt. In der Tat steht „Ich sehe hier eine Ähnlichkeit“ was die Artikulation von Subjektivität und Objektivität betrifft zwischen zwei Polen, die sich mit „Diese Gesichter sehen sich ähnlich“ einerseits (bemerken wir, dass hier die erste

²⁵Wittgenstein, *PUII* S. 518.

Person verschwunden ist) und „Nun, *ich* sehe hier eine Ähnlichkeit“ andererseits ausdrücken lassen (stellen wir uns letzteren Satz als Antwort auf jemanden vor, der aussagt, keinerlei Ähnlichkeit zu sehen – in diesem Sinn ist die Betonung des „*ich*“ gemeint).

Wittgenstein beginnt den Abschnitt xi mit Betrachtungen zu diesem Unterschied zweier Arten des Sehens.

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“ [...]. (Wittgenstein, *PUII* S. 518)

Diesen Unterschied erklärt er etwas weiter sehr klar und bringt ihn mit dem Sehen als... in Verbindung:

Wenn ich den H-E-Kopf als H sah, so sah ich: diese Formen und Farben (ich gebe sie genau wieder) und außerdem noch so etwas: dabei nun zeige ich auf eine Menge verschiedener Hasenbilder. – Dies zeigt die Verschiedenheit der Begriffe. (ebd. S. 524)

Es geht also nicht bloß um die Wahrnehmung von Ähnlichkeiten, sondern allgemeiner um die Wahrnehmung von Aspekten in einer bestimmten Form von Spielraum. Dieser Spielraum lässt sich dadurch ausdrücken, dass zwei Beobachter die gleiche Figur sehen können (sie beantworten die Frage nach den Formen und Farben, die sie sehen, übereinstimmend) und über die weitere Beschreibung uneins sein können (handelt es sich um einen Hasen- oder einen Entenkopf? besteht hier eine Ähnlichkeit oder nicht?). Wenn ich sage, ich sehe jetzt einen Hasen- und jetzt einen Entenkopf, so soll diese Aussage also nicht die Kontinuität der Figur in Frage stellen, auch wenn die Klasse der Bilder, auf die ich zur Erklärung meiner Wahrnehmung zeigen kann, sich vollständig verändert hat (es handelt sich jetzt um die Klasse einschlägiger Entenbilder und nicht mehr um die einschlägiger Hasenbilder).²⁶ Ist nun zu sagen, dass ersterer Begriff des Sehens, das Sehen der Figur, ein Sehen ohne Perspektive sei, also ohne ein Subjekt, das blickt, und dass letzterer Begriff, des Sehens eines Tierkopfes, eine Interpretation darstellt? Aber es handelt sich ja in beiden Fällen um ein *Sehen*, auch wenn es sich im letzteren Fall gewisse Züge eines Deutens hat. Es gibt hier keine Opposition zwischen „objektivem“ und „subjektivem“ Sehen. Beide Aussagen sind teils Beschreibungen dessen, was ich sehe, und teils Ausdruck einer Empfindung. Will sagen: Ich möchte den Begriff „Sehen“ hier in seinem ganz alltäglichen Sinn verstanden wissen. In dem Sinn, in dem Sehen eine ambivalente Situation darstellt, die sich in verschiedene Richtungen entwickeln lässt. Ich kann in der visuellen Wahrnehmung einen subjektiven wie auch einen objektiven Aspekt hervorheben – aber eine solche Hervorhebung ist niemals unschuldig. Beide Kategorien, die Wittgenstein anführt sind zunächst in gleichem Maße subjektiv wie objektiv. Das

²⁶Wir können zur Erklärung unseres Sehens in dem Sinn, welchen Gegenstand wir sehen, nicht wieder auf ein Bild des H-E-Kopfes zeigen. Denn wir sehen nie das Kippbild als solches, als *beides* darstellend.

Wahrnehmen einer Form ist nicht „objektiver“ als die einer Ähnlichkeit. Ihr Unterschied liegt nicht hier.

Seien wir sehr vorsichtig. Was genau ist das Interesse, das Wittgenstein mit dem Sehen als. . . verbindet? Es geht um die Erforschung der Natur des Sehens einer Ähnlichkeit und um die grammatische Verwandtschaft eines solchen „Sehens“ mit einem „Deuten“. Auf den ersten zwei Seiten des Abschnitts xi geht Wittgenstein wie folgt vor: Er stellt den besprochenen kategorialen Unterschied des Sehens einer Form und des Sehens einer Ähnlichkeit fest; letzteres Sehen nennt er das Bemerken oder Sehen eines Aspekts (sprechen wir einfacher von Aspektsehen um diese zweite Kategorie auszudrücken); er bemerkt daraufhin, dass hier eine vieldeutige Verbindung zwischen Sehen und Deuten besteht und dass sich diese Verbindung anhand mehrdeutiger Objekte (einem Necker-Würfel etwa) zu beobachten ist; er betont, dass diese Form des Sehens nicht „indirekt“ sei – und hierin liegt für uns der entscheidende Punkt:

Da möchte man vielleicht antworten: Die Beschreibung der unmittelbaren Erfahrung, des Seherlebnisses, mittels einer Deutung ist eine indirekte Beschreibung. „Ich sehe die Figur als Kiste“ heißt: ich habe ein bestimmtes Seherlebnis, welches mit dem Deuten der Figur als Kiste, oder mit dem Anschauen einer Kiste, erfahrungsgemäß einhergeht. Aber wenn es das hieße, dann müsste ich's wissen. Ich müsste mich auf das Erlebnis direkt, und nicht nur indirekt beziehen können. (ebd. S. 519)

Wenn also das Aspektsehen als „indirekt“ gelten soll, so müsste sich etwas angeben lassen, *wovon* es eine Deutung ist. Schließlich müsste es dann auf etwas *Anderem*, etwas Direkterem beruhen – und dieses Andere müsste phänomenal aufzufinden sein. Wittgenstein betont, dass ein Satz wie „Ich sehe die Figur als Kiste“ gegenüber „Ich sehe eine Kiste“ eine sehr spezifische Verwendung hat. Im Fall des Hase-Enten-Kopfes hat der Satz einen Sinn; im Fall einer Tasse hat er keinen.

Wittgenstein verdeutlicht dies in seinen Vorlesungen von 1946/47

Wittgenstein: Do I always see a thing as something, although only puzzle-pictures bring this out? if there can be change of aspect, surely the aspect must have been there to be changed?

Geach: Is it like saying, „If I have pain in my hand now, I must have felt something before I felt the pain“?

Wittgenstein: People would say: „You feel no pain in your hand? Then you must feel your hand to know where there is no pain.“ The picture here – and in the argument about change of aspect – is of a spot on the wall; if it is now red it must previously have been *some* colour instead. (Wittgenstein, *Lectures on philosophical psychology* Geach S. 107.)

Ich sehe nicht dies *als* Tasse, sondern ich sehe eine Tasse und ich *deute* den Geruch nicht als Duft von Kaffee sondern rieche Kaffeeduft. Aspekte lassen sich nur dann als solche fassen, wenn sie einen Kontrast mit anderen Aspekten entwickeln, wenn sie sich

nicht als einzige Möglichkeit des Sehens präsentieren. „Ich sehe eine Kiste“ ist eine gültige und vollwertige Beschreibung der Wahrnehmung. „Ich sehe folgende Figur“ (gefolgt von einem Nachzeichnen) ist dem gegenüber keine elementarere Beschreibung der Wahrnehmung. Insofern könnte man entweder sagen, dass „Deuten“ in der Wahrnehmung nicht universell ist, nur im Aufscheinen eines Aspekts und im Sehen als... vorkommt, oder, dass „deuten“ keinen indirekten sondern einen direkten Bezug ausdrücken soll.

Dies lässt sich noch deutlicher machen, wenn wir den Fall mehrdeutiger Figuren hinzuziehen: Im Sehen als... drückt sich einerseits eine Distanz zum Wahrgenommenen aus und andererseits handelt es sich doch um ein *Sehen*. Das hat Konsequenzen, etwa, dass ich nicht den Spielraum als solchen sehen kann. Ich sehe eine Hasen- oder einen Entenkopf, ich sehe eine nach oben- oder nach unten gerichtete Kiste. Das Spektrum dieser Wahrnehmungen erfahre ich als sukzessive Aspektveränderungen, nicht auf einen Schlag. Auch hier gibt es ein Spiel zwischen der Direktheit des „Sehen“ und der Indirektheit des „als...“. In jedem Fall aber lässt sich nicht zeigen, inwiefern sich hier ein „Deuten“ und ein „Sehen“ aus phänomenologischer Sicht trennen ließen.

Wenn die Erfahrung des Spielraums sukzessive passiert, heißt das, dass sie sich in der Zeit, geschichtlich also, entfaltet. Wenn ich plötzlich begreife, dass in der Zeichnung auch ein zweiter Tierkopf zu sehen ist, und dies meine Stellung der Zeichnung gegenüber verändert, so ändert das nichts daran, dass ich stets nur einen der beiden *sehe*. Betonen wir noch einmal, dass das Sehen als... ein Spezialfall ist, und dass die Überlegungen nicht dazu dienen, diesen Fall zu verallgemeinern, sondern um die Form des Spielraums über Kontraste, der in der Wahrnehmung möglich ist, zu erforschen. Entfernen wir uns etwas vom Sehen als..., um dies deutlicher zu machen und erinnern wir an Beispiele der Einsicht im Sinn der Gestaltpsychologen, die auch die Verwebung mit praktischen Aspekten des Kontextes verdeutlichen. Eine Kiste als Kiste-zum-Sitzen oder als Kiste-zum-Stapeln zu sehen ist der Situation des Sehen als... ganz ähnlich insofern es hier auch um das Bemerkens eines Aspekts geht. Aber in erster Linie beschreiben die Gestaltpsychologen Einsicht als eine Veränderung des visuellen Feldes ohne dass dies notwendig eine Distanz, und sei es nur in Form eines spezifischen „Aha-Erlebnisses“ beinhaltet. Hindernisse mögen sich schlicht auflösen, ohne dass dies besonders bemerkt würde. Es zeigt sich einfach in einem Weiterkommen. Die Spielsteine fallen (plötzlich oder etappenweise) wie von selbst an ihren Platz. Was ich hier verstanden habe, ist, wie ich mich zu diesem Objekt verhalten kann, welche Rolle es in meiner polarisierten Wahrnehmung der Welt als von Kraftlinien durchzogenen Feldes einnehmen kann – und dies in einer Situation, die nicht mehr-sonder eindeutig ist.

Das Sehen als... und allgemeiner das Aspektsehen ist demnach eher etwas wie eine Stellung im obigen Sinn, eher eine Perspektive als eine Deutung. Das bedeutet, dass es sich eher um eine bestimmte Form der Artikulation handelt als um etwas, was sich in der Subjektivität des Einzelnen abspielte. Es handelt sich um eine Artikulation in dem Sinn in dem die Wahrnehmung, wie sie in dieser Arbeit verstanden wird, eine Artikulation genannt werden kann, also wenn wir mit dem Begriff nicht suggerieren wollen, dass die beteiligten Terme der Relation vorgängig wären. Mir scheint hierin ein Schlüssel zu einer Lesart dieser Passagen bei Wittgenstein zu liegen, sofern wir uns erlauben, seine rein

begriffliche Untersuchung zu erweitern.

Dies zu unterstreichen ist insofern hilfreich, als es die genannten Überlegungen mit dem phänomenologischen Intentionalitätsbegriff verbindet²⁷ und hierin liegt eine Möglichkeit der Erforschung des „Gewebe des Seins“ des Subjekts als einem *Sehen* – nicht als psychologisches Ereignis, sondern als Artikulation des Subjekts, als ein Verhältnis von Subjekt und Objekt, aus dem die Bestimmung beider Terme erst in Angriff genommen werden kann. Wir betrachten also das Aspektsehen als Perspektive, als Relation in Form des Blicks auf einen Gegenstand. Eine Perspektive gibt mir Abschattungen der Gegenstände, deren Identität nicht *hinter* dem Blick liegt, als an-sich des Gegenstandes, sondern *durch* die Perspektive bestimmt ist – nicht indirekt als etwas zu Erschließendes, sondern direkt als kontextualisierter Gegenstand.²⁸ Wir kommen dem Sinn des Bildes ethischer Sensibilität als einer Form der Wahrnehmung bei Murdoch und dessen Entwicklung über den Sinn einer Metapher hinaus näher. Ethische Fragen in Begriffen der Wahrnehmung zu denken, bedeutet, ethische Eigenschaften als Aspekte intentionaler Gegenstände zu fassen, als Teil von Gestalten, als etwas, was in der Art und Weise des Verhältnisses von Subjekt und Objekt fundiert liegt – in einer Artikulation. Damit sind solche Eigenschaften als Beiträge oder Projektionen des Subjekts schlecht beschrieben. Sie sind Formen von Relationen: die Form der Artikulation.

Das Aspektsehen zeigt so etwas wie einen Ort, an dem Freiheit im Sinn Murdocks und Merleau-Pontys möglich ist – einen Bereich, in dem unsere Aufmerksamkeit und Sensibilität einen Unterschied macht bei der Konstitution ethischer Situationen. Dieser Unterschied ist ein Unterschied der Perspektive, des Blicks, und dieser Unterschied lässt sich ausdrücken. Nicht unbedingt in punktuellen Entscheidungen, sondern ebensogut in einem Stil, in so etwas wie einer „allgemeinen Färbung“, wie Montaigne sagt.²⁹

Kommen wir zurück zu den Emotionen.

Bemerken wir zunächst, dass bei Merleau-Ponty die Emotion als Färbung der Gedanken und der Erfahrungen zu verstehen bedeutet, dass sie bereits beim Entstehen des sinnlichen „Materials“ oder allgemein des „Erfahrungsmaterials“ eine große Rolle spielen – bei der Entwicklung dessen, mit dem wir es in der Wahrnehmung zu tun haben, bei der Entwicklung von Gestalten. Sehen wir uns Merleau-Pontys Beispiel des Phantomgliedes kurz an.

Die gesamte Entwicklung der Krankheit ist neben den rein physiologischen Aspekten eng verknüpft mit der persönlichen Geschichte des Patienten, mit seinen Emotionen, Erinnerungen, seinem Begehren. Emotionaler Stress kann ein Phantomglied sogar bei amputierten Personen hervorrufen, die zunächst keines hatten. Wir haben hier also eine Weise, in der die emotionale Geschichte eines Subjekts eine Veränderung der Strukturen bedingt, die das Subjekt im Körperschema, im Fleisch realisieren. Anhand des Beispiels des Phantomgliedes sehen wir also, wie tief unser emotionales Leben in unsere Erfahrung hineinreicht. Das Körperschema beruht zu wichtigen Teilen auf unserer emotionalen Ver-

²⁷S. zum Verhältnis der Begriffe Relation und Intentionalität Benoist, „Two (or three) Conceptions of Intentionality“.

²⁸Ich erinnere an das Beispiel des Stocks im Wasser, wie es Jocelyn Benoist bespricht. Benoist, *Sens et sensibilité* S. 58.

²⁹Montaigne, „Du repentir“.

fasstheit und wir haben bereits gesehen, wie tief dies mit unserem Weltbezug verknüpft ist.

Auf diese Weise nehmen Emotionen Teil an der Entstehung dessen, was die Gestalttheorie die „gute Form“ oder Phänomene der „Prägnanz“ nennt, die unsere Erfahrung bestimmen. Emotionen sind nichts, was sich einem Material aufpfropft, sich ihm hinzufügt oder es anreichert, wie sie auch heute noch oft gedacht werden, als eine Form des Beitrags, sondern sie spielen bereits bei der Entstehung eines solchen „rohen“ Materials eine entscheidende Rolle. Wir sagten, dass Emotionen Färbungen von Gedanken sind und können jetzt präzisieren: Emotionen drücken sich nicht in der Weise aus wie „Ich habe Angst“ meine Angst ausdrückt. Emotionen realisieren ihre Bedeutung in ihrem Gewicht bei der Erarbeitung der „guten Form“, der Etablierung dessen, „was passt“, womit sie sich legitim im Kern des Subjekts befinden.

6.2 Der Blick als Artikulation der Subjektivität

6.2.1 Färbung, Ästhetik und die Metaphysik des Tractatus

Schließen wir an das gerade Gesagte an und erforschen wir weiter die Idee der Verwandtschaft von Ethik, Ästhetik und Weltverhältnis. Im *Tractatus* finden wir einige Überlegungen, die Schlüssel zu Wittgensteins Verständnis eines „ethischen Sehens“ bieten. Über sie werden wir auch einen Zugang zur Subjektphilosophie des *Tractatus* und späterer Texte entwickeln können. Es handelt sich um die Punkte 6.37 bis 6.43. Diese Punkte werden im Licht des *Vortrags über Ethik* von 1929/30 zu lesen sein, der diese Gedanken wieder aufnimmt und entwickelt. Ich zitiere die hier interessanten Passagen aus dem *Tractatus*.

6.373 Die Welt ist unabhängig von meinem Willen.

6.41 Der Sinn der Welt muss außerhalb liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht [...].

Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig.

6.421 Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt.

Die Ethik ist transzendental.

(Ethik und Ästhetik sind Eins.)

6.423 Vom Willen als Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden.

Und der Wille als Phänomen interessiert nur die Psychologie.

6.43. Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen; nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann.

Kurz, die Welt muss dann überhaupt eine andere werden. Sie muss sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen.

Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen. (Wittgenstein, *TLP* 6.37-6.43)

Rekonstruieren wir, was uns in diesem anspruchsvollen ethischen Entwurf, der aber zunächst weltabgewandt scheinen kann und auch in diesem Sinn kritisiert worden ist, weiterhilft. Zweifellos ist dies der Entwurf eines tief religiösen Geistes, dem die Welt ohne Gott eine besondere Form der Antwort abfordert. Insbesondere der Anspruch, dass sich der Sinn dem Zufall entziehen müsse, dass Sinn nichts sein könne, was inmitten der Zufälligkeit der Welt entspringt, zeugt von diesem Geist. Aber der Entwurf geht über die persönliche religiöse Perspektive der Ethik als Metaphysik, die Wittgensteins Temperament antwortet, hinaus.

Die Ethik ist transzendental, ebenso und in gleicher Weise, wie die Ästhetik es ist. Diese Verwandtschaft hat Merleau-Ponty ebenfalls, aber aus anderer Perspektive, dargestellt. Wenn dem so ist, wenn die Ethik transzendental ist, dann ist die Konsequenz hieraus, dass aller Wert nicht in der Welt liegt, sondern „außerhalb“ ihrer, da Ethik und Ästhetik zu den Bedingungen der Welt gehören, nicht zur Welt selbst. Wert zeigt sich in der Verfasstheit der Welt als Ganzer, nicht in dieser oder jener Entscheidung und deren Ausdruck, der ein Ereignis in der Welt ist.³⁰ Die Welt ist unabhängig von meinem Willen insofern kein *logischer* Zusammenhang besteht zwischen einem Willen und seiner Erfüllung, und daher alle solche Erfüllung lediglich zufällig ist. Daher ist unser psychologisches Wollen für die Ethik irrelevant. Der Wille, der Träger der Ethik ist, und von dem man nicht sprechen kann, ist der Wille in seiner transzendentalen Funktion, nicht in seinem psychologischen, empirischen Vorkommen.³¹

Bei Wittgenstein ist der Wertbegriff wie gesagt immer in einem sehr starken Sinn zu verstehen: Wert ist etwas Unbedingtes und wäre er letztlich zufälliges Ereignis in der Welt, könnte er nur als Bedingtes gedacht werden, wäre also kein Wert. Im *Vortrag über Ethik*, präzisiert Wittgenstein den Sinn dieser zunächst seltsamen und willkürlichen Verknüpfung von Wert und Unbedingtheit. In der Ethik geht es um *absoluten* Sinn, sagt Wittgenstein dort.³² Absolut muss dieser Sinn deswegen sein, weil ethischer Wert nicht bedeutet: „Einem vorher festgelegten Maßstab gerecht werden“.³³ Relative Werturteile haben nur Sinn in Bezug auf einen solchen Maßstab. Ob eine Straße die *richtige* Straße ist, ist eine Frage, die nur beantwortet werden kann, wenn wir uns klar darüber sind, wohin wir gelangen wollen. Die absolut richtige Straße wäre eine, die der richtige Weg wäre, *unabhängig* von unseren Zielen. Wir haben diese Straße entlang zu gehen, da es

³⁰Ebenso wenig handelt es sich in Ethik und Ästhetik um die Erforschung besonderer Arten von Eigenschaften der Gegenstände der Welt, wie etwa bei Moore – seien diese Eigenschaften nun natürlich oder nicht-natürlich.

³¹Bemerken wir, dass das Subjekt oder Ich sowohl in den *Tagebüchern* als auch im *Tractatus* meist über Überlegungen zum Willen in die Untersuchung eintritt. Es geht also bei Wittgenstein meist nicht um die Opposition Subjekt/Objekt. Bei Merleau-Ponty ist dies anders. Bei ihm wird das Subjekt meist über seine Untersuchung der Wahrnehmung als Kontakt vor Subjekt und Welt thematisiert. Murdoch geht ihrerseits von dem Problem der Selbstüberschreitung aus, von der moralischen Schwierigkeit, die eigene Selbstfixierung zu überwinden.

³²Wittgenstein, *VE* S. 11.

³³ebd. S. 11.

sich *logisch* nachweisen ließe (und nicht kausal, denn ein kausale Betrachtung könnte immer nur Dinge angeben wie: Wenn ich ihr folge komme ich bei X an), dass es die richtige sei.³⁴ Für Wittgenstein ist klar: Einen solchen Nachweis gibt es nicht. Nichts in der Welt impliziert logisch ein Werturteil, es gibt keinen Sachverhalt, der als solcher genügt, ein ethisches Urteil zu begründen.³⁵ Ethischer Wert muss seinen Maßstab in sich selbst finden, denn es geht in der Ethik um das, „was wirklich wichtig ist“, um den Sinn des Lebens und der Sinn des Lebens kann nicht selbst einen Maßstab voraussetzen, da er diesen obersten Maßstab selbst darstellt. Dies ist ein ethischer Kerngedanke Wittgensteins, der mit der Mystik des *Tractatus* selbst zusammenhängt und ihn zur genannten transzendentalen Konzeption von Logik, Ethik und Ästhetik führt.

Die mystische Erfahrung ist die Erfahrung der Welt als bedingtes Ganzes. Es ist das Erstaunen darüber, dass es überhaupt etwas gibt und nicht nichts – es ist die Erfahrung der Welt als Wunder.³⁶ Nähern wir uns langsam diesem Gedanken. Besprechen wir zunächst den Zusammenhang dieser Überlegungen mit der Ästhetik. Bleiben wir im Kontext des *Tractatus* und sehen wir uns eine vorbereitende Notiz in den *Tagebüchern* an.

24.7.16 Die Welt und das Leben sind eins. Das physiologische Leben ist natürlich nicht „das Leben“. Und auch nicht das psychologische. Das Leben ist die Welt. Die Ethik handelt nicht von der Welt. Die Ethik muss eine Bedingung der Welt sein, wie die Logik. Ethik und Ästhetik sind Eins. (Wittgenstein, *TB* S. 172)

Hier sind Ethik und Ästhetik etwas anders kontextualisiert als im *Tractatus* selbst. Welt und Leben sind eins.³⁷ Die logisch (oder weiter gefasst: sprachlich) verfasste Welt ist die Welt des Sagbaren.³⁸ Wittgenstein wird seine Perspektive später in diesem Sinn ausweiten, wenn er von der Abbildtheorie des *Tractatus* zur Sprachspieltheorie der *Philosophischen Untersuchungen* übergeht und sich mehr und mehr für Gesten und Praktiken als Bausteine der Sprachspiele interessieren wird – man könnte sagen: immer mehr für *Spiele* und nicht einzig für *Sprachspiele*.³⁹ Ich glaube, dass wir bei der Aussage, dass Welt und Leben eins seien, nicht weit von Merleau-Pontys Feldbegriff entfernt sind, uns ihm aber vom Standpunkt der Logik und nicht von der Phänomenologie der Wahrnehmung her genähert haben. Verstehen wir Wittgensteins Aussage als Präzisierung des

³⁴Bsp. Wittgenstein, *VE* S. 13.

³⁵ebd. S. 12.

³⁶Dieses Thema ist dem *Tractatus* und dem *Vortrag* gemein. Wittgenstein, *TLP* 6.45; Wittgenstein, *VE* S. 14f; auf S. 18 beschreibt Wittgenstein dieses Erstaunen als „Erlebnis, bei dem man die Welt als Wunder sieht“.

³⁷Diese Aussage findet sich auch im *Tractatus* im Kontext mit der Diskussion des Solipsismus (Wittgenstein, *TLP* 5.621), aber dort nicht in unmittelbarer Nachbarschaft mit der Ästhetik und Ethik.

³⁸Ich würde mit Blick auf Merleau-Ponty und den späten Wittgenstein hinzufügen, dass sie auch die Welt des „Machbaren“ ist in dem Sinn als die Welt der Ort aller Handlungen und sonstiger sinnvoller Aktivitäten und Ereignisse ist.

³⁹Denken wir nur daran, welch zentrale Stelle „feine Abschattungen des Verhaltens“ im Spätwerk erhalten. Etwa Wittgenstein, *PUII* S. 535f. Eine solche feine Abschattung wäre etwa, ein Musikstück *mit Verständnis* zu pfeifen. ebd. S. 541; s. Abschnitt 1.4.4.

Weltbegriffs: Die Welt als begrenztes Ganzes ist eben das begrenzte Ganze des Lebens überhaupt mit allem, was es enthält. Der Sinn des Lebens fällt zusammen mit dem Sinn der Welt als Ganzer.

Wir können uns nun dem letzten zitierten Punkt aus dem *Tractatus* zuwenden: Die Welt muss, wenn sie Wert enthalten soll, als Ganze ab- und zunehmen. Das heißt, dass sie diesen Wert auf der Ebene ihrer Bedingungen haben muss. Die Welt des Glücklichen ist *insgesamt* eine andere als die des Unglücklichen. Anders verstanden wäre unverständlich, wie die Welt des Glücklichen eine andere sein könnte als die des Unglücklichen ohne dass die *Tatsachen* verändert werden, aus denen diese Welt besteht. Es gibt in der radikalen Abbildtheorie des *Tractatus* keine Leerstellen in der Welt, und damit keine Perspektive wie bei Merleau-Ponty oder Murdoch. Das Subjekt hat keinen *partiellen* Zugang zur Welt, einen Blickpunkt, der ihm die Welt in Abschattungen, wie Husserl sagt, gibt. Bei Merleau-Ponty und Murdoch ist das Subjekt dagegen ein Teil der Welt, der sich in ihr orientiert. Wittgenstein radikalisiert die Situation des Perspektivismus in der Bedeutungstheorie des *Tractatus* mit dem bekannten Resultat, dass das Subjekt überhaupt die Grenze der Welt ist und kein Blick *in* ihr. Denn wie sollten wir einen Blick als Blick zu fassen bekommen, wenn die Welt alles ist, was der Fall ist, wenn die Begrenztheit dieser Welt nicht selbst ausgesagt werden kann, da aller Sinn in der sprachlichen Abbildung der Welt besteht, im Aussagen der Tatsachen, aus denen sie besteht („Die allgemeine Form des Satzes ist: Es verhält sich soundso“)?⁴⁰ Aufgrund dieser Bedeutungstheorie muss Wittgenstein die Welt als Ganze, die Ethik, die Ästhetik und die Logik als Unsinn verstehen. All diese Bereiche fallen aus dem Buch „Die Welt, wie ich sie vorfand“, in dem alles steht, was sagbar ist, heraus.⁴¹ Die Welt als Ganze, die Ethik, die Ästhetik und die Logik gehören auf Grund der logischen Vollständigkeit der Welt zum Blick von Außerhalb auf die Welt und sind daher nicht aussagbar. Was bleibt, ist die mystische Erfahrung (die Wittgenstein aber, dies muss klar sein, äußerst hochachtet).⁴² Wenn auch der Begriff der Perspektive im *Tractatus* daher keinen Sinn hat, so entwickelt Wittgenstein aber über die Akzeptanz des Solipsismus ein metaphysisches Gegenstück, wenn nicht zum Perspektivismus, so zur Perspektivität der Erfahrung. Der Blick von Außerhalb ist der des metaphysischen Subjekts, eines Subjekts, das wie das Auge nicht selbst Teil des Gesichtsfeldes ist, das es erschließt. Dies ist der Sinn, in dem der metaphysische Solipsismus des *Tractatus* ein Gegenstück zum Perspektivismus Merleau-Pontys und Murdochs und in gewisser Weise auch zum späten Wittgenstein ist. Das Überschreiten der Perspektive, ihre Betrachtung von außen ist unmöglich ebenso, wie das Überschreiten der Welt im Sinn des *Tractatus* unmöglich ist. Das Auge Gottes ganz so wie das Denken des Engels bei Thomas von Aquin gibt es bei keinem der drei Autoren.⁴³ Was es bei Murdoch, Merleau-Ponty und dem späten Wittgenstein gibt,

⁴⁰Wittgenstein, *TLP* 4.5. Vgl. Abschnitt 2.2.1.

⁴¹Wittgenstein, *VE* S. 13.

⁴²Erinnern wir daran, dass er am Ende des *Vortrags über Ethik* sagt, dass er den menschlichen Drang, der uns zu einem Anrennen gegen die Grenzen der Sprache in der Ethik treibt, dass wir immer wieder versuchen, Dinge zu sagen, die sich nicht sagen lassen, „nicht anders als hochachten kann und um keinen Preis lächerlich machen würde“. ebd. S. 19.

⁴³Insofern es nicht aussagbar ist, oder im Falle Merleau-Pontys kein Auge wäre, insofern ein Auge,

ist die Veränderung des Blicks, nicht seine Überschreitung als solchen. Daher auch das Interesse, das alle drei der persönlichen Geschichte, der individuellen Entwicklung zuzuwenden. Wenn Wittgenstein sagt, „Ich bin meine Welt“,⁴⁴ so läuft das auf etwas ganz ähnliches hinaus und es zeigt, was mit dem metaphysischen Subjekt hier gemeint sein kann. Den eigenen Blick als Blick zu erfahren, ist das Mystische, die Erfahrung der (meiner) Welt als begrenztes, *durch das Subjekt* begrenztes Ganzes. Insbesondere zeigt es, dass man Unrecht hätte, Wittgenstein eine weltabgewandte Position vorzuwerfen. Denn das metaphysische Subjekt ist an die Welt gebunden. Wittgenstein erlaubt sich, ihm Attribute zuzuschreiben wie „glücklich“ und „unglücklich“, auch wenn dies im Sinn des *Tractatus* Unsinn ist, es nicht gesagt werden kann, sondern sich zeigen muss – sich in der Struktur der Welt zeigen muss. Auch wenn das Subjekt nicht zur Welt gehört, so bedeutet dies nicht, dass es der Welt enthoben ist. Es ist vielmehr der Mensch unter dem Gesichtspunkt der Begrenztheit seines Lebens, unter dem Gesichtspunkt einerseits seiner weltkonstitutiven Funktion und der Tatsache, dass diese Welt begrenzt ist. Das Subjekt ist in diesem Sinn das Metaphysische im Menschen.

Die Verwandtschaft mit Merleau-Ponty besteht hier darin, dass hier wie dort das Subjekt artikuliert ist: artikuliert zwischen dem empirischen Sein des Körpers und der metaphysischen Position des Blicks. Eine solche Artikulation finden wir auch bei Wittgenstein, denn „Das Ich tritt in die Welt dadurch ein, dass ‚die Welt meine Welt ist‘“.⁴⁵ So wenig das Subjekt mit dem psychologischen oder objektiv-körperlichen Sein zusammenfällt, so wenig ist es von diesem unabhängig. Mit dem Tod hört die Welt auf.⁴⁶

Hier sieht man, dass der Solipsismus, streng durchgeführt, mit einem reinen Realismus zusammenfällt. Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität. (Wittgenstein, *TLP* 5.46)

Das Subjekt ist ebenso ausdehnungslos wie das Auge, das keine Ausdehnung im Gesichtsfeld besitzt. Wie wir bereits gesehen haben, ist bei Merleau-Ponty ein entscheidender Gedanke, dass Perspektiven *durchlebt* werden müssen und in gewissem Sinn nicht *eigenommen* werden. Wir können sozusagen nicht von einer Perspektive in die andere springen. Insbesondere aber können wir nicht aus einer Perspektive eine andere vorwegnehmen. Perspektivwechsel sind eine Frage der individuellen Geschichte des Subjekts. Dies ist freilich aus der Sicht der Wahrnehmungsphilosophie formuliert und nicht aus der der Philosophie der Logik. Aber halten wir fest, dass auch hier eine Erschließung des Weltbegriffs Gegenstand der Untersuchung ist und dass die Konsequenzen in eine ähnliche Richtung weisen. Das „Außerhalb“ der Welt ist im einen wie im anderen Fall dadurch qualifiziert, dass es ein außerhalb *der Bedeutung* ist – und der gemeinsame Punkt beider

das eines universellen, allen Abschattungen enthobenen Blicks fähig wäre, nichts tun würde, was mit einem „Sehen“ vergleichbar wäre. Was auch immer es tut, das Auge Gottes *sieht* nicht. Die Partikularität des Blicks ist bei Merleau-Ponty Teil der Definition des Sehens.

⁴⁴Wittgenstein, *TLP* 5.63.

⁴⁵ebd. 5.641.

⁴⁶ebd. 6.431.

Bedeutungsbegriffe ist die Tatsache, dass sie sich in einem weiten Sinn in der Praxis bestimmen, dass sich beide Bedeutungsbegriffe mit Hilfe des Praxisbegriffs fassen lassen. Denken wir an die Erarbeitung der räumlichen Wahrnehmung und sinnlich-praktischer Relationsfelder im Handgebrauch,⁴⁷ oder allgemeiner an den Gestaltcharakter des Wahrgenommenen, das sich durch Kontrastierung gegenüber einem Hintergrund ordnet. Dies mag zeigen, was „Unsinn“ in der Wahrnehmung bedeuten kann – das Überschreiten unserer Relationsfelder, das Überschreiten des Gestaltcharakters des Wahrgenommenen. Es geht nicht darum, sich zu irren, oder etwas undeutlich wahrzunehmen, sondern darum, dass Relationsfelder und Gestaltcharakter überhaupt die Modalität sind, in denen Irrtümer und Undeutlichkeiten in der Wahrnehmung möglich sind. Es geht um Bereiche, in denen die Wahrnehmung als Ganze versagt bzw. nichts zu greifen hat. Unsinn ist in der Wahrnehmung, was nicht Gestaltcharakter erhält und dies ist der Bereich des metaphysischen Außerhalb, des Bereichs des an-sich, der sich jeder Perspektive enthebt. Insofern ist Unsinn in der Wahrnehmung gerade das, was ein Auge Gottes sähe. Was Wittgenstein und Merleau-Ponty gemein ist, ist der Weltbegriff, insofern die Welt bei beiden Philosophen nicht „reine Objektivität“ ist, sondern durch einen Standpunkt qualifizierte Objektivität.

Das Subjekt als Grenze ist der Blick und in dieser Form wird der Subjektbegriff auch im Spätwerk der gleiche bleiben. Was sich im Anschluss an den *Tractatus* verändert, ist die Abkehr von der Abbildtheorie der Sprache – und in gewisser Weise überhaupt die Abkehr vom Versuch der *allgemeinen* Bestimmung der Logik, des Ausbreitens von *allem* unter uns. Hierdurch werden mit der Überwindung der Fixierung auf die Aussagefunktion der Sprache gleichzeitig der Solipsismus und insbesondere die Statik des Modells aufgebrochen. Im Vortrag über Ethik sagt Wittgenstein deutlich, dass Sätze nur Fakten ausdrücken könnten.⁴⁸ Dies ist klar etwas, was er in der Folge überwindet. Die Tasse, von der er dort spricht, um die Unmöglichkeit auszudrücken, mehr in die Sprache zu legen, als nur Fakten, die eben nur eine Tasse Wasser fasst und dann schlicht überläuft, wird beim zweiten und dritten Wittgenstein zwar nicht anfangen, mehr zu fassen als hineingeht, aber Wittgenstein wird anerkennen, dass sie vieles andere fasst als nur Wasser.

Mehr und mehr wird sich Wittgenstein für Kontexte und das Erlernen von Sprachspielen interessieren: Für die *Entwicklung* von Situationen und Sprechern. Daher wird es möglich, die ausweglose Situation der Metaphysik des *Tractatus* neu zu bewerten über die Einbeziehung diachronischer Überlegungen. Dem metaphysischen Monismus der Aussagefunktion des *Tractatus* (die allgemeine Form des Satzes: Es verhält sich soundso) tritt der Pluralismus der Sprachspiele und ihrer Ziele, Gegenstände und Funktionsweisen gegenüber. Aber seien wir vorsichtig, damit alles als umgeworfen zu betrachten. Wichtige Leitlinien und insbesondere philosophische Ziele treten in anderer Form wieder hervor. Es ist meines Erachtens sehr schwer zu sehen, was insbesondere von der Ethik des ersten Wittgensteins übrig bleibt. Denn wenn auch anzunehmen ist, dass das weitere Werk zumindest in Teilen in ähnlicher Weise auf das Ethische abzielt wie der *Tractatus*, so

⁴⁷S. Abschnitt 1.4.3.

⁴⁸Wittgenstein, *VE* S. 13.

hat sich Wittgenstein doch nie wieder so klar und deutlich geäußert wie im *Vortrag über Ethik*. Wir haben also keine expliziten Aussagen Wittgensteins darüber, wie sich seine Auffassung der Ethik im Zuge des Wechsels von der Abbildtheorie zur Sprachspieltheorie genau geändert hat. Das Verständnis der Ethik als etwas übernatürlichem war an diese Abbildtheorie gebunden. Versuchen wir zu klären, inwiefern sich dies geändert hat.

6.2.2 Ethik und Magie

Besprechen wir Wittgensteins *Bemerkungen zu Frazers Golden Bough* und verstehen wir die Überlegungen zur Magie als Verbunden mit Fragen der Natur des Ethischen. Auf diese Weise finden wir einige Schlüssel zu der Frage der Entwicklung des Verständnisses des Ethischen bei Wittgenstein.

Im Manuskript begannen die Bemerkungen mit diesen später weggelassenen Passagen:

Ich glaube jetzt, dass es richtig wäre, mein Buch mit Bemerkungen über die Metaphysik als eine Art von Magie zu beginnen.

Worin ich aber weder der Magie das Wort reden noch mich über sie lustig machen darf.

Von der Magie müsste die Tiefe erhalten werden. –

Ja, das Ausschalten der Magie hat hier den Charakter der Magie selbst. Denn, wenn ich damals anfang, von der „Welt“ zu reden (und nicht von diesem Baum oder diesem Tisch), was wollte ich anderes, als etwas Höheres in meine Worte bannen? (Wittgenstein, *MS* 110 S. 177.)⁴⁹

Insofern Wittgenstein die Ethik als eine (unmögliche) Metaphysik versteht und die Metaphysik als eine Art Magie in dem Sinn, indem sie in *Bemerkungen über Frazer* entwickelt wird, legitimiert uns, diesen Text mit Überlegungen zur Ethik zu verbinden. Stellen wir zunächst fest, dass Wittgenstein nichts anderes sagt, als dass das Projekt (ich denke, er spricht hier vom ethischen Projekt) des *Tractatus* ein magisches war. Ich halte es für sehr bedeutungsvoll, dass er Frazer so hart und bisweilen wütend angreift wie er es tut. Denn was er angreift ist das schiere Unverständnis Frazers gegenüber dem Wesen der Metaphysik. Wittgenstein stellt fest, dass das, was an der Magie interessant ist (das Metaphysische an ihr), nicht sinnvoll Gegenstand von Erklärungen sein kann. Frazer führt die Gebräuche, die er untersucht, auf bestimmte Anschauungen zurück, die er den Eingeborenen zuschreibt oder stellt historische Hypothesen über die Herkunft von Bräuchen auf. Nennen wir als Beispiele den Priesterkönig von Nemi, der in der Blüte seiner Jahre getötet werden muss oder das Beltanefest in England bei dem ein Kuchen verteilt wird, der ein Symbol enthält, das denjenigen, der es zieht, als Opfer auserwählt, das mit großem Zeremoniell zu einem großen Feuer getragen und dort abgesetzt wird. Alles, was Fraser dadurch erreicht, ist, laut Wittgenstein, dass uns diese Gebräuche wie Dummheiten vorkommen, mit denen wir bestenfalls nachsichtig umzugehen hätten. Er stellt, sagt Wittgenstein, die Dinge so zusammen, dass sie Engländern seiner Zeit

⁴⁹S. auch die Textnachweise Joachim Schultes in Wittgenstein, *Frazer*.

plausibel erscheinen und nennt dies Erklärung. Wittgensteins Punkt ist hier, dass sich die Befriedigung des Verstehens der beschriebenen Gebräuche gerade nicht durch diese Form der Erklärung einstellt, zumindest dann, wenn wir uns tatsächlich für ihren Sinn interessieren und sie nicht vielmehr durch die Erklärung „erledigen“ wollen.

Das Beltanefest etwa scheint uns nach Frazer deswegen etwas schauriges, bedeutungsvolles, weil es auf eine Zeit deutet, in der das Opfer tatsächlich verbrannt wurde. Wittgenstein hält dem entgegen, dass hier die Empfindung der Tiefe keiner historischen Hypothese bedarf.

Die Frage aber „Warum geschieht dies?“ wird eigentlich dadurch beantwortet: Weil es furchtbar ist. Das heißt, dasselbe, was uns bei diesem Vorgang furchtbar, großartig, schaurig, tragisch, etc., nichts weniger als trivial und bedeutungslos vorkommt, *das* hat diesen Vorgang ins Leben gerufen. (Wittgenstein, *Frazer* S. 31.)

Natürlich mag es gut sein, dass der Brauch seine Faszinationsgewalt verlöre, wenn wir erfahren würden, dass dieses Fest einen vollkommen trivialen Hintergrund hat, dass es immer schon ein harmloses Grillfest war und der Kuchen und das, was wir für einen Widerhall einer Geste des Verbrennens hielten, in Wahrheit etwa den Dorfbäcker ehren sollte, den man ans warme Feuer setzt. Aber der Punkt ist, dass dieser Brauch die Wirkung, die er entfaltet hat, *entfaltet hat* – dass er uns von Menschenopfern sprach (ob es diese Menschenopfer nun gegeben hat oder nicht). Ebenso der Priesterkönig von Nemi: Er lebt die „Majestät des Todes“ und wer von diesem Bild ergriffen ist, nimmt Teil am Brauch und ist nicht im Irrtum mit einer Theorie über die Einheit von König und Land, dass ein gedeihender König Fruchtbarkeit bringe und ein alternder Zersetzung. Wir können verwandte Bräuche erdichten, weil wir die Funktionsweise und die Gegenstände dieser Bräuche verstehen. Wir verstehen, dass Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten von Menschen und Tieren, der Jahreswechsel, Nahrungsaufnahme, Aspekte der Sexualität wichtig sein können in einer Weise, die uns eine Zeremonie wert scheint.

Die Formen dessen, was Wittgenstein mit „Magie“ meint, sind vielfältig. Beispiele wären:

- Die Taufe als Waschung
- Das Bild der Geliebten küssen
- Jemanden *in effigie* verbrennen
- Das Kind bei der Adoption durch die Kleider der künftigen Mutter ziehen
- Alice im Wunderland: trocknen durch Vorlesen des Trockensten was es gibt⁵⁰

⁵⁰Vgl. auch die Tradition des „Kornwolfs“ in Mecklenburg: In der letzten Garbe, die eingebracht wird, sitzt der Kornwolf. Ebenso wird die Garbe selbst „Wolf“ genannt und der Mann, der sie schneidet. ebd. S. 38. Frazer bemerkt dies nicht als etwas bedeutsames. Was ihn interessiert, ist die Tatsache, dass die Leute Angst davor haben, derjenige zu sein, der die letzte Garbe bindet, denn sie glaubten, in ihr „sitze der Wolf“ – worin sie richtig oder falsch liegen können.

Die Magie in diesem Sinn hat mit dem Symbolismus der Sprache zu tun.⁵¹ Sie ist der Inbegriff von symbolischen Verbindungen und Ähnlichkeiten, von Nähe und Distanz zwischen Begriffen oder vielleicht sogar einfacher noch bisweilen eher von Worten als von Begriffen.

Wie hätte das Feuer oder die Ähnlichkeit des Feuers mit der Sonne verfehlen können, auf den erwachenden Menscheng Geist einen Eindruck zu machen? Aber nicht „weil er sich's nicht erklären kann“ (der dumme Aberglaube unserer Zeit) – denn wird es durch eine „Erklärung“ weniger geheimnisvoll? [...]

Ich meine nicht, dass gerade das *Feuer* Jedem einen Eindruck machen muss. Das Feuer nicht mehr, wie jede andere Erscheinung. [...] Denn keine Erscheinung ist an sich besonders geheimnisvoll, aber jede kann es uns werden, und das ist eben das Charakteristische am erwachenden Menschen, dass ihm eine Erscheinung bedeutend wird. Man könnte fast sagen, der Mensch sei ein zeremonielles Tier. Das ist wohl teils falsch, teils unsinnig, aber es ist auch etwas Richtiges daran. (Wittgenstein, *Frazer* S. 35.)

Wir sehen an diesen Stellen noch einmal die Hochachtung mit der Wittgenstein mit Bildern umgeht. Die Tatsache, dass sich Menschen Bilder geben können und sich durch Bilder leiten lassen können, ist für ihn ein entscheidender Aspekt des Menschseins überhaupt. Der eigentlich wichtige Punkt an Bräuchen wie dem Beltanefest ist daher für Wittgenstein die Tatsache, dass nicht die zusätzliche Hypothese ihrer Herkunft aus dem Opferkult sie faszinierend und schrecklich machen, sondern einzig die Umgebung der Handlungsweise selbst.⁵²

Es ist wohl eine Tatsache, dass wir es sind, die Dingen, die wir in der Welt erleben, eine besondere Bedeutung geben. Aber es wäre der größte Fehltritt, dies für eine Herabsetzung der Bedeutung dieser Dinge zu halten oder es für eine Herabsetzung zu verwenden. Wir haben versucht zu zeigen, dass „subjektiv“ nicht bedeutet „von psychologischen Launen und Flausen abhängig“. „Subjektiv“ ist, was mit der Position des Einzelnen in der Welt, gegenüber Anderen und gegenüber sich selbst zu tun hat. Aber diese Position ist nicht verborgen, „im Kopf“, privat. Sie ist qua Position artikuliert, ausgedrückt. Was sich „im Kopf“ abspielt ist nicht Subjektivität, sondern Bewusstsein. Subjektivität ist der Moment, an dem sich das Bewusstsein in einer Position oder Perspektive artikuliert. Ich bin Subjekt, indem ich eine Perspektive einnehme, indem ich einem Brauch anhänge, indem ich eine Welt einsetze gegenüber der ich mich verhalte – und das Verhalten gegenüber der Welt ist Ausdruck gerade dieser Welt und damit Ausdruck meiner selbst (Die Welt des Unglücklichen ist eine andere als die des Glücklichen). Ich zeige, wer ich bin, anhand der Welt gegenüber der ich mich verhalte.

⁵¹Wittgenstein, *Frazer* S. 32.

⁵²ebd. S. 44.

6.2.3 Das Finden des richtigen Ausdrucks

Entwickeln wir diesen Gedanken, indem wir uns noch einmal aus einer anderen Richtung dem Aspektbegriff nähern.

Denk dir, wir beobachteten die Bewegung eines Punktes (eines Lichtpunktes auf einem Schirm, z.B.). Wichtige Schlüsse der verschiedensten Art könnten sich aus dem Benehmen dieses Punktes ziehen lassen. Aber wie vielerlei lässt sich an ihm beobachten! – Die Bahn des Punktes und gewisse ihrer Maße (z.B. Amplitude und Wellenlänge), oder die Geschwindigkeit und das Gesetz, wonach sie sich ändert, oder die Anzahl, oder die Lage, der Stellen, an denen sie sich sprungweise ändert, oder die Krümmung der Bahn an diesen Stellen, und unzähliges. – Und jeder dieser *Züge* des Benehmens könnte der einzige sein, welcher uns interessiert. Es könnte z.B. alles an dieser Bewegung uns gleichgültig sein, außer die Zahl der Schlingen in einer gewissen Zeit. Und wenn uns nun nicht nur ein solcher Zug interessiert, sondern ihrer mehrere, so mag jeder von ihnen uns einen besondern, seiner Art nach von allen andern verschiedenen Aufschluss geben. Und so ist es mit dem Benehmen des Menschen, mit den verschiedenen Charakteristiken dieses Benehmens, die wir beobachten. (Wittgenstein, *PUII* S. 497)

Hier interessiert sich Wittgenstein für eine Frage, die dem Autor des *Tractatus* untergeordnet erscheinen wäre, da sie nicht die allgemeinen Möglichkeiten und Modalitäten des Sagbaren betrifft. Hier geht es im Gegensatz dazu um die Perspektive des *Gesagten*, nicht des *Sagbaren*. Im genannten Beispiel, oder vielleicht handelt es sich eher um ein Bild als ein Beispiel, nehmen wir *eines* der losen Enden der Welt, die sich uns bieten, und entwickeln es. Was auch immer möglich sein mag über das „rein objektive Phänomen“ zu sagen, den sich auf einem Schirm auf und ab bewegenden Punkt, wir sagen nur einen Teil davon – und es wäre auch unsinnig, darauf zu bestehen, dass eine wissenschaftliche Beschreibung vollständig sein müsste im Sinn einer Liste *aller* möglichen Eigenschaften, die sich thematisieren ließen. Wir interessieren uns für die momentane Frequenz seiner auf- und ab-Bewegungen, für deren Entwicklung über einen gewissen Zeitraum, für ihre Maximal- oder Minimalwerte etc. und die Angabe solcher Aspekte kann für einen jeweiligen Zweck eine vollständige Beschreibung sein. Diese Denklinie lässt sich auf weitere Bereiche anwenden und Wittgenstein wendet sie massiv in seinen Überlegungen zur Philosophie des Geistes an.

Eine Rede vollständig (oder unvollständig) wiedergeben. Gehört dazu auch die Wiedergabe des Tonfalls, des Minenspiels, der Echtheit oder Unechtheit der Gefühle, der Absichten des Redners, der Anstrengung des Redens? Ob das oder jenes für uns zur vollständigen Beschreibung gehört, wird vom Zweck der Beschreibung abhängen, davon, was der Empfänger mit der Beschreibung anfängt. (Wittgenstein, *BPPI* 633 / *Z*, 309)

Wir greifen also Züge heraus und jeder Zug könnte in einem entsprechenden pragmatischen Kontext als vollständiges Erfassen gelten. Gegenüber dem *Tractatus* ist nun das

Subjekt der Rede innerhalb der Welt situiert. Es ist auf mannigfaltige Weise gegenüber seiner Umgebung artikuliert anstatt dass es die allgemeine Grenze des Sagbaren ist. Haben aber diese Artikulationen eine eigene Positivität? Wie lassen sie sich fassen? Der einzige Modus einer solchen Positivität der Artikulation oder sagen wir konkreter: des Blicks wäre im *Tractatus* die mystische Erfahrung der Welt als begrenztem Ganzen – und diese ist gerade *nicht* positiv (sie konstituiert keinen eigenen Objektbereich, nichts, was aussagbar wäre). Das Subjekt ist nur insofern artikuliert, als die Welt meine Welt ist und sich dies zeigen kann. Aber dieses „sich zeigen“ steht gerade im Gegensatz zur Positivität des Sagbaren, es ist keine Tatsache, lässt sich nicht aus Tatsachen ableiten, sondern muss erfahren werden. Das „sich Zeigen“ fällt durch die Maschen des Netzes der Sprache um ein Bild Wittgensteins zu verwenden.⁵³ So etwas wie „Phänomene des Subjekts“ wären demnach nicht als solche „positiv“, direkt „gegeben“. Ein Phänomen des Subjekts liegt statt dessen etwa darin, dass ein bestimmtes Begriffsnetz (etwa das der Mechanik) diesen oder jenen Teil der Welt besser beschreibt als ein anderes – und diesen Umstand kann das Netz nicht selbst ausdrücken – ebenso wenig, wie die Naturwissenschaft selbst das Prinzip rechtfertigen kann, eine einfache gesetzmäßige Erklärung einer komplizierten vorzuziehen.⁵⁴

In der Spätphilosophie ist hier einiges anders – aber es bleibt auch einiges beim Alten. In jedem Fall ist es nicht damit abgetan, dass man einer „metaphysischen“ eine „nichtmetaphysische“ Werkphase gegenüberstellt. Auch im Spätwerk ist die Artikulation des Subjekts nicht als solche positiv. Sie ist etwas, was sich in der Struktur unseres Sprachgebrauchs zeigt. Man kann durchaus sagen, dass es Wittgenstein weiterhin um die Grenzen der Sprache zu tun ist. Der *Tractatus* schließt nach der Feststellung der Unmöglichkeit die Grenze zu fassen, da sie *von außen* zu fassen sein müsste, und daher der Unmöglichkeit überhaupt etwas sinnvolles über Ethik, Ästhetik und Logik zu sagen, mit nichts weniger als mit dem Ende der Philosophie. Dagegen wird der „zweite“ und „dritte“ Wittgenstein diese Grenze von innen her ausloten – aber das Thema der Erfahrung gleichzeitig der Vollständigkeit und der Begrenztheit meiner Welt bleibt zentral. Im Fall des Hase-Enten-Kopfes kann ich nicht gleichzeitig einen Hasen- und einen Entenkopf sehen. Der Charakter des Bildes als Kippbild ist etwas, was durch die Zeit, über eine Veränderung erfahren werden muss. Hier stellen wir unseren Perspektivenspielraum deutlich fest, indem wir uns klar an mögliche andere Erfahrungen desselben Bildes erinnern und diese in unsere momentane Erfahrung des Bildes einbeziehen können – wir verhalten uns einem Kippbild gegenüber anders als gegenüber einem Hasenbild. Hier also ist die Erfahrung der Form der eigenen Begrenztheit noch recht leicht einsichtig. Interessanter wird der Fall, wenn wir von hier aus das Phänomen des „Passens“ erörtern.

Dies ist ein Thema der Ästhetik Wittgensteins und es wird uns auch Gelegenheit

⁵³Wittgenstein, *TLP* 6.341-6.35.

⁵⁴Dies soll nicht in Abrede stellen, dass derartige methodologische Werturteile sich nicht rational rechtfertigen ließen, aber man wird zugeben müssen, dass es sich um eine *pragmatische* Rationalität handeln wird, die nicht mehr die spezifische Rationalität der fraglichen Wissenschaft ist. Vgl. Putnam, *Ethics without Ontology* S. 67ff. Man könnte andere Stellen bei Putnam anführen, aber in diesem Buch bespricht Putnam die methodologischen Werturteile in den Naturwissenschaften mit Blick auf die Ethik und stellt so interessante Überlegungen zu einem allgemeinen Begriff pragmatischer Rationalität an.

geben, die Verwandtschaft von Ethik und Ästhetik deutlicher zu fassen.

Über einen feinen ästhetischen Unterschied lässt sich *Vieles* sagen – das ist wichtig. – Die erste Äußerung mag freilich sein „*Dies* Wort passt, *dies* nicht“ – oder dergleichen. Aber nun können noch alle weitverzweigten Zusammenhänge erörtert werden, die jedes der Wörter schlägt. Es ist eben *nicht* mit jenem ersten Urteil abgetan, denn es ist das *Feld* eines Wortes, was entscheidet. (Wittgenstein, *PVII* S. 561)

Der erste Satz des Zitats stellt die Verbindung mit den obigen Zitaten her. Ästhetische Unterschiede sind vielfältige Unterschiede, die sich in verschiedener Weise entfalten lassen. Die Ästhetik handelt also nicht in erster Linie von ästhetischen *Urteilen* in dem Sinn von Urteilen, die spezifisch ästhetische Prädikate betreffen. Es gilt hier für die Ästhetik, was Murdoch zu primären und sekundären ethischen Begriffen sagte. Ebenso wenig geht es um Urteile, die einen Gegenstand betreffen (ich spreche dieses ästhetische Prädikat diesem Gegenstand zu). Die Urteile, von denen Wittgenstein spricht, wären Urteile, die den Ausdruck der ästhetischen Erfahrung betreffen. Es geht hier um den richtigen Gebrauch von Sprachspielen, die richtige Artikulation des Subjekts und der Objektivität der Spielsituation. Wenn wir hier von Urteilen sprechen wollen, müssen wir klarstellen, dass wir dies in einem weiten Sinn tun. Beispielsweise würden wir das bloße Fortfahren der Suche nach dem richtigen Wort als Resultat eines Urteils verstehen müssen. Ich würde einen engeren Urteilsbegriff vorziehen und sagen, dass wir hier die Schwierigkeiten untersuchen, die die Formulierung eines ästhetischen Urteils bereitet, dass es sozusagen um die Qualifikation von Urteilen geht. „Man könnte vielleicht sagen, dass diese Skulptur mir gefällt, weil sie *lebhaft* ist.“ Dies ist kein einfaches Urteil, das eine Proposition aussagt, sondern gewissermaßen der *Versuch* eines Urteils – und es scheint offensichtlich, dass wir in ästhetischen Dingen häufig in dieser Weise mit der Sprache verfahren und nicht indem wir einfache Aussagen über Werke oder Situationen machen, die schlichte Zuschreibungen von ästhetischen Prädikaten wären. Um die Aussage richtig zu verstehen, müssen wir zuerst die Nuancierung des „Man könnte vielleicht sagen“ ernst nehmen. Ich könnte fortfahren „... Ja, genau, es ist ihre Lebhaftigkeit!“, wenn mich diese Aussage befriedigt oder wenn sie noch nicht ganz passt, mit „... Oder vielleicht besser: weil sie *leicht* scheint ...“ etc. Es geht Wittgenstein eher um solche qualifizierten Aussagen als um klare ästhetische Urteile der Form „Dies ist schön“ (angenehm, interessant etc.). Mehr noch: Es geht mehr und mehr um Gesten und nicht nur um sprachlichen Ausdruck. Sehr klar wird dies in einer Passage aus den *Vorlesungen über Ästhetik* (freilich mit der Reserve, dass es sich um Mitschriften handelt, nicht um Wittgensteins eigene Notizen).

Ich hatte ein Erlebnis mit Klopstock. Ich fand heraus, dass man sein Versmaß anormal betonen muss, um ich richtig zu lesen. Klopstock setzte seinen Gedichten u-u etc. voran. Als ich seine Gedichte auf diese neue Art las, sagte ich mir: „Aha, jetzt weiß ich, warum er das getan hat.“ Was war geschehen? Ich hatte diese Art von Zeugs bereits gelesen und war milde gelangweilt gewesen. Aber als ich es jetzt intensiv auf diese eigentümliche Art las, lächelte ich und

sagte: „Das ist *großartig*“, usw. Aber ich hätte auch nichts zu sagen brauchen. Wichtig ist nur, dass ich sie immer und immer wieder las. Als ich die Gedichte las, machte ich Gesten und Gesichtsausdrücke, die Gesten der Zustimmung genannt werden würden. Aber wichtig ist, dass ich diese Gedichte ganz anders, viel intensiver las, und dass ich zu anderen sagte: „Schaut! So müssen sie gelesen werden.“ Ästhetische Adjektive spielten kaum eine Rolle. (Wittgenstein, *VÄ* 15)

Sowohl in der Ästhetik wie in der Ethik geht es um so etwas wie ein „richtig“ und „falsch“ im Sinn einer Angemessenheit – im Beispiel: Wie liest man dieses Gedicht richtig? Und es geht uns hier darum, zu verstehen, wie sich dieses „richtig“ und „falsch“ spezifizieren lässt.

Was ebenfalls hervortritt, wenn wir die Wichtigkeit ästhetischer und ethischer Sekundärbegriffe und weiterer Kreise des Ausdrucks (Gesten, feine Verhaltensabschattungen) einbeziehen, ist, dass Ethik und Ästhetik deshalb zum Kern von Wittgensteins Philosophie gehören und nicht bloß Spezialthemen sind, weil sie die Ebene des Zusammenstimmens im konkreten, situativen Gebrauch betreffen, nicht die Ebene der aussagbaren Tatsachen vom Standpunkt der Logik des *Tractatus* aus. Wenn wir in einem ästhetischen Kontext versuchen, etwa über ein Rot zu sprechen, das uns, sei es in einem Werk, sei es in der Natur, begeistert hat, so sind die Schwierigkeiten, mit denen wir unter Umständen kämpfen, von besonderer Art: Die Schwierigkeit ist *nicht* die des Zuschreibens eines Prädikats subjektiver Erfahrung (*X ist rot*), was auf das allgemeine epistemische Problem des Zugangs zu fremder Erfahrung führen würde (dieses „rot“ kann nicht *das* rot meinen, dass ich erfahren habe). Ebenso wenig geht es darum, ein ästhetisches Urteil im Sinn Kants als allgemeingültiges zu formulieren. Es geht sozusagen darum, dieses rot erst als ästhetischen Begriff oder ästhetischen Spielstein zu etablieren. Wie aber geschieht das? In Wittgensteins Beispielen funktioniert Kommunikation im ästhetischen Bereich über Exempel: „Schaut! So müssen diese Gedichte gelesen werden.“ Ich mache vor, wie ich glaube, dass sie gelesen werden müssen, erkläre möglicherweise was ich tue, und versuche so, anderen zu zeigen, wie diese Gedichte „großartig“ sein können, wie sich ihre „Großartigkeit“ finden lässt.

Solche Exempel können wie Schlüssel funktionieren, oder eher wie Dietriche, da Schlüssel ja von vornherein für ein bestimmtes Schloss gemacht sind. Unter Umständen müssen wir den ganzen Bund durchprobieren, um den richtigen zu finden. Nehmen wir ein Beispiel aus dem Sport um dies zu illustrieren: Ein Tennislehrer versucht seinem Schüler den Vorhandschlag beizubringen. Er kann verschiedene Dinge hervorheben: Er kann etwa die Wichtigkeit der richtigen Positionierung gegenüber dem Ball betonen, die Fußposition, das Ausholen, oder den Endpunkt der Bewegung, das Auffangen des Schlägers mit der zweiten Hand. All dies beinhaltet ein Vormachen wahrscheinlich begleitet durch eine verbale Erklärung. Jede dieser Erklärungen könnte die Schlüsselerklärung sein, die es dem Schüler erlaubt, all die mannigfaltigen Elemente der Bewegung des Vorhandschlags zu einer funktionierenden Gesamtheit zu koordinieren. In der Tat führt oft eine Erklärung der Art „Denke an die linke Hand wenn du mit der Rechten schlägst“ zu einem plötzlichen Verständnis der Gesamtbewegung. Diese Art des Funktionierens der Sprache

ist, wie ich glaube, ein sehr gutes Bild dafür, was Wittgenstein hier im Auge hat. Der Trainer hat die Bewegung verstanden, er weiß sich ihrer zu bedienen. Jetzt geht es darum, wie er anderen ein solches Verständnis näherbringen kann, wie eine Kommunikation hier funktionieren kann.

„Zusammenstimmen“ bedeutet hier, dass der Gegenüber Elemente des Exempels seinerseits aufgreifen und entwickeln kann, sich eigenständig zum gemeinsamen Objekt verhalten kann. Dies ist gemeint, wenn ich davon sprach, dass ein ganz fundamentaler Teil der Ästhetik und Ethik der ist, der sich mit der *Entstehung* ästhetisch-ethischer Spielgegenstände befasst. In dem Beispiel des Tennislehrers geht es darum, dem Schüler beizubringen, was hier überhaupt zu handhaben ist (die Geste des Vorhandschlages wird als Gegenstand späterer weiterer Unterweisung gegründet). Etwas ganz ähnliches geschieht, wenn ich mit jemandem über ein Kunstwerk oder eine Erfahrung des Erhabenen sprechen möchte. Was wir etablieren, ist eine bestimmte Physiognomie des Ausdrucks mit der wir im Dialog operieren können. Bestimmen wir diesen Schlüsselbegriff der Physiognomie etwas genauer.

6.2.4 Physiognomie

Wir haben bereits kurz über diesen Begriff gesprochen und die Physiognomie als eine Form des Musters sozusagen auf der Mikroebene eingeführt.⁵⁵ Der Begriff Physiognomie erwächst in gewisser Weise aus Wittgensteins Philosophie der Familienähnlichkeit, wie diese Passage aus dem ersten Teil der *Philosophischen Untersuchungen* verdeutlicht:

Daraus siehst du nur, was alles zu der Physiognomie desjenigen gehört, was wir im alltäglichen Leben „einer Regel folgen“ nennen. (Wittgenstein, *PU* 235)⁵⁶

Anstatt wie im *Tractatus* die allgemeine Form des Satzes zu bestimmen, etwas anzugeben, was allem, was wir beispielsweise „Regelfolgen“, „Sprache“, „Spiel“ nennen, jeweils gemein ist, besteht Wittgensteins Strategie der Klärung der Sprache und damit der philosophischen Probleme nun darin, verschiedenartige Verwandtschaftsbeziehungen unter Instanzen eines Begriffs aufzuzeigen – das komplizierte Netz von einander übergreifenden Ähnlichkeiten. Sprachspiele etwa haben nicht *ein* Charakteristikum, das allen gemein wäre: Greifen wir nur einige Beispiele für Sprachspiele heraus, die Wittgenstein in den ersten 9 Bemerkungen der *Philosophischen Untersuchungen* entwickelt: etwas Abzählen, einen Gegenstand nennen, auf einen Gegenstand zeigen, auf eine Farbe verweisen. Später fügt er diesen einfachen Spielen weitere, komplexere hinzu: befehlen und gehorchen, etwas beschreiben, etwas vermuten, eine Hypothese aufstellen und prüfen, Rätsel raten, grüßen, singen, ein Gedicht lesen, einen Fachaufsatz lesen etc.⁵⁷ Die Ziele dieser Spiele sind bereits auf der Ebene der zuerst genannten primitiven Formen ganz unterschiedlich und es kommt für ihren Erfolg auf ganz unterschiedliche Dinge an: Wenn

⁵⁵S. Abschnitt 2.1.3.

⁵⁶S. allgemein zur Familienähnlichkeit *PU* 65-82.

⁵⁷Vgl. ebd., 23.

wir zählen, einen Gegenstand einer bestimmten Farbe herausgeben sollen, oder ein Lied singen erwarten und bewerkstelligen wir ganz unterschiedliche Resultate. Außerdem passieren ganz unterschiedliche Dinge: Mal spielt in unserem Spiel eine körperliche Geste und die Position des Körpers eine Rolle (etwa wenn ich auf etwas zeige), mal muss ich nacheinander mehrere Gegenstände in die Hand nehmen und dabei die Zahlwörter aufsagen, die ich auswendig kennen muss, oder ich muss ein Farbmuster mit einem Gegenstand vergleichen. Mal operieren wir mit verbalem Material, mal mit Zeichnungen, mal mit Notenschrift. Mal spielt die Wahrheit der Äußerung eine Rolle, mal nicht etc.⁵⁸

Wir *können* wohl in den allermeisten Fällen eine Definition formulieren, ein einzelnes Charakteristikum oder eine geringe Anzahl an Charakteristiken herausgreifen, aber diese Definition wird so abstrakt sein, dass es gut sein kann, dass sie der Klärung letztlich nicht hilft oder sogar aufgrund ihrer Allgemeinheit das richtige Verständnis des konkreten Falls behindert und zu philosophischer Übertreibung und der Schwierigkeit führt, das Wichtige richtig zu sehen.⁵⁹

All diese unterschiedlichen Tätigkeiten ähneln sich in verschiedener Weise. Die Tragfähigkeit eines Fadens hängt nicht daran, dass seine Fasern durch seine ganze Länge laufen, sondern darin, dass die Fasern fest genug verzwirbelt sind.⁶⁰ Die Ablehnung des Bestehens auf einer Definition wo sie nicht angebracht ist, führt nun zu einer methodischen Konsequenz, die uns interessieren wird:

Wie würden wir jemandem erklären, was ein Spiel ist? Ich glaube, wir würden ihm *Spiele* beschreiben und könnten der Beschreibung hinzufügen: „das, *und Ähnliches*, nennt man ‚Spiele‘“. Und wissen wir selbst denn mehr? (Wittgenstein, *PU* 69)

Wenn wir es mit Phänomenen zu tun haben, die sich nicht sinnvoll über eine Definition auf einen Begriff bringen lassen, dann müssen wir mit Beispielen operieren und versuchen, den *Witz*, diese Beispiele auf diese Weise unter einen Begriff zu bringen, sichtbar zu machen. Den *Witz* zu verstehen bedeutet, die Einschlägigkeit unseres Begriffs zu

⁵⁸Erinnern wir an die beiden Bilder, die Wittgenstein hier anführt (Wittgenstein, *PU*, 11 und 12): Das erste Bild ist das der Sprache als einem Werkzeugkasten: Er enthält etwa einen Hammer, eine Säge, Leim, Schrauben und Nägel. Die Unterschiedlichkeit der Gegenstände lässt die Unterschiedlichkeit ihres Gebrauchs erahnen: Mit einem Hammer schlägt man, eine Säge wird vor- und zurückbewegt etc., und doch handelt es sich um „Werkzeuge“. In der Sprache haben wir es mit kurzen Lautäußerungen zu tun, deren unterschiedliche Verwendungsweisen weniger klar vor Augen treten. Daher das zweite Bild: Im Führerstand einer Lokomotive finden wir eine Reihe von Handgriffen. Sie sehen sich sehr ähnlich, da sie ja dafür gemacht sind, mit der Hand bedient zu werden. Aber einer ist der Griff einer Kurbel, ein anderer der eines Schalters, ein weiterer ein Bremshebel, bei dem man die Bremswirkung mit der Stärke dosieren kann, mit der man ihn zieht, und einer der Hebel gehört zu einer Pumpe, und man muss ihn hin und her bewegen, soll er seine Funktion erfüllen. Hier sehen wir die Unterschiede weniger klar, aber es ist deutlich, dass ein Lokomotivführer sehr unterschiedliche Dinge tun muss, um mittels dieser sich so ähnlichen Hebel sein Fahrzeug zu betreiben.

⁵⁹Wittgenstein bemerkt ironisch zum Bestehen auf der Definition: „Wenn aber Einer sagen wollte: ‚Also ist allen diesen Gebilden etwas gemeinsam, – nämlich die Disjunktion aller dieser Gemeinsamkeiten! – so würde ich antworten: hier spielst du nur mit einem Wort. Ebenso könnte man sagen: es läuft ein Etwas durch den ganzen Faden, – nämlich das lückenlose Übergreifen dieser Fasern.“ ebd., 67.

⁶⁰S. ebd., 67.

verstehen, es bedeutet, sinnvoll mit dem fraglichen Begriff umgehen zu können, indem ich etwa angeben kann, was sonst noch Instanzen des Begriffs wären oder sinnvoll an Diskussionen teilnehmen kann, die diese Frage betreffen. (Oben haben wir das Beispiel genannt, dass das Verstehen des Witzes eines Spiels darin besteht, zu verstehen, welche Regeln erforderlich und welche fakultativ sind.) Der Witz bestimmt auch darüber, wie ein bestimmtes Spiel in einer bestimmten Situation genau zu spielen ist, darüber, was am Kontext wichtig ist und was nicht.

Dieses Thema macht verständlich, wie Wittgenstein die übersichtliche Darstellung höher schätzen kann als die Erklärung:

Diese übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, dass wir die „Zusammenhänge sehen“ (Wittgenstein, *Frazer*, S. 37)

Die Übersicht soll uns gerade dazu führen, den Witz dessen, was wir in unseren Sprachspielen tun, zu verstehen. Sie soll diesen Witz sichtbar machen.

Wir haben nun den Hintergrund der bereits genannten philosophischen Strategie des Fassens eines Begriffs über Beispiele etwas klarer gemacht. Wir sehen, dass ein richtiges Handhaben von Beispielen das Verständnis des Witzes ihrer Zusammenstellung voraussetzt und dass die übersichtliche Darstellung, die geordnete Präsentation und Besprechung von Beispielen, ein solches Verständnis des Witzes herstellen soll. Die Physiognomie eines Begriffes nennt Wittgenstein gerade dies: der Witz als Bedeutungsebene eines Begriffs. Aber die Physiognomie ist mehr als das Verständnis des Witzes des Spiels. Sie bezeichnet mehr noch unsere *Anhänglichkeit* an unsere Worte. Wir befinden uns auf einer Ebene, auf der direkte Bedeutungsunterschiede kaum eine Rolle spielen, auf der sich uns vielmehr der Gebrauch des einen und nicht des anderen Synonyms oder der einen oder anderen Formulierung aufdrängt. Wir kommen hier zurück zum Thema der Emotion ganz im oben besprochenen Sinn: Wir ziehen dieses Wort jenem anderen vor und darin, *dass* wir das tun, realisiert sich unsere Emotion als Bedeutung. Die Physiognomie sitzt sozusagen noch eine Ebene tiefer als der Witz, insofern sie die Ebene betrifft, auf der wir uns die Worte *angeeignet* haben und ihr Gebrauch zum Ausdruck unserer Subjektivität werden kann. Das bereits besprochene Phänomen des „Passens“ ist Ausdruck einer Sensibilität für die Physiognomien der Wörter:

„Mir ist, als passte der Name ‚Schubert‘ zu Schuberts Werken und seinem Gesicht.“ (Wittgenstein, *PUII* S. 555)

Und um die Verbindung zu dem oben Gesagten zu festigen zitieren wir:

Wie finde ich das „richtige“ Wort? Wie wähle ich unter den Worten? Es ist wohl manchmal, als vergliche ich sie nach feinen Unterschieden ihres Geruchs: *Dies* ist zu sehr . . . , *dies* zu sehr .. – das ist das richtige. – Aber ich muss nicht immer beurteilen, erklären; ich könnte oft nur sagen: „Es stimmt einfach noch nicht.“ Ich bin unbefriedigt, suche weiter. Endlich kommt ein Wort: „Das ist es!“ *Manchmal* kann ich sagen, warum. So schaut eben hier das Suchen aus, und so das finden. (ebd. S. 560f)

Wir befinden uns hier auf dem Grat zwischen Psychologie und Sprache (sprachlicher Bedeutung). Zweifellos ist die genannte Sensibilität für die Bedeutung der Wörter ein erforschbarer psychologischer Umstand, aber wir interessieren uns mit Wittgenstein für den Moment, an dem das psychologische Sein sich in Sprachspielen niederschlägt, in ihnen Bedeutung annimmt. Dies ist die Ebene der Emotion als Kreuzungspunkt von (psychologischem) Gefühl und Bedeutung. Aber mehr noch: Hier geht es um die Erforschung, wie das *Subjekt* in die Sprache eintritt, wie also ein individuelles Sein, an das es sich lohnt die Frage zu richten „wer“ es sei, in der Sprache aufscheint. Wenn wir unseren charakteristischen Gebrauch der Sprache als Stil entwickeln, dann können wir in beiden oben besprochenen Bedeutungen Subjekt sein: Wir sind Urheber und partikuläre Existenz. Daher interessiere ich mich für den Modus, in dem die Physiognomie als fein abgestimmter Gebrauch der Worte den Charakter einer Artikulation des Subjekts annimmt.

Wir können nicht voraussehen, wie ein geglückter Ausdruck aussehen wird. Uns bleibt nur ein radikal experimentelles Vorgehen, Schritt für Schritt eine Ausdrucksform auszuprobieren, wenn es nicht passt eine andere, bis unser Ausdruck uns angemessen erscheint, bzw. wenn das Problem verschwindet und wir schlicht mit dem Suchen nach dem richtigen Ausdruck aufhören. Unsere Situation ähnelt hier Patienten, die es nicht schaffen eine Übersicht zu erlangen über einen Stapel Farbmuster, die sie ordnen sollen. Der Patient muss jedes Muster einzeln mit dem nächsten vergleichen, das visuelle Feld präsentiert sich ihm nicht von sich aus in geordneter Weise. Er muss die Muster nebeneinander halten um ihre Ähnlichkeit beurteilen zu können. Es kommt vor, dass ein Patient beim Ordnen seiner Muster einen Stapel erstellt, der etwa rot beginnt, dann ins rosa gleitet und dann hin zum weißen. Er schien dieses Gleiten der Farben nicht zu bemerken. Ganz ähnlich müssen wir die in Frage kommenden Ausdrucksformen tatsächlich durchprobieren. Wir können sie nicht Überblicken.

Wittgenstein erforscht den Komplex des „Sehen als...“, des „passens“, der Physiognomie der Wörter und der Sensibilität gegenüber Aspekten indem er die Gegenprobe macht: Was fehlt jemandem, dem diese Ebene verschlossen ist?

6.2.5 Aspekt- und Bedeutungsblindheit

Das vertraute Gesicht eines Wortes, die Empfindung, es habe seine Bedeutung in sich aufgenommen, sei ein Ebenbild seiner Bedeutung, – es könnte Menschen geben, denen das alles fremd ist. (Es würde ihnen die Anhänglichkeit an ihre Worte fehlen.) Und wie äußern sich diese Gefühle bei uns? – Darin, wie wir Worte wählen und schätzen. (Wittgenstein, *PUII* S. 560)⁶¹

Dies ist die Bedeutungsblindheit, die Wittgenstein durch alle Schriften zur Psychologie, inklusive des zweiten Teils der *Philosophischen Untersuchungen* hindurch immer wieder untersucht. Diese Form von Blindheit vergleicht er mit einem Mangel musikalischer

⁶¹In einer Variante dieser Bemerkung, die in den *Bemerkungen zur Philosophie der Psychologie* abgedruckt ist, spricht Wittgenstein davon, dass Wörter eine „Seele“ hätten. *BPPI* 6.

schen Gehörs und damit, „prosaisch“ zu sein.⁶² Ein Bedeutungsblinder wäre möglicherweise nicht in der Lage, einer Spielanweisung zu folgen, wie sie Schumann in einer Partitur gab: „Wie aus weiter Ferne“.⁶³ An einigen Stellen verwendet Wittgenstein für den Komplex der Aspekt- und Bedeutungsblindheit auch die allgemeine Formulierung „Gestaltblindheit“.⁶⁴ Der Begriff Gestaltblindheit ist insofern angebracht, als es tatsächlich um feine *Organisations*abschattungen geht, um die Frage, wie Begriffe sich untereinander artikulieren.⁶⁵

Man muss sagen, dass all diese Überlegungen Wittgensteins nicht zu einem klaren Ende zusammenlaufen. Schon die Definitionen der Gestaltblindheit und das, was genau der Gestaltblinde in der Lage sein soll zu tun, oder woran genau er scheitert, variieren. Es ergibt sich kein klares Bild, was die Gestaltblindheit genau bedeuten würde. Dies mag daran liegen, dass es sich um ein Reflexionswerkzeug handelt, nicht um einen Baustein einer Systematik. Wittgenstein versucht, die Phänomene des Verstehens und des Gebrauchs von Physiognomien zu fassen zu bekommen. Andererseits kann ich den Verdacht nicht abweisen, dass Wittgenstein sich mit diesen Überlegungen in eine Sackgasse gebracht hat. Dies dadurch, dass er sich allzu deutlich auf die Frage der Innerlichkeit fixiert hat, auf die Frage, ob und wie ein rein subjektives Erleben einen Unterschied machen kann, bzw. ob es notwendig einen Unterschied machen muss. Allgemein ist dies eine Schwäche der Texte zur Psychologie, dass Wittgenstein über hunderte von Bemerkungen immer wieder die Unmöglichkeit der philosophischen Fundierung der sprachlichen Bedeutung und des Ausdrucks im subjektiven Empfinden aufzeigt. So Recht er auch damit hat, so unfruchtbar ist es, hier stehen zu bleiben und immer wieder diesen Punkt zu diskutieren. In der Tat kommen die Texte zur Psychologie von etwa 1946 bis '51 diesbezüglich nicht recht vom Fleck. Was aber aus dieser Phase deutlich hervortritt, ist Wittgensteins gesteigertes Interesse für das Verhalten und seine feinen Nuancen. Diese Nuancen gehören nicht zum Spiel selbst sondern zur Art und Weise, *wie* es gespielt wird. Damit verlängern diese Überlegungen Wittgensteins Bemerkungen zum Regelfolgen aus Teil 1 der *Philosophischen Untersuchungen* indem sie die Gründung des Regelfolgens in Kontexten des Zeichengebrauchs und damit die Überwindung eines Platonismus der Regel weiter untersuchen. Das tun sie dadurch, dass sie den unscharfen Bereich der Weise der Anwendung von Regeln erforschen, den Spielraum, den wir im Gebrauch der Sprache haben und der nicht wieder durch Regeln bestimmt sein kann, sondern eine gewisse Form der Kreativität ermöglicht ohne dass gegen eine Regel verstoßen werden müsste.

Ich glaube, dass es wichtig ist, hier die Frage nach der Subjektivität von der nach der Innerlichkeit zu trennen. Die Mittel hierfür haben uns, wie ich glaube, Wittgenstein und

⁶²Wittgenstein, *PUII* S. 552; Wittgenstein, *BPPI* 342.

⁶³ebd. 250.

⁶⁴ebd., 170, 189.

⁶⁵Vgl. Wittgenstein, *PUII* S. 553: „Die Wichtigkeit dieses Begriffes [der Aspektblindheit – MH] liegt in dem Zusammenhang der Begriffe ‚Sehen des Aspekts‘ und ‚Erleben der Bedeutung eines Wortes‘. Denn wir wollen fragen: ‚Was ginge dem ab, der die Bedeutung eines Wortes nicht *erlebt*? Was ginge z.B. dem ab, der die Aufforderung, das Wort ‚sondern‘ auszusprechen und es als Zeitwort zu meinen, nicht verstünde, – oder einem, der nicht fühlt, dass das Wort, wenn es zehnmal nach der Reihe ausgesprochen wird, seine Bedeutung für ihn verliert und ein bloßer Klang wird?“

Merleau-Ponty bereits an die Hand gegeben. Entwickeln wir also Wittgensteins Überlegungen nicht in Opposition zum Bild der fundierenden Innerlichkeit, wie er es selbst allzu oft selbst tut, sondern als eine Philosophie des Ausdrucks, im Sinn der Artikulation der Subjektivität. Dazu komme ich auf den oben gesagten Satz zurück, es gehe um feine Organisationsabschattungen der Verbindungen der Begriffe untereinander. Außerdem versuche ich langsam, wieder auf das Thema der Ethik zurückzukommen. Gestaltblind ist jemand, dem bestimmte Organisationsbereiche nicht zugänglich sind, dem bestimmte Strukturebenen des Verhaltens abgehen. Ein Gestaltblinder mag beispielsweise das Gewicht des Begriffs „Reue“ nicht verstehen. Wenn wir an Murdochs Beispiel von Mutter und Schwiegertochter denken, so könnte die Gestaltblindheit hier bedeuten, dass M gewisse (und vielleicht gerade die ethisch relevanten) Aspekte ihres Verhältnisses zu T nicht durchschaut. Sicherlich würde sie den Unterschied von „kindisch“ und „jugendlich“ durchaus verstehen, aber ihr würde es schwer fallen, die ethische Bedeutung der Tatsache selbst, dass sie diesen und nicht jenen Begriff mit T in Verbindung bringt, wertzuschätzen. Wenn ihr die Anhänglichkeit an solcherlei Worte fehlt, würde ihr auch ihr Sinn dafür fehlen, dass es *wichtig* sei, ein Verhältnis zu T zu haben, das sich mit diesem und nicht mit jenem Begriff beschreiben lässt. Daher kann solche ästhetische Sensibilität ethisch relevant sein, weil erst sie überhaupt eine *problematische* Situation entstehen lässt: M ist unzufrieden mit ihrer Weise, ihr Verhältnis zu T zu denken, unzufrieden, mit dem Missfallen T gegenüber und der eigenen Überheblichkeit, die sich darin artikulieren.

M verwendet normalsprachliche Ausdrücke, um sich selbst vor sich auszulegen. Verwenden wir dieses Bild des Auslegens wörtlich und nicht im Sinn einer Interpretation. M breitet sich vor sich aus und versucht, sich darüber klar zu werden, was in ihrem Geist strukturell bedeutsam ist und wie sozusagen ihre eigene Funktionsweise zu beschreiben wäre. Welche Wörter soll ich verwenden, um mir vor mir selbst Rechenschaft abzulegen? Dabei ist ganz entscheidend, dass es hier nicht um ein Benennen eines mentalen Inhalts geht („Reue“ etwa), sondern um das Verstehen und Werten meines eigenen Gebrauchs der Sprache. Daher geht es nicht um einen verborgenen Inhalt, sondern um eine Klärung der ethischen Bedeutsamkeit der Erfahrung. Die Überheblichkeit, die M an sich entdeckt, ist, vom Standpunkt der Ethik betrachtet, kein Gefühl, sondern ein problematisch gewordener Zug ihres Denkens ganz wie wir es in Abschnitt 5.1.4 von der Verdrängung sagten.

Ethische Fragen sind in der besprochenen Weise direkt mit Fragen der Prägnanz und der „guten Form“ der Gestalttheorie verwoben. Und Prägnanz lässt sich im Sinn der Ontologie Merleau-Pontys unmittelbar als Aspekt des Fleisches verstehen. So wird klar, dass die Ethik mit einer Form des Sehens beschäftigt ist in einem nicht-metaphorischen Sinn, sondern im vollen Sinn des Wortes „sehen“. Wir verhandeln in der Geltung, die wir den anderen, uns selbst und der Welt in unserem Gebrauch sekundärer moralischer Begriffe zuerkennen unmittelbar und grundlegend unseren Weltbezug.

Schlussbetrachtung

Unser Subjektbegriff bestimmt, was wir als die Domäne des Geistes zu betrachten haben – was „Subjekt“ ist, sagt uns, was „Geist“ ist. Dies ist etwas anderes, als zu sagen, dass er uns sage, was Bewusstsein ist, noch, was die Domäne privaten bei-sich-selbst-Sein ist. Geistes- und Bewusstseinsbegriff in einem ersten Schritt zu trennen, ist entscheidend, um die philosophische Mythologie zu überwinden, die dem psychologischen Innen eine Rolle zuweist, die es nicht geeignet ist auszufüllen: die Rolle des allgemeinen Paradigmas unseres Geistesbegriffs, unseres allgemeinen Bildes des Geistes. Geist ist die Domäne des Handhabens von *Symbolen*, von Zeichen, die auf etwas verweisen, die von etwas handeln, die in Anspruch genommen werden können, insofern sie besser oder schlechter, adäquat oder inadäquat, passend oder unpassend, wahr oder falsch sein können. Das ist, wie wir feststellten, nicht die Domäne des sei es wie ein Computer oder wie ein sich selbst organisierendes System neuronaler Netze arbeitenden Gehirns. Es ist, könnte man sagen, diese Domäne, *sofern sie sich artikuliert*, ausdrückt. Denn unser Geistbegriff muss die Möglichkeit bieten, eine Semantik geistiger Inhalte zu denken, ihre Möglichkeit etwas zu bedeuten. Es ist eine wichtige Erkenntnis, die wir aus der Arbeit Wittgensteins und Merleau-Pontys ziehen können, dass die Frage nach der Bedeutung des Geistigen, als Variante der Frage nach der Intentionalität im Sinn Brentanos, nicht mit dem Verweis auf das kausale Zustandekommen eines Ausdrucks beantwortet werden kann. Statt dessen sind Bezüge von Geist und Gegenstand zu denken als etwas, was auf dem Spiel steht, als etwas, was in Spielsituationen herzustellen ist. Das Spektrum dessen, was hier unter „Spielen“ verstanden wird, reicht von strukturellen Bezügen von Organismus und Milieu hin zu elaborierten Sprachspielen, die Existenzaussagen und Ähnliches beinhalten. Dies ist, wie wir feststellten, die Ebene einer Betrachtung des Bezugs von Geist und Gegenstand nicht als gegenseitiger linear-kausal gedachter Einfluss einer Entität auf eine andere, sondern als ein Verhältnis innerhalb eines Systems, das die fraglichen Entitäten selbst aus dem Zusammenhang heraus versteht, in dem sie sich finden.

Wir bemerkten, dass die Verwirklichung des Subjekts weit über das hinausreicht, was wir im psychologischen Sinn beabsichtigen. Wenn Fellini in *La strada* den Philomel-Mythos aufführen, das heißt, den Philomel-Mythos *meinen* kann, ohne diesen Mythos zu kennen, dann deswegen, weil sein bewusstes Sein im Ausdruck ein neues Leben beginnt. Wenn McCarthy uns so etwas wie eine literarische „Welt“ zeigen kann, etwas, in dem die Farbigkeit der Sätze in einer Weise einen zusammenstimmenden Stil bildet, die mehr noch als die Natur oder der Gegenstand der Geschichte selbst eine Einheit herausbildet, dann deswegen, weil das Spiel der Worte mit ihren Physiognomien selbst die Kraft hat, ästhetische Entitäten von außerordentlicher Härte und Dicke herzustellen – und „ästhetisch“ meint hier anschließend an den alten Sinn etwas wie „nach Art der Wahrnehmung“. Gerade dieses Spiel verdient es, als Paradigma des Geistes zu gelten.

Und dies ist auch der Weg aus dem Solipsismus heraus, denn hier besitzen wir einen Sinn des Geistesbegriffs, in dem der Geist nicht wie das Bewusstsein in uns eingeschlossen ist, sondern in dem er sich wesentlich in einer bestimmten Form von Bezügen zu unserem „Außen“ realisiert. Er ist hier eher Ensemble von Relationen innerhalb eines Systems oder einer Gruppe von Spielen als Ensemble von Eigenschaften einer mentalen Einheit.

Das Subjekt im Sinn eines Punktes, an dem sich Geist zu einer Identität verdichtet, an den sich die Frage stellen lässt, „wer“ er sei, kann das Bewusstsein ausdrücken, aber in einer spezifischen Weise, die ein zentraler Gegenstand dieser Arbeit war. Das Subjekt drückt das Bewusstsein nicht aus, insofern wir, wenn wir uns ausdrücken, aus einer versteckten Domäne hinter dem Sichtbaren, dem Ausgedrückten übersetzen, sondern insofern das, was wir in einer Spielsituation tun, bestimmt, was unser bewusstes Sein (unsere Innerlichkeit, unser subjektiver Geist) *bedeutet*. Das Subjekt ist das Ensemble aller Aspekte des Individuums einschließlich seines Bewusstseins, sofern diese in einem Spiel einen Platz finden, zum Ausdruck kommen. Wir haben hierbei keinen Grund, den Ausdruck nun dem Inneren prinzipiell gegenüber zu stellen. Wenn es hier zu einer Opposition kommt, dann insofern, als wir *scheitern* können, uns auszudrücken, uns in unsere eigenen Äußerungen zu finden, zu meinen, was wir sagen, wie Cavell formuliert. Dies ist keine prinzipielle Opposition, wie sie die Philosophie des Geistes als Geist-Körper-Problem gefasst hat, sondern eine in gewissem Sinn pathologische Situation, in die wir geraten können, und auch oft geraten. Pathologisch insofern diese Situation ein Scheitern der Realisierung eines wichtigen Potenzials unserer selbst als Menschen ist, der Realisierung unserer Selbst als Subjekte. Wenn das Subjekt ein Zug eines Ausdrucks ist, bzw. das, was den Ausdruck in strengem Sinn zum Ausdruck macht, dann ist es nun nicht mehr Gegenstand einer allgemeinen Frage der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines adäquaten Ausdrucks, sondern selbst das, was in einer konkreten Situation, auf dem Spiel steht. Es ist Gegenstand der Frage, ob und inwiefern mir *hier und jetzt* ein Ausdruck gelingt oder nicht.

Der Käfer in der Schachtel (die Empfindung in meinem Kopf) lässt sich nicht *beschreiben*, denn das Spiel der Beschreibung eignet hier nicht. Aber er lässt sich *ausdrücken*, insofern wir ihm eine Bedeutung in unserem Handeln geben und diese sich zeigen kann. Wir stellten fest, dass unser Problem nicht ist: Ich spreche über *meinen* Käfer, wobei das „meinen“ der problematische Begriff ist (ob ich über etwas, was radikal „meines“ ist, was sich nicht als solches mit anderen teilen lässt, überhaupt sprechen kann), sondern: *Ich* spreche über meinen Käfer. Problematisch ist, ob und inwiefern es mir gelingt *mich selbst* als Subjekt seiner Empfindungen zu konstituieren, überhaupt selbst als Sprecher auftreten zu können, nicht, ob das, was ich ausdrücke, tatsächlich *meine* Empfindungen sind, wo ich sie doch in den Begriffen der „Herde“, formuliere, wie Nietzsche sagt.

Unsere Frage nach dem Subjekt ist von der Frage nach der Möglichkeit der Veräußerung eines Inneren zu der Frage geworden, was ein Ausdruck ist. Anders als die Frage nach dem Geist ist die Frage nach der Subjektivität eine Frage nach der Partikularität. „Ausdruck“ ist der Moment, in dem man trotz der Tatsache, dass alle Äußerungen im Bereich der Zeichen, die allen gehören, ihren Ort haben, tatsächlich eine diesen Äußerungen wesentliche Zugehörigkeit zu einem Individuum attestieren kann, wodurch das Individu-

um zum Subjekt und seine Äußerungen zu seinem Ausdruck werden. Daher haben wir vom Ausdruck als einer Artikulation gesprochen. Wir bemerkten, dass ein Partikular weder in ein Spiel eintritt, indem sein psychologisches Sein kausal im Spiel wirksam wird (das tut es auch, aber es ist nicht der Ort der Konstitution des Subjekts im Ausdruck), noch indem es eine eigene Sprache erfindet, sich in einem Akt einer Urschöpfung von aller überkommenen Bedeutung losmacht vom Kontext der universalen Zeichen. Es tritt ein, wenn es gelingt einen individuellen Ausdruck als einen besonderen Gebrauch der Sprache, einen Stil zu entwickeln.

Wie der Ausdruck unseres Inneren funktioniert, lässt sich gut anhand der Kommunikation im Bereich des Ästhetischen zeigen. Wenn ich von McCarthy berichte und der Wirkung, die seine Literatur auf mich hat, so ist die Schwierigkeit, vor der ich stehe, nicht die des Veräußerns meiner privaten Empfindungen (oft kranken psychologische Positionen daran, Ausdruck nicht wirklich als Kommunikation zu fassen zu bekommen, da es scheint, dass Subjekte *allein* dafür zu sorgen hätten, sich auszudrücken, als finde Ausdruck sozusagen in einer Einbahnstraße statt). Vielmehr geht es darum, einen handhabbaren Gegenstand zu etablieren, diesen Zugang zu einem künstlerischen Werk, der hier auszudrücken ist, zu einem möglichen Gesprächsgegenstand zu machen. Wittgenstein hat vollkommen Recht, wenn er darauf hinweist, dass Kommunikation in diesem Zusammenhang wesentlich mit Beispielen arbeitet: Ich versuche zu zeigen, wie ein Werk zu lesen ist, um zu der Schätzung zu gelangen, die ich ihm entgegen bringe. Das kann ich tun, indem ich mein Verständnis eines Werks erkläre, oder auch indem ich es vormache: *So* muss es gelesen werden, wenn man es schätzen will. Wir haben dies formuliert, indem wir sagten, dass wir anhand von Beispielen eine bestimmte Physiognomie des Ausdrucks etablieren, mit der wir im Dialog operieren können. Wir verwenden Beispiele in einer Weise, die unseren Partnern den Witz des Ensembles dieser Beispiele näher bringen soll.

Wir sind beim Thema des Witzes, der Einschlägigkeit, des Passens angelangt. Welche Begriffe und Formulierungen sind in unserer Diskussion um etwas, was ästhetische auf dem Spiel steht, einschlägig, welche gehören ihm zu und welche nicht? Phänomene des Passens umgrenzen den Raum unserer Diskussion. Die Sensibilität für die Einschlägigkeit von Sätzen und Wörtern, die sich in unserer Anhänglichkeit an bestimmte Formulierungen ausdrückt, die passen oder nicht passen („dies hier muss man als eine Einklammerung verstehen“, „das hier ist wie ein Sog“ etc.), sind das, was sich in unserer Diskussion zeigt, und womit wir umgehen, um Zugang zueinander, tiefes Verständnis für einander zu finden. Es geht also nicht nur um die Vermittlung von Kenntnissen der Präferenzen des Anderen, sondern Verständnis dafür, inwiefern diese Präferenzen Realisierung einer Partikularität, eines Subjekts sind. Darin liegt die Verwandtschaft des besprochenen Beispiels eines Gesprächs über Ästhetik und der allgemeinen Frage des Ausdrucks von Subjektivität als Realisierung dieser Subjektivität. Wenn wir uns in dieser Arbeit für den Modus interessiert haben, in dem ein fein abgestimmter Gebrauch der Worte den Charakter einer Artikulation des Subjekts annimmt, dann deswegen, weil sich auf diese Weise das Subjekt als Stil fassen lässt, als kohärente Deformation, als ein Gebrauch, der als solcher lateral, wie Merleau-Ponty sagen würde, Ausdruckscharakter entwickelt. Als Stil können wir, wie wir hoffen, gezeigt zu haben, Subjekte sein erstens als Urheber un-

seres Ausdrucks, denn Stil ist generatives Prinzip, und zweitens als partikulare Existenz, denn Stil ist Besonderung in einem charakteristischen Gebrauch von Ausdrucksmitteln.

Gemäß unserer Ablehnung des Bildes des Ausdrucks als Übersetzung betrachteten wir den Ausdruck als kreativ. Unser Ausdrucksbegriff muss beinhalten, dass er in einer Situation entsteht, in der die Bedeutung, die er entwickeln wird, noch nicht existiert. Sein kausales Zustandekommen nimmt ihn als Bedeutung nicht vorweg. Dies ist unsere grundlegende Differenz zum Mentalismus. Der Ausdruck ist daher als originales Phänomen anzuerkennen, der als Artikulation zwei Pole herstellt: das Subjekt auf der einen und die Welt, mit der es umgeht, auf der anderen Seite. Daher hat das Subjekt kein eigenständiges, unabhängiges Sein, sofern wir sein Sein zu denken versuchen, wie Descartes es getan hat, als Substanz. Es existiert als Struktur der Verästelungen unserer Lebensäußerungen, der wir uns über die Untersuchung von Begriffen wie „Muster“, „Physiognomie“, „Gestalt“ genähert haben. Allgemein haben wir das „Denken in Mustern“ im Gegensatz zu einem „Denken in Einheiten“ als einen gemeinsamen Zug des Denkens Wittgensteins und Merleau-Pontys erarbeitet. Muster sind Kontrastphänomene, Phänomene der Diskontinuität innerhalb eines Feldes, wie Gestalten, allerdings auf anderer Ebene. Sie sind „Phänomene“ insofern sie fassbar sind, etwas, auf das wir uns in unserer symbolischen Praxis beziehen können. Die Idee, dass das einfachste Phänomen ein Kontrast sein muss, und keine Einheit im Sinn eines Partikular, ist Kernstück der Philosophie Merleau-Pontys. Und auch wenn dies nicht in dieser Allgemeinheit für Wittgenstein gesagt werden sollte, so zeigen etwa seine Überlegungen zur Familienähnlichkeit als Form der Einheit des Spielbegriffs als heterogenes Ensemble, das sich nicht begrifflich, sondern in gewisser Weise nur ästhetisch fassen lässt, die tiefe Verwandtschaft, die hier besteht. Muster bilden sich aus dem kontrastlosen Gemisch als Hintergrund heraus. Diese Idee auf den Fall des Ausdrucks anwendend nennt Wittgenstein das Gemisch den Lebensteppich, vor dem sich Gesten, Handlungen, Erfahrungen, mentale Zustände, und sprachliche Äußerungen als Strukturen, „Muster im Lebensteppich“ abzeichnen. Das Subjekt ist auf der Ebene solcher Kontrastphänomene zu verorten.

Ein Kernanliegen dieser Arbeit war, die genannten Überlegungen zu verbinden mit dem Thema des Weltbezugs des Subjekts. Insgesamt ist es wohl ein wichtiger Zug der hier vertretenen Position, dass sie davon ausgeht, dass „Subjekt“ und „Welt“ radikal von einander abhängende Begriffe sind, und dass der eine nur in einem richtigen Verständnis des anderen zu klären ist. Außerdem erlaubt es diese Verbindung, zu zeigen, dass es sich hier weder um einen Konstruktivismus, noch um einen Relativismus handelt (und um einen Solipsismus schon gar nicht). Ausgangspunkt dieser Unternehmung war der Anschluss an Merleau-Pontys Philosophie der Wahrnehmung als eines körperlichen Kontakts mit der Welt. Die menschliche Ausdruckstätigkeit im besprochenen Sinn zu verstehen als expressives Handeln, in dem sich unsere Subjektivität realisiert und das Anschlusspunkte zum Kontakt mit Anderen bietet, ist eben die gleiche Tätigkeit, über die wir in ihrer Funktion als explorierende körperliche Praxis unseren Weltbezug herstellen. Dies beinhaltet, dass letztere ersterer weder vorausgeht, noch ihr nachgeordnet ist. Der Begriff des Passens hat als Ausgangspunkt gedient für den Versuch, hierbei schrittweise eine Brücke zu denken, die reicht von grundlegenden wahrnehmungspsychologischen

Erkenntnissen, sofern sie, wie die Gestalttheorie, von der Wahrnehmung als einem Engagement in einem Milieu ausgehen, bis zu Begriffen wie „Fleisch“ bei Merleau-Ponty und „Physiognomie“ bei Wittgenstein, von dessen Bedeutung für die Subjektphilosophie wir bereits sprachen. Die Gestalttheorie fasst die Gegenstände der Wahrnehmung als bereits grundsätzlich Werte enthaltend auf, in der minimalen Form von Richtungen, die anzeigen, wie hier weiterzukommen ist. Eine „neutrale“ Wahrnehmung, die nur aus Formen und Farben bestünde, und die die Basis wäre für unseren „subjektiv angereicherten“ Weltbezug, gibt es nicht. Dies hat Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception* phänomenologisch untersucht und beschrieben. In Merleau-Pontys später Ontologie erscheint die grundlegende Form des Kontrastphänomens, Figur-Hintergrund, dann weder als psychologische noch als phänomenologische Entität, sondern als „ontologisches Relief“. Nicht der Gegensatz von Sein und Nichts bestimmt Merleau-Pontys Ontologie. Vielmehr richtet die Gestalt das Sein ein, strukturiert es, macht es fassbar. Das Nichts durchzieht als Diskontinuität das Sein und gibt ihm Struktur anstatt dass es zu ihm wie bei Sartre ontologisch in Opposition steht.

Verbinden wir diese Überlegungen mit der Subjektphilosophie, wie wir sie oben darstellten. Mein Verhalten gegenüber der Welt, die ich in körperlichem Engagement erarbeitet habe, indem ich mich auf unteren Ordnungsebenen als Organismus in einem Milieu bewege und Relationsfelder erarbeite, und indem ich auf höheren als Mensch Perspektiven einnehme, und die Bedeutung meiner Existenz in dieser oder jener Weise entwickle, realisiert mich als Subjekt. Ich möchte fast Wittgensteins bekannte Aussage, der Körper sei das beste Bild der menschlichen Seele, umformen und sagen: Die Welt, innerhalb derer sich mein Körper bewegt, und von deren Natur ich in meinem expressiven Verhalten Zeugnis ablege, ist das beste Bild meiner Seele. Diese Welt ist weder etwas, was ich in meinem Kopf mit mir herumtrage, noch eine indifferente Realität. Sie tritt als Variante des *koinos kosmos* auf, der Welt, die wir miteinander teilen. Ausdruck meiner Selbst und Erschließung der Welt sind daher komplementär. Die Artikulation setzt mich als Subjekt ein indem sie mich als einen bestimmten Blick auf die Welt konstituiert, eine bestimmte Perspektive auf sie.

Die Natur dieser Perspektive hat uns daher besonders beschäftigt. Perspektiven sind fundamentale Zugangspunkte zur Welt, zu Anderen und zu uns selbst. Merleau-Ponty stellt fest, dass alle Wahrnehmung perspektivisch ist, dass die Abschattung in Standpunkten dem Begriff der Wahrnehmung wesentlich ist. Wir sehen nicht durch die Dinge, sondern müssen sie umschreiten, wollen wir sie von allen Seiten betrachten. Ganz in dieser Linie wendet sich Wittgenstein gegen die philosophische Idee, dass wir „alles“ in einer einzigen intellektuellen Bewegung zu umgreifen in der Lage seien, eine Idee, für die der *Tractatus* selbst steht. Für beide Philosophen gilt, dass intellektueller Fortschritt als ein Durchlaufen von Perspektiven, grundlegenden Weisen, sich zur Welt zu verhalten, zu denken ist, der nie auf ein absolutes Ende hinauslaufen kann, da auch ein Umkreisen eines Gegenstandes keine Synopsis ist, sich nicht der Wahrnehmungssituation enthebt und immer wieder von Neuem beginnen muss. Die Entwicklung und der Wechsel der Perspektiven kulminiert nicht in einem Endpunkt, sondern setzt eine Dialektik ins Werk: Die ideale Summe der Perspektiven ist nicht selbst Perspektive. Dies bedeutet, dass es

kein Überschreiten der Perspektive, der Situationsgebundenheit eines Kontakts mit der Welt und des Ausdrucks der eigenen Subjektivität gibt. Es gibt aber die Veränderung des Blicks. Unsere persönliche Geschichte, die die Veränderungen des Blicks enthält, die wir möglicherweise in unserem Leben erfahren haben, verändert uns, und es scheint unwahrscheinlich, dass wir ganz zurückkämen zu einer Perspektive, die wir bereits einmal innehatten.

Nun stellt sich die Frage nach der Qualität einer Perspektive und einer Geschichte. Die Frage, ob die Wahrnehmung uns eine Welt, und ob der Ausdruck uns ein Subjekt gibt, wird zu der Frage, inwieweit es uns gelingt, uns in einer Weise zu artikulieren, die uns erlaubt, mit der Andersheit der Welt umzugehen und mit der Weise, wie ich mir in der Andersartigkeit meines Ausdrucks gegenüber trete. Sie wird zu der Frage, ob uns die Arbeit gelingt, uns selbst zu überschreiten, nicht indem mir meine Wahrnehmung ein Wissen vermittelt und ich mein Inneres in einen Ausdruck übersetze, sondern indem ich mich als einerseits feinfühlig und andererseits stark genug erweise, das Andere der Welt zu sehen und gelten zu lassen und geschickt genug, im Spiel der Zeichen einen Ausdruck zu finden, den ich meinen nennen kann. Der Bezug zur Welt wird wie der Ausdruck zu einer Aufgabe ethischer Natur – die Aufgabe der Befreiung von schlechten Bildern und der Entwirrung der Verstrickungen, in die uns unsere Sprache einflechtet. Es geht um die Erarbeitung der Möglichkeit der Entdeckung der Realität in eine Arbeit an unserer Sensibilität an unserer Stärke und unserem Geschick.

Für die Philosophie ergibt sich hieraus, dass sie sich der Situationsgebundenheit der Bedeutung ihrer Fragen zu stellen hat. Unsere philosophische Subjektivität realisiert sich in der Struktur der Probleme, an denen wir arbeiten und glauben, arbeiten zu müssen. Diesem Umstand einen sinnvollen Platz zu finden, ist eine wichtige Aufgabe, wollen wir uns von der uns eigenen Mythologie der Universalität unserer Fragen befreien.

Verzeichnisse

Verwendete Siglen

Abkürzung	Autor	Titel
BF	Wittgenstein	<i>Bemerkungen über die Farben</i>
BIB	Wittgenstein	<i>Das Blaue Buch</i>
BPPI	Wittgenstein	<i>Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I</i>
BPPII	Wittgenstein	<i>Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie II</i>
BT	Wittgenstein	<i>The Big Typescript</i>
Frazer	Wittgenstein	<i>Bemerkungen über Frazers Golden Bough</i>
LSI	Wittgenstein	<i>Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie [genannt I]. Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen</i>
MS	Wittgenstein	Manuskript aus dem Nachlass. Nummerierung nach dem üblichen System von G. H. von Wright
MSME	Merleau-Ponty	<i>Le monde sensible et le monde de l'expression</i>
Nat	Merleau-Ponty	<i>La nature</i>
OE	Merleau-Ponty	<i>L'oeil et l'esprit</i>
PB	Wittgenstein	<i>Philosophische Bemerkungen</i>
PM	Merleau-Ponty	<i>La prose du monde</i>
PP	Merleau-Ponty	<i>Phénoménologie de la perception</i>
PU	Wittgenstein	<i>Philosophische Untersuchungen I</i>
PUII	Wittgenstein	<i>Philosophische Untersuchungen II</i>
SC	Merleau-Ponty	<i>La structure du comportement</i>
TB	Wittgenstein	<i>Tagebücher 1914-1916</i>
TLP	Wittgenstein	<i>Tractatus Logico-Philosophicus</i>
TS	Wittgenstein	Typoskript aus dem Nachlass. Nummerierung nach dem üblichen System von G. H. von Wright
ÜG	Wittgenstein	<i>Über Gewissheit</i>
VÄ	Wittgenstein	<i>Vorlesungen über Ästhetik</i>

Fortsetzung Verwendete Siglen

Abkürzung	Autor	Titel
VB	Wittgenstein	<i>Vermischte Bemerkungen</i>
VE	Wittgenstein	<i>Vortrag über Ethik</i>
VI	Merleau-Ponty	<i>Le visible et l'invisible</i>
WWK	Wittgenstein	<i>Wittgenstein und der Wiener Kreis</i>
Z	Wittgenstein	<i>Zettel</i>

Literaturverzeichnis

- Aquin, Thomas von. *De Malo. Quaestiones Disputatae* Bd. 2. Turin / Rom: Marietti, 1953 (Zitiert S. 84).
- Austin, John L. *Sense and Sensibilia*. London: Oxford Univ. Press, 1970 (Zitiert S. 90).
- Barbaras, Renaud. *La perception. Essai sur le sensible*. Paris: Vrin, 2009 (Zitiert S. 176 f.).
- Bennett, Maxwell R. und Peter M. S. Hacker. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Malden MA/Oxford [u.a.]: Blackwell, 2003 (Zitiert S. 59, 109).
- Benoist, Jocelyn. *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*. Paris: Cerf, 2009 (Zitiert S. 83, 108, 239).
- „Two (or three) Conceptions of Intentionality“. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 69 (2007) (Zitiert S. 239).
- Benoist, Jocelyn und Sandra Laugier. „Introduction“. In: *Husserl et Wittgenstein. De la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique*. Hrsg. von Dies. Hildesheim/Zürich/New: Olms, 2004 (Zitiert S. 19, 192).
- Bourdieu, Pierre. *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974 (Zitiert S. 124).
- Bouveresse, Jacques. *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Minuit, 1976 (Zitiert S. 47).
- Bürger, Peter. *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998 (Zitiert S. 34).
- Cavell, Stanley. „A Matter of Meaning It“. In: *Must We Mean What We Say?: A Book of Essays*. Cambridge MA [u.a.]: Cambridge Univ. Press, 1976 (Zitiert S. 36 f.).
- „Das Wittgenstein'sche Ereignis“. In: *Wittgenstein – Philosophie als „Arbeit an einem selbst“*. Hrsg. von Gunter Gebauer, Fabian Göppelsröder und Jörg Volbers. München: Fink, 2009 (Zitiert S. 190, 198).
 - „Knowing and Acknowledging“. In: *Must We Mean What We Say?: A Book of Essays*. Cambridge MA [u.a.]: Cambridge Univ. Press, 1976 (Zitiert S. 46, 98, 215).
 - „Music Discomposed“. In: *Must We Mean What We Say?: A Book of Essays*. Cambridge MA [u.a.]: Cambridge Univ. Press, 1976 (Zitiert S. 34, 37).
 - „Must We Mean What We Say?“ In: *Must We Mean What We Say?: A Book of Essays*. Cambridge MA [u.a.]: Cambridge Univ. Press, 1976 (Zitiert S. 47).
 - „The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy“. In: *Must We Mean What We Say?: A Book of Essays*. Cambridge MA [u.a.]: Cambridge Univ. Press, 1976 (Zitiert S. 76).
 - *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Clarendon Press [u.a.], 1979 (Zitiert S. 47, 219).
- Charbonnier, Georges. *Entretiens avec Maurice Merleau-Ponty*. Institut national de l'audiovisuel, 1999 (Zitiert S. 67, 153).

- Chauviré, Christiane. „Quand savoir est (savoir) faire“. In: *Critique* 503 (1989) (Zitiert S. 39, 117).
- Descartes, René. *Discours de la méthode*. Paris: Flammarion, 2000 (Zitiert S. 39).
- Descombes, Vincent. *La denrée mentale*. Paris: Minuit, 1995 (Zitiert S. 38, 40, 43, 47 f., 104, 107, 109–111, 114, 117, 121, 128).
- *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d’agir de soi-même*. Paris: Gallimard, 2004 (Zitiert S. 39, 122).
 - *Le même et l’autre. 45 ans de philosophie française. 1933 - 1978*. Paris: Minuit, 1979 (Zitiert S. 17, 68).
- Diamond, Cora. *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge MA [u.a.]: MIT Press, 1991 (Zitiert S. 58, 91, 218).
- Fodor, Jerry A. „Fodor’s Guide to Mental Representation: The Intelligent Auntie’s Vade-Mecum“. In: *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge MA: MIT Press, 1990 (Zitiert S. 109, 121).
- *LOT 2. The Language of Thought Revisited*. Oxford: Clarendon Press, 2008 (Zitiert S. 39 f., 54).
 - „Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology“. In: *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Cambridge MA: MIT Press/Bradford Books, 1981 (Zitiert S. 108–111, 113 f.).
 - *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge MA: MIT Press/Bradford Books, 1987 (Zitiert S. 54, 104).
 - *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Cambridge MA: MIT Press/Bradford Books, 1981 (Zitiert S. 104).
 - „The Appeal to Tacit Knowledge in Psychological Explanations“. In: *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Cambridge MA: MIT Press/Bradford Books, 1981 (Zitiert S. 111).
- Foucault, Michel. *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989 (Zitiert S. 25, 62).
- *Die Hermeneutik des Subjekts* (Zitiert S. 25 f.).
 - *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974 (Zitiert S. 24).
 - *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit III*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989 (Zitiert S. 62).
 - *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977 (Zitiert S. 25, 30).
 - „Was ist ein Autor?“ In: *Dits et Écrits. Schriften*. Hrsg. von Daniel Denfert und François Ewald. Bd. I. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2001 (Zitiert S. 30).
- Frege, Gottlob. *Die Grundlagen der Arithmetik*. Hamburg: Meiner, 1986 (Zitiert S. 120 f.).
- Freud, Sigmund. *Die Traumdeutung*. Frankfurt/Main: Fischer, 2010 (Zitiert S. 161).
- Gebauer, Gunter. „Hand und Gewißheit“. In: *Anthropologie*. Hrsg. von Gunter Gebauer. Leipzig: Reclam, 1998 (Zitiert S. 64 f.).
- *Wittgensteins anthropologisches Denken*. München: Beck, 2009 (Zitiert S. 124).

- Gelen, Arnold. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden: Athenaeon, 1978 (Zitiert S. 64).
- Hadot, Pierre. „Sprachspiele und Philosophie“. In: *Wittgenstein – Philosophie als „Arbeit an einem selbst“*. Hrsg. von Gunter Gebauer, Fabian Göppelsröder und Jörg Volbers. München: Fink, 2009 (Zitiert S. 32).
- Halais, Emmanuel. „Problèmes philosophiques et réalisation de soi dans le Tractatus Logico-Philosophicus“. In: *Lire le Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein*. Hrsg. von Christiane Chauviré. Paris: Vrin, 2009 (Zitiert S. 93).
- *Une certaine vision du Bien*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008 (Zitiert S. 60, 93, 230).
- Heuser, Matthias. „La teinte des pensées et des actions. L’émotion et l’expression chez Merleau-Ponty et Wittgenstein“. In: *Implications Philosophiques* (2012). URL: www.implications-philosophiques.org (Zitiert S. 232).
- Kanizsa, Gaetano. *La grammaire du voir*. Übers. von Antonin Chambolle. Paris: Diderot, 1998 (Zitiert S. 83).
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1998 (Zitiert S. 56).
- *Kritik der Urteilskraft*. Werkausgabe Bd. 10. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974 (Zitiert S. 145).
- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hamburg: Meiner, 1992 (Zitiert S. 60).
- Kelley, Robin D. *Thelonious Monk. The Life and Times of an American Original*. New York NY / London / Toronto / Sydney: Free Press, 2010 (Zitiert S. 6).
- Kleist, Heinrich von. „Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden“. In: *Werke und Briefe in vier Bänden*. Bd. 3. Frankfurt/Main: Insel, 1986 (Zitiert S. 53).
- Koffka, Kurt. *Principles of Gestalt Psychology*. London: Routledge/Kegan Paul, 1935 (Zitiert S. 113).
- Köhler, Wolfgang. *Die Aufgabe der Gestaltpsychologie*. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 1971 (Zitiert S. 166).
- *Psychologische Probleme*. Berlin: Springer, 1933 (Zitiert S. 155, 157).
- Laugier, Sandra. „Ethik als Achten auf das Besondere“. In: *Wittgenstein. Philosophie als ‚Arbeit an Einem selbst‘*. Hrsg. von Jörg Volbers Gunter Gebauer Fabian Göppelsröder. München: Fink, 2009 (Zitiert S. 212).
- Leroi-Gourhan, André. *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987 (Zitiert S. 64, 66).
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975 (Zitiert S. 40).
- Loux, Michael J. *Metaphysics. A Contemporary Introduction*. New York NY / Abingdon: Routledge, 2006 (Zitiert S. 176).
- McCarthy, Cormac. *Blood Meridian or The Evening Redness in the West*. London: Picador, 2010 (Zitiert S. 35).
- McDowell, John H. *Mind and World*. Cambridge MA / London: Harvard Univ. Press, 1996 (Zitiert S. 174).

- McGinn, Mary. *Sense and Certainty: A Dissolution of Scepticism*. Oxford: Blackwell, 1989 (Zitiert S. 199).
- Merleau-Ponty, Maurice. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969 (Zitiert S. 10, 43, 52, 55, 82, 85, 131–143, 145–151, 220).
- *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953 (Zitiert S. 50, 58, 84, 153, 156, 160, 164, 168 f., 179).
 - „Le cinéma et la nouvelle psychologie“. In: *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996 (Zitiert S. 156, 158, 232).
 - „Le langage indirect et les voix du silence“. In: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960 (Zitiert S. 131).
 - *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Hrsg. von Emmanuel de Saint Aubert und Stefan Kristensen. Genf: MetisPresses, 2011 (Zitiert S. 118, 172–175, 179).
 - „Le philosophe et son ombre“. In: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960 (Zitiert S. 38).
 - *Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail*. Paris: Gallimard, 1964 (Zitiert S. 20, 71, 82, 110, 143 f., 151, 165, 170–172, 175–181, 183 f.).
 - *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 2006 (Zitiert S. 66, 143 f., 166 f., 177).
 - *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945 (Zitiert S. 21, 54, 61–63, 65 f., 82 f., 144, 154 f., 157, 160–163, 165 f., 168, 170 f., 226–229).
- Minar, Edward. „Wittgenstein's Response to Scepticism: The Opening of 'On Certainty'“. In: *Readings on Wittgenstein's 'On Certainty'*. Hrsg. von Danièle Moyal-Sharrock und William H. Brenner. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007 (Zitiert S. 199 f.).
- Monk, Thelonious. *Jazz Icons: Thelonious Monk Live In '66*. TDK, 2008 (Zitiert S. 5).
- Montaigne, Michel de. „Du repentir“. In: *Essais (en français moderne)*. Hrsg. von Michel de Montaigne. Übers. von André Lanly. Paris: Gallimard, 2009 (Zitiert S. 239).
- Moore, George E. „A Defence of Common Sense“. In: *Philosophical Papers*. Hrsg. von George E. Moore. London: George Unwin, 1959 (Zitiert S. 192).
- „Proof of an External World“. In: *Philosophical Papers*. Hrsg. von George E. Moore. London: George Unwin, 1959 (Zitiert S. 192).
- Moran, Richard. „Iris Murdoch and Existentialism“. In: *Iris Murdoch, Philosopher*. Hrsg. von Justin Brookes. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012 (Zitiert S. 225).
- Moyal-Sharrock, Danièle und William H. Brenner. „Introduction“. In: *Readings on Wittgenstein's 'On Certainty'*. Hrsg. von Danièle Moyal-Sharrock und William H. Brenner. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007 (Zitiert S. 211).
- Murdoch, Iris. „Metaphysics and Ethics“. In: *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*. New York NY: Penguin, 1999 (Zitiert S. 22).
- *Sartre. Romantic Realist*. New York NY: Viking, 1987 (Zitiert S. 174).
 - „The Idea of Perfection“. In: *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*. New York NY: Penguin, 1999 (Zitiert S. 17, 220, 222 f., 226, 229).
 - „The Sublime and the Good“. In: *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*. New York NY: Penguin, 1999 (Zitiert S. 224).
 - „Vision and Choice in Morality“. In: *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*. New York NY: Penguin, 1999 (Zitiert S. 222 f.).

- Nietzsche, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral*. Bd. 5. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter, 1988 (Zitiert S. 30, 33, 61).
- Nussbaum, Martha C. und Hilary Putnam. „Changing Aristotle’s Mind“. In: *Essays on Aristotle’s De Anima*. Hrsg. von Martha C. Nussbaum und Amélie Oksenberg Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1992 (Zitiert S. 115).
- Parain, Brice. *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*. Paris: Gallimard, 1942 (Zitiert S. 32).
- Peirce, Charles S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce Vol. VII-VIII*. Cambridge MA/London: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1958 (Zitiert S. 117).
- Phillips, D. Z. „The Case of the Missing Propositions“. In: *Readings of Wittgenstein’s ‘On Certainty’*. Hrsg. von Danièle Moyal-Sharrock und William H. Brenner. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007 (Zitiert S. 193, 211, 213).
- Putnam, Hilary. *Ethics without Ontology*. Cambridge MA / London: Harvard Univ. Press, 2004 (Zitiert S. 250).
- Read, Rupert. „The First Shall be Last and the Last Shall be First“. In: *Readings of Wittgenstein’s On Certainty*. Hrsg. von Danièle Moyal-Sharrock und William H. Brenner. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2007 (Zitiert S. 86, 200).
- Reckwitz, Andreas. *Subjekt*. Bielefeld: Transcript, 2008 (Zitiert S. 59).
- Rosat, Jean-Jacques. „Les motifs dans le tapis“. In: *Wittgenstein. Dernières pensées*. Hrsg. von Jacques Bouveresse, Sandra Laugier und Jean-Jacques Rosat. Marseille: Agone, 2002 (Zitiert S. 79, 81).
- Rosenthal, Victor und Yves-Marie Visetti. „Sens et temps de la Gestalt“. In: *Intellectica* 28 (1999). URL: http://intellectica.org/SiteArchives/archives/n28/28_07_Rosenthal.pdf (Zitiert S. 129, 155).
- Saint Aubert, Emmanuel de. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l’appel à l’ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2006 (Zitiert S. 179).
- Sartre, Jean-Paul. *Esquisse d’une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1975 (Zitiert S. 233).
- Seneca, Lucius A. „Briefe an Lucilius“. In: *Philosophische Schriften*. Hrsg. von Otto Apelt. Bd. III-IV. Hamburg: Meiner, 1993 (Zitiert S. 25).
- Soulez, Antonia. „’Was liegt nicht alles in ihr!’ Wittgensteins Annäherung an die musikalische Phrase“. In: *Wittgenstein Kunst. Annäherungen an eine Philosophie und ihr Unsagbares*. Hrsg. von Fabian Goppelsröder. Zürich/Berlin: Diaphanes, 2006 (Zitiert S. 74).
- Stroll, Avrum. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press, 1994 (Zitiert S. 199).
- „Why ‘On Certainty’ Matters“. In: *Readings of Wittgenstein’s ‘On Certainty’*. Hrsg. von Danièle Moyal-Sharrock und William H. Brenner. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007 (Zitiert S. 210).
- Waismann, Friedrich. *Volonté et motif*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000 (Zitiert S. 60).

- Wilkes, K. V. „Psyché versus the Mind“. In: *Essays on Aristotle's De Anima*. Hrsg. von Martha C. Nussbaum und Amélie Oksenberg Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1992 (Zitiert S. 104).
- Williams, Michael. „Why Wittgenstein isn't a Foundationalist“. In: *Readings on Wittgenstein's 'On Certainty'*. Hrsg. von Danièle Moyal-Sharrock und William H. Brenner. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007 (Zitiert S. 194, 210).
- Wittgenstein, Ludwig. *Bemerkungen über die Farben*. Hrsg. von Gertrude E. M. Anscombe. Werkausgabe Bd. 7. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 22).
- *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I*. Hrsg. von Gertrude E. M. Anscombe und Georg H. Von Wright. Werkausgabe Bd. 7. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 48, 57, 63, 90, 97, 157, 233–235, 249, 256 f.).
 - *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie II*. Hrsg. von Gertrude E. M. Anscombe und Georg H. Von Wright. Werkausgabe Bd. 7. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 79–81, 234).
 - *Bemerkungen über Frazers Golden Bough*. Hrsg. von Cyril Barrett. In: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989 (Zitiert S. 86, 246–248, 255).
 - *Bemerkungen über logische Form*. Hrsg. von Cyril Barrett. In: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989 (Zitiert S. 118).
 - *Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1980 (Zitiert S. 72).
 - *Das Blaue Buch*. Hrsg. von Georg H. Von Wright und Heikki Nyman. Werkausgabe Bd. 5. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 117).
 - *Gespräche über Freud*. Hrsg. von Cyril Barrett. In: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben (Zusammengestellt aus Notizen von Yorick Smythies, Rush Rhees und James Taylor). Frankfurt/Main: Fischer, 2001 (Zitiert S. 162).
 - *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen*. Hrsg. von Georg H. Von Wright und Heikki Nyman. Werkausgabe Bd. 7. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 49).
 - *Manuskript*. Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition. Oxford [u.a.]: Oxford University Press, 2000 (Zitiert S. 59, 246).
 - *Philosophische Bemerkungen*. Wekausgabe Bd. 2. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 122, 186 f., 190 f.).
 - *Philosophische Grammatik*. Werkausgabe Bd. 4. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 189).
 - *Philosophische Untersuchungen Teil I*. Hrsg. von Gertrude E. M. Anscombe und Rush Rhees. Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 20 f., 44 f., 51, 54, 60 f., 74–77, 79, 86, 109, 120, 122, 125, 140, 203, 209, 234, 253 f.).
 - *Philosophische Untersuchungen Teil II*. Hrsg. von Gertrude E. M. Anscombe und Rush Rhees. Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 23, 58, 67, 78, 97, 168, 183, 207, 217, 235–237, 242, 249, 251, 255–257).

- *Tagebücher 1914-1916*. Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 242).
- *The Big Typescript: Ts 213*. Hrsg. von Grant Luckhardt und Maximilian E. Aue. Malden MA/Oxford [u.a.]: Blackwell, 2012 (Zitiert S. 91, 103, 112, 117, 188).
- *Tractatus Logico-Philosophicus*. Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 33, 52, 72, 87–89, 93–95, 190, 203, 241–244, 250).
- *Über Gewißheit*. Hrsg. von Gertrude E. M. Anscombe und Georg H. Von Wright. Werkausgabe Bd. 8. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 23, 55, 97, 127, 193–198, 201–206, 208–215).
- *Vermischte Bemerkungen*. Hrsg. von Georg H. Von Wright. Werkausgabe Bd. 8. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 11, 117).
- *Vorlesungen über Ästhetik*. Hrsg. von Cyril Barrett. In: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben (Zusammengestellt aus Notizen von Yorick Smythies, Rush Rhees und James Taylor). Frankfurt/Main: Fischer, 2001 (Zitiert S. 9, 48, 161, 219, 252).
- *Vortrag über Ethik*. In: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989 (Zitiert S. 241–243, 245).
- *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Hrsg. von Georg H. Von Wright und Heikki Nyman. Werkausgabe Bd. 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 91).
- *Wittgenstein's lectures on philosophical psychology 1946-47*. Hrsg. von Peter T. Geach. New York [u.a.]: Harvester Wheatsheaf, 1988 (Zitiert S. 237).
- *Zettel*. Hrsg. von Gertrude E. M. Anscombe und Georg H. Von Wright. Werkausgabe Bd. 8. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984 (Zitiert S. 58, 79, 90, 118).

Personenregister

- Aquin, Thomas von, 84, 85, 243
Aristoteles, 104, 175
Austin, John L., 46, 90
- Bürger, Peter, 34
Barbaras, Renaud, 176
Bennett, Maxwell R., 59, 109
Benoist, Jocelyn, 19, 167, 239
Bergson, Henri, 183
Bourdieu, Pierre, 12, 124
Brentano, Franz, 99
- Cavell, Stanley, 36, 37, 46, 47, 76, 90,
98, 139, 157, 198, 199, 219, 229,
260
Chauviré, Christiane, 39, 117
- Descartes, René, 29, 30, 39, 50, 64, 99,
102, 104–106, 108, 128,
139–141, 143, 145, 149, 176,
177, 194, 198
Descombes, Vincent, 38–40, 47, 102,
104, 107, 110, 111, 114, 121,
122, 128
Diamond, Cora, 58, 91, 218
- Ehrenfels, Christian von, 75
Evans, Bill, 6
- Fichte, Johann G., 30
Fodor, Jerry A., 39, 54, 102, 104,
107–111, 113–116, 123, 125, 127
Foucault, Michel, 15, 23–26, 30, 33, 34,
55, 56, 62, 124, 218, 221
Frank, Manfred, 34
Franz Brentano, 259
- Frege, Gottlob, 85, 88, 100, 120, 121,
126, 128, 195
Frege, Gottlob, 74
Freud, Sigmund, 23, 161, 170
- Gebauer, Gunter, 65
Gelen, Arnold, 64
- Hacker, Peter M. S., 59, 109
Halais, Emmanuel, 92, 93, 230
Hegel, Georg W. H., 23, 32, 165
Heidegger, Martin, 18, 21, 23, 91, 144
Helmholtz, Hermann von, 104
Hume, David, 128
Husserl, Edmund, 19–21, 83, 100, 107,
108, 141, 155, 176, 177, 243
- Itten, Johannes, 186
- James, William, 57, 157
- Köhler, Wolfgang, 155–157, 166, 168
Kanizsa, Gaetano, 83
Kant, Immanuel, 30, 56, 60, 145, 176,
231, 252
Kelley, Robin D., 6
Kierkegaard, Søren, 23
Kleist, Heinrich von, 53, 54
Koffka, Kurt, 113, 155
- Laugier, Sandra, 19, 157, 211, 212
Leroi-Gourhan, André, 64–67, 170, 172
Locke, John, 22, 39, 64
Lyotard, Jean-François, 34
- Malraux, André, 136, 138, 149
Marx, Karl, 23, 172, 174
McCarthy, Cormac, 35, 36

PERSONENREGISTER

- McDowell, John H., 174, 184
Merleau-Ponty, Maurice, 10, 18–22, 26,
27, 35, 38, 42, 49, 50, 52, 55,
58, 59, 61–64, 66, 67, 71, 74,
79, 81–83, 85, 91, 93, 102, 103,
110, 117, 120, 127, 129,
131–138, 140–151, 153,
156–167, 169–185, 191, 193,
194, 215, 217–220, 226–234,
239, 241–245, 258, 259, 261–263
Monk, Thelonious, 5–13, 15, 16, 34–36,
43, 51, 56, 61, 68, 75, 232
Montaigne, Michel de, 64, 239
Moore, George E., 128, 192–194,
196–203, 206, 214, 241
Moran, Richard, 225
Murdoch, Iris, 17, 22, 34, 94, 163, 174,
220–226, 228–232, 234, 239,
241, 243, 251, 258
Nietzsche, Friedrich, 23, 30, 33, 34, 61,
218
Parain, Brice, 32, 34
Peirce, Charles S., 116, 117, 120, 128
Putnam, Hilary, 115, 250
Read, Rupert, 86, 87, 200, 201
Reckwitz, Andreas, 59
Rosat, Jean-Jacques, 79
Rosenthal, Victor, 129
Russell, Bertrand, 72, 73
Saint Aubert, Emmanuel de, 179
Sartre, Jean-Paul, 150, 176, 177, 180,
181, 225, 226, 263
Seneca, Lucius Annaeus, 25
Simon, Herbert, 114
Soulez, Antonia, 74
Spinoza, Baruch, 139
Stendhal, 35, 135, 136, 146
Stroll, Avrum, 199
Valéry, Paul, 38
Visetti, Yves-Marie, 129
Waismann, Friedrich, 60
Wertheimer, Max, 155
Williams, Michael, 210
Wittgenstein, Ludwig, 7–9, 12, 18–22,
26, 27, 39, 42, 44–52, 54, 57,
59, 61, 63, 66–68, 71–74, 76–81,
83–94, 96, 97, 100, 102, 103,
109, 116–120, 122–124,
126–128, 143, 144, 151, 155,
157, 158, 161, 162, 164, 168,
175, 181–187, 189–196,
198–201, 203, 205–212, 215,
217, 218, 222, 223, 225, 226,
233–238, 240–259, 261–263
Wright, Georg H. von, 265

Abbildungsverzeichnis

2.1	Hase-Enten-Kopf	78
2.2	Das Auge ist nicht Teil des Gesichtsfeldes nach <i>TLP</i> 5.6.33f.	89

Inhaltsverzeichnis

Vorbetrachtung: Thelonious Monk auf die Finger gesehen	5
Monks Spiel	5
Umständlichkeit und Körperpraxis	6
Wer spielt?	8
Monks Spiel als Ausdruck	9
Die Seele in Monks Musik: Ausdruck als Stil	12
Einleitung	15
Souverän und Untertan	15
Der Hintergrund unserer Fragestellung	16
Wittgenstein und Merleau-Ponty	18
Die natürliche Einstellung und Bilder	21
Die Subjektivierung der eigenen Rede	23
Vorgehen	26
1 Das artikulierte Subjekt	29
1.1 Zum Begriff „Subjekt“	29
1.1.1 Die verschiedenen Kontexte des Subjektbegriffs	29
1.1.2 Zwei Kriterien des Subjekts	32
1.1.3 Erstes Kriterium: Das Subjekt ist positives Einzelwesen	32
1.1.4 Zweites Kriterium: Das Subjekt ist Urheber	34
1.2 Die Phänomene des Subjekts	38
1.2.1 Phänomene des Subjekts	38
1.2.2 Intentionales Verhalten	41
1.2.3 Modellsprache und Normalsprache	44
1.2.4 Symptom vs. Kriterium / interne vs. externe Relation	47
1.3 Der Ausdruck	49
1.3.1 Die Struktur des Verhaltens	49
1.3.2 Die Realisierung des Subjekts im Ausdruck	53
1.3.3 Das Maß des Subjekts	55
1.3.4 Subjekt und Zeichengebrauch	57
1.3.5 Fazit: Der Primat der Artikulation	59
1.4 Der Körper und die Welt	61
1.4.1 Mittelbar und unmittelbar, Intentionalität	61
1.4.2 Bewegung	63
1.4.3 Relationsfelder und motorische Intentionalität	64
1.4.4 Schlussfolgerungen	67

INHALTSVERZEICHNIS

2 Die Situation der Philosophie	71
2.1 Das Denken in Mustern	71
2.1.1 „Artikulation“ in Wittgensteins <i>Tractatus</i>	71
2.1.2 „Muster“ und „Witz“	74
2.1.3 Ebenen des Denkens in Mustern bei Wittgenstein	77
2.1.4 Bemerkung zum Musterbegriff	80
2.1.5 Das Gestaltdenken bei Merleau-Ponty	81
2.2 Die Immanenz des philosophischen Fragens	84
2.2.1 Das Subjekt als philosophische Situation	84
2.2.2 Von der allgemeinen Form des Satzes zum Sprachspieldenken	87
2.2.3 Das „Persönliche“ und das „Subjektive“	92
2.2.4 Die Privatsprache	96
3 Die Entpsychologisierung des Subjekts	99
3.1 Pragmatische und kausale Untersuchung des Geistes	100
3.2 Die repräsentationale Theorie des Geistes (der kausale Ansatz)	103
3.2.1 Realismus kognitiver Prozesse und der repräsentierende Geist	103
3.2.2 Der Naturalismus des Geistes	105
3.2.3 Vorstellung und Repräsentation	107
3.2.4 Der methodische Solipsismus	109
3.2.5 Wissenschaft der Relationen oder der Erfahrungen	110
3.2.6 Der Kognitivismus	112
3.3 Die intentionale Theorie des Geistes (der pragmatische Ansatz)	113
3.3.1 Intentionalität und Milieu vs. materielle Beschaffenheit	113
3.3.2 Falsche Situierung der Voraussetzungen geistiger Tätigkeiten	116
3.3.3 Der objektive Geist	119
3.3.4 Präzisierungen zur externalistischen Perspektive	122
3.3.5 Das Innere	124
3.4 Fazit	126
4 Die eigene Stimme: Der Stil als Gestalt des Subjekts	131
4.1 Algorithmus und Kreativität	131
4.1.1 Zum Manuskript <i>La prose du monde</i>	131
4.1.2 Die Kreativität der Sprache und des künstlerischen Prozesses	132
4.2 Stil	134
4.2.1 <i>Langage parlé</i> und <i>langage parlant</i>	134
4.2.2 Der Stil ist das Subjekt „ <i>dans son commerce avec le monde</i> “	136
4.2.3 Wer ist Descartes?	139
4.2.4 Das Museum	141
4.2.5 Latenz, Dicke, Fleisch	143
4.2.6 Stil ist Abweichung	145
4.2.7 Die Anderen	146
4.2.8 Stil, Wahrheit und Simulation	149

5	Subjekt und Welt	153
5.1	Innerlichkeit und Bewusstsein	153
5.1.1	Praxis und Problemlösung	153
5.1.2	Das Innere und die Emotionen	156
5.1.3	„Privat“ und „Öffentlich“	159
5.1.4	Das Beispiel Verdrängung	160
5.1.5	Subjekt und Bewusstsein	162
5.1.6	Das Subjekt der Wahrnehmung als Dialektik von Bewusstsein und Milieu	164
5.2	Milieu und Körperschema	167
5.2.1	Das Milieu	167
5.2.2	Das Körperschema als System von Äquivalenzen	170
5.2.3	Körperschema, Praxis und Milieu	172
5.3	Was bedeutet Merleau-Pontys Ontologie?	175
5.3.1	Das Fleisch	177
5.3.2	Kritik an Merleau-Pontys Methode: Beispiele statt Metaphern	181
5.4	Grammatik als Phänomenologie, Phänomenologie als Grammatik	185
5.4.1	Grammatik als Phänomenologie	186
5.4.2	Die symbolische Praxis und das Leben	188
5.5	Gewissheit: Die zwiespältige Tatsächlichkeit der Welt	192
5.5.1	„Dies ist meine Hand“	192
5.5.2	Wissen und Glauben	195
5.5.3	Subjektive und objektive Gewissheit, Irrtum und Geistesstörung	196
5.5.4	Erfahrungssatz und Norm der Darstellung	201
5.5.5	Die Härte der symbolischen Praxis	205
5.5.6	Explorierende Praxis	211
5.5.7	Weltbild und Mythologie	213
6	Eine Anwendung: Ethik und Weltbezug	217
6.1	Sprachgebrauch, Freiheit und Emotion	219
6.1.1	Ethische Subjektivität bei Murdoch	219
6.1.2	Freiheit bei Murdoch und Merleau-Ponty	224
6.1.3	Wahl und Gehorsam	228
6.1.4	Emotionen als Färbung der Gedanken	231
6.1.5	Sehen und Deuten	235
6.2	Der Blick als Artikulation der Subjektivität	240
6.2.1	Färbung, Ästhetik und die Metaphysik des Tractatus	240
6.2.2	Ethik und Magie	246
6.2.3	Das Finden des richtigen Ausdrucks	249
6.2.4	Physiognomie	253
6.2.5	Aspekt- und Bedeutungsblindheit	256
	Schlussbetrachtung	259

INHALTSVERZEICHNIS

Verzeichnisse	265
Verwendete Siglen	265
Literaturverzeichnis	273
Personenregister	276
Abbildungsverzeichnis	277
Inhaltsverzeichnis	282
Inhaltsübersicht	284

Inhaltsübersicht

Vorbetrachtung: Thelonious Monk auf die Finger gesehen	5
Einleitung	15
1 Das artikulierte Subjekt	29
1.1 Zum Begriff „Subjekt“	29
1.2 Die Phänomene des Subjekts	38
1.3 Der Ausdruck	49
1.4 Der Körper und die Welt	61
2 Die Situation der Philosophie	71
2.1 Das Denken in Mustern	71
2.2 Die Immanenz des philosophischen Fragens	84
3 Die Entpsychologisierung des Subjekts	99
3.1 Pragmatische und kausale Untersuchung des Geistes	100
3.2 Die repräsentationale Theorie des Geistes (der kausale Ansatz)	103
3.3 Die intentionale Theorie des Geistes (der pragmatische Ansatz)	113
3.4 Fazit	126
4 Die eigene Stimme: Der Stil als Gestalt des Subjekts	131
4.1 Algorithmus und Kreativität	131
4.2 Stil	134
5 Subjekt und Welt	153
5.1 Innerlichkeit und Bewusstsein	153
5.2 Milieu und Körperschema	167
5.3 Was bedeutet Merleau-Pontys Ontologie?	175
5.4 Grammatik als Phänomenologie, Phänomenologie als Grammatik	185
5.5 Gewissheit: Die zwiespältige Tatsächlichkeit der Welt	192
6 Eine Anwendung: Ethik und Weltbezug	217
6.1 Sprachgebrauch, Freiheit und Emotion	219
6.2 Der Blick als Artikulation der Subjektivität	240
Schlussbetrachtung	259

Inhaltsübersicht

Verzeichnisse	265
Verwendete Siglen	265
Literaturverzeichnis	273
Personenregister	276
Abbildungsverzeichnis	277
Inhaltsverzeichnis	282
Inhaltsübersicht	284

Abstract

Selbst als Muttersprachler haben wir weder unsere Sprache, noch das Alphabet, noch die Stimmbänder erfunden und doch sind es gerade diese Dispositive, mittels- oder innerhalb derer wir uns auszudrücken haben. Das Subjekt „regiert“ also nicht über die Bedeutung seines Ausdrucks. Wenn ihm die Möglichkeit eingeräumt wird, Subjekt seines Ausdrucks zu sein, so muss dies anders gemeint sein, als dass Machtdispositive ihm sozusagen Eigentumstitel ausstellen oder sie ihm vorenthalten, oder dass auf der anderen Seite sein Ego unabhängig von solchen Dispositiven die Bedeutung seiner Rede als seinen Ausdruck verbürgt. Von diesem Anderen, das hier gemeint sein kann, handelt diese Arbeit. Wir vertreten, dass „Subjektiv“ etwas ist, was mit der Position des Einzelnen in der Welt, gegenüber Anderen und gegenüber sich selbst zu tun hat. Aber diese Position ist nicht verborgen, „im Kopf“, privat. Sie ist qua Position artikuliert, ausgedrückt. Subjektivität ist unser Inneres insofern es sich artikuliert, sich in einer Position oder Perspektive zur Welt verhält. Ich bin Subjekt, indem ich eine Perspektive einnehme, indem ich eine Welt einsetze gegenüber der ich mich verhalte – und die Artikulation dieser Welt und meiner selbst ist gleichzeitig Ausdruck der Welt und mein Ausdruck als Subjekt. Ich zeige, wer ich bin, anhand der Welt gegenüber der ich mich verhalte.

Even if we are native speakers, we invented neither our language, nor the alphabet, nor the vocal chords. Nevertheless, those are precisely the means by, or through, which we must express ourselves. The subject does not „reign“ over the meaning of its expression. If we are to acknowledge the possibility of being the subject of our own expressions, then this must mean something other than the fact that institutions of power would issue or withhold titles of property, or, on the other hand that the Ego would guarantee the meaning of its utterings independently from any institution. This book treats of this something other that must be meant here. We argue that the term „subject“ designates the position of the particular in the world, in relation to others and in relation to itself. But this position is not hidden, „in your head“, as something private. It is essentially articulated, expressed. Subjectivity is our inner life insofar as it articulates itself, relates itself to the world in a position or perspective. I become a subject by taking up a perspective, by establishing a world to which I relate my actions, and the articulation of this world and myself is simultaneously an expression of this particular world and an expression of myself as a subject. I show who I am by means of the world in which I act.

Schlüsselworte: Ausdruck, Entpsychologisierung, Gestalt, Körper, Merleau-Ponty, Muster, Pragmatismus, Sprache, Stil, Subjekt, Welt, Wittgenstein

Über den Autor

Matthias Heuser studierte Philosophie und Geschichte an der Ruhr-Universität Bochum, der Université François Rabelais de Tours und der Freien Universität Berlin. Nach seinem Abschluss 2009 war er Elsa-Neumann-Stipendiat und lehrte an der Université de Picardie Jules Verne. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in der Sprachphilosophie und der Philosophie des Körpers.