

I

Fragen der Handlungsfähigkeit zogen immer schon das Interesse der modernen Philosophie auf sich. Dieser Umstand ist nicht verwunderlich, denn unser post-newtonsches Verständnis des Universums macht es schwierig zu sehen, wie in dessen Zusammenspiel Raum für Handlungen möglich sei – also für das Verhalten eines *Akteurs* als eines Wesens, das nicht nur passiv in ein Geflecht aus Ursachen und Wirkungen verwoben ist, sondern aktiv ein Geschehen bestimmt. Eine naheliegende erste Antwort auf dieses Problem ist die Suche nach einem Merkmal, das – sofern es existiert – jene Ereignisse, die wir als Handlungen ansehen, von solchen unterscheidet, bei denen dies nicht der Fall ist. Eine ebenso naheliegende Vorstellung besagt, dass dieses Merkmal das Vorhandensein eines besonderen kausalen Hintergrundes in unserem Handeln ist, der vorläufig als das Wirken des Willens bestimmt werden mag.

Derartige Anliegen sind im *Tractatus*, der innerhalb eines metaphysischen Rahmens, der dafür keinen Platz zu bieten scheint, eine Beschreibung des Handelns zu geben versucht, klar erkennbar. Sie finden sich zudem, wenn auch weniger offensichtlich, in den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, in denen ein ganz anderer Zugang zu diesem Thema gewählt wird. In dieser Arbeit werde ich versuchen, Erläuterungen zu Wittgensteins Äußerungen über den Willen in folgender Reihenfolge zu bieten: Wittgensteins Bemerkungen im *Tractatus* und den *Tagebüchern*; die Diskussion in den *Philosophischen Untersuchungen* §§611-629 sowie in einigen der stärker diskursiven Texte, von denen sie ihren Ausgang nahm; und schließlich einige der späteren Überlegungen in den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Ich werde die These vertreten, dass es zwei Schlüssel zum Verständnis dieser schwierigen Schriften gibt. Der erste ist die Konzeption der Willensakte als Wirkursachen unserer körperlichen Handlungen: Diese wird mit Unbehagen im *Tractatus* übernommen, in den *Untersuchungen* abgelehnt und in den *Bemerkungen* ersetzt. Den zweiten Schlüssel stellen die beiden Versionen dar, in denen diese Konzeption aufzutreten pflegt: in einer empiristischen Form, in der Willensakte als in der Erfahrung wahrnehmbare Phänomene angesehen werden, und in einer transzendentalen Form, in der sie als außerhalb des Reichs der Phänomene liegend aufgefasst werden. In Wittgensteins früher, kausaler Behandlung des Willens sind beide Formen erkennbar; in seiner späteren Ablehnung dieses Ansatzes legt er dar, dass die Vorstellung des Willens als Ursache ein ständiges Schwanken zwischen diesen beiden unbefriedigenden Varianten erzwingt, indem jede eine Antwort auf ein unlösbares Problem der anderen bietet, sodass sich als einziger Ausweg das Aufgeben der zugrundeliegenden kausalen Konzeption anbietet.

II

Im *Tractatus* erwies sich der Wille als Problem, als etwas, das sich einer Beschreibung entzieht. Wittgenstein fasste zu dieser Zeit, wie viele vor ihm, die Betätigung des Willens als jene primäre *Handlung* auf, aus der die äußerlich sichtbaren Handlungen durch kausale Notwendigkeit vermeintlich hervorgehen (TLP 5.1362). (Einige der Ausdrücke, die ich bei der Beschreibung dieser Konzeption verwendet habe, finden sich in den BPP I §900.) Dass dies ein Problem aufwirft, ergibt sich aus einigen Kernthesen des *Tractatus*. Atomistische Tatsachen sind voneinander unabhängig (TLP 1.21, 2.061) und die einzige Notwendigkeit ist die logische Notwendigkeit (TLP 6.37); es gibt

keine logische Notwendigkeit bei der Verursachung (TLP 5.136-5.1362), daher keine kausale Notwendigkeit (TLP 6.37).

Dies allein reicht hin, es für Wittgenstein unmöglich zu machen, in seiner frühen Metaphysik einen Ort für den Willen zu finden, zumindest so lange er diesen als kausalen Ursprung unserer einzelnen Handlungen auffasst. Im *Tractatus* wird diese unvermeidliche Schlussfolgerung offen dargelegt:

6.373 Die Welt ist unabhängig von meinem Willen.

6.374 Auch wenn alles, was wir wünschen, geschähe, so wäre dies doch nur, sozusagen, eine Gnade des Schicksals, denn es ist kein *logischer* Zusammenhang zwischen Willen und Welt, der dies verbürgte, und den angenommenen physikalischen Zusammenhang könnten wir doch nicht selbst wieder wollen.¹

Unsere Fähigkeit, Dinge herbeizuführen, ist, so scheint es, eine Illusion. Man mag denken, dass diese zutiefst unfassliche Schlussfolgerung vermieden und Raum für menschliche Handlungen geschaffen werden könnte, indem man den Willen als nichtkausal auffasst. Eine Zeitlang (TB 4.11.16) greift Wittgenstein diesen Gedanken tatsächlich auf (etwa indem er die Ansicht äußert: "Der Willensakt ist nicht die Ursache der Handlung, sondern die Handlung selbst"), doch nur, um ihn sodann aus dem *Tractatus* selbst zu eliminieren. Warum? Der Grund liegt darin, dass es weitere Grundzüge des *Tractatus* gibt, die mit dem Begriff des menschlichen Handelns unvereinbar sind, sodass diese Überlegungen dessen gesamte Metaphysik in Frage stellen. Wie wir aus der in 2.1-3.01 vorgestellten Bildtheorie sehen können, bietet der *Tractatus* keine klar erkennbaren Voraussetzungen für das Selbst, irgendeinen direkten Einfluss auf die Welt auszuüben, selbst wenn dieser Einfluss nichtkausal konzipiert werden könnte: Die Art und Weise, wie die Bildtheorie eingeführt wird, legt den Schluss nahe, dass meine Stellung in der Welt mich darauf beschränkt, mir Bilder der Tatsachen zu machen und sie dann mit der Wirklichkeit zu vergleichen um zu sehen, ob sie unabhängig für sich wahr sind. Es fehlt also der logische Raum, ein Bild wahr zu *machen*. Warum sollte ich so eingeschränkt sein? Nun, zumindest im Prinzip kann ich ein beliebiges Bild entwerfen und dann überprüfen, ob die Wirklichkeit ihm entspricht. Wenn ich jedoch irgendein Bild entwerfen und dann dafür sorgen könnte, dass ihm die Wirklichkeit entspricht, dann, so scheint Wittgenstein gedacht zu haben, sollte ich ebenso in der Lage sein, dies für jedes Bild zu bewerkstelligen. Aber das vermag ich nicht: Einige Dinge kann ich kontrollieren, andere nicht. Wir können diese Überlegungen in den *Tagebüchern* (4.11.16) verfolgen: Nachdem Wittgenstein bezeichnenderweise notiert: "Aber: Ich kann nicht alles wollen", gibt er zu bedenken: "Es scheint nämlich durch die Betrachtung des Wollens, als stünde ein Teil der Welt mir näher als ein anderer (was unerträglich wäre)." Und er fährt fort: "So stünde also der Wille der Welt nicht äquivalent gegenüber, was unmöglich sein muß."

Warum jedoch sollte sich Wittgenstein zu der ungewöhnlichen Vorstellung genötigt sehen, dass entweder alle Aussagen von unserem Willen abhängen oder keine? Eine mögliche Antwort lautet, dass diese Idee aus der streng durchgeführten Spielart des Solipsismus folgt, die er offensichtlich in 5.6 – 5.6.4.1 (und in den *Tagebüchern* – etwa 2.9.16 –, wo diese eng mit seinen Überlegungen

¹ (Im Allgemeinen werde ich aus Ogdens Übersetzung des *Tractatus* zitieren, hier habe ich jedoch aus der Übersetzung von Pears und McGuinness zitiert, die mir an dieser Stelle bei weitem klarer zu sein scheint.) Anm. d. Übers.: Fußnoten, die sich im englischen Original auf englische Übersetzungen von Wittgensteins Werken beziehen, werden in Klammern gesetzt. Grundlage der deutschen Übersetzung ist die Ausgabe: Ludwig Wittgenstein, *Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1960ff.

über den Willen verbunden ist) vertritt. Dieser Auffassung zufolge "ist die Welt *meine* Welt" und "ich bin meine Welt"; sodass kein Teil der Welt – also auch nicht derjenige, den ich "meinen Körper" nenne – mir in irgendeiner Weise nähersteht als ein anderer, und die Beobachtung, dass es einige Dinge gibt, die ich zu tun vermag, und andere, die ich nicht zu tun vermag, kann in keinem anderen als einem "populären Sinn" (4.11.16) wahr sein (ebd.).² (So lehnt Wittgenstein ungeachtet seiner Beeinflussung durch Schopenhauers Konzeption des Willens als unpersönliches kosmisches Noumenon eine von Schopenhauers Grundideen ab, nämlich jene, dass meine eigenen Handlungen mir ein Bewusstsein meines Körpers nicht als bloße Erscheinung, sondern als eine objektive Manifestation der zugrundeliegenden Wirklichkeit ermöglichen.)³

Daher bin ich "vollkommen machtlos" (TB 11.6.16). Aber die Auffassung, dass ich machtlos bin, scheint die alltägliche Unterscheidung etwa zwischen einem Sprung und einem bloßen Herunterfallen von einer Mauer zu übersehen. Und sie scheint aufgrund des vertrauten Zusammenhangs zwischen einer nicht bestehenden Fähigkeit und einer nicht bestehenden Verantwortung auch die Ethik zu untergraben (obgleich das hohe Maß an ethischer Ernsthaftigkeit, mit der Wittgenstein sein Leben zu führen versuchte, bekannt ist). Wittgensteins Antworten auf diese beiden Schwierigkeiten führten ihn zur Unterscheidung zwischen dem Willen "als Phänomen" und "als Träger des Ethischen" (TLP 6.423).

Als Antwort auf die erste Schwierigkeit räumt Wittgenstein ein, dass es ein Phänomen gibt, das als "Wille" beschrieben wird, aber er beharrt auch darauf, dass dieses "nur die Psychologie interessiert". Und es sei – vermutlich – eine Art von Illusion: Er bemerkt dazu (TB 4.11.16): "Aber freilich ist es ja unleugbar, dass ich *in einem populären Sinn* gewisses tue und anderes nicht tue" [Hervorhebung von mir, S.C.]. Ebenso wird die Willensfreiheit bloß epistemisch definiert, nämlich durch den Umstand, "daß zukünftige Handlungen jetzt nicht gewußt werden können" (TLP 5.1362), was ihr wieder einen nur illusionären Charakter verleiht. Dies führt uns zu Wittgensteins Replik auf die zweite Schwierigkeit. Wenn die Willensfreiheit eine Illusion ist, wo findet sich dann noch ein Ort für die Ethik? Wittgensteins Lösungsversuch erfolgt durch einen Ansatz, der keine Betätigung des ethischen Willens erfordert, um einzelne Ereignisse herbeizuführen oder auf sie einzuwirken: ein solches Wollen "kann ... nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen" (TLP 6.43). Die Konzeption des Wollens als ein transzendentes Nicht-Phänomen geht auf Schopenhauer zurück, erhält aber eine eigentümliche Kierkegaardsche Wendung, in der das ethische Wollen nichts mit der Entscheidung zu tun hat, eine Sache statt einer anderen zu tun (das wäre der illusionäre phänomenale Wille), sondern vielmehr den Geist betrifft, in dem Dinge getan werden, eine Haltung gegenüber den Ereignissen in der Welt, anstatt selbst eines dieser Ereignisse zu sein, eine Haltung, die die Welt des guten oder glücklichen Menschen zu einer anderen macht als die des unglücklichen (TLP 6.43, TB 29.7.16).

² Eine ziemlich unterschiedliche und meiner Ansicht nach letztendlich nicht voll überzeugende Diagnose dieser Schwierigkeiten findet sich auf S. 48-49 von Peter Winchs exzellenter Diskussion – der ich zu großem Dank verpflichtet bin – von Wittgensteins Schwierigkeiten mit dem Willen in der Periode des *Tractatus*, "Wittgenstein's treatment of the will", in: *Ratio* 10 (1968), nachgedruckt in Peter Winch, *Ethics and Action*, London: Routledge 1972. Ich denke, Winch beschreibt die Schwierigkeit nicht korrekt und übersieht den Unterschied zwischen der offensichtlich verabsäumten Bestimmung des Willens im *Tractatus* und der Unmöglichkeit, eine solche Bestimmung vorzunehmen.

³ Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Zweites Buch, §18 sowie *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Kap. 18.

Die Schwierigkeit bei dieser zweigeteilten Auffassung des Willens liegt darin, dass beide Komponenten derselben, die schon für sich betrachtet nicht überzeugen, vollständig voneinander separiert gehalten werden müssen, sodass es für den ethischen Willen unmöglich ist, sich zu betätigen, ohne irgendeine bestimmte Veränderung in der Welt (die der Bereich des nicht realen, phänomenalen Willens ist) zu verursachen. Aber das ist nicht vorstellbar, wie eine Überlegung der *Tagebücher* (21.7.16) zeigt, wo wir Wittgenstein bei dem erfolglosen Versuch beobachten können, sich eine Person vorzustellen, die einen ethischen Willen betätigen könnte, ohne einen phänomenalen Willen zu besitzen. Im *Tractatus* selbst zeigen sich kaum Spuren dieser Probleme, die ungelöst blieben.

III

Gleichwohl übte diese Versuchung, den Willen zugleich als psychologisches Phänomen *und* als Nicht-Phänomen (wenn auch von der eigentümlichen Rolle befreit, die ihm die Metaphysik des *Tractatus* zwies, und stattdessen als ein *Ursprung* von Phänomenen betrachtet) zu denken, weiterhin eine eigentümliche Anziehungskraft auf Wittgenstein aus. Beispielsweise sagte er in *Eine philosophische Betrachtung* (1936), seinem Versuch einer deutschen Überarbeitung des *Brown Books*: "Hier gibt es einen seltsamen Widerstreit zweier Ideen: Man möchte sagen 'der Wille ist keine Erfahrung' und – 'der Wille ist doch nur Erfahrung'. Was heißen diese beiden Sätze überhaupt und warum will man *beide* sagen?" (EPB 235: diese Passage besitzt keine direkte Entsprechung im *Brown Book* selbst, obwohl dieses auf den Seiten 150-155 eine vergleichsweise ausführliche Diskussion des Willens enthält.) Diese Verlockung zeigt sich am deutlichsten in den Schriften der sogenannten 'mittleren Periode'. In diesem Zeitabschnitt zeichnet sich jedoch eine andere Herangehensweise an dieses Problem ab, die für einen Großteil von Wittgensteins späterer Philosophie des Geistes kennzeichnend, aber besonders schwer richtig zu beschreiben ist. Grob gesprochen geht es um den Versuch des Nachweises, dass der Wille kein Phänomen, aber ebenso wenig ein Nicht-Phänomen ist (wobei ich mit Nicht-Phänomen Ereignisse oder Prozesse meine, die ihrer Art nach jenseits der Möglichkeit angesiedelt sind, in einer bewussten Erfahrung vorzukommen). Deutlicher gesagt: Wenn wir auf der Suche nach einem reinen Willensakt die Inhalte unseres Bewusstseins während des Wollens – also bei der Ausführung eines Willensaktes – betrachten, finden wir nicht annähernd das Gesuchte. Denn was wir auch finden mögen scheint inaktiv zu sein, doch der Willensakt kann nicht etwas sein, das bloß geschieht. Wir unterliegen dann der Versuchung, die Hypothese aufzustellen, dass der reine Willensakt seiner Natur nach etwas Nicht-Erfahrbares ist. Aber dieses zusätzliche Element beginnt bei näherer Betrachtung einer tatsächlichen menschlichen Leistung redundant zu wirken. In jedem dieser Einzelfälle ist das zum Einsatz kommende Grundmodell ein kausales: Wonach gesucht wird ist so etwas wie ein Ereignis, das als jene spezielle Art der Ursache figurieren könnte, die ihre Wirkungen willentlich hervorzubringen vermag. Was Wittgenstein zu zeigen versucht ist die Fruchtlosigkeit des Wechselspiels zwischen dem Willen als Phänomen und als Nicht-Phänomen, von Beginn an irreführend durch das Missverständnis, dass Geistiges in der Begrifflichkeit von Ereignissen und Vorgängen gedacht werden soll.

Aber dies erklärt noch nicht vollständig die Einbeziehung einer Diskussion dieses Themas in die *Philosophischen Untersuchungen* (§§611-629), in denen das Schwanken zwischen den beiden rivalisierenden Konzeptionen in gewissem Grad unterdrückt ist – und bei der Lektüre leicht übersehen wird. Ich hob hervor, dass der Wille im *Tractatus* für Wittgenstein ein Problem darstellt, in den *Untersuchungen* hingegen gibt es ein derartiges Problem nicht. Tatsächlich ist darin, wie

gleich zu sehen ist, keine Theorie des Willens enthalten. Vielmehr besteht die dort geführte Debatte über den Willen zumeist in der Zurückweisung des Begriffs als solchem (zumindest wie er von Philosophen 'verstanden' wird) und folglich auch der Versuche, vertraute menschliche Körperbewegungen zu einem Abkömmling einer "primären Willenshandlung" zu machen. Warum sollte sich Wittgenstein dieser Mühe unterziehen? Die Antwort auf diese Frage ist eine zweifache: Erstens lassen sich sowohl das Vorkommen dieser Diskussion als auch ihr vorwiegend negativer Charakter durch den Nachdruck erklären, den die *Untersuchungen* auf das philosophische Primat menschlicher Praxis legen. Wittgenstein konnte sich schwerlich auf diesen Gedanken stützen und dabei den Begriff der Handlung unerörtert lassen; noch konnte er dessen Angreifbarkeit durch Handlungstheorien hinnehmen, die die Handlung in etwas Nicht-Elementares verwandeln. Zweitens stellt der Wille ein Thema von exemplarischer Bedeutung dar: Seine Behandlung durch Philosophen verdeutlicht gewisse allgemeine in die Irre gehende Tendenzen, die Wittgenstein in seiner Diskussion veranschaulichen möchte. Dieser zweite Punkt wird einsichtiger, wenn wir den Kontext der Erörterung über den Willen erwägen.

Die *Philosophischen Untersuchungen* sind trotz des Fehlens eines formalen dezimalen Nummerierungssystems ähnlich wie der *Tractatus* aufgebaut. Um also den Zusammenhang einer einzelnen Bemerkung zu erfassen, müssen wir bereit sein, über den unmittelbar vorhergehenden Satz hinauszuschauen. Wenn wir diesen Punkt außer Acht lassen, wird uns die Debatte über den Willen, die scheinbar willkürlich im Anschluss an eine zusammenhanglos wirkende Diskussion über die Schwierigkeiten, das Aroma von Kaffee zu beschreiben, einsetzt (PU §611), wahrscheinlich verwirren. Wenn wir jedoch die allgemeine Linie des Gedankengangs durch einen Blick weiter zurück zu erkennen versuchen, finden wir folgende Äußerung Wittgensteins (PU §571):

Irreführende Parallele: Psychologie handelt von den Vorgängen in der psychischen Sphäre, wie Physik in der physischen.

Wittgenstein geht sodann dazu über, die Begriffe *Erwartung*, *Glaube*, *Hoffnung* und *Absicht* im Lichte dieser Bemerkung zu diskutieren. Besonders eng mit der Behandlung des Willens ist der Abschnitt über die Absicht (PU §§587-594) verbunden, der einige von Wittgensteins Schlussfolgerungen über das Verhältnis von Wille und Erfahrung vorwegnimmt. Aus den in diesen Diskussionen herausgearbeiteten Argumenten schlussfolgert er (PU §598):

Wenn wir philosophieren, möchten wir Gefühle hypostasieren, wo keine sind. Sie dienen dazu, uns unsere Gedanken zu erklären.

Nach einigen Erläuterungen dieser Bemerkung wendet er sich dem Thema des Willens zu (nach dessen Erörterung er die ganze Diskussion mit einer Untersuchung (PU §§630-693) des Zusammenhangs zwischen dem Wollen und der Intentionalität des Denkens und der Sprache abrundet.) Wir würden den Hinweis erwarten, dass wir auch in diesem Fall "Gefühle hypostasieren" möchten. Nach all dem sollte es weniger überraschen, dass die Diskussion über den Willen (PU §611) mit der andernfalls verwirrenden Bemerkung eröffnet wird: "Das Wollen ist auch nur eine Erfahrung", möchte man sagen (der 'Wille' auch nur 'Vorstellung'). Er kommt, wenn er kommt, und ich kann ihn nicht herbeiführen." Aber dennoch, wie kann dies etwas sein, das man "sagen möchte", als ob Wittgenstein hier für uns alle spräche, wenn es so gründlich unserer Intuition widerspricht? Die Bemerkung beschreibt natürlich den Begriff des phänomenalen Willens aus dem

Tractatus. Aber die Erforschung dieser Zusammenhänge hilft auch zu sehen, dass der Teil der Diskussion des Willens in den *Untersuchungen*, der sich in erster Linie mit diesem Begriff beschäftigt (von §611 bis etwa §619) seine Bedeutung nicht bloß als Ablehnung einer Idee des *Tractatus* erhält, sondern als Ablehnung einer Idee, mit der sich der *Tractatus* als Beispiel für eine allgemeine empiristische Tendenz beschäftigt, die auch anderswo in Erscheinung tritt. Wie häufig in den *Philosophischen Untersuchungen* hat Wittgenstein William James und Bertrand Russell vor Augen. Es bedeutet keine starke Simplifizierung der Ansicht von James zu behaupten, dass für ihn das Wollen einer Körperbewegung die "kinaesthetic idea ... of what the act is to be" ist, wobei diese Idee aus "memory images of [kinaesthetic] sensations, defining which special act it is" besteht, etwa einem Erinnerungsbild der kinästhetischen (propriozeptiven) Empfindungen, die mit einer vorhergehenden Ausführung der erforderlichen Bewegung verknüpft sind.⁴ Und Russell, der das Kapitel in *The Analysis of Mind* (Lecture XIV), in dem er den Willen behandelt und dabei anmerkt, dass das, was er zu sagen habe, nur dazu diene, "to complete the discussion of my main thesis, namely that all psychic phenomena are built up out of sensations and images alone", weist sodann auf seine Übereinstimmung mit James in dieser Frage hin. Aber selbst dieser Nachweis, dass Wittgenstein mit der Behandlung dieser seltsamen Auffassung des Willens nicht nur irgendein privates Gespenst vertreibt, macht die von ihm gebrauchte Wendung "möchte *man* sagen" nicht nachvollziehbarer: Für deren Rechtfertigung wäre es erforderlich zu zeigen, dass dieser Begriff des Willens trotz seiner mangelnden Überzeugungskraft tatsächlich auf eine tief verwurzelte, bei jedermann feststellbare Neigung antwortet und nicht nur lokalen oder temporären Umstände geschuldet ist, die gerade einmal auf James, Russell und den Autor des *Tractatus* zutreffen.

Eine solche Neigung wurde nun, wie wir sahen, in §598 der *Untersuchungen* festgestellt. Aber was ist deren Ursprung? Öfters ist es unsere Suche nach einer Erklärung für die divergierenden Autoritäten von Aussagen in der ersten und in der dritten Person. Im Fall des Willens scheint es eine starke Autorität der ersten Person zu geben: Offenbar weiß man sicher, ob man seine Bewegungen will oder nicht und was man genau zu erreichen gewillt ist. Sofern also nicht die Ausübung des Willens in der Erfahrung phänomenal erkennbar ist, scheinen wir keine Erklärung für diese Tatsache zu besitzen. Wie könnte man dies alles wissen, wenn nicht sowohl das Ereignis als auch der Inhalt des Willensakt (in der eigenen Erfahrung) wahrgenommen werden können? Wittgenstein selbst scheint bei der Ausarbeitung des *Tractatus* diesen Argumentationslinien gefolgt zu sein, wie eine Eintragung in den Tagebüchern (4.11.16) belegt:

Der Wille scheint sich immer auf eine Vorstellung beziehen zu müssen. Wir können uns z.B. nicht vorstellen, dass wir einen Willensakt aufgeführt hätten, ohne gespürt zu haben, dass wir ihn ausgeführt haben.

Ein weiteres auffallendes Merkmal des Wollens ist, dass es für gewöhnlich nicht misslingt: Die meisten von uns können in der Regel zum Beispiel ein Ei nehmen, ohne es zu zerbrechen oder danebenzugreifen. Bain, Wundt, Helmholtz und Mach dachten, das diese Art von Alltagsgeschicklichkeit auf der Erfahrung der wegführenden Nervenströme beruht, einem sogenannten Innervationsgefühl. James weist dieses angebliche Gefühl zurück, indem er

⁴ William James, *The Principles of Psychology*, Henry Holt 1890, Bd. 2, S. 492-493. Eine ausführlichere und breiter dokumentierte Diskussion findet sich in meinem Aufsatz "Das Wollen ist auch nur eine Erfahrung", in: R. Arrington und H.-J. Glock (Hg.), *Wittgenstein's Philosophical Investigations: Text and Context*, London: Routledge 1991, S. 203-226.

umständlich argumentiert, dass diese Hypothese keine Notwendigkeit beanspruchen kann und weder durch direkte Selbstbeobachtung noch durch indirekte Beweise gestützt wird.⁵ Aber nie stellt er die zugrundeliegende These in Frage, dass diese Fähigkeit auf irgendeiner Erfahrung beruhen muss, wobei er wieder die "kinästhetische Idee" dafür geeignet findet. Wittgenstein stimmt James bei dessen negativer Kritik zu, indem er darlegt (BPP 1 §845), dass die Tatsache, dass das Unterlassen einer Bewegung willkürlich sein kann, eines der treffenden Argumente gegen das Innervationsgefühl ist, ihm aber eine weiter reichende Bedeutung zukommt: Es gibt keine Erfahrung, auf der diese Fähigkeit beruht, keine Erfahrung, aus der das Wollen besteht. (Dies bedeutet nicht zu leugnen, dass es eine Reihe von Erfahrungen geben kann, die für willkürliche Handlungen typisch sind.)

Das erschöpft nicht die Faktoren, die Wittgenstein dazu veranlassten, sich dem Gedanken zuzuwenden, dass das Wollen eine Erfahrung ist. In *Eine Philosophische Betrachtung* – wieder in einer Passage, die keine direkte Entsprechung im *Brown Book* selbst hat – sagt er:

Dieses Experiment [die Kindern vertraute Übung, die Finger in besonderer Weise zu verschränken, sodass man sich nicht im Stande sieht, einen gezeigten Finger zu bewegen, solange er nicht auch berührt wird], sowie das, ein Viereck mit den Diagonalen im Spiegel zu zeichnen, zeigt, so möchte man sagen, dass Wollen auch nur eine Erfahrung ist (der 'Wille' nur 'Vorstellung'). "Er kommt, wenn er kommt; ich kann ihn nicht herbeiführen." – Oder: "Man kann nicht wollen, wenn man will. Es geschieht einfach!" (EPB 236. Dieser Abschnitt ist ein Vorläufer der PU §611; das Experiment wird noch einmal in PU §617 erwähnt.)

Erst wenn wir die kinästhetische Vorstellung der geforderten Bewegung haben, gelingt die Handlung, wobei dies nichts ist, für das wir selbst sorgen können, sondern es ist eine Frage glücklicher Umstände: Vielleicht hilft uns jemand und berührt den Finger oder wir bewegen ihn zufällig.

Ein weiterer Ursprung der Versuchung, von Willensakten als Erfahrungen zu sprechen, ergibt sich aus der Introspektion. Wenn man überlegt, wie sich eine willkürliche Handlung von einer unwillkürlichen Bewegung unterscheidet, erforscht man natürlich das eigene Innere zum Zeitpunkt des Handlungsbeginns und sieht dann – aus den Augen verlierend, dass die meisten Handlungen nicht so reflektiert erfolgen – irgendeine Art von Gedanken, wie die Handlung sein sollte, als den wesentlichen Unterschied an.⁶ Und ebenso naheliegend ist es, mit ähnlichen Überlegungen fortzufahren: Denken ist eine Erfahrung, und Erfahrungen können nicht einfach direkt herbeigeführt werden, daher kann ich nicht meine Willensakte herbeiführen. In der Tat, wie *Eine Philosophische Betrachtung* zeigt (EPB 235), scheint Wittgenstein gedacht zu haben, dass die Auffassung des Wollens als eine Erfahrung und die Vorstellung, dass es nicht herbeigeführt werden kann, auf das Gleiche hinauslaufen.

Diese Erwägungen trugen dazu bei, James von der ideo-motorischen Theorie der Handlung zu überzeugen, der zufolge das Wollen einer Tat einfach darin besteht, diese kinästhetisch zu denken, wobei ein solches Denken automatisch in ein Handeln übersetzt wird, wenn nicht eine Hemmung durch entgegengesetzte Gedanken vorliegt. Aus dieser Sicht ist Wollen eine Art des Wünschens – man denkt an eine Tat und wartet dann, bis man sieht, dass sie geschieht – und die offensichtliche Unterscheidung zwischen Wollen und Wünschen ist, wie James selbst sagt, rein eine Frage des

⁵ *The Principles of Psychology*, Bd. 2, S. 493-522.

⁶ Vgl. etwa James, *The Principle of Psychology*, Bd. 2, S. 525.

Vorhandenseins oder des Fehlens von hemmenden Gedanken.⁷ Diese Tatsache vermag auch zu erklären, warum Wittgenstein in seine Diskussion der Vorstellung, dass Wollen einfach eine Erfahrung ist (PU §§614-616), auch die Vorstellung mit einbezieht, dass Wollen eine Art von Wünschen ist (PU §§611-619).

IV

Die Diskussion beginnt mit dem Versuch, die Neigung zu dieser Sichtweise durch den Hinweis zu bekämpfen, dass der Gedanke, dass Wollen etwas ist, das ich nicht herbeiführen kann, auf der impliziten Entgegensetzung zu Dingen beruht, die ich herbeiführen *kann* – die Ergebnisse und Folgen unserer gewöhnlichen Handlungen (nicht diese Handlungen selbst): So kann ich die Beschleunigung meines Pulses herbeiführen, indem ich bergauf laufe.⁸ (Darüber hinaus kann dann gesehen werden, dass die Dinge, die ich herbeiführen kann, tatsächlich auch das Wollen einschließen, so wie das Schwimmen-Wollen, das ich herbeiführen kann, indem ich ins Wasser springe.) Aber es war natürlich nicht diese Art des Herbeiführens, die der Verfasser des *Tractatus* vor Augen hatte, als er bestritt, dass das Wollen herbeigeführt werden kann, denn es waren die Handlungen selbst, nicht ihre Folgen, an die er mit dem Ausdruck des Herbeiführens gedacht hatte: Und diese Art des Herbeiführens, die sich angeblich unserer Verfügung entzieht, sollte unmittelbar sein, nicht indirekt wie die Beschleunigung des Herzschlages oder das Schwimmen-Wollen. Was hatte er dann aber genau im Sinn? Nichts, das sich durch Begriffe wie 'herbeiführen' angemessen ausdrücken ließe, sondern eher den Gedanken, *man könne das Wollen nicht wollen*. Dies bedeutet jedoch nicht, dass ich machtlos bin und nie willkürlich handeln kann, es bedeutet, dass "wollen" (im Unterschied zu schwimmen, schreiben etc.) *gar nicht der Name für eine bestimmte Tätigkeit ist* und daher nichts, das entweder willkürlich oder unwillkürlich ausgeführt werden kann. (Ein Merkmal einer Handlung ist, dass ihre Ausführung befohlen werden kann, aber es gibt keinen Befehl zu wollen.)⁹

Anders gefragt, welche Vorstellung drückt sich verschwommen in der Behauptung aus, dass das Wollen bloß eine Erfahrung ist, die nicht herbeigeführt werden kann? Zweifellos jene, dass man zwar seine Handlungen, nicht aber seine Willensakte wollen kann. Das ist natürlich richtig. Aber das Unvermögen, seine eigenen Willensakte zu wollen, heißt nicht, dass das Wollen einfach geschieht, gewissermaßen ohne eigenes Zutun. Es bedeutet bloß, dass das Wollen für sich genommen keine Handlung ist und weder willkürlich noch unwillkürlich ausgeführt werden kann. *Daraus* folgt nicht, dass Wollen nur eine Erfahrung ist.

Wie gelangt unser Denken dann aber zu dieser absurden Schlussfolgerung, dass Wollen nur eine Erfahrung ist? Zunächst gehen wir von der Annahme aus, dass Wollen die primäre Handlung ist,

⁷ Ebd., Bd. 2, S.525.

⁸ "Ergebnisse und Folgen" ist kein bloßer Pleonasmus. Es handelt sich um Fachtermini der Handlungstheorie. Zur Erläuterung vgl. Teil I und II meines Aufsatzes "Inner and outer basic action", in: *Aristotelian Society Proceedings* LXXXIV (1983-1984), S. 83-102. Es sei hervorgehoben, dass Wittgenstein implizit Donald Davidsons Einsicht vorwegnimmt, dass wir im Normalfall nicht unsere eigenen Handlungen bewirken. (Diese Einsicht wird für gewöhnlich nur festgestellt. Für einen Beweis vgl. §4 meines Aufsatzes "Absque labore nihil", in: *Australasian Journal of Philosophy* 64 (1986), S. 54-63.

⁹ (Die englische Übersetzung von PU §613 enthält einen vordergründigen Widerspruch, da sie Wittgenstein von der Handlung des Schwimmen-Wollens sprechen und zugleich behaupten lässt, dass Wollen nicht der Name für eine Handlung ist. Die offensichtliche Unvereinbarkeit an dieser Stelle ist rein durch die Übersetzung bewirkt; im deutschen Original findet sich keine Erwähnung, dass Schwimmen-Wollen eine Handlung ist.)

die den Ursprung unserer äußerlich sichtbaren Handlungen darstellt. Wenn wir dann mit der offensichtlichen Tatsache konfrontiert sind, dass wir normalerweise keine indirekten Mittel einsetzen, um unseren Körper zu bewegen (PU §§614-616), sind wir gezwungen, uns Wollen als ein eigentümlich unmittelbares Herbeiführen vorzustellen, (eine Art des Herbeiführens, die Wittgenstein irreführend als "nichtkausal" bezeichnet – was aber in diesem Kontext nicht mehr heißt, als dass es "nicht indirekt durch einen Mechanismus wirkt").¹⁰ Sodann stellen wir fest, dass es kein Herbeiführen des Wollens selbst geben kann: Folglich müssen wir zu dem Schluss gelangen, dass unsere primären Handlungen außerhalb der Reichweite unserer eigenen Kräfte liegen!

Die Lösung besteht darin, die Vorstellung des Wollens als Hervorbringen überhaupt aufzugeben, da dieser Ausdruck zu Fällen kausaler Wirkungen gehört (wie die Bewegung eines Teils einer Maschine die Bewegungen eines anderen Teils derselben herbeiführen kann).¹¹ Und Wittgenstein (PU §613) führt seine Verwendung des falschen Ausdrucks "nicht herbeiführen können" auf eine "irregeleitete Analogie" zurück, sich das Wollen in Form kausal verbundener Maschinenteile vorzustellen, die man als Mittel benutzen kann (so wie man einen Knopf drücken kann, um eine Glocke zum Läuten zu bringen). Dies hat zur Folge, dass, sobald das Wollen nicht auf diese Weise gesehen wird, es als eine unausführbar direkte Art des Hervorbringens aufgefasst werden muss, als etwas, das sich keiner Mittel bedient, um eine Wirkung zu erzielen.¹²

Es kann gar nicht eindringlich genug betont werden, dass Wittgensteins Gedanke sofort an Klarheit einbüßt, wenn wir diesen Teil seiner Erörterung so lesen, als ob deren Gang der Reihung der Sätze folge. Diese führt uns von §611 zu §613; aber §§614-616 (Wenn ich meinen Arm 'willkürlich' bewege ... möge sich so und so bewegen) bildet einen eigenständigen Abschnitt, der für das Argument von §613 von Bedeutung ist, während §617 auf einen Ursprung der zu Beginn von §611 ausgedrückten Ansicht hinweist. §617 wurde deshalb an dieser Stelle eingefügt, weil ihm die Aufgabe zukommt, jenen Wendepunkt anzugeben, ab dem statt über den Willen als Erfahrung über den Willen als etwas Unfassbares, das jenseits aller Erfahrung liegt, nachgedacht wird. Dieser Schritt ist mit dem expliziten Auftauchen dieser Idee in §620 vollzogen(s. Zitat unten).

Aber dieser Übergang, eine Reflexion des Schwankens zwischen den beiden Auffassungen, die wir in *Eine Philosophische Betrachtung* immer deutlicher in den Vordergrund treten sahen, ist hier halb

¹⁰ Dieses Gleichsetzung der Trennung zwischen mittelbarem und unmittelbarem Herbeiführen (also etwas direkt bewegen im Gegensatz zu etwas über einen eingreifenden Mechanismus in Bewegung versetzen) mit der Trennung zwischen Kausalem und Nichtkausalem ist unglücklich. Denn erstens ist sie umstritten (sie ist alles andere als klar und birgt die Gefahr eines unendlichen Regresses – wie könnte Kausalität *immer* über einen eingreifenden Mechanismus wirken?); zweitens ist sie für Wittgensteins Diskussion überflüssig; und drittens verdeckt sie das Problem, da sie für Zweierlei verantwortlich ist: Zum Einen setzt sie fruchtlose Überlegungen in Gang, warum der Wille als nichtkausal wirkend gedacht werden sollte (wenn es nur um die Idee geht, dass er direkt wirkt), und ferner verbirgt sie den Umstand, dass das zugrundeliegende Modell des Willens, das hier kritisch überprüft wird, das oben beschriebene ist.

¹¹ (Es sei noch hervorgehoben, dass das mit "bring about" übersetzte Verb "herbeiführen" in vielen Zusammenhängen ebenso selbstverständlich auch mit "cause" übersetzt wird.)

¹² Es wird häufig angenommen, dass mit "falscher Ausdruck" hier "herbeiführen" und nicht "nicht herbeiführen können" gemeint ist. Ich denke, dass diese Auffassung es unmöglich macht, eine stimmige Erklärung des §613 zu geben. (Dieses Problem verschärft sich noch, da der §613 mit einer dunklen Anmerkung in Klammern endet, die durch die Übersetzung der einleitenden Worte mit "We think" statt mit dem "One thinks" ohne Notwendigkeit weiter verdunkelt wurde. Dies hätte das Verständnis erleichtert, dass der anschließende Text eine Beschreibung einiger Merkmale oder Begrenztheiten unseres Denkens ist.)

verdeckt.¹³ Es hat den Anschein, dass Wittgenstein zu dieser Zeit eher an der Frage interessiert war, was den beiden Sichtweisen – also der Auffassung des Willens als etwas, aus dem unsere Handlungen durch kausale Notwendigkeit hervorgehen, bzw. des Wollens als Relation des Vollstreckens, in der wir zu unseren physischen Handlungen stehen, – gemeinsam ist und ihnen zugrunde liegt.

Dennoch ist es der Wille als ungreifbarer Ursprung erfahrbarer Phänomene, der Nachfolger des ethischen Willens des *Tractatus*, der als Reaktion auf die Zurückweisung der Konzeption des Wollens als Erfahrung in §618 als transzendente Konzeption des Willens als "nur Treibendes und nicht Getriebenes" hervortritt.¹⁴ Der Druck, so über den Willen zu denken, wird in den *Untersuchungen* nicht näher verdeutlicht,¹⁵ worum es Wittgenstein aber geht ist Folgendes: Wenn wir uns bei der Suche nach dem unbewegten Bewegten, der "primären Handlung" (BPP I §900), auf irgendwelche Phänomene konzentrieren, auf etwas, das selbst erfahren werden kann, wird ein solches Phänomen uns immer träge erscheinen, als etwas, das hervorgebracht und nicht seinerseits Urheber von Phänomenen ist. (Diese Eigentümlichkeit tritt als fatale Schwierigkeit in materialistischen Theorien des Willens zutage, die die fundamentalen Operationen des Willens als beobachtbare Ursachen im Gehirn zu lokalisieren versuchen.)¹⁶ Die transzendente Reaktion kommt in der folgenden Passage, in der sich die Neigung zu dieser Denkweise ungehemmt entfalten darf, pointiert zum Ausdruck (PU §620):

Tun scheint selbst kein Volumen der Erfahrung zu haben. Es scheint wie ein ausdehnungsloser Punkt, die Spitze einer Nadel. Diese Spitze scheint das eigentliche Agens. Und das Geschehen in der Erscheinung nur Folge dieses Tuns. "Ich tue" scheint einen bestimmten Sinn zu haben, abgelöst von jeder Erfahrung.

Doch bereits im unmittelbar nächsten Satz, der den §621 einleitet, bringt uns Wittgenstein geradewegs wieder auf die Erde zurück. "Aber vergessen wir eines nicht: wenn 'ich meinen Arm hebe', hebt sich mein Arm." Handeln ist nicht einfach eine Sache des reinen nicht-phänomenalen Tuns: Erfahrbare Phänomene spielen darin eine Rolle. Unmittelbar daran fügt Wittgenstein eine als Frage formulierte Bemerkung an, die vielleicht sein bekanntester Einzelsatz zu diesem Thema ist: "Und das Problem entsteht: was ist das, was übrigbleibt, wenn ich von der Tatsache, dass ich meinen Arm hebe, abziehe, dass mein Arm sich hebt?"

Unglücklicherweise wurde der entscheidende Satzbeginn "Aber" in der von Elizabeth Anscombe vorgenommenen Übersetzung des §621 weggelassen, denn dies verdeckt den Umstand, dass er als direkte und erdnahe Antwort auf die Metaphysik des §620 gedacht war. Das Ergebnis war, dass die nachfolgende Frage "was ist das, was übrigbleibt..." oft aus ihrem Zusammenhang gelöst gestellt wird, als ob es sich in dieser isolierten Form um eine sinnvolle Frage handelte, deren Beantwortung

¹³ Sie taucht später (in den BPP I, §898) im Kontext einer Diskussion über *Sich-Anstrengen* wieder auf.

¹⁴ Das Wort "hier" in §618 "Das wollende Subjekt stellt man sich hier..." bezieht sich nicht, wie man zunächst meinen könnte, auf den unmittelbar vorhergehenden §617, sondern auf das "Wollen als ein unmittelbares ... Herbeiführen" in §613. Das Augustinus-Zitat entstammt den *Bekanntnissen*, Buch 8, Kapitel 8.

¹⁵ Das wird in §97 der *Philosophischen Grammatik* viel klarer, einem sehr hilfreichen Text für das Verständnis von Wittgensteins anderen Schriften zu diesem Thema.

¹⁶ Vgl. etwa Jennifer Hornsby, *Actions*, London: Routledge und Kegan Paul 1980, S. 106. Die bewunderungswürdige Klarheit und Direktheit dieses Buches verdeutlichen dieses Problem mit großer Lebendigkeit.

Grundlage einer korrekten Handlungstheorie sei.¹⁷ Der durch §620 hergestellte Zusammenhang zeigt hingegen klar, dass sich die Frage folgendermaßen ergab: Wenn wir der Neigung zu der Annahme nachgeben, dass Handeln beides umfasst, ein reines *Tun* – eine nicht-phänomenale Ausübung des Willens – und daraus folgende erfahrbare Phänomene, dann sehen wir uns unweigerlich zu der Frage gedrängt, was denn übrig bleibe, wenn wir von der Handlung ihre erfahrungsmäßigen und bewirkten Elemente ablösen. Was ist dieses reine Tun?

Es gibt eine weniger komprimierte Fassung von Wittgensteins Reaktion auf diese Frage in der *Philosophischen Grammatik* §97, wo er die Überlegung ins Spiel bringt, dass das nicht-erfahrbare Element des Tuns "nun obsolet erscheint". Und dieser Vorschlag wird vielleicht in den *Philosophischen Untersuchungen* vorausgesetzt, wo er offenbar die Konzeption des Willens als etwas Unfassbares nicht länger ernst nimmt (vgl. PU §§504 und 608). Mit anderen Worten, die Frage ist eine rhetorische, und selbst wenn das Wollen keine Erfahrung ist, dann sollte dies nicht so verstanden werden, dass es etwas *nicht* in der Erfahrung Gegebenes sei, der unfassbare Willensakt. Feststeht jedenfalls, dass Wittgenstein dieser Vorstellung nicht länger seine Aufmerksamkeit widmet, sondern stattdessen folgende Frage zu erörtern beginnt: Wenn Wollen nicht einfach Erfahrung ist und auch nicht etwas Nicht-Erfahrbares, gibt es dann überhaupt etwas, das wir als Ergebnis einer derartigen Subtraktion auffassen könnten? (Wie ich bereits erwähnte, ist er weniger an den beiden Sichtweisen als solchen interessiert als an der ihnen zugrundeliegenden Annahme, die der Grund des unaufhörlichen Schwankens zwischen ihnen ist.) Er erwägt zwei Möglichkeiten: das *Versuchen* und die *kinästhetischen Empfindungen*.

Die erste der beiden wird sehr kurz abgetan (PU §§622-623): Es sei einfach unrichtig, dass man etwas zu tun versucht, wobei keine Schwierigkeiten auftreten. Aber diese Abfertigung erscheint einigen Philosophen übereilt, denn ein naheliegender und verbreiteter Einwand gegen Wittgensteins Argument besagt, dass der Eindruck, es sei unwahr, dass Handeln immer ein Versuchen voraussetze, nicht daraus entsteht, dass es falsch, sondern daraus, dass es *irreführend* ist, von Versuchen zu sprechen, wenn kein Zweifel am Gelingen besteht: Es ist oft irreführend etwas zu sagen, das tatsächlich richtig ist, weil es abgesehen von der bloßen Wahrheit Konventionen sind, die den Austausch von Informationen leiten. So wäre es beispielsweise missverständlich, die Frage "Ist er schon eingetroffen?" mit der Wendung "Ich glaube schon" zu beantworten, die normalerweise als Ausdruck einer Art von Zweifel aufgefasst wird, anstatt einfach mit "Ja", wenn man der betreffenden Person gerade selbst die Tür geöffnet hat. Aber es ist, wie gesagt, dennoch unzweifelhaft wahr, dass man glaubt, er sei schon da. (Wäre das nicht der Fall, würde man üblicherweise die Frage nicht mit "Ja" beantworten.) Diese Entgegnung soll der Auffassung die Grundlage entziehen, dass es unrichtig sei, dass man etwas zu tun versucht, bei dem das Gelingen anstrengungslos und unbezweifelbar ist. Mit anderen Worten, wir sollten zwischen den Wahrheitsbedingungen und den Behauptbarkeitsbedingungen von "x versuchte..." unterscheiden und uns vor Augen halten, dass Erstere unabhängig von Letzteren erfüllt sein können. Die gegenwärtige Handlungstheorie hat tatsächlich die Vorstellung, dass jede Handlung mit einem Versuchen beginnt, sehr ernst genommen.¹⁸

¹⁷ Vgl. etwa Hugh McCann, "Volition and basic action", in: *Philosophical Review* 83 (1974), S. 451-473. McCann interpretiert auch "Tatsache" als "Ereignis", als ob Wittgenstein gedacht hätte, die Subtraktion könnte mehr als nur metaphorisch sein, und dann das tatsächliche Ereignis enthüllt hätte.

¹⁸ Vgl. etwa Hornsby, *Actions*, Kap.3 und Brian O'Shaughnessy, *Der Wille*, Cambridge: Cambridge University Press 1980, Bd. 2, Kap. 9-11. Die Unterscheidung stammt von Paul Grice, "The causal theory of

Dieses Problem ist nur ein Sonderfall eines Problems, das zu umfangreich ist, um hier erörtert zu werden. Die allgemeine Frage betrifft die Art und Weise, wie Wittgenstein mit dem Begriff der Bedeutung umgeht. Einige Interpreten vertraten die Ansicht, dass Wittgenstein in seiner Spätphilosophie Wahrheit zugunsten des Behauptbaren aufgab und die Theorie der Bedeutung des *Tractatus*, die in Form von Wahrheitsbedingungen formuliert war, durch eine ersetzte, die sich auf Bedingungen des Behauptbaren stützt.¹⁹ Wenn diese neue Ansicht richtig ist, würde die Vorstellung, dass ein bestimmter Satz nicht behauptbar, aber wahr wäre, falsch sein, denn dann gäbe es keine Wahrheit. Andere brachten vor, dass sich Wittgensteins spätere Auffassungen nicht durch die Aufgabe der Kategorie der Wahrheit zugunsten jener des Behauptbaren auszeichnen, sondern dadurch, dass er seine Konzeption, was es für eine Aussage bedeutet, wahr zu sein, radikal revidiert hat. Demnach sei nicht davon auszugehen – wie dies Kripke zu tun scheint –, dass wir eine Vorstellung davon haben, was es für einen Satz bedeuten würde, wahr zu sein, die unabhängig von den Verwendungsweisen dieses Satzes ist (wobei diese Verwendungen in nicht unmittelbar überschaubarer Weise hoch komplex sind).²⁰ Aus diesem Grund würde der Versuch, eine Trennlinie zwischen Wahrheitsbedingungen und Behauptbarkeitsbedingungen zu ziehen, scheitern. Wie brauchen in dieser Frage hier zu keinem Urteil gelangen: Jede der beiden Interpretationen erklärt, warum Wittgenstein der Annahme keine Beachtung schenkte, dass es wahr sein mag, dass alle Handlungen ein Versuchen beinhalten, selbst wenn im Einzelfall ein solches Versuchen nicht behauptbar ist (vor allem wenn wir die damit verbundene Auffassung erwägen, dass der Sinn eines Satzes nicht etwas ist, das ihn begleitet, wenn der Satz aus dem ursprünglichen Zusammenhang, in dem er geäußert wurde, entfernt wird).²¹ Gewiss hat Wittgenstein nicht viele Philosophen überzeugt, seinen Gedanken über Bedeutung zu folgen. Aber es ist schwer zu sehen, wie das umgrenzte Thema des Versuchens geklärt werden kann, ohne jene drei umfassenderen Problembereiche zu erhellen, zu denen es als spezieller Fall gehört: wie Wittgenstein mit Bedeutung umgeht, ob wir eine klare Trennlinie zwischen Wahrheitsbedingungen und Behauptbarkeitsbedingungen ziehen können um zu zeigen, dass ein Satz wahr, aber nicht behauptbar sein kann; und ob, falls sich diese Trennlinie ziehen lässt, diese dann zur Widerlegung von Behauptungen verwendet werden kann wie jener, dass es nicht wahr ist, dass man Dinge zu tun versucht, die mühelos und von sicherem Erfolg gekrönt sind.

Mehr Raum reserviert Wittgenstein für die Vorstellung, dass es die zum Handlungsvollzug gehörenden kinästhetischen Empfindungen sein könnten, die von der unmöglichen Subtraktion übrig bleiben (PU §§624-626: Das Wort "etwa" im Einleitungssatz bezieht sich auf §621, nicht auf §623).²² Wittgenstein beginnt mit der Schilderung eines fiktiven Laborversuches, in dem die Versuchsperson unter Einfluss von elektrischem Strom dazu gebracht wird, das irri-ge Urteil zu

perception", in: *Aristotelian Society Supplementary Volume XXXV* (1961). Zur jüngsten Kritik an dieser Vorstellung vgl. etwa §5, S. 216-221 von H.-J. Glock, "Abusing use", in: *Dialectica* 50 (1996), S. 205-223.

¹⁹ Vgl. etwa Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Blackwell Publishers 1982, S. 74. Diese Ansicht scheint von Michael Dummett geteilt zu werden: vgl. Kap 13, *Frege: Philosophy of Language*, London: Duckworth 1973.

²⁰ Beispielsweise Peter Winch. Vgl. die Aufsätze: "Im Anfang war die Tat" und "Facts and superfacts" in seinem *Trying to make sense*, Oxford: Blackwell Publishers 1987.

²¹ Vgl. S. 239-241 in Norman Malcolm, *Nothing Is Hidden*, Oxford: Blackwell Publishers 1986.

²² Üblicherweise wird angenommen, dass er hier an James denkt. Aber James' Ansicht ist eine andere: Er dachte, dass Wollen nicht die kinästhetischen Empfindungen selbst sind, sondern die Vorstellungen dieser Empfindungen. Vielleicht erkundet Wittgenstein vorsichtig eine alternative Fassung der ideo-motorischen Theorie oder er missinterpretierte James einfach bei der Lektüre oder erinnerte sich nicht richtig daran.

fällen, dass sie ihren Arm auf und ab bewegt. Er argumentiert nicht, dass solch ein Experiment unmöglich ist. (Obwohl es weniger aussagekräftig ist, als es den Anschein hat: Es wird davon ausgegangen, dass die Versuchsperson urteilt, dass sie ihren Arm bewegt, aber was würde sie auf die Fragen antworten: "Warum tun Sie das?" und "Warum hören Sie nicht damit auf?") Wittgenstein geht es aber eher um unsere Einschätzung, was dieses Experiment zeigen könnte: nämlich, dass die Versuchsanordnung in der Versuchsperson einige spezielle kinästhetische Empfindungen hervorruft, auf deren Grundlage sie meint, ihren Arm zu bewegen, obwohl sich ihr Arm in Ruhe befindet. (Dies ist eine schwächere Behauptung als die in Klammern gesetzte These in PU §621, dass die kinästhetischen Empfindungen mein Wollen *sind*, aber sie könnte als Schlussfolgerung aus dieser Überlegung und somit als deren Test aufgefasst werden.) Wittgenstein antwortet mit der Aufforderung, ein leichter zugängliches Experiment durchzuführen: Bewege mit geschlossenen Augen deinen Arm hin und her. Und nun versuche, während du es tust, dir einzureden, der Arm bleibe ruhig und du habest nur gewisse seltsame Empfindungen in ihm. Diese Empfindungen wären dann der sich aus der Subtraktion ergebende Rest. (Hier nur aus einer vorgestellten Subtraktion, da uns die hypothetischen Ressourcen des Labors fehlen.) Das Experiment soll natürlich scheitern: Bei einem derartigen Versuch findet man heraus, dass es ein fruchtloses Unterfangen ist, sich selbst mitzuteilen, dass sich der Arm in Ruhe befindet: Es gibt keine Herauslösung der Empfindungen aus der Bewegung: Derartige separierte Empfindungen sind ein Mythos.²³ Damit soll nicht geleugnet werden, dass in Verbindung mit einer bestimmten Bewegung Gefühle auftreten können: Angriffsziel ist die Auffassung, dass es Gefühle *von* Bewegungen einer bestimmten Art gibt, die sich je nach Art der Bewegung voneinander unterscheiden und auf deren epistemischer Grundlage das Urteil beruht, dass eine Bewegung vollzogen wurde. Was somit auf dem Prüfstand steht ist die Vorstellung, wie wir uns epistemisch zu unseren eigenen Körperbewegungen verhalten. Dies wird in §625 klarer, der davon ausgeht, dass die epistemische Abfolge umgekehrt verläuft, nämlich vom Urteil zur Empfindung. (Dieser Punkt wird in §626 noch mit einem aus dem Bereich des Tastsinns stammenden Beispiel untermauert. Es sollte beachtet werden, dass Wittgenstein nirgends behauptet, dass diese Urteile unfehlbar sind. Strittig ist nur ihre Grundlage.) So sind Auffassungen wie die von Russel (in *Our Knowledge of the External World*) vertretene, dass wir zu einem Urteil über die Lagen und die Bewegungen unserer Glieder kommen, indem wir Korrelationen zwischen Empfindungen und anderen Arten von Sinnesdaten bemerken, unhaltbar. Dies ist ein weiteres Beispiel dafür, wie Wittgenstein die philosophische Entgegensetzung von Innerem und Äußerem für die unrichtige Darstellung der menschlichen Psychologie verantwortlich macht; dieses Beispiel ist zudem durch den Nachweis, dass zumindest einige öffentliche Situationen nicht über die vorhergehende Identifikation innerer Gefühle identifiziert werden, ein weiterer Nagel für den Sarg der Vorstellung einer Privatsprache.

V

Bislang erfolgte die Behandlung des Willens in den *Untersuchungen* weitgehend negativ, aus Gründen, die ich erklärt habe. Sie endet jedoch mit einer positiven Bemerkung: "Man könnte also

²³ Wittgensteins umfassende Behandlung des Begriffs der kinästhetischen Gefühle (PU ab §621), ohne deren Berücksichtigung das hier vorgebrachte Argument als unvollständig anzusehen ist, wird in meinen "Kinästhetischen Empfindungen und epistemische Philosophie", in: *Wittgenstein über die Seele – Der Teil II der Philosophischen Untersuchungen*, hg. von Eike von Savigny und Oliver Scholz, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 159-193 sowie in meinem Aufsatz "Wittgenstein and the doctrine of kinaesthesia", in: *Australasian Journal of Philosophy* 74 (1996), S. 581-597 diskutiert.

sagen: die willkürliche Bewegung sei durch die Abwesenheit des Staunens charakterisiert." Aber das ist nur ein Hinweis, zudem für sich allein nicht sehr befriedigend, denn es bestehen offensichtliche Ausnahmen, und so müsste dazu Stellung genommen werden, inwiefern diese Wittgensteins Behauptungen nicht entkräften. (Zumindest ließe sich anmerken, dass Wittgenstein vermutlich das Wort "typisch" als geeignete Ergänzung zu jenem Satz ansähe. Vergleiche S. 153 des *Brown Books*.) Dieses Thema wird, bedauerlicherweise noch immer ziemlich flüchtig, in den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* aufgegriffen, wo es skizzenartig durch weiteres, dem eben erläuterten ähnliches Material und die Diskussion der Rolle des Willens bei der Erinnerung, bei der Vorstellung und beim Sehen-als ergänzt wird.

An einer Stelle (BPP I §901) stellt er die Frage: "Ist es richtig, zu sagen: was eine Handlung zu einer willkürlichen macht, sind die psychischen Erscheinungen, in denen sie eingebettet liegt?" (Den Unterschied, den Wittgenstein im Sinn hat, ist nicht der zwischen einer willkürlichen und einer unwillkürlichen Handlung, sondern zwischen einer Handlung und einer Nicht-Handlung: Das wird in BPP I §840 klargestellt.) Die Frage bleibt dort zwar unbeantwortet, aber wir können aus §840 den Schluss ziehen, dass er dies zu sagen zumindest teilweise für richtig erachtete, da er uns dort an ein Zeichen der unwillkürlichen Bewegung erinnert: "Sie folgt Befehlen nicht, wie die willkürliche Handlung. Es gibt ein 'Komm her!' ...; nicht 'Laß dein Herz schnell gehen!'" Und wir erhalten eine ausführlichere Antwort in §841, wo er vorbringt, es gebe "ein bestimmtes Zusammenspiel von Bewegungen, Worten, Mienen, wie den Äußerungen des Unwillens, oder der Bereitschaft, die die willkürlichen Bewegungen des normalen Menschen charakterisieren."

Das neue Denkmuster besagt dann, dass die Unterscheidung zwischen Willkürlichem und Unwillkürlichem nicht im kausalen Hintergrund der Phänomene liegt – also in dem Vorhandensein oder dem Fehlen einer spezifischen vorhergehenden Ursache –, sondern in den Umständen und dem Typus der betreffenden Bewegungen. Wir haben eben einige der für das Willkürliche charakteristischen Umständen gesehen; andere sind die Absicht, das Lernen, das Versuchen, das Handeln, das Vorhersehen, Gedanken, Empfindungen, Reaktionen, das Wissen des Handelnden von seinen Handlungen. "Unwillkürliches Gehen, ... Essen, Sprechen, Singen wäre (ein) Gehen ... etc. in einer abnormalen Umgebung. Z.B., *bewußtlos* ... ; oder wenn man die Bewegung nicht einstellen kann, so sehr man sich auch bemüht; etc." (BPP I §902)

Ein Problem dieser Herangehensweise besteht darin, dass sie jener Frage auszuweichen scheint, die Philosophen häufig stellen möchten: Was an einer besonderen Bewegung, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort erfolgt, macht gerade *sie* zu einer Handlung oder eben nicht? Der Hinweis, dass eine Bewegung in Abhängigkeit von ihrer Umgebung manchmal willkürlich ist und manchmal nicht, bietet keine Antwort, denn für einen solchen Philosophen stellt sich die Frage nach den unterschiedlichen Umgebungen einer bestimmten Bewegung überhaupt nicht – das würde sie nur zu einer bloß numerisch verschiedenen Bewegung machen²⁴. Nur Handlungs-Typen, nicht Handlungs-Token, würde dieser Philosoph betonen, können im Wechsel der Umgebungen dieselben bleiben, sodass Wittgensteins Antwort nicht das Problem löst, was *dieses* Ereignis zu einer Handlung macht.

²⁴ Etwa Donald Davidson, der Handlungen als datierbare einzelne Ereignisse auffasst, nicht als Typen, und für den es eine a priori Wahrheit darstellt, dass unterschiedliche Ursachen oder Wirkungen numerisch unterschiedliche Ereignisse ergeben. Vgl. etwa S. 179 von "The individuation of events" in seinen *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press 1980.

Wittgenstein würde hingegen, so denke ich, diese Frage mit dem Argument zurückweisen, dass die Anerkennung ihrer Berechtigung es denkbar erscheinen ließe, dass nur eine Person bei nur einer Gelegenheit eine Handlung vollzogen hat, eine Vorstellung, die er klar abzulehnen wünscht (BPP I §897). Es ist kein Zufall, dass die von ihm angeführten charakteristischen Merkmale willkürlicher Handlungen (BPP I §840 und §902) nur auf *Typen* von Handlungen und nicht auf einzelne, datierbare Handlungen anwendbar sind. Denn Handlungen unterscheiden sich auf eine *typische* Weise von nicht-aktiven Bewegungen. (Man vergleiche Essen mit Gesichtszuckungen). Aus diesem Grund haben Philosophen Mühe, Beispiele für ein wirklich uneindeutig zuordenbares menschliches Verhalten zu finden. (Als Folge davon sind sie zumeist gezwungen, sie zu erfinden, um sie ihren Theorien über Willensakte, über das Versuchen oder was auch immer anzupassen; und ihre Erfindungen sind kläglich auf Fälle wie das Heben des Armes begrenzt, die so unspezifisch beschrieben werden, dass unklar bleibt, was hier eigentlich zur Diskussion steht.) Unter "wirklich uneindeutig" verstehe ich hier etwas, das zu Recht für beides genommen werden kann, ohne dass die Unrichtigkeit des Fehlurteils für einen normalen Beobachter *offensichtlich* wäre. Tatsächliche Fälle von Mehrdeutigkeit sind selten: Man könnte sich beispielsweise einen Fußballspieler vorstellen, der auf dramatische Weise im Strafraum stürzt (und selbst hier ist ein absichtliches Hinfallen normalerweise ziemlich eindeutig erkennbar). Aber solche Fälle zeigen nicht, dass es sich um eine allgemeine Frage handelt, die in Bezug auf alle Handlungen gestellt werden sollte. Denn das absichtliche Vortäuschen einer Nicht-Handlung ist nur unter begrenzten Umständen möglich und vermag nicht zu belegen, dass bei überhaupt irgendeinem Ereignis wirklich in Frage steht, ob dieses Ereignis eine Handlung ist oder nicht.

Ich habe in diesem letzten Abschnitt gewisse Unterscheidungen außer Acht gelassen, die einige Philosophen für die Diskussion dieses Problems als entscheidend ansehen würden (und die ich in anderen Zusammenhängen selbst sorgsam beachtet hätte). Der Grund dafür ist, dass Wittgenstein nicht jene verfeinerten Abgrenzungen vorgenommen hat, die sich bei Philosophen finden, die in jüngerer Zeit über den Willen geschrieben haben. Für seine Anliegen macht es keinen wirklichen Unterschied, ob ein Willensakt die ganze Handlung ist oder nur ein Teil derselben, ob er nicht-aktive Bewegungen verursacht oder ob er sich selbst hervorbringen und entfalten kann oder nicht und so weiter – alles Fragen, die in der Literatur beträchtliche Aufmerksamkeit erhielten.²⁵ Er ist an diesen Problemstellungen nicht interessiert, weil ihn das beschäftigt, was ihnen gemeinsam ist: Die Auffassung des Wollens als ursprünglicher, eigentlicher Akt des Ausführens, als ein vorhergehendes Ereignis, das seine Folgen in eine Handlung verwandelt (wobei diese Ausdrucksweise als konfliktfrei vereinbar mit handlungstheoretischen Ansätzen wie jenem Davidsons zu interpretieren ist, für den die Folgen nicht Handlungen oder Teile von Handlungen sind, sondern nur Rechtfertigungen für die Neubeschreibung der ursprünglichen Handlung bieten – da diese Handlung aus seiner Sicht immer eine Körperbewegung ist.) Wenn diese Vorstellung zurückgewiesen wird, treffen solche feinen Unterschiede nicht den entscheidenden Punkt.²⁶

Übersetzung aus dem Englischen: Charlotte Annerl

*

²⁵ Für eine Diskussion einiger dieser Fragen vgl. Stewart Candlish und Robert Wilson, "Moving", in: *Australasian Journal of Philosophy* 66 (1988), S. 174-187.

²⁶ Die Kommentare von Jack Canfield und Hanjo Glock trugen dazu bei, diesen Aufsatz zu verbessern. Ich bin beiden dafür zu Dank verpflichtet.

Englische Originalfassung: Stewart Candlish, "The Will", in: H. J. Glock (Hg.): *Wittgenstein: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell 2001, S. 156-173. Übersetzung mit freundlicher Genehmigung des Verlages.