

Markus Wirtz

Was geben uns ,unaussprechliche Stimmungen‘ zu verstehen?

Zur Sagbarkeit von Befindlichkeitsmodi in den „Schwarzen Heften“ Heideggers und im „Blauen Buch“ Wittgensteins

<https://doi.org/10.18452/23964>

Sich in einem Zustand befinden, der sich der Sagbarkeit entzieht; oder: nicht wissen, in welcher Stimmung ich eigentlich bin oder du eigentlich bist; oder: das treffende Wort für ein ganz bestimmtes Gefühl suchen, aber nicht finden; und umgekehrt: eine unbestimmte Stimmung genau beschreiben können – dies sind einige der zum Teil paradoxen Sprachmodalitäten, auf die sich meine Ausführungen beziehen werden. Die Frage, was uns sogenannte ,unaussprechliche Stimmungen‘ zu verstehen geben, ist an der Grenze zwischen Sprachphilosophie und der Philosophie der Emotionen angesiedelt. An dieser interdisziplinären Schnittstelle wird das komplexe Zusammenspiel von Gefühlen, phänomenalem Erleben, Bewusstsein und linguistischer Kompetenz thematisch. Das in diesem Kontext virulente Problem der Semantisierung von Emotionen möchte ich anhand eines spezifischen Grenzfalls aufwerfen, nämlich der Artikulation von Befindlichkeitsmodi, die als zu diffus oder exzeptionell empfunden werden, um sprachlich eindeutig designiert werden zu können.

Ich werde im Folgenden ein relativ weites Bedeutungsspektrum von ,Stimmungen‘ und ,Befindlichkeitsmodi‘ voraussetzen, das auch Empfindungen, Emotionen, Gefühle, Affekte und Leidenschaften einschließt. Selbstverständlich handelt es sich bei diesen Begriffen keineswegs um Synonyme; sie designieren vielmehr differenzierte Phänomene und Grade von Sensibilität, die sich hinsichtlich ihrer Artikuliertheit deutlich voneinander unterscheiden. Diese reicht von den inneren oder äußeren Eindrücken der ,bloßen‘ Empfindungen über die bereits ansatzweise intentionalen Emotionen und die bewusst erlebten Gefühle, die in Affekten und Leidenschaften gesteigert werden, bis hin zu ganzheitlich erfahrenen Stimmungen und Befindlichkeiten. Das in dieser Weise beschreibbare Kontinuum von Sensibilitätsformen lässt sich wiederum durch einen Dualismus unterbrechen, der auf der einen Seite die Empfindungen, Emotionen, Gefühle und Affekte zusammenfasst, die ein jeweiliges Ich *hat*, und auf der

anderen Seite die Stimmungen und Befindlichkeitszustände, in denen ein jeweiliges Ich *ist*.

Gerade die Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Stimmungen und Sprache vermag allerdings auch die Grenzen einer einseitig subjektivitäts- bzw. repräsentationstheoretischen Philosophie des Emotionalen aufzuzeigen. Obzwar sich Stimmungen stets in einzelnen Subjekten bzw. Personen abspielen, die zu sich ‚ich‘ sagen können, bedeutet die schiere Versprachlichung einer Stimmung – wie im Prinzip bereits Hegel erkannt hat¹ – die Überschreitung des Singulären in Richtung auf ein allgemeines, mit Anderen intersubjektiv Geteiltes. Wenn ich beispielsweise äußere: ‚Ich habe Angst davor‘, dann verwende ich mit dem Ausdruck ‚Angst‘ einen allgemeinen Begriff, der meine momentane spezifische Befindlichkeit bezeichnen soll. Zweifellos müssen wir irgendetwas spüren, um es als Empfindung, Gefühl, Stimmung etc. wahrnehmen und benennen zu können; aber sprachliche Modalitäten sind den Prozessen des Empfindens, Fühlens und Wahrnehmens von Stimmungen selbst inhärent, sobald wir zu verstehen versuchen, *was* wir eigentlich empfinden und fühlen.² Auch die von mir ausgewählten Referenzautoren Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein beschreiben die Relationen zwischen Stimmungen und sprachlichen Äußerungen so, dass diese je schon eingelagert sind in die sozialen Praxen regelerzeugender Sprachspiele (bei Wittgenstein) bzw. in unterschiedliche Konstellationen von Gründung und Entzug des Seins (bei Heidegger).

Die in einigen Texten Wittgensteins und Heideggers entwickelten Überlegungen zum Zusammenhang zwischen Stimmungen und Sprache möchte ich im Folgenden einbetten in eine Typologie von insgesamt vier Varianten unausprechlicher Stimmungen. Zur Auswahl der Texte, auf die ich mich stützen werde, ist zu bemerken, dass es sich sowohl bei den von Heidegger als auch bei den von Wittgenstein herangezogenen Passagen teilweise um Auszüge aus postum publizierten Schriften handelt. Das sogenannte „Blaue Buch“ war ein ursprünglich englischsprachiges Diktat Wittgensteins aus dem akademischen Jahr 1933/34, die berühmten „Schwarzen Hefte“ Heideggers stammen aus den Jahren 1931ff. und werden seit 2014 sukzessive in der Gesamtausgabe publiziert;

¹ Siehe etwa § 471 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, S. 290ff.: „Wenn die Gefühle wahrhafter Art sind, sind sie es durch ihre Bestimmtheit, d. i. ihren Inhalt, und dieser ist wahrhaft nur, insofern er in sich allgemein ist, d. i. den denkenden Geist zu seiner Quelle hat.“

² Vgl. dazu Engelen: Vom Leben zur Bedeutung, S. 43.

inzwischen sind dort acht Bände der „Schwarzen Hefte“ erschienen, deren bislang letzter („Winke I und II“, Bd. 101 der Gesamtausgabe) Aufzeichnungen aus den Jahren 1957 bis 1959 enthält. Sowohl beim „Blauen Buch“ als auch bei den „Schwarzen Heften“ hat die Farbe der kartonierten Umschläge, in denen die Notizen gebunden waren, den jeweiligen Aufzeichnungen ihren Namen verliehen.

1 Unaussprechlichkeit als Attribut exzeptioneller Stimmungsgrade

Wenn wir danach fragen wollen, was uns unaussprechliche Stimmungen zu verstehen geben, so müssen wir untersuchen, in welchen Situationen wir von derartigen Stimmungen sprechen. Adjektiv-Substantiv-Verbindungen wie z. B. ‚unbeschreibliche Freude‘, ‚unfassbares Glück‘, ‚dumpfes Unbehagen‘, ‚stummes Entsetzen‘ oder ‚namenloses Grauen‘ sind geläufige Beispiele für Formulierungen, in denen die Unaussprechlichkeit von Stimmungen als deren primäres Attribut fungiert. Diese Form der Bezeichnung unaussprechlicher Stimmungen ist im Grunde unproblematisch, da es sich bei ihr um eine in logischer Hinsicht zwar paradoxe, aber in der kommunikativen Situation zumeist störungsfrei verwendbare Sprachmodalität handelt. Wir beschreiben durch sie Stimmungsgrade, die wir als außergewöhnlich empfinden, gerade dadurch, indem wir sagen, dass wir sie nicht beschreiben können. Sie werden also dadurch bezeichnet, dass wir von ihnen aussagen, nicht bezeichnet werden zu können. Wenn Person A zu Person B sagt: ‚In diesem Moment war ich unbeschreiblich glücklich‘, dann könnte B darauf antworten: ‚Nein, warst du nicht, denn du hast mir doch soeben dein Glück durch das Attribut der Unbeschreiblichkeit beschrieben‘. B wäre damit im Recht, weil sie A einen performativen Widerspruch in ihrer Aussage nachgewiesen hat; aber A könnte sich wiederum berechtigterweise darauf berufen, dass B doch bestimmt genau verstanden hat, was A mitteilen wollte, nämlich dass das Glücksempfinden so ungewöhnlich und überwältigend groß war, dass es A gleichsam die Sprache verschlagen hat.

Unaussprechlichkeit stellt in solchen Fällen eine spezifische Charakterisierung von Stimmungen dar, die als solche eindeutig empfunden und benannt werden: So ist eine unbeschreibliche Freude nichts anderes als eine besonders große Freude und eine unsagbare Trauer ist nichts anderes als eine besonders große Trauer. Die kommunikative Konvention dieser ausgesprochenen Unaussprechlichkeit

beruht darauf, dass eine exzeptionelle Stimmung x durch die Negation ihrer Aussprechbarkeit \bar{x} ausgesprochen wird, was aber leicht als hyperbolische Bezeichnung von x dechiffriert werden kann.

In mystischen Diskursen gehört die paradoxe Hyperbel der ausgesprochenen Unaussprechlichkeit geradezu zum rhetorischen Standardrepertoire. Ein sprechendes Beispiel hierfür findet sich bei Mechthild von Magdeburg, wenn sie in *Das fließende Licht der Gottheit* die intime Beziehung zwischen Gott und der Seele folgendermaßen charakterisiert:

Eia, die herrliche Macht und die süße Ewigkeit und das klare Durchschauen aller Dinge und die besondere Vertraulichkeit, die zwischen Gott und jeder Seele ohne Unterlaß hin- und hergeht, ist von so unaussprechlicher Zartheit; hätte ich aller Menschen Weisheit und aller Engel Stimme, ich könnte sie nicht aussprechen.³

Die ausgesprochene Unaussprechlichkeit bezeichnet hier in anschaulicher Übertreibung die besondere Intimität, die zwischen Gott und der Seele besteht; und obwohl keine Stimme weder im Himmel noch auf Erden diese Relation je sprachlich zu bezeichnen vermöchte, wie es heißt, so wird die Gott-Seelen-Beziehung gleichwohl durch die Substantive „Macht“, „Ewigkeit“, „Durchschauen“ und „Vertraulichkeit“ und durch die Adjektive „herrlich“, „süß“, „klar“ und „besonders“ durchaus wortreich umschrieben. Die Behauptung der Unaussprechlichkeit führt in diesem und in anderen Fällen mystischer Diskurse dazu, dass das als Nicht-Sagbares gleichwohl Gesagte mit einer Aura des Exzeptionellen versehen wird, die sich als Hyperbel verhüllt und als solche unsagbar-sagbar bleibt.

2 Unaussprechlichkeit aufgrund von Unbewusstheit

Gegenüber der bewussten rhetorischen Verwendung des Unaussprechlichkeitsattributs liegt eine vollkommen anders gelagerte Sprachmodalität vor, wenn Stimmungen, Befindlichkeiten oder Emotionen nicht ausgesprochen werden können, weil sie unbewusst sind bzw. zu sein scheinen. Unbewusstheit kann dabei im Sinne der klassischen Freudschen Psychoanalyse als unterdrückte und verdrängte Triebkausalität, die an ihren Symptomen indirekt sichtbar wird, verstanden werden, oder aber – und auf diese Deutung möchte ich etwas näher

³ Auszug aus Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*, S. 117.

eingehen – als körperlich fundiertes, präkognitives und sogar präemotionales Grundempfinden. Eine derartige unbewusste, vorsprachliche Grundstimmung nimmt etwa das von Antonio Damasio entwickelte neurowissenschaftliche Stufenmodell des Bewusstseins an.⁴ Damasios Theorie zufolge gehen elementare Stufen des komplexen Prozesses, aus denen sich unser Erleben als bewusstes Ich zusammensetzt, der Trias von Wachzustand, Geist und Selbst voraus. Das sich selbst bewusst erfahrende Selbst fußt auf einem „Protoselbst“,⁵ das durch die neuronale Repräsentation unseres Körpers im Gehirn produziert wird. Wir erleben das Protoselbst nicht bewusst, sondern spüren es in der Form „ursprünglicher Gefühle“, die „wortlos, schnörkellos und mit nichts anderem als der puren Existenz verknüpft“ sind.⁶ In diesem Sinne lebt ein fundamentaler Teil unseres Ich permanent in vorbewussten, unaussprechlichen Stimmungen als elementaren Körper-Gestimmtheiten, die erst auf der Ebene des „Kern-Selbst“ und des „biografischen Selbst“ mental und emotional angeeignet und weiterverarbeitet werden können, indem die ursprünglichen Gefühle in Bilder und Vorstellungen übersetzt, auf ein erlebendes Ich bezogen und schließlich auch sprachlich bezeichnet werden können. Damasio nimmt somit an, dass es vor- bzw. nicht-sprachliche Empfindungen in uns gibt, die sich als physische Reaktionen (z. B. Herzklopfen oder Schweißausbruch im Falle von Angst) äußern können. Durch Sprache werden bereits vorliegende Empfindungen und Vorstellungen gegebenenfalls nachträglich in Wörter und Sätze verwandelt und darin abgebildet. Offensichtlich entspricht diese Auffassung einer Abbildtheorie der Sprache, wie sie auch der frühe Wittgenstein (I) im *Tractatus logico-philosophicus* vertreten hat.⁷ Ihr zufolge wäre eine universale Sprache, in der jeder Gegenstand (auch jede Stimmung) eine bestimmte Bedeutung hat, die durch Zeichen abgebildet werden kann, grundsätzlich möglich.

In den späteren *Philosophischen Untersuchungen*, in deren Umfeld auch das *Blaue Buch* zu verorten ist, hat Wittgenstein (II) jedoch ein solches Sprachverständnis verworfen und an dessen Stelle die Betrachtung und Analyse von Sprachspielen gesetzt, in denen Bedeutungen durch den regelgeleiteten und zugleich situativen Gebrauch von Sprache allererst generiert werden. Wittgenstein II hebt gerade

⁴ Siehe z. B. Damasio: Im Anfang war das Gefühl; Engelen: Vom Leben zur Bedeutung, S. 44ff.

⁵ Damasio: Selbst ist der Mensch, S. 22ff.

⁶ Ebd., S. 33ff.

⁷ Vgl. Engelen: Vom Leben zur Bedeutung, S. 47ff.

hinsichtlich der sprachlichen Benennung von Empfindungen die kontextgebundenen Aspekte unserer Sprachpraxis hervor, die sich nicht auf die inneren Zustände eines erlebenden Individuums reduzieren lassen. Auch unbewusste Stimmungen müssen demnach im Kontext der jeweiligen Sprachspiele betrachtet werden, innerhalb deren sie auftreten. Als ein solches, freilich mit wissenschaftlichem Wahrheitsanspruch auftretendes Sprachspiel kann letztlich auch die neuronale Theorie des Selbstbewusstseins betrachtet werden – eine Theorie, in der die Bedeutung sozialer und sprachlicher Praxen für die Formung des Selbstbewusstseins einschließlich seiner Gefühle und Stimmungszustände oftmals vernachlässigt wird.⁸

Unter den empirisch orientierten Kognitionstheorien berücksichtigt die evolutionäre Anthropologie Michael Tomasello⁹ die Rolle des Anderen und der Sprache für die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins, die der Sache nach schon bei Hegel und beim späten Wittgenstein gesehen wurde, deutlich stärker als dezidiert neurowissenschaftliche Theorien.¹⁰ Für diese gilt im Prinzip ebenso wie für die Freudsche Psychoanalyse, dass sie die Unaussprechlichkeit unbewusster Stimmungen aus der objektivierenden Perspektive des Gehirnforschers bzw. des Psychoanalytikers beschreiben und erklären möchte. Die eigene Position des neurowissenschaftlichen oder psychoanalytischen Sprachspiels, in dem die unaussprechliche Unbewusstheit als solche ausgesprochen wird, bleibt dabei abgeschattet. Wird sie eigens beleuchtet, so erkennt man, dass sie ähnlich paradox strukturiert ist wie die hyperbolische Verwendung von Unaussprechlichkeit in Beschreibungen exzeptioneller Stimmungsgrade, die wir zuvor betrachtet haben – mit dem Unterschied, dass die Paradoxie im Falle der Unbewusstheit durch die strikte Trennung zwischen erlebender und beobachtender Perspektive zustande kommt. Denn für die Beobachterperspektive ist bewusst und aussprechbar, was für die Erlebendenperspektive unbewusst und unaussprechlich ist. Die Differenz zwischen neurowissenschaftlicher und psychoanalytischer Einstellung liegt wiederum darin, dass es im psychoanalytischen Therapiegespräch auch dem Patienten ermöglicht werden soll, Unbewusstes und Verdrängtes mittels Sprache zu Bewusstsein zu bringen und dadurch bestenfalls zu

⁸ Siehe ebd., S. 53ff.

⁹ Siehe Tomasello: *Becoming Human*; ders.: *Warum wir kooperieren*.

¹⁰ Engelen: *Vom Leben zur Bedeutung*, S. 66.

verarbeiten. Die neurowissenschaftliche Beschreibung und Erklärung von Gehirnvorgängen hat dagegen, soweit wir wissen, keinen Einfluss auf die Bewusstheit oder Unbewusstheit der beobachteten Gehirnvorgänge.

Inwieweit ist aber die Rede von unbewussten Stimmungen oder Gefühlen überhaupt gerechtfertigt? Ist es nicht unsinnig, von Stimmungen und Gefühlen zu sprechen, wenn diese gar nicht bewusst erlebt werden? Kann eine Stimmung in dem Sinne unaussprechlich sein, dass wir noch nicht einmal wissen, ob sie eher positiv oder negativ ist, ja ob sie überhaupt da ist?

Wenn wir zur Beantwortung dieser Fragen einen Blick in § 29 von Heideggers *Sein und Zeit* werfen, in dem es um „*Das Da-sein als Befindlichkeit*“ geht, so wird dort festgestellt, „daß das Dasein je schon immer gestimmt ist.“¹¹ Das Dasein ist sich selbst sogar primär über seine Stimmungen erschlossen, ohne dass es dies jedoch explizit wüsste, weil, wie Heidegger betont, „die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist.“¹² Im jeweiligen Sich-Befinden des Gestimmtseins erfährt das Dasein in vor-sprachlicher, ja präkognitiver Weise sein eigenes Da, seine Geworfenheit.¹³ In den „Überlegungen XIII“ aus den *Schwarzen Heften 1939–1941* wird diese Erschließungskraft der Stimmung sogar noch wesentlich emphatischer formuliert: „Stimmung ist ursprünglicher lichtend-aussetzend und zuweisend denn die Leidenschaft; klarer wissend ausgänglicher denn das Denken; beständiger tragend und haltend denn das Handeln; inniger und erregender denn die Lust.“¹⁴ Die in *Sein und Zeit* durchgeführte existenziale Analyse zeigt freilich, dass das Dasein zumeist vor „dem in der Stimmung erschlossenen Sein“¹⁵ in die vielfältigen Besorgungen der Alltäglichkeit flieht; aber als unbewusste Grundstimmung der Geworfenheit bleibt die nackte Faktizität des Da-sein-müssens in allen Verrichtungen und Verhaltensweisen des Daseins erhalten. Die Stimmung konfrontiert das Dasein mit dem „Daß seines Da [...], als welches es ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarrt“¹⁶, wie sich der frühe Heidegger mit expressivem Pathos ausdrückt.

¹¹ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 134.

¹² Ebd.

¹³ Siehe Steinmann: Martin Heideggers „*Sein und Zeit*“, S. 74.

¹⁴ Heidegger: „Überlegungen XIII“, S. 86f.

¹⁵ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 135.

¹⁶ Ebd., S. 136.

Wittgensteins Gedanken über unbewusste Stimmungen muten demgegenüber vergleichsweise nüchtern an. Im *Blauen Buch* vertritt Wittgenstein die Auffassung, dass es vom Gebrauch des Ausdrucks ‚Gefühl‘ abhängt, ob wir zulassen, dass es auch so etwas wie ‚unbewusste Gefühle‘ (oder Stimmungen, die nicht gespürt werden) geben kann.¹⁷ Wenn wir die Verwendung der Ausdrücke ‚Gefühl‘ und ‚Stimmung‘ in einem Sprachspiel A nur auf Bewusstes und Gespürtes beschränken, dann gehören sogenannte Gefühle und Stimmungen, die nicht bewusst sind oder gespürt werden, möglicherweise zu einem alternativen Sprachspiel B. In diesem wäre es z. B. möglich, von ‚unbewussten Zahnschmerzen‘ oder ‚unbewussten Gefühlen‘ zu reden. Falls jemand darauf bemerken würde, dass es sich bei ‚bewussten‘ und ‚unbewussten Gefühlen‘ jeweils um zwei verschiedene Gebräuche des Ausdrucks ‚Gefühl‘ handelte, so würde er laut Wittgenstein „ein zweiteiliges Schema“¹⁸ zur Anwendung bringen, das doch bereits durch die Attribute ‚bewusst‘ und ‚unbewusst‘ ausgedrückt wird. Wird der Ausdruck ‚Gefühl‘ in Sprachspiel A nur auf bewusst Erlebtes angewendet, dann bedeutet dies nicht, dass es unbewusste Gefühle der Sache nach nicht geben kann, sondern dass ‚Gefühle‘ in Sprachspiel A gleichbedeutend sind mit ‚bewussten Gefühlen‘ in Sprachspiel B. In Sprachspiel B wird aber ‚Gefühl‘ nicht jedes Mal unterschiedlich gebraucht, wenn von ‚bewussten‘ und ‚unbewussten‘ Gefühlen gesprochen wird. Dieser irrige Eindruck kann nur aus der Perspektive von Sprachspiel A im Hinblick auf Sprachspiel B entstehen.

3 Unaussprechlichkeit als Ausdruck semantischer Konfusion

Ein wiederum anders gelagerter Fall unaussprechlicher Stimmungen liegt dort vor, wo eine Stimmung gespürt wird, aber kein passendes Wort für sie gefunden werden kann. Wir können uns z. B. eine Situation vorstellen, in der Person A zu Person B sagt: ‚Ich befinde mich heute in einer ganz merkwürdigen Stimmung, ich kann gar nicht beschreiben, wie.‘ Eine derartige semantische Konfusion ist nicht nur bezogen auf die misslingende Versprachlichung des *eigenen* Befindlichkeitszustandes denkbar, sondern auch in Bezug auf die Wahrnehmung von Stimmungen anderer. So könnte beispielsweise B zu A sagen: ‚Du bist aber heute

¹⁷ Wittgenstein: Das Blaue Buch, S. 93ff.

¹⁸ Ebd., S. 94.

in einer komischen Stimmung.‘ Und wenn A zurückfragte: ‚Was meinst du denn mit ‚komisch‘?, so könnte B antworten: ‚Das kann ich gar nicht genau sagen.‘

Derartige kommunikative Situationen mögen durchaus vorkommen, aber es ist gleichwohl unwahrscheinlich, dass es sich in solchen Fällen um eine *absolute* Unaussprechlichkeit eigener und fremder Stimmungen handelt. Schließlich könnte B in Bezug auf den Befindlichkeitszustand von A nachfragen, ob sich die Stimmung von A tendenziell angenehm oder unangenehm anfühlt, ob es sich um eine eher stark oder eher schwach empfundene Stimmung handelt und ob es möglicherweise einen aus dem Lebenskontext von A erschließbaren Grund oder Anlass für die unbeschreibliche Stimmung gibt, in der sich A befindet. Vermutlich kann man diese Optionen sogar zu der These verallgemeinern, dass es überhaupt keine Stimmungszustände gibt, deren Semantik so vollkommen unbestimmt und konfus wäre, dass sie nicht wenigstens als tendenziell angenehm oder unangenehm, stark oder schwach, durch einen Anlass motiviert oder unmotiviert beschrieben werden könnten.

Eine weitere Variante semantischer Konfusion in Bezug auf die Aussagbarkeit von Befindlichkeitszuständen kann dadurch entstehen, dass eine präzise empfundene Stimmung nicht adäquat verbalisiert wird. So könnte jemand, der eigentlich nicht genau weiß, was Melancholie bedeutet, seinen emotionalen Zustand sich selbst und anderen gegenüber als ‚melancholisch‘ bezeichnen. A könnte zu B sagen: ‚Ich fühle mich melancholisch‘, und B würde diese Äußerung zwar verstehen; aber wenn B in A’s Stimmung wäre, so würde sie ihren Befindlichkeitszustand gar nicht als ‚melancholisch‘ bezeichnen, da sie diesen Ausdruck auf Befindlichkeitszustände bezieht, die sich anders anfühlen. Es wäre auch möglich, dass sich A in einer Stimmung befindet, die sie – in Unkenntnis der genauen Wortbedeutung – als ‚melancholisch‘ bezeichnet und die *zufällig* genau dem Befindlichkeitszustand entspricht, den auch B ‚melancholisch‘ nennen würde. Hätte B dann irgendeine Chance, die rein zufällige Übereinstimmung in der Verwendung des Ausdrucks ‚Melancholie‘ als einen bloßen Zufall zu erkennen?

Wir stoßen hier auf eine inhärente Paradoxie bei der sprachlichen Mitteilung von Gefühlen, die Wittgenstein an einer Stelle des sogenannten *Braunen Buchs*¹⁹ behandelt: Im Grunde, gibt Wittgenstein zu bedenken, verfügen wir über keinerlei Kriterien dafür, was eine ‚erfolgreiche Mitteilung‘²⁰ von Gefühlen sein

¹⁹ Wittgenstein: Das Braune Buch, S. 282.

²⁰ Ebd.

könnte, denn sowohl auf der Sender- als auch auf der Empfängerseite haben wir es stets nur mit *Gefühlsausdrücken* zu tun, nicht mit den Gefühlen selber.

Gleichwohl scheint es aber doch nicht ausgeschlossen zu sein, dass eigene Stimmungszustände falsch bzw. inadäquat verbalisiert werden – und zwar sowohl anderen als auch sich selbst gegenüber. Jemand könnte z. B. die eigene momentane Befindlichkeit als ‚fahrig‘ und ‚nervös‘ beschreiben, obwohl die treffende Bezeichnung der Gesamtstimmung vielmehr ‚Verliebtheit‘ lauten müsste. Unaussprechlichkeit würde in diesem Kontext die Unfähigkeit bezeichnen, passende Worte für je eigene Befindlichkeitszustände zu finden, die präzise empfunden, aber nicht auf den treffenden Begriff gebracht werden können – sei es aufgrund mangelnder Verbalisierungskompetenz im Hinblick auf emotionale Zustände, sei es aufgrund des Unwillens, sich bestimmte Befindlichkeiten überhaupt einzugestehen.

Die Möglichkeit, einer empfundenen Stimmung, für die man selbst keinen Namen findet, eine eigene, selbst gewählte Bezeichnung zu verleihen, führt direkt in das von Wittgenstein thematisierte Problem der Privatsprache hinein. In Nr. 258 der *Philosophischen Untersuchungen* spielt Wittgenstein eine hypothetische Situation durch, in der jemand immer dann, wenn er eine spezifische Empfindung zu spüren glaubt, in sein Notizbuch das Zeichen ‚E‘ notiert.²¹ Das Problem, das hierbei entsteht, ist nun, dass es keinerlei Kriterien für eine richtige Verwendung des Zeichens ‚E‘ gibt. Das Zeichen bleibt damit letztlich bedeutungslos, weil sich Bedeutung eben nicht in rein privaten Benennungen, sondern nur im sozialen Gebrauch sprachlicher Zeichen herauskristallisiert. Empfindungen und Stimmungen, für die uns die Worte fehlen, können nicht in rein subjektiven Taufakten namhaft werden. Wir merken dies daran, dass wir, sobald wir ‚E‘ überhaupt als eine Empfindung bezeichnen wollen, bereits auf ein Wort der allgemein zugänglichen Gebrauchssprache zurückgreifen müssen, das wir verstehen und verwenden können. In gleicher Weise müsste dann aber, so Wittgenstein, auch der Gebrauch des Zeichens ‚E‘ für eine private subjektive Empfindung durch seine Verwendung in bestimmten Kontexten gerechtfertigt werden können.²² Innerhalb des Systems einer Sprache müssen Wittgenstein zufolge

²¹ Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, S. 361.

²² Ebd., Nr. 261, S. 362f.

vielfältige semantische Kontexte bereitstehen, wenn man eine bislang unaussprechliche Empfindung neu benennen will; man muss gleichsam den sprachimmanenten „Posten“ kennen, „an den das neue Wort gestellt wird.“²³

Die Unaussprechlichkeit einer Stimmung aufgrund semantischer Konfusion kann offenbar niemals von einem vereinzelt Individuum alleine behoben werden. Denn, so Wittgenstein: „Ein ‚innerer Vorgang‘ bedarf äußerer Kriterien“²⁴, um versprachlicht und mitgeteilt werden zu können, und zwar auch sich selbst gegenüber. Deswegen lässt sich laut Wittgenstein „das philosophische Problem der Empfindung“²⁵ auch nicht durch reine Introspektion lösen, sondern nur durch die Analyse von Sprachspielen, in denen Empfindungen in bestimmten Kontexten zur Sprache kommen.²⁶

4 Unaussprechlichkeit aufgrund einer Befindlichkeitskonfusion

Bei der nun zu betrachtenden Variante von Unaussprechlichkeit in Bezug auf Stimmungen ist die Konfusion auf der Ebene der emotionalen Befindlichkeit angesiedelt. Es handelt sich dabei also um die umgekehrte Konstellation gegenüber der zuvor skizzierten, in der eine präzise Empfindung auf Verbalisierungsschwierigkeiten stieß. Hier haben wir es stattdessen mit diffusen Stimmungen zu tun, die allerdings in ihrer Unschärfe und Unbestimmtheit durchaus genau beschrieben werden können. Ein Beispiel für die wortreiche Semantisierung eines unbestimmten Gefühlszustands entnehme ich dem Roman *Die Obstdiebin* von Peter Handke.²⁷ Der Protagonist beschreibt dort, wie er in den Keller hinabsteigt, um etwas zu erledigen, aber, einmal dort angelangt, nicht mehr weiß, was er erledigen wollte:

Es sei dort etwas Bestimmtes zu tun, zu verrichten, zu holen, zu besorgen. Ich hatte, auf dem Weg zum Gartentor, noch gewußt, was. Nur: im Augenblick war es mir

²³ Ebd., Nr. 257, S. 361.

²⁴ Ebd., Nr. 580, S. 455.

²⁵ Ebd., Nr. 314, S. 379.

²⁶ Ebd., S. 655, S. 476: „Nicht um die Erklärung von Sprachspielen durch unsere Erlebnisse handelt sich’s, sondern um die Feststellung eines Sprachspiels.“ Siehe zum Verhältnis von emotionalem Erleben und Sprachverwendung auch Flatscher: Logos und Lethe; Siller: Unsicheres Mitleid, S. 85ff.

²⁷ Handke: *Die Obstdiebin*.

entfallen. Und zugleich hing etwas davon ab – wenn nicht alles, so doch einiges. Das eben noch bestimmt Gewesene war auf einmal unbestimmt – was aber nicht hieß, daß es sich weniger aufdrängte. Es drängte sich umso mehr auf. Und insbesondere beunruhigte es, so wie auch das Stehen im Hauskeller hier mich beunruhigte. Willkommen, Unbestimmtes!? Willkommen, Unruhe!?²⁸

Die eigenartige Unruhe, die aus dem sich aufdrängenden Entfallenen erwächst, wird von Handke in einer Diktion beschrieben, die auffällige Berührungspunkte zur phänomenologischen Analyse des ‚Zeugs‘ in Heideggers *Sein und Zeit* aufweist, wo es in § 16 über das Fehlen von etwas Zuhandem heißt: „Das Zuhandene kommt im Bemerkten von Unzuhandem in den Modus der *Aufdringlichkeit*. [...] Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen.“²⁹ Wenn sich die unbestimmt-bestimmte Unruhe angesichts des sich aufdrängenden Nicht-Zuhandenen zur „*Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen“³⁰ überhaupt verdichtet, dann wird sie zur Angst, die Heidegger aufgrund ihrer Unbestimmtheit strikt von der stets auf ein Wovor und ein Worum gerichteten Furcht unterscheidet.³¹ Auch die Grundbefindlichkeit der Angst kann als Beispiel für Unaussprechlichkeit aufgrund einer Befindlichkeitskonfusion betrachtet werden, denn: „Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt.“³² Die sich ängstigende Person versteht selbst nicht, wovor sie eigentlich Angst hat. Gleichwohl kann diese Unbestimmtheit ontologisch dahingehend präzisiert werden, dass es letztlich „*das In-der-Welt-sein selbst*“ ist, „*wovor die Angst sich ängstet*.“³³ Indem sie das Dasein radikal vereinzelt, stellt die Grundbefindlichkeit der Angst vor die Wahl zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Sie ist selbst gleichsam die Stimmung der Eigentlichkeit des Daseins, während die Furcht in Heideggers Interpretation „an die ‚Welt‘ verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst“³⁴ ist.

²⁸ Ebd., S. 34.

²⁹ Heidegger: *Sein und Zeit*, § 16: „Die am innerweltlich Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt“, S. 73.

³⁰ Ebd., § 40: „Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins“, S. 187.

³¹ Vgl. ebd., § 30: „Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit“, S. 140ff.

³² Ebd., S. 186.

³³ Ebd., S. 187.

³⁴ Ebd., S. 189. Siehe dazu auch Golob: „Methodological Anxiety“.

In Wittgensteins *Bemerkungen zur Philosophie der Psychologie*³⁵ finden sich Notizen eines Plans zur Behandlung der psychologischen Begriffe, die sich auf Sinnesempfindungen, Vorstellungen und Gemütsbewegungen beziehen. In Bezug auf letztere lassen sich gerichtete von ungerichteten Gemütsbewegungen unterscheiden. Als Beispiel hierfür nennt Wittgenstein die Furcht als gerichtete und die Angst als ungerichtete Gemütsbewegung.³⁶ Dies scheint Heideggers Unterscheidung zumindest nahe zu kommen. Im *Blauen Buch* hingegen erwägt Wittgenstein verschiedene Verwendungsweisen der Aussage ‚Ich fürchte mich‘, aus denen hervorgeht, dass auch die Furcht als ungerichtete und unbestimmte Empfindung auftreten kann. Sätze wie: „Ich spüre Furcht, aber ich weiß nicht, wovor ich mich fürchte“, oder auch: ‚Ich spüre Furcht, aber ich fürchte mich vor nichts Bestimmtem‘³⁷ sind durchaus zulässig und sinnvoll verwendbar. Wittgenstein zufolge lassen sich solche Sätze in zweierlei Weise interpretieren, nämlich 1.) als Ausdruck einer nicht-intentionalen Empfindung, so dass das Verb „(sich) fürchten“ intransitiv gebraucht wird, oder 2.), sofern festgelegt ist, dass ‚Fürchten‘ nur transitiv verwendet werden darf, als unklare Referenz, bei der keine Angabe über das, wovor man sich fürchtet, möglich ist.³⁸ Ein mögliches Problem könnte bei der ersten Interpretation dadurch entstehen, dass das Objekt der Furcht im nachhinein deutlich erkannt wird; in diesem Fall könnte man bezweifeln, ob „(sich) fürchten“ zu Recht als intransitives Verb verwendet wurde. Aber laut Wittgenstein ist auch die erste Beschreibungsmodalität korrekt; vermutlich deshalb, weil der Befindlichkeitszustand im Moment seiner Beschreibung aufgrund des unbekanntes Gegenstands der Furcht tatsächlich am besten durch ein intransitives Fürchten ausgedrückt werden konnte.

Wie in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* deutlich wird, muss der Satz ‚Ich fürchte mich‘ nicht in jedem Fall die „Beschreibung eines Seelenzustandes“³⁹ bedeuten. Das Durchspielen verschiedener Situationen, in denen die Worte ‚Ich fürchte mich‘ vorkommen können, zeigt, dass es sowohl von der Äußerungsweise als auch vom Sprechkontext abhängt, ob der Satz ‚Ich fürchte

³⁵ Wittgenstein: *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Siehe dazu auch Barroso: *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*; Rust: *Wittgensteins Philosophie der Psychologie*.

³⁶ Wittgenstein: *Remarks on the Philosophy of Psychology*, S. 28.

³⁷ Wittgenstein: *Das Blaue Buch*, S. 44.

³⁸ Ebd.

³⁹ Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, S. 510.

mich‘ einen Hilfeschrei, eine Mitteilung, eine Reflexion, eine Abwehr, ein Bedauern, ein Eingeständnis o. a. ausdrückt.

Aus einer Wittgensteinschen Perspektive muss Heideggers fundamentalontologische Differenzbildung zwischen bestimmter Furcht und unbestimmter Angst als esoterische Regelung innerhalb einer philosophischen Privatsprache erscheinen, die sich ausschließlich selbstreferentiell aus der übergeordneten Differenz zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit legitimieren kann. In den *Schwarzen Heften* Heideggers wird diese Tendenz zur Ausbildung einer philosophischen Privatsprache, die sich nunmehr aus einem exklusiven Bezug zum sich verbergenden Seyn rechtfertigt, bis an die Grenze des Unsäglichen gesteigert.

Bezogen auf den Begriff der Stimmung, der eine durchaus zentrale Vokabel in den Seinsbeschwörungsexerzitien der *Schwarzen Hefte* bildet, ist im Laufe der 1930er und 1940er Jahre eine bemerkenswerte Bedeutungsverschiebung zu konstatieren. Diese reflektiert die im Prinzip längst bekannte philosophische Entwicklung des heideggerschen Denkens, lässt sie aber stärker als ein Kontinuum hervortreten, innerhalb dessen einige Motive niemals ganz verschwinden. Die im Oktober 1931 einsetzenden „Überlegungen“ der *Schwarzen Hefte* beziehen sich vielfach selbstkritisch auf *Sein und Zeit* zurück, wo die Stimmung – wie gezeigt – in ihrer fundamentalontologischen Bedeutung für die Selbst- und Welt-Erschließung des Daseins analysiert wird. Mit den „Überlegungen und Winken III“, die im Herbst 1932 beginnen, wird jedoch ein ganz neuer Ton angeschlagen. Der Begriff der Stimmung gewinnt jetzt eine dezidiert politische Konnotation. Wenn Heidegger etwa „von der Grundstimmung der Übernahme eines ganz neuen und unerhörten geistigen Auftrags“⁴⁰ spricht und die „stimmende Einfügung des Daseins in den drängenden Entwurf und Behalt des volklichen Geschehens“⁴¹ beschwört, so kommt in diesen Wendungen Heideggers unheilvolle Begeisterung über die Machtübernahme des Nationalsozialismus überdeutlich zum Ausdruck. Der „stimmende – grundstimmende Ermächtigungswille“⁴² scheint das gesamte Dasein des Philosophen ergriffen zu haben, der sich allenfalls darüber besorgt zeigt, ob der Nationalsozialismus radikal genug bleiben könne. Denn nur wenn, so Heidegger, „der Nationalsozialismus im *Kampf*

⁴⁰ Heidegger: „Überlegungen und Winke III“, S. 141.

⁴¹ Ebd., S. 140.

⁴² Ebd.

bleibt“⁴³, können die „Grundstimmungen so ursprünglich und so klar“ sein, „daß sie eine schöpferische Umschaffung des Daseins erzwingen.“⁴⁴

Dieser martialische und faschistische Diskurs über die Stimmung weicht mit der fortschreitenden Etablierung der NS-Diktatur und verstärkt während des Zweiten Weltkriegs einer ganz anderen Rede von Stimmung, die sich als Sighetik des entbergend-verbergenden Seyns charakterisieren ließe. Stimmung bezeichnet in diesem Kontext die Gestimmtheit des Daseins auf die Stimme des Seyns, die in der Weltstille den einfältigen Unterschied zwischen sich und dem der planetarischen Raserei anheimgegebenen und technisch vernutzten Seienden zu hören gibt. So, wie in *Sein und Zeit* die Stimmung das Dasein präkognitiv und vorsprachlich in sein Da versetzt, wird Stimmung in den *Schwarzen Heften 1939–1941* als „der unfabliche Grund“ von allem tituliert, in dem das Seyn als Ereignis alles „in der höchsten Einfachheit“ still zu bedenken gibt.⁴⁵

In die Einkehr eines solchen Gestimmtseins aus der Stille gelangt das Dasein freilich nur, wenn es diese Stimmung nicht mit psychologisch oder anthropologisch erforschbaren Erlebnissen, Empfindungen und Gefühlen verwechselt.⁴⁶ Dies sei nämlich, so Heidegger in den „Überlegungen XIV“, „der einfachste Weg, um sich dem Stimmen der Stimme zu entziehen.“⁴⁷ Schließlich geht es Heidegger bei seiner Verwendung der Worte „Stimmung“ und „Befindlichkeit“ (bereits in *Sein und Zeit*) nicht darum, was ein einzelnes Subjekt erlebt, empfindet und fühlt, sondern um den Bezug des Menschenwesens zum Anwesen des Seienden und zur Wahrheit des sich verbergenden Seyns.⁴⁸ Die Fixierung auf psychologische Erlebnisse wird in dieser Sichtweise nur zu einem weiteren

⁴³ Ebd., S. 141.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Heidegger: „Überlegungen XIII“, S. 87; siehe auch „Anmerkungen V“, S. 482: „Stimmen ist ereignishaftes Wesen der Stille [...], kein kausales Ereignen von Gefühlszuständen. Das Stimmen ist das Ereignen in die Freye, das Bestimmen des Menschenwesens in das Wohnen; allem zuvor in das Denken als Denken. Wie kann, was die Stimmung verlassen hat, je als Weg des Denkens und als Anfang der ‚Philosophie‘ gelten?“

⁴⁶ Siehe etwa Heidegger: „Überlegungen VI“, S. 452; „Überlegungen VIII“, S. 155: „Die Stimmung [...] stimmt den Menschen auf seine ursprüngliche Bestimmung der Zugewesenheit in die Wächterschaft der Wahrheit des Seyns. Gestimmtsein heißt nicht, in Stimmungen als Gefühlen schwelgen und diese Gefühle fühlen, sondern besagt: dem Seyn zugehörend das Da als Lichtung des Verbergens als solches *sein*.“

⁴⁷ Heidegger: „Überlegungen XIV“, S. 194.

⁴⁸ Heidegger: „Anmerkungen VII“, S. 109f.

Symptom des Nihilismus, in dem sich der neuzeitliche Mensch mit seinem verheerenden Programm der Vernutzung alles Seienden eingerichtet hat. Im Kontext dieser seinsgeschichtlichen Diagnose wird in den *Schwarzen Heften* auch die aus *Sein und Zeit* bekannte Grundstimmung der Angst wieder aufgegriffen und seinsgeschichtlich umgedeutet: Die äußerste Angst ist nunmehr die Seinsverlassenheit, um die noch nicht einmal gewusst wird. Diese Angst ist so allumfassend, dass wir noch nicht einmal das Entsetzen der Seinsvergessenheit erfahren, welches immerhin noch als ein Wink des Ereignisses selbst dechiffrierbar wäre:⁴⁹ „Dieses Entsetzen ist ein Stimmen aus Stille; es stimmt in die Stimmung der Angst.“⁵⁰ Dabei ist es Heidegger zufolge die „Machenschaft [...] als eine Herrschaftsform des Seyns“⁵¹ selbst, die uns in die äußerste „Angst vor dem Seyn“⁵² hineintreibt.

Einen Ausweg aus dieser heillosen Verwahrlosung des Menschenwesens im Zeitalter des Gestells vermöchte allenfalls eine Stimmung aufzuzeigen, aus der heraus ein dichterisches Sagen möglich würde, denn, wie Heidegger in den „Überlegungen XIII“ feststellt: „Jede wesentliche Haltung und Handlung des geschichtlichen Menschen schwingt in einer Grundstimmung. Die entschiedenste Handlung des geschichtlichen Menschen ist sein Dichten [...]“.⁵³ Was Heidegger etwa in den „Anmerkungen IX“ aus den *Schwarzen Heften 1948/49–1951* über „das Stimmen der Stille“ zu sagen versucht, wenn er sie „das ereignend-enteignende Schwingen des Ver-Hältnisses, das schwingend erklingen läßt das Geläut der Stille in den Einklang des Gesprächs“,⁵⁴ nennt, klingt selbst wie eine seltsame Art von Dichtung. Dieses merkwürdige Dichten Heideggers möchte sich wohl das Verdienst zuschreiben, das „Ungesprochene“ zur Sprache zu bringen, das nicht „das Unbestimmte“, sondern „das Stimmende“ ist, das sich „in der reinen Stimmung“⁵⁵ ereignet. Aber wenn es jemals eine Hoffnung „auf eines Denkenden kommendes Wort“ gegeben haben sollte, der Paul Celan in seinem Gedicht „Todtnauberg“ poetisch Ausdruck verliehen hat, dann hat Heidegger sie mit den *Schwarzen Heften* unaussprechlich enttäuscht.

⁴⁹ Ebd., S. 110.

⁵⁰ Heidegger: GA 99, S. 63; vgl. auch „Vigilae II“, S. 131.

⁵¹ Heidegger: „Überlegungen XII“, S. 65.

⁵² Ebd.

⁵³ Heidegger: „Überlegungen XIII“, S. 84.

⁵⁴ Heidegger: „Anmerkungen IX“, S. 542.

⁵⁵ Ebd.

Literatur

- Barroso, Paulo M.: Wittgenstein's Philosophy of Psychology, Newcastle 2015.
- Damasio, Antonio: Im Anfang war das Gefühl. Der biologische Ursprung der menschlichen Kultur, München 2017.
- Selbst ist der Mensch. Körper, Geist und die Entstehung des menschlichen Bewusstseins, München 2011.
- Engelen, Eva-Maria: Vom Leben zur Bedeutung. Philosophische Studien zum Verhältnis von Gefühl, Bewusstsein und Sprache, Berlin/Boston 2014.
- Flatscher, Matthias: Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein, Freiburg/München 2011.
- Golob, Sacha: „Methodological Anxiety: Heidegger on Moods and Emotions“, in: A. Cohen/R. Stern (Hg.), Thinking about the Emotions: A Philosophical History, Oxford 2017, S. 253–271.
- Handke, Peter: Die Obstdiebin oder Einfache Fahrt ins Landesinnere, Berlin 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1986.
- Heidegger, Martin: Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948) (= Gesamtausgabe [GA] 97), Frankfurt a. M. 2015.
- Anmerkungen VI–IX (Schwarze Hefte 1948/49–1951) (= GA 98), Frankfurt a. M. 2018.
- Sein und Zeit, Tübingen 1993.
- Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938) (= GA 94), Frankfurt a. M. 2014.
- Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39) (= GA 95), Frankfurt a. M. 2014.
- Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941) (= GA 96), Frankfurt a. M. 2014.
- Vier Hefte I und II (Schwarze Hefte 1947–1950) (= GA 99), Frankfurt a. M. 2019.
- Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/1953–1957) (= GA 100), Frankfurt a. M. 2020.

- Winke I und II (Schwarze Hefte 1957–1959) (= GA 101), Frankfurt a. M. 2020
- Magdeburg, Mechthild von: Das fließende Licht der Gottheit, Einsiedeln/Zürich/Köln 1955 (hier zitiert nach: W. v. Rohr/D. v. Weltzien [Hg]: Das große Buch der Mystiker, München 1993, S. 110–144.)
- Rust, Alois: Wittgensteins Philosophie der Psychologie, Frankfurt a. M. 1996.
- Siller, Georg: Unsicheres Mitleid. Eine Begriffssuche im Ausgang von Wittgenstein, Bielefeld 2018.
- Steinmann, Michael: Martin Heideggers ‚Sein und Zeit‘, Darmstadt 2010.
- Tomasello, Michael: Becoming Human: A Theory of Ontogeny, Cambridge, MA 2019.
- Warum wir kooperieren, Berlin 2010.
- Wittgenstein, Ludwig: Das Blaue Buch. Eine Philosophische Betrachtung (Das Braune Buch) (= Werkausgabe 5), Frankfurt a. M. 1984.
- Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen (= Werkausgabe 1), Frankfurt a. M. 1984.
- Remarks on the Philosophy of Psychology. Vol. II, hg. von G. H. von Wright/H. Nyman, Chicago 1980.