

# DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel / Title

## **Plan – Kritik – Entwurf**

### **Aspekte formbedachten Philosophierens**

Verfasser / Author

**Franz Schörkhuber**

angestrebter akademischer Grad / aspired academic degree

**Doktor der Philosophie (Ph. D.)**

Wien, März 2018

Studienkennzahl / Programme code: A 792 296

Dissertationsgebiet / Field of study: Philosophie

Betreuerin / Supervisor: Univ. Prof. Dr. Dr. Esther Ramharter

*In Erinnerung an Lucia.*

Ein Gesetzmäßiges,  
das du schon im voraus weißt,  
braucht nicht mehr  
den Weg des Schreibens.

Peter Handke



# INHALT

---

|                                                        |            |
|--------------------------------------------------------|------------|
| <b>Vorwort</b>                                         | <b>7</b>   |
| <b>Teil I</b>                                          | <b>17</b>  |
| Bilder der Philosophie                                 | 17         |
| Dogmatismus                                            | 21         |
| Die Physik mathematischer Gegenstände                  | 27         |
| Kontext, Sinn, Sprachspiel                             | 30         |
| Anschauungsweisen                                      | 38         |
| Sprachvorbilder                                        | 43         |
| Begriffliche Projektionen                              | 47         |
| Das oberflächliche Wesen                               | 53         |
| <b>Teil II</b>                                         | <b>57</b>  |
| Übersichtlichkeit                                      | 57         |
| Hierarchien                                            | 66         |
| Grundlagen                                             | 76         |
| Philosophie der Philosophie                            | 82         |
| <b>Teil III</b>                                        | <b>95</b>  |
| Meinen und Eröffnen                                    | 95         |
| Experimentieren und Demonstrieren                      | 107        |
| Beweisen und Auflösen                                  | 115        |
| Bewegungen und Wege                                    | 121        |
| Individuum und Objektivität                            | 128        |
| <b>Teil IV</b>                                         | <b>135</b> |
| Alltag, Institution, Konformismus                      | 135        |
| Sinnstiftende Formen                                   | 140        |
| Umwertung von Werten                                   | 146        |
| Dichtung, Gleichnis, Philosophie                       | 153        |
| Brauchbarkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit                | 162        |
| <b>Teil V</b>                                          | <b>171</b> |
| Lesen                                                  | 171        |
| Denken                                                 | 185        |
| Schreiben                                              | 194        |
| Handeln                                                | 206        |
| <b>Appendizes</b>                                      | <b>213</b> |
| Mathematik und Philosophische Methode bei Wittgenstein | 215        |
| Formbewusstsein und Retardierendes Philosophieren      | 231        |
| Wenn Argumente scheitern                               | 245        |
| <b>Verzeichnisse</b>                                   | <b>255</b> |
| Abkürzungen                                            | 257        |
| Literatur                                              | 259        |
| Namen                                                  | 281        |
| <b>Kurzfassung</b>                                     | <b>283</b> |



## VORWORT

---

Alles Gescheite ist schon gedacht worden,  
man muß nur versuchen, es noch einmal zu  
denken.

(Goethe)

Man findet in diesem Buch Aspekte des Philosophierens entfaltet, die nicht zur Wirksamkeit gelangen, wenn man sie vorwegnehmen will. Es ist ihnen wesentlich *hervorzugehen*, daher man zu philosophieren (und nicht hypothetisch zu antizipieren) hat, wann immer man an ihnen Interesse nimmt. Das auf diesem Wege sichtbar werdende Bild der Philosophie ist keineswegs neu, doch ist ihm eigentümlich, dass es stets aufs Neue realisiert, verwirklicht sein möchte. „Man kann nicht Philosophie, man kann nur philosophieren lernen“, heißt es bei Immanuel Kant (1724–1804). – „Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit“, sagt Ludwig Wittgenstein (1889–1951).<sup>1</sup> Diese Sätze werden zwar heute gerne zitiert, können jedoch aufgrund formaler Standards im akademischen Umfeld kaum mehr gelebt werden (sodass ihr Sinn auch weitestgehend in Frage steht). Insbesondere das so ungemein rasch um sich greifende Planungsselbstverständnis, mit dem auf die Vorwegnahme der intendierten Gehalte gedrungen wird, läuft der Gestaltung einer sich ihres Entwurfscharakters bewusst bleibenden Denkpraxis zuwider, indem es zusehends blind macht für die Darstellungsschemen, die hierbei zur Anwendung kommen.

Philosophische Arbeit ist begriffliche Arbeit. Arbeit am Begriff aber bedeutet nicht, ihn zu repetieren, sondern transparent werden zu lassen: ihn in seinem Status zu klären; seinem Wirken zu betrachten; seiner Form, seiner Gestalt, seiner Bewegungen ansichtig zu sein. Philosophieren ist ein Geschehen, bei dem wir der Begriffe – denen wir gewöhnlich den Rücken zukehren, um mittels ihrer die Dinge zu begreifen – einmal selbst gewahr werden; bei dem wir die Formen dessen, was unser Denken, unsere Interessen, unser Tun und Lassen bestimmt, in Augenschein nehmen. Weil jedoch Begriffe, Formen, Gestalten sich stets nur *zeigen*, *aufweisen* lassen und uns die Sprache unter der Hand in leblose Elemente zerbricht, da wir sie „dingfest“ machen wollen, hat eine philosophische Untersuchung in der eigenen Darstellungs- und Verfahrensweise dem auch Rechnung zu tragen, was sie an gedanklichem Gehalt zu bekunden versucht. Sie hat ihren Inhalt an der Form; daran, wie in ihr die Begriffe inszeniert und verlebendigt werden. Und sie büßt diesen, sie auszeichnenden Charakter ein, sobald man ihr vorzeichnet, *wie* oder gar: *wohin* sie zu

<sup>1</sup> Der Ausspruch Kants liegt in dieser verkürzten Form nicht tatsächlich vor, auf den letzten Seiten der *Kritik der reinen Vernunft* (B1787) aber lesen wir: „Bis dahin kann man keine Philosophie lernen; denn, wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran läßt sie sich erkennen? Man kann nur philosophieren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung allgemeiner Prinzipien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechtes der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen oder zu verwerfen.“ (KrV, B 866) (Seit jeher hat es mich tief beeindruckt, dass Kant diese Sätze am Ende, quasi zum Abschluss seines groß angelegten Werkes zu schreiben vermochte.) Die Maxime Wittgensteins findet sich in Satz 4.112 der *Logisch-philosophischen Abhandlung* (1921). – Das Motto stammt aus Johann Wolfgang von Goethes *Maximen und Reflexionen* (1833), § 373, S. 72.

gehen habe. Eingedenk dieser Besonderheiten, wurden die in dieser Arbeit geltend gemachten begrifflichen Setzungen in ihrer Form auch widerzuspiegeln versucht. Daher hebt das in dieser Schrift forcierte Denken mit keinen Thesen an, sondern entwickelt aus einer kritischen Abstoßbewegung heraus sukzessive die Merkmale jenes Philosophierens, als dessen Exponent es sich selbst verstanden wissen möchte.

Selbstredend ging auch der vorliegenden Arbeit eine Idee voraus, was Philosophie sein könne; und mehr noch: was diese *nicht* sei. Aber eine Idee ist noch kein Begriff, sondern etwas, das der begrifflichen Bestimmung harrt – und sich ihr doch zumeist entzieht; etwas, das unser Denken leitet, ohne dass es selbst schon Inhalt ward. Die philosophische Kritik, wie sie hier in Hinblick auf die diversen Forschungsmodi der akademischen Philosophie geäußert wird, basiert mithin nicht auf einem zuvor schon ausgewiesenen Standpunkt, sondern bestellt im Zuge des kritischen Zugriffes allererst den Boden, aus dem sie ihre Begriffe bezieht. Kritik ist stets positiv in dem Sinne, dass sie die begrifflichen Räume, darin sie die von ihr kritisierten Sätze, Bilder und Verständnisse verortet, selber zu verlebendigen hat; sie weiß nicht, was genau sie denn in Frage stellt, als bis sie ihre (und sei es gleich fragliche) Antwort gibt.

„Plan – Kritik – Entwurf“: die Folge der Worte bezeichnet zwar einen gewissen Entwicklungsgang im Nachdenken des Autors, der erst ein Dissertationsprojekt plante, dann dies hypothetische Vorgehen kritisierte, sodass zuletzt die nun vorliegende Arbeit daraus entsprang. Aber dieser Denkgeneese entspricht keine ebensolche Abfolge in der Sache: die Kritik am Planungscredo ist, wo immer sie trifft, stets auch begrifflicher Entwurf. Die Identifikation des Problems (der kritisierten Sache) ist der spezifischen Art seiner Darstellung nicht vorgängig, sondern bleibt auf das Engste daran gebunden. Eigentlich gälte es jene Worte daher in einen Kreis zu fügen, indem jeder begriffliche Entwurf, sobald er zu einem fixierten Schema oder Plan erstarrte, abermals der Kritik auszusetzen wäre; – einer Kritik jedoch, welche die in ihr aufgebotenen Begriffe aus sich heraus entwickelt und nicht ihr äußerlich bleibender Normen gehorcht. Gemäß diesem Verständnis wären die Tätigkeiten des Planens, des Kritisierens und Entwerfens drei Facetten *eines* Geschehens, die einander bedürfen, wie die Nacht des Tages und dieser wieder jener bedarf.

Mein Anspruch war, ein Bild vorzulegen, das für sich selbst steht: welches mithin nicht auf fremde Parameter angewiesen ist, um in seiner Gestalt, seiner Form, seinem Gehalt kenntlich zu werden. Ich dachte mir dieses Buch tatsächlich als eine Art Gemälde, das zwar freilich genau zu betrachten wäre, ehe man der auf ihm verzeichneten Einzelheiten innewird; das aber doch eine derartige Eigenform aufweist, dass seine Einheit und Geschlossenheit niemals in Frage stünden. Jeder Satz, jeder Übergang, jede Gedankenfolge sollten Glieder eines Ganzen sein, welch letzteres sich an ihnen auch zu spiegeln hätte. Diesem Anspruch nachgehend, wollte ich keineswegs verleugnen, woher mein Denken sich speist; eben jene Quellen, aus denen ich, ihrer Formstärke wegen, immer wieder schöpfte (neben Wittgenstein und Kant wären v. a. Theodor W. Adorno und Peter Handke zu nennen), vermittelten mir jedoch zugleich die Gewissheit, dass eine ähnliche Einheit, Verbindlichkeit und Dauer des Denkens nur erlangt werden kann, da ich mich den Eigentümlichkeiten meiner Sprache anvertraue; ja, sie in gewisser Weise erst finde. Was jene Denker (und mit ihnen eine Vielzahl geistesgeschichtlicher Größen) nach meinem Empfinden eint, ist, dass sich deren Objektivität, jenes uns Angehende, stets im Durchgang durch eine sehr spezifische, ihnen allein zukommende Sprachlichkeit ereignet: sie fanden eine äußerst persönliche Art zu denken, zu

schreiben; – und *auf diesem Weg* erwuchs dem so Gedachten seine gewaltige Verbindlichkeit; wurde es zu einem möglichen Muster, Vorbild und Gesetz. – Der Anspruch war und ist ein großer; und ich weiß wohl, dass ich zuletzt gescheitert bin. Aber ich hege die Hoffnung, dass selbst im Scheitern eine Ahnung dessen spürbar werde, was in den Schriften jener Denker, die mir als *ein* Vorbild vor Augen stehen, zur Gegenwart gelangte.

Schon allein der hier formulierte Anspruch mag vielen vermessen scheinen, ja mit dem heute vorherrschenden Ideal von Wissenschaft gar nicht erst vereinbar sein. Und es ist in der Tat so, dass in dieser Arbeit der Ausdruck „Wissenschaft“ über weite Strecken (und in betont einseitiger Weise) eine Praxis der Vermessung vorab fixierter Gegenstandsfelder bezeichnet, bei welcher über die zur Anwendung kommenden Formierungsbedingungen und Darstellungslogiken nicht weiter nachgedacht wird. So naiv und beschränkt dieser (die Praxis im Detail kaum treffende) Wissenschaftsbegriff immer auch sein mag, er bringt zumindest eine Tendenz zum Ausdruck, die nach meinem Eindruck schlichtweg nicht zu übersehen ist: die Tendenz, das jeweils denkende, individuelle, sinnliche Subjekt zugunsten formaler Apparaturen des Darstellens und Aufbereitens aus dem Erkenntnisprozess auszuklammern.<sup>2</sup> Indem unsere Wissenschaft das Individuum weitestgehend negiert, wird sie zwar, wenn man so möchte, vergleichbarer: d. h. die Disziplinen sprechen immer ähnlicher (bestes Indiz hierfür ist die modisch gewordene Interdisziplinarität); aber eben jene Angleichbewegung im Ausdruck führt auch dazu, dass die Besonderheit des Maßes, das jene Einheit ermöglicht, kaum einmal mehr in den Fokus rückt.

Begreift man das Philosophieren als die methodisch nicht fixierte Arbeit zur Klärung dessen, wie wir uns sprachlich in ein Verhältnis zu den Dingen setzen, so hätte sich, unter Voraussetzung des soeben skizzierten Verständnisses von Wissenschaft, die Philosophie allenthalben außerhalb derselben zu positionieren. Wittgenstein hat dies mit seinem Denken getan; und innerhalb meiner

<sup>2</sup> Dass moderne Wissenschaft systematisch darauf angelegt sei, das forschende Individuum aus dem Erkenntnisprozess auszuklammern, streicht etwa Bas van Fraassen hervor. In *The Empirical Stance* (2002) unterscheidet er drei Formen der wissenschaftlichen Verobjektivierung: (1) die „objektive Abstandnahme“ – Sorge dafür, dass der Untersuchungsgegenstand als ein Objekt behandelt werde, das dem forschenden Subjekt stets äußerlich bleibt; (2) mittels einer (vorgeblich) wertneutral formulierten Wissenschaftssprache soll jede kulturelle oder politische Färbung solcherart formierter Untersuchungsgegenstände unterbunden werden; (3) sei es „scientifically important to delimit an enquiry beforehand“ (S. 158), da – wie Kant uns gelehrt habe (s. KrV, B xii) – eine objektive Forschung nur soweit gangbar wäre, als diese gemäß einem festgesetzten Plan erfolge. „Somewhere along the way of Western civilization we realized how much we could accomplish cognitively by taking ourselves out of the picture.“ (S. 159) Van Fraassen kommt in der Folge zu dem Schluss, dass die Eliminierung des Subjekts selbst während „revolutionärer Phasen“ (Thomas S. Kuhn) nicht ausgesetzt werde: „All three forms of objectification – objectifying inquiry, objective distancing, and objective neutralization – may be recognized as important aspects of normal science and as ingredients in revolutionary theoretical developments as well. A well-designed scientific inquiry pre-demarcates its domain, its relevant questions, and the parameters within which they can be answered, putting strict limits on the extent to which it can ‚multiply entities‘ (not beyond necessity!) while acknowledging, at the very heart of its methodology, the possibility of instructive defeat. But such inquiry will still generally be thought of as not objective (even biased and subverted) if the practitioners ignore the strict discipline required by objective distancing and the production of a factual, value-neutral representation.“ (S. 168 f.) Für ein (konstruktivistisch gefasstes) Verständnis wissenschaftlicher Methodologie siehe weiters Bas van Fraassen: *The Scientific Image* (1980), S. 73 ff.

Arbeit folge ich ihm hierin auch weitestgehend, indem ich die Begriffe „Wissenschaft“ und „Philosophie“ (v. a. zur fasslicheren Akzentuierung des letzteren) meist als Gegenspieler auftreten lasse, die tunlichst darauf bedacht sind, sich voneinander scharf abzugrenzen. Soweit nun aber diese Dissertationsschrift selbst einen wissenschaftlichen Beitrag darstellen soll, eignet meinem Vorgehen eine gewisse Ironie, um nicht zu sagen: etwas Paradoxes. Ich bin mir des Widerspruches bewusst, will aber gleichwohl die Spannung zwischen dem Ideal (Vorbild) des Philosophierens, von dem ich mit Blick auf Wittgenstein einige Facetten freilegen werde, und der akademischen Realität, in der wir uns finden, nicht auflösen. Jene Spannung war vielmehr in den vergangenen Jahren die eigentlich treibende Kraft, die mich trotz wiederholt aufkeimender Zweifel ob des Zwecks dieser Arbeit an ihr festhalten und fortschreiben ließ. Diese Zweifel besagten, dass es aussichtslos, ja sogar widersinnig sei, innerhalb eines wissenschaftlichen Rahmens eine Art des Denkens zu forcieren, welche sich gegenüber der fraglosen Übernahme wissenschaftlicher Darstellungsstandards sperrig verhält. Der Mut zum Weitermachen konnte dann nur daher kommen, dass ich insgeheim eben doch an eine Konzeption von Wissenschaft glaubte, die sensibel dafür bleibt, wodurch ihre Gegenstände, ihr Gehalt, ihr Sinn vermittelt sind; in der also der Philosophie wieder eine tragende Rolle zukäme: nicht etwa, weil sie die Einzelwissenschaften begründen könne, wohl aber, weil sie deren oft verworrenen Begriffe zu klären versteht.

Obgleich das Aufklärungsdenken Kants wohl nicht unerheblich war für die Entwicklung hin zu einer vornehmlich algorithmisierten und das Subjekt ausklammernden Wissenschaftspraxis<sup>3</sup>, so war es doch auch er, der uns gelehrt hat, dass der Vernunft nichts verfänglicher sei, als wenn sie sich als setzende Instanz vergisst. Und wenn man sich nun ansieht, mit welcher Selbstverständlichkeit heute die akademische Arbeit – gerade auch in der Philosophie – gemäß fixierter Standards abgewickelt wird, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Idee des Planens, der Vorwegnahme eigentlich *das* Vorurteil, der große blinde Fleck der Zeit, gleichsam *unsere* Metaphysik ist. – In Anbetracht dieses Befundes (für den ich allerlei Beispiele liefern werde, den wahrzuhaben aber jedem selbst obliegt), könnte man Wittgenstein entweder folgen und die Philosophie abseits akademischer Betätigung verorten; oder aber umgekehrt versuchen, an die Wissenschaft wieder einen Anspruch heranzutragen, den sie bis ins frühe 19. Jahrhundert hinein (Wilhelm v. Humboldt war wohl dessen energischster Fürsprecher) noch kannte: nämlich den, die Phänomene nicht nur zu vermessen (und sie, ein Einheitsmaß aufprägend, auf den Nenner zu bringen), sondern sich als Mensch an ihnen herauszubilden; was freilich nur gangbar ist, so es uns freisteht (und wir uns getrauen), die jeweils vermittelnden Parameter unseres Weltbezugs auch ihrerseits wieder in den Blick zu nehmen und zu modulieren. Zur Einlösung eines solchen Anspruches ist es daher unabdinglich, sich als sprachschöpferische Instanz ernst zu nehmen und nicht diese Freiheit der Formengenese von sich zu weisen, indem man z. B. sagte, es handle sich dabei um ein den Genies vorzubehaltendes Geschäft. Was Kant und Wittgenstein geleistet haben, ist freilich uneinholbar: aber wir haben nur soweit an deren Denken überhaupt Teil, als wir es auch selber damit versuchen. Und dies, so scheint mir, wird heute systematisch erschwert, indem eine Maxime des Planens vorwaltet, die darauf dringt, Formen und Darstellungsweisen festzusetzen, ehe man an die begriffliche Arbeit geht.

<sup>3</sup> Für diese Diagnose und ihre begriffsdialektische Ausformung siehe Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung* (1944), „Exkurs II: Juliette oder Aufklärung und Moral“, S. 88–127.

Da der Gehalt an ihrer Form aufscheint, kann es durch Philosophie keine Abkürzungen geben. Weder lässt sie sich vorwegnehmen, noch auch späterhin in bündige Formeln packen, ohne dessen verlustig zu gehen, was in ihren begrifflichen Bewegungen – im Glücksfall – Gestalt und Dauer gewinnt. Wenn ich daher im Folgenden durch ein paar Worte bezeichne, welches der Inhalt der fünf Teile und ihrer Unterkapitel sei, so ist dies in einem ähnlichen Sinn zu nehmen, wie wir z. B. mit der Schilderung einer Wanderung oder Bergfahrt, die wir selbst nicht mitgemacht haben, umzugehen pflegen. Auf Basis unserer Erfahrungen und unter gleichzeitiger Berücksichtigung des Charakters dessen, der da erzählt, verstehen wir den Worten einen Sinn unterzulegen, der uns auf die solcherart vor dem inneren Auge aufgehende Welt neugierig werden oder aber erkalten lässt. Was nun die Dinge anbelangt, die er auf seinem Gang erblickte, so mögen diese wohl erahnbar sein; wie er sich jedoch bewegen musste, um ihrer ansichtig zu werden, bleibt nahezu gänzlich im Dunkeln. Auf die Bewegungen aber, sowie die dadurch gezeichneten Wege, kommt es – beim Gehen wie beim Philosophieren – *vor* allen Dingen an.

TEIL I hebt an mit einem ersten Problemaufriss, indem akademische Standards erörtert werden, die nach meiner Ansicht gerade solchen Ansprüchen entgegenstehen, wie wir sie als Philosophie-rende an uns zu stellen hätten. Die Bilder der Philosophie, wie sie uns viele ihrer größten Repräsentanten vermittelt haben (ich denke neben Wittgenstein v. a. an Denker wie Platon, Vico, Kant, Hegel, Heidegger, Adorno etc.), sind mit den (mitunter hypothetischen) Formen, die akademische Beiträge heute aufweisen sollen, keineswegs stets in Deckung zu bringen. Dieser zunächst noch unverbindliche Eindruck wird in der Folge begrifflich geschärft, wobei ich mich Wittgensteins Kritik an quasi-physikalischen Ausdeutungen mathematischer Praktiken bediene, um zu zeigen, dass apriorische (wesentliche) „Einsichten“ nicht als ein gegenständliches Wissen (Abbild), sondern als eine begriffliche Kompetenz (Fertigkeit) zu fassen wären. Mathematik wie Philosophie handeln nicht von Gegenständen, vielmehr erfinden oder erinnern sie Formen des Darstellens, Urteilens und Vergleichens, derer wir uns bedienen, wo immer wir in ein besonders gestimmtes Verhältnis zu den Dingen treten wollen. Da jedoch die Multiplizität eines Begriffes nur soweit überhaupt kenntlich zu werden vermag, als wir ihn faktisch auch vorführen (ins Werk setzen), dürfen wir den Raum, darin wir die hierfür notwendig werdenden Bewegungen durchführen, nicht nach ihnen fremden Gesetzmäßigkeiten gestalten; kurz, die Geometrie des Darstellens hat sich zu ergeben, nicht vorwegzusein. Setzen wir das Interesse philosophischen Denkens dahin, uns über die Bedingungen dessen aufgeklärt zu sehen, wie wir Wirklichkeit erfahren und erleben, darf also eine philosophische Untersuchung nicht schon vorab zu antizipieren versuchen, welches das ihr zukommende Problemfeld sei. Die Philosophie weiß nicht, was sie tut, als bis sie diese Tat zur Darstellung brachte; ja dieses Zur-Darstellung-Bringen *ist* ihre eigentliche Tat.

Besonderes Gewicht für den weiteren Gang der Untersuchung kommt dem zweiten Kapitel („Dogmatismus“) des ersten Abschnittes zu. Wenn Philosophie Begriffe erinnert oder entwirft, deren jeweilige Merkmale in der Verfahrens- und Darstellungsweise lebendig werden müssen, dann eignet ihren Sätzen nicht der Status behauptender Aussagen über die Wirklichkeit, sondern sie fungieren als Vor- oder Vergleichsbilder, derer sich bedienen kann, wer Interesse an dem nimmt, was an ihnen oder durch sie ersichtlich wird. Das heißt aber, dass Dogmatik nicht darin besteht, mit großem Nachdruck auf die Wichtigkeit dessen zu dringen, wofür man eine Sprache gefunden zu haben wähnt. (Im Gegenteil meine ich, dass diese Art des Eingenommenseins für seine Sache uns allen sehr nottut!) Als dogmatisch erweist sich unter dieser Perspektive vielmehr ein solches Vorgehen, das den tatsächlichen Status (die Rolle) des eigenen Tuns verkennt (oder

bewusst verschleiert). Ich plädiere in dieser Arbeit für eine sehr spezifische Art des Philosophierens und glaube deren Eigenheiten desto besser akzentuiert zu haben, je enger ich den Begriff schnallte, der sie zu erfassen erlaubt. Aber ich mache an allen Ecken und Enden kenntlich, dass es sich hierbei eben selbst um einen Begriff, eine Betrachtungsweise handelt, für die ich werben möchte; nicht um die Behauptung einer allgemeinen Sachlage, die jeder, wer da nur sei, auch anerkennen müsse. Wer also daran Anstoß nimmt, dass der hier entfaltete Begriff der Philosophie zu eng umgrenzt sei, um auch das unter sich zu befassen, was nach anderer Ansicht wesentlich zu ihr gehörte, der fühle sich frei, ebendiese Ansicht begrifflich auszuloten und zu bestimmen. Die Idee war keineswegs, eine Universalsprache zu konzipieren, die sämtliche Erscheinungen des akademischen Philosophierens auf einen Nenner zu bringen vermöchte. Mein Anspruch ist nur der, dass deutlich werde: es gibt eine Art zu philosophieren, die uns unter der Hand erstirbt, sobald wir das Denken an Formen bemessen, die nicht aus ihm selbst hervorgegangen sind.

In TEIL II greife ich ausgewählte Charakteristika des von Wittgenstein entwickelten Begriffes mathematischer Beweise auf, um an der philosophischen Arbeit jene Momente kenntlich werden zu lassen, die sich den vorherrschenden Paradigmen deduktiven Argumentierens stets entziehen. Die Zurückweisung hierarchisch organisierter Bilder des Beweisens und der Philosophie erwächst dabei aus dem Bewusstsein, dass der normative Status, den mathematische und philosophische Demonstrationen erheben, nur gewahrt werden kann, da sie selbst die Merkmale zu ihrer Identifikation bereitstellen. Wo immer fremde Parameter zwischengeschaltet sind, mangelt das dieserart Vermittelte jenes Augenscheins, dessen wir bedürfen, um es als Maß (des Betrachtens, Urteilens, Vergleichens) zu gebrauchen. Wittgensteins Anspruch einer „übersichtlichen Darstellung“ der Grammatik unserer Sprache ist mithin nicht einlösbar, wo (wie dies nicht zuletzt im Rahmen der akademischen „Erziehung“ meist passiert) Argumentationsschemata vorausgesetzt werden, die als strenges Denken nur beglaubigen, was sich als Abfolge von Thesen und sie rechtfertigenden Gründen zu erkennen gibt. Unter dem Gesichtspunkt, dass der *Gebrauch* es sei, der einem Gedanken (als eines in sich geschlossenen Bildes) die Rolle einer Regel, einer Norm, eines Vorbildes zuweist, wird die (neuerdings ganze Schulen begründende) Vorstellung zurückgewiesen, es gäbe eine Metadisziplin der Philosophie, in welcher *über* einzelne Philosopheme in einem ähnlichen Sinn gesprochen werden könne, wie etwa eine allgemeine naturwissenschaftliche Theorie mehrere spezielle Phänomenbereiche (und deren unterschiedlichen experimentellen Verfahren) unter sich befasst. Ein begriffliches Vorbild kann, sofern dessen eigentümliche Merkmale kenntlich bleiben sollen, nicht abgebildet werden, ohne dass man sich gerade jener Merkmale bediente, die es aufweist; sich dieser Merkmale zu bedienen aber heißt: es als eben jenes Maß schon *gebrauchen*. Kurz, eine Regel abzubilden ist (wenn überhaupt) nur möglich, soweit man ihr zu folgen versteht. Fasst man das Philosophieren daher nicht als quasi-empirische Tätigkeit zur Begründung von Thesen, deren Sinn man schon zum Voraus wusste, sondern als begriffliche Arbeit an dem, wie man die Dinge sieht (organisiert, vergleicht, beurteilt), dann kommt der Darstellungsart, in der sich dies Denken gestaltet, eine irreduzible Bedeutung zu, die niemals mehr gewahrt werden kann, wo man sie vermittelt anderer (vermeintlich metaphilosophischer Systeme) auf den (ihr ja fremden) Begriff zu bringen versucht. Soweit Philosophie eine begriffliche (Formen erinnernde oder erfindende) Tätigkeit ist, bleibt sie jedem fremd, der nicht gewillt ist, sich auf die in ihr figurierenden Begriffe und deren Eigenarten tatsächlich auch einzulassen.

Wenn es sich der Sprache, in der eine Philosophie niedergelegt ist, zu verschreiben gilt, um ihren Sinn zu verstehen, erhebt sich die Frage, wie eine Verständigung zwischen verschiedenen

philosophischen Entwürfen überhaupt sinnvoll gedacht werden kann. Unter Rekurs auf Wittgensteins Unterscheidung zwischen (mathematischem) Beweis und (naturwissenschaftlichem) Experiment zeige ich in TEIL III, dass philosophisches Verständnis eine durchwegs hervorbringende Tätigkeit darstellt, die anhebt, wo immer wir – aus einer sprachlichen Gegend in eine andere übergehend – einen Weg vorzeichnen, der von anderen gleichfalls nachgegangen werden könnte. Sich zu verständigen, heißt demnach nicht, ein Einheitsmaß zugrunde zu legen, auf das die divergierenden Betrachtungsweisen sämtlich herunterzurechnen wären; philosophische Verständigung ist eher dem Bauen von Brücken zu vergleichen, mithin eine durchwegs konstruktive Fertigkeit. So sie dem dadurch Vermittelten nicht Unrecht tun will, hat sich deshalb jede Vermittlung zwischen verschiedenen philosophischen Entwürfen oder Sprachen ihrer Begriffe setzenden (Sinn bestimmenden) Eigenart bewusst zu bleiben. Da es eine Einheitssprache des Denkens nicht gibt, kann kein philosophischer Entwurf für sich in Anspruch nehmen, den allein gangbaren Weg darzustellen; zugleich aber liegt es in der Natur jeder Sprache, dass sie den Horizont des vermittels ihrer sichtbar werdenden umgrenzt und es daher jenen, die sich in ihr bewegen, so scheinen muss, als ob es gar kein „Draußen“ gäbe. Die aufrichtigste Art, mit diesem Problem (ja Paradox) umzugehen, ist nach meinem Ermessen die, dass klar vor Augen geführt werde, wie in einer philosophischen Untersuchung der Zweck (als des mit ihr kenntlich werdenden Sinns) nicht anders zu haben ist, als indem man sich der in ihr aufgegebenen Begriffe bedient: dass kein philosophisches Ziel formuliert werden kann, ohne es stets schon einzulösen; und wir also nicht (sei es auch bloß dem Vorgeben nach) hypothetisch verfahren dürfen. Wo immer wir unser Denken antizipieren wollen, muss die Geometrie der Gedanken als bereits erschlossen gelten; eine uns fremde Denkweise kann dann nur mehr als Anomalie erscheinen, die es mittels eigener Terme geradezurücken gälte. In der Philosophie ist der Einsatz von Hypothesen daher nicht etwa deswegen dogmatisch, weil sie unvollständig sind, sondern weil sie eine Idee protegieren, mit der Philosophie zu brechen hätte; nämlich die, dass es ein (für alle verbindliches) Einheitsmaß des Denkens gibt.

TEIL IV. Entgegen der verbreiteten Lesart, derzufolge aus der Hinwendung zur Alltagssprache notwendigerweise eine konformistische, sprachkonservative Haltung entspringen müsse, deute ich Wittgensteins Philosophieren als ein (explizit an Nietzsche anschließendes) Bestreben, im Zuge seiner Denkbewegungen andere (sei's neue, sei's wiedergefundene) Werte zu zeitigen. So verstandener Philosophie eignen genuin rhetorische Züge, durch die sie in Verwandtschaft zur Dichtkunst, zur Poesie tritt; wobei es ein auszeichnendes Merkmal philosophischen Denkens bleibt, dass es sich seine überredenden, propagandistischen Momente gegenwärtig hält. Wittgensteins Ideal einer übersichtlichen Darstellung der Grammatik unserer Sprache (mit dem er an Goethes Morphologiekonzept anknüpft und das er durch die Albumform der *Philosophischen Untersuchungen* einzulösen strebt) ist seine Antwort auf das Problem, wie verschiedene Sprech- und Anschauungsweisen verlebendigt werden können, ohne jene Einheit preiszugeben, welche vor dem Einerlei des „*panta rhei*“ („alles fließt“) behütet. – Der vierte Teil schließt mit Überlegungen zum Wahrheitsanspruch philosophischen Denkens. Ich möchte zeigen, inwieweit es Sinn macht, in der Philosophie am Begriff der Wahrheit festzuhalten, trotzdem man die begriffliche Arbeit als eine *Form-gebende* Tätigkeit fasst, die den Sinn dessen, wovon sie handelt, selbst hervorbringt. Wahrheit erweist sich hier nicht als Merkmal einer Relation zwischen Satz und Tatsache, sondern hat mit der besonderen Art der Inszenierung von Sätzen zu tun. Sie ist ein Verhältnis zwischen dem Anspruch auf Sinn, den ich in meine Sätze lege (mit ihnen intendiere), und der Form ihres Arrangements, durch die alleine dieser Anspruch gedeckt werden kann. Nach dieser, mit Bernard

Williams (1929–2003) prominent gewordenen, Deutung stehen einander Wahrheit (Sachgehalt) und Wahrhaftigkeit (Individualität) in der Philosophie deutlich näher, als man oft wahrhaben will.

TEIL V. Wenn wir das Philosophieren im Unterschied zur naturwissenschaftlichen Forschung nicht als methodengeleitetes Aufspüren empirischer Kausalzusammenhänge, sondern als eine sich im Zuge des Auslotens begrifflicher Horizonte selbst transformierende und zugleich neue Formen hervorbringende Denkbewegung deuten, dann gilt unser Interesse nicht philosophischen „Thesen“ oder „Ergebnissen“, sondern den die Philosophien in ihrer jeweiligen Eigenart auszeichnenden Weisen des Darstellens. Der Fokus liegt dann sowohl bei der Lektüre fremder als auch beim Verfassen eigener Texte weniger auf einzelnen Sätzen, denn auf sich durchhaltenden, wandelnden oder sich brechenden Gestaltungsformen. Im letzten Teil versuche ich daher für eine Praxis des begrifflichen Arbeitens zu werben, die den *vorbildenden* Status philosophischer Sätze und Texte ernst zu nehmen erlaubt, um auf diesem Weg zu verdeutlichen, dass die in Einführungskursen gemeinhin gelehrteten Techniken des Lesens und Schreibens keineswegs unverbindlich, sondern in eminenter Weise bestimmend dafür sind, was an philosophischem Gehalt überhaupt kenntlich werden kann. Es erweist sich als ein Aberglaube, dass es eine (vorgeblich neutrale) Vorschule des Philosophierens gäbe, in welcher man Techniken erlernt, die späterhin auf beliebige „philosophische Inhalte“ anzuwenden wären. Das abschließende Kapitel behandelt zuletzt Fragen nach dem Zusammenhang von praktischer (handlungsleitender) und theoretischer (prinzipienprüfender) Philosophie. So Begriffe ihren Gehalt aus der sie tragenden Lebenspraxis beziehen, verweist nämlich am Ende jede theoretische Untersuchung auf ihren lebensweltlichen Unterbau. Blendet man ihn unter dem Vorwand aus, einzig mit „rein begrifflichen“ Problemen befasst zu sein, bleibt fraglich, ob diesen noch länger ein Sinn zukommt. Wird nun aber gar an die Philosophie der Anspruch gestellt, zugleich mit unseren Begriffen unser sprachlich gestaltetes Verhältnis zur Welt zu klären (und ich denke, wir sollten nicht müde werden, das zu tun), dann müssen wir ihr auch das Recht auf eine ihr eigentümliche Darstellungsform zugestehen und dürfen sie nicht als kleinteiliges, der Vorherrschaft beglaubigter Methoden unterstehendes Geschäft betreiben.<sup>4</sup>

Zu den APPENDIZES. Als junger Student wurde mir „beigebracht“, dass das zu Beginn einer philosophischen Arbeit verfasste Exposé bereits den Grundstock für die zum Schluss an den Anfang

<sup>4</sup> Zu den *Fußnoten*: Diese Arbeit entstand in zwei Etappen. Zuerst verfasste ich den Haupttext, erst als dieser über weite Strecken geschrieben war, fügte ich die Fußnoten samt Verweisen und Belegen hinzu. Mit diesem Vorgehen wollte ich der Erfahrung Rechnung tragen, dass eine anhaltende und Form gewinnende Gedankenfolge sich nur einzustellen vermag, da sie nicht durch fremde Bücher und deren Gedankenfolgen gebrochen wird. Jede ernsthaft betriebene Lektüre prägt dem Gemüt die Gestaltungsformen des jeweiligen Textes auf, ja bestimmt zu einem gewissen Grad und auf gewisse Zeit den Horizont, in dem die eigenen Gedanken sich bewegen. Um zu einer selbständigen und sich möglichst auch durchhaltenden Form zu finden, war daher auf Dauer des Schreibens eine gewisse Enthaltensamkeit gegenüber anderen (insbesondere der Form nach klar verschiedenen) Entwürfen geboten. Da mir jedoch die in zweiter Etappe durchgeführte Auflistung von Titeln und Texten für sich alleine wenig fruchtbringend erschien, finden sich unter den Fußnoten häufig Kommentare zu den angeführten Zitaten oder ausführlichere Erörterungen zum Haupttext. Sie sind dadurch unverhältnismäßig angewachsen und stören womöglich den Lesefluss. Wem es daher beim Lesen ähnlich ergeht wie mir beim Schreiben, der möge die Fußnoten ganz einfach übergehen.

zu setzende Einleitung abgeben würde.<sup>5</sup> Mich hat dabei seit jeher erstaunt, dass der Gehalt (Sinn) einer begrifflichen Untersuchung schon vor ihrer Durchführung sollte feststehen können und es am Ende einzig noch darum ginge, seine Fragen (Thesen) mit „Ja“ oder „Nein“ zu beurkunden. Und doch: als ich im Frühjahr 2014 an der Universität Wien das für die Zulassung zum Doktoratsstudium obligatorische Forschungsexposé vorlegte, genügte es den Anforderungen („Empfehlungen“), die daran gestellt wurden. Mein Projekt „Mathematik und Philosophische Methode bei Wittgenstein“ (APPENDIX 1) war innerhalb zeitgenössischer Diskurse verortet, Forschungsfragen wurden expliziert, die einzusetzenden Methoden skizziert; selbst ein Arbeitsplan war angefertigt worden, der genau bezeichnete, wie viel Zeit jedes der inhaltlich kurz paraphrasierten Kapitel in Anspruch nehmen würde. Dabei – und dies führte zu einem sonderbaren Missverhältnis zwischen der Gestalt der Arbeit und der Absicht meines Tuns – sollte doch im Grunde für ein Philosophieren geworben werden, welches die Möglichkeit einer, der konkreten Ausgestaltung vorausgehenden Bestimmung der Formen und Inhalte in Frage stellt. Während der Arbeit am Exposé und der Vorbereitung auf die fakultätsöffentliche Präsentation des Dissertationskonzeptes (FÖP) wurden die zuweilen sich anmeldenden Bedenken durch die Überlegung beruhigt, dass innerhalb der einmal festgesetzten Kapitel ja stets noch genügend Raum bliebe, um darin jene Auffassung des Philosophierens zu entwickeln, wie sie mir in vagen Zügen vor Augen stand. Nachdem jedoch die Hürde der FÖP überwunden worden war, erwies sich die einmal disponierte Struktur als eine den angedachten Inhalten bis ins Kleinste widerstrebende Form. Auf jeder weiteren Stufe wurde der Widerspruch neu spürbar, für ein Denken eintreten zu wollen, dessen Eigenart aus seiner formtransformierenden Bewegung heraus zu begreifen wäre, sich dabei aber zugleich eines, wenn nicht von außen oktroyierten, so doch vorweg verfügbaren Gestaltungskonzeptes zu bedienen.

Diese Erfahrung leitete mich schließlich zu dem Entschluss, gerade *das* zum Abstoßpunkt meines Philosophierens machen zu wollen, was nach institutioneller Vorgabe sein Rahmen sein sollte. Jene formkonstitutive Methodologie, welche die Gestalt und die Richtung der Untersuchung definierten, noch ehe sie richtig in Gang gekommen war, konnten wohl einen ersten Ausgangspunkt, von dem abstoßend sich sodann das philosophische Denken zu entwickeln hätte, keineswegs aber deren nicht zu überschreitende Leit- und Grenzlinie darstellen. Philosophie kann nach meinem (schon damals geahnten, aber begrifflich nicht zureichend gefassten) Verständnis nicht methodisch geplant werden. Sollte es Schemata geben, die derartige Prognosen erlaubten, wäre es vielmehr die erste Aufgabe der Philosophin, die jener Setzung vorausgehenden Ermöglichungsbedingungen, die mit ihrer Anwendung einhergehenden Ausschlussverfahren und die in der Folge daraus erwachsenden Konsequenzen freizulegen oder nötigenfalls zu konstruieren. Im

<sup>5</sup> Matthias Flatscher, Gerald Posselt, Anja Weiberg: *Wissenschaftliches Arbeiten im Philosophiestudium*: „Die Ausarbeitung eines Konzepts empfiehlt sich vor allem bei umfangreicheren Arbeiten (in der Regel ab der Bachelorarbeit). Es enthält grundsätzlich dieselben Elemente wie die spätere Einleitung der Arbeit, auch wenn die Einleitung in der Regel erst nach Fertigstellung der Arbeit verfasst wird bzw. ihre endgültige Form erhält: 1. Genaue Fragestellung und Arbeitshypothese: Zielsetzung und Erkenntnisinteresse. 2. Darstellung des aktuellen Forschungsstands: Inwiefern ist meine eigene Fragestellung in die aktuelle Fachdiskussion eingebettet? 3. Materialauswahl: Welches Material, welche Texte werden herangezogen und warum? 4. Methodisches Vorgehen: Welche Methoden kommen zum Einsatz? Werden Theorien zugrunde gelegt, und wenn ja, welche? 5. Darstellung der Gliederung der Arbeit: Wie ist die Argumentation aufgebaut? Wie gliedert sich der Text und warum?“ (2011, S. 61) – Weshalb meine Einleitung nicht diesem Schema folgt, wird vielleicht verstehen, wer trotzdem weiterliest.

Winter 2014 verfasste ich entlang dieser Ausrichtung den Text „Formbewusstsein und Retardierendes Philosophieren“ (APPENDIX 2), um die Betreuungssituation unter veränderten Umständen klären zu können. Obwohl ich keine exakten Angaben über den weiteren Verlauf machen konnte (wollte), erklärte sich Frau Prof. Ramharter auf Basis dieser Probe bereit, mein Projekt weiterhin zu unterstützen. – Sowohl das Exposé (S. 215 ff.) als auch der gegen den darin repetierten Gestus des Vorwegnehmens gerichtete Text (S. 231 ff.) fielen in ihrem Stil zu disparat aus, als dass sie freiweg in die Dissertationsschrift hätten inkorporiert werden können. Weil sich jedoch aus deren Widerspiel das Spannungsfeld erschließt, in welchem die nun vorliegende Untersuchung Gestalt annahm, habe ich sie ihr als Anhang beigelegt. Aus der Zusammenschau beider Proben geht wohl am eindrucklichsten das Motiv für die Niederschrift dieser Arbeit hervor. Daher empfehle ich, mit der Lektüre dieser beiden Texte den Anfang zu machen.

Im Frühjahr 2017 waren bereits große Teile der Arbeit fertiggestellt, als das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover einen Essaypreis zum Thema „Wenn Argumente scheitern“ ausschrieb. Ich ergriff diese Gelegenheit, um den in der Dissertation entfaltenen Begriff des philosophischen Argumentierens (siehe v. a. S. 95 ff.) auch für die tägliche Gesprächspraxis fruchtbar zu machen. Nachdem mein Beitrag nicht prämiert worden war, entschloss ich mich, ihn der Arbeit als Anhang beizufügen. (APPENDIX 3)

Zuletzt möchte ich Frau Prof. Ramharter für die fast vier Jahre währende Betreuung danken; vor allem dafür, dass sie das Projekt auch in jener Phase unterstützte, da ich nicht mehr länger gewillt war, es entlang jener Parameter aufzurichten, für die es offiziell beglaubigt worden war. Weiters danke ich den Herren Prof. Richard Heinrich und Prof. Martin Kusch für ihre Kritik an einzelnen Textpartien, durch die meine Schrift, wie ich glaube, auch im Ganzen an Kontur gewonnen hat. In finanzieller Hinsicht bin ich der Stadt Wien (mithin den Steuerzahlern) zu Dank verpflichtet: ohne wiederholten Bezug der Mindestsicherung wäre mir ein Dauer gewinnendes Arbeiten an der Dissertation kaum möglich gewesen. Zum Zweck ihrer Fertigstellung erhielt ich für die letzten sechs Monate ein Abschlussstipendium der Universität Wien, wofür den Vergabeorganen an der Stelle aufrichtig gedankt sei. Meiner Mutter und Lisa danke ich für Korrekturen und offene Ohren.

*Wien, im März 2018*

## TEIL I

---

### Bilder der Philosophie

Die Vorstellung, welche wir uns von der Philosophie machen, ist nicht allein geprägt durch die Auseinandersetzung mit Texten philosophischer Autoren und den darin beschworenen Bildern der Philosophie. Mindestens ebenso stark wirkt der an den universitären Einrichtungen herrschende Geist, der bestimmte Praktiken des Umgangs mit philosophischen Texten gutheißt, dagegen er andere als unwissenschaftlich diskreditiert. Dieser Geist ist keine *Meinung* Einzelner, sondern manifestiert sich als Paradigma vernünftigen Forschens in den Curricula, den Lehrstrukturen und Forschungsregeln der Institute. Eines der Credos, das selten eigens ausgesprochen wird, dafür jedoch auf umso sublimere Weise das akademische Forschen durchzieht, betrifft die Planbarkeit philosophischer Projekte. Gleich, ob Drittmittel lukriert, ein Stipendium beantragt oder etwa eine Seminararbeit verfasst werden soll: stets gilt es das Unternehmen vorweg möglichst detailliert zu beschreiben und dessen Ergebnisse zu antizipieren. Diese Praktiken des Planens und der Vorwegnahme sind keine bloßen Rahmenbedingungen, welche die Inhalte nicht tangierten, sondern sie wirken unmittelbar auf unser philosophisches Selbstverständnis.<sup>1</sup>

Wer heute philosophisch forscht, hat eine sogenannte Forschungslücke, den sie umgebenden Forschungsstand, die einzusetzenden Methoden, ja unter Umständen sogar den genauen Zeitplan seines Projektes festzusetzen, lang bevor die eigentliche Arbeit beginnen kann. Das einem solchen Selbstverständnis zugrundeliegende Bild der Philosophie (welches durch dieses Vorgehen zugleich repetiert und fixiert wird) suggeriert die Existenz philosophischer *Fakten*, die markiert und beschrieben werden könnten, ehe eine philosophische Untersuchung überhaupt angehoben hat. Ähnlich wie die Zoologie von den Tieren (deren Gestalten und Verhaltensweisen) handelt, scheint

<sup>1</sup> Die Prägung gedanklicher Inhalte durch strukturell angelegte Bedingungen des Forschens ist freilich keine Problematik, die allein die Philosophie betreffe. In den vergangenen Jahren erschien eine Vielzahl an Publikationen, in welchen unter dem Vorzeichen sich wandelnder universitärer Strukturen („Bologna“, „Ökonomisierung“, „Machtgefälle“) kritisch auf die Möglichkeiten und die Grenzen wissenschaftlicher Freiheit reflektiert wird. Vgl. Gerald Lind, Doris Pany (Hg.): *Ambivalenzraum Universität* (2016); Thomas Höhne: *Ökonomisierung und Bildung: Zu den Formen ökonomischer Rationalisierung im Feld der Bildung* (2015); Ingrid Lohmann (Hg.): *Schöne neue Bildung? Zur Kritik der Universität der Gegenwart* (2011); Gerhard Stapelfeldt: *Der Aufbruch des konformistischen Geistes: Thesen zur Kritik der neoliberalen Universität* (2007); Ulrike Haß, Nikolaus Müller-Schöll (Hg.): *Was ist eine Universität? Schlaglichter auf eine ruinierte Institution* (2009); Astrid Wiesenöcker: *Kritik der Universität: Eine deskriptiv-analytische Annäherung an ein Phänomen* (2002); Plinio Prado: *Das Prinzip Universität (als unbedingtes Recht auf Kritik) / Ein in der Universität verirrter Poet (Wittgenstein und die Erfindung der ‚Non-lectures‘)* (2010); Johanna-Charlotte Horst (Hg.): *Was ist Universität? Texte und Positionen zu einer Idee* (2010) – der Band versammelt Texte von T. W. Adorno, H. Arendt, G. Bachelard, R. Barthes, W. Benjamin, G. Deleuze, J. Derrida, P. de Man, J. G. Fichte, M. Foucault, A. Gramsci, M. Heidegger, K. Jaspers, W. v. Humboldt, J.-F. Lyotard, J. Rancière, F. W. S. Schelling, F. Schleiermacher, A. Schopenhauer (u. a.).

man auch der Philosophie ein ihr eigentümliches Gegenstandsgebiet (etwa: „die Sprache“ oder „die Vernunft“) zusprechen zu wollen, aus dem die Philosophin eine Spezies (z. B. *Begriffe* wie „Denken“ oder „Freiheit“) auswählen, methodisch beobachten und die erworbenen Kenntnisse in das Archiv der Philosophie ablegen müsse. Es sei hier keineswegs behauptet, das Gros der an den Akademien tätigen Forscher würde eine solche Auffassung tatsächlich teilen. Wohl aber bin ich der Überzeugung, dass strukturelle Bedingungen ein Philosophieren begünstigen, dem die Vorstellung inhäriert, es gäbe einen der Philosophie eigens zukommenden Gegenstandsbereich, über den die für sie Tätigen in ähnlicher Weise verfügen könnten, wie etwa der Zoologe über die Tiere und deren Eigenschaften verfügt.<sup>2</sup>

Um die Wirkkraft dieses Bildes zu schwächen, möchte ich ihm ein anderes zur Seite stellen. Darin erscheint die Philosophin nicht als Entdeckerin philosophischer Fakten, denn als Erfinderin von Vergleichsmodellen, durch die unsere Auffassungsweise eines Gegenstandes – und damit dessen Erscheinungsbild – geändert wird. Entlang dieser Betrachtungslinie wird es sich als ein widersinniges Unterfangen erweisen, philosophische Projekte zu planen, indem man Gegenstände benennt, um diese in der Folge mittels vorgefertigter Methoden zu erforschen. Der Begriff des planenden Vorwegnehmens setzt schließlich den Begriff einer Regel des Ordners und also eine Technik voraus. Wo sich die Philosophie als Reflexion über die Bedingungen und Implikationen solcher Techniken begreift, wird sie sich jedoch dem Anspruch ihrer planenden Vorwegnahme nicht fügen. Eine philosophische Arbeit wäre dann eher als kartographischer Entwurf zu deuten, der begriffliche Instrumente bereitstellt, vermittels derer sich Gegenstände allererst verorten und Hypothesen über ihre gegenseitige Lage aufstellen ließen.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Exemplarischen Ausdruck finden die genannten Forschungsbedingungen in den Büchern und Kursen, vermittels welcher angehende Studierende in die wissenschaftlichen Arbeitstechniken eingeführt werden. Ohne den Zweck und die Berechtigung derartiger Einführungen generell in Frage zu stellen, bleibt doch zu problematisieren, dass diese in aller Regel auf ein sehr spezifisches, dabei aber kaum je ausgewiesenes Verständnis des Philosophierens verpflichten. Indem die darin beschriebenen Arbeitstechniken (des Lesens, Argumentierens, Schreibens und Aufbereitens) als unumgängliche wissenschaftliche Vorbedingungen eingeübt werden, wird es den Studierenden in der Folge ungemein schwer, ein Bewusstsein dafür zu entwickeln, inwiefern Fragen des Darstellens selbst eine genuin philosophische Bedeutung zukommen kann. Erschwerend kommt noch hinzu, dass oft auf Bücher zurückgegriffen wird (bzw. werden muss), die nicht eigens für den Philosophieunterricht konzipiert wurden und die daher den begrifflichen Eigenheiten unseres Fachs nicht gerecht zu werden vermögen. – Siehe u. a. Dietmar Hübner: *Zehn Gebote für das philosophische Schreiben: Ratschläge für Philosophie-Studierende zum Verfassen wissenschaftlicher Arbeiten* (2012); Jonas Pfister: *Werkzeuge des Philosophierens* (2015); Matthias Flatscher, Gerald Posselt, Anja Weiberg: *Wissenschaftliches Arbeiten im Philosophiestudium* (2011); Helga Esselborn-Krumbiegel: *Richtig wissenschaftlich schreiben: Wissenschaftssprache in Regeln und Übungen* (2010); Otti Kruse: *Lesen und Schreiben: Der richtige Umgang mit Texten im Studium* (2010); Georg Rückriem, Joachim Stary, Norbert Franck: *Die Technik wissenschaftlichen Arbeitens: Eine praktische Anleitung* (1997).

<sup>3</sup> Unter dem Gesichtspunkt des begrifflichen Charakters ihrer Untersuchungen hat sich die Philosophie im Laufe der Geschichte immer wieder von Disziplinen abzugrenzen versucht, deren Methodologie auf die Betrachtung raum-zeitlich strukturierter Kausalabfolgen beschränkt. Aufgrund disparater Bestimmungen des Verhältnisses von Gegenstand und Idee (Antike), von res und verbum (Mittelalter), von Phänomenon und Noumenon (Neuzeit) wandelt sich zwar stets die jeweilige Charakteristik der begrifflichen Eigenart philosophischen Denkens; gleichwohl lässt sich an so unterschiedlichen Ausprägungen des Philosophierens bei Plato (428–348), Thomas von Aquin (1225–1274) oder Immanuel Kant (1724–1804) als einigendes Merkmal festhalten, dass sie ihre Tätigkeit nicht mit der des Naturforschers verwechselt wissen wollen.

In seinen Schriften und Vorlesungen problematisiert Wittgenstein beharrlich eine Deutung mathematischer Praktiken, welche diese in die Nähe naturwissenschaftlicher Untersuchungen rückt. Die von ihm zu diesem Zweck entworfenen Vergleichsmodelle möchte ich heranziehen, um die Vorstellung zu kritisieren, es gäbe philosophische *Fakten*, die gleichsam zum Gemeinplatz der akademischen „Community“ gehörten. Zweifelsfrei kann, wer mit den entsprechenden Schriften vertraut ist, etwas mit Wendungen wie „Kants transzendente Deduktion der Verstandesbegriffe“, „Adornos Kritik am arbeitsteiligen Denken“, „Wittgensteins Privatsprachenargument“ anfangen. Ich stelle aber die Tragfähigkeit der Meinung infrage, wonach solchen Sätzen und Termini stets philosophische Gegenstände entsprächen, die man identifizieren könne, ohne gerade *die* Wege zu gehen, welche von jenen Autoren gegangen wurden.

Diese Arbeit stellt daher den Versuch dar, in kritischer Auseinandersetzung mit dem planerischen Selbstverständnis der zeitgenössischen akademischen Philosophie den Blick für jene Merkmale des Philosophierens zu schärfen, welche sich der planenden Vorwegnahme gerade entziehen. Im Rückgriff auf Wittgensteins Kritik an der realistisch-gegenständlichen Ausdeutung mathematischer Kalküle möchte ich zeigen, dass der Anspruch auf ein paradigmatisches und sich dabei zugleich selbst transparent bleibendes Philosophieren nur gewahrt werden kann, wo wir Formen der Begriffsgenese finden und/oder entwickeln, die *nicht* dem hypothetisch-vorwegnehmenden Gestus der empirischen Naturforschung folgen.<sup>4</sup>

Eine Besonderheit des hier mit Blick auf Wittgenstein geltend gemachten Philosophieverständnisses liegt nun aber darin, dass der Gegensatz zur empirischen Forschung nicht an einer speziellen Eigenart ihrer Untersuchungsgegenstände festgemacht werden soll (seien dies unveränderliche Ideen oder die apriorischen Gesetze der Vernunft), sondern als Funktion unterschiedlicher Darstellungsmodi begriffen sein möchte. Dieser Betrachtungswechsel geht mit einer Metaphysik-kritisch motivierten Problematisierung der prinzipiellen Entgegensetzung von Wort (Sprache) und Sache (Welt) einher, durch welche ein vorsprachliches Referenzfeld des Denkens vorausgesetzt wird, von dem man vorgibt, es könne gleichwohl denkend wieder eingeholt werden. Als historische Bezugsstellen für diese Kritik des ontologischen Denkens seien hier mit Lorenzo Valla (1407–1457) und Mario Nizolio (1498–1576) bereits zwei Vertreter aus der humanistischen Tradition genannt, deren rhetorisch-philosophisches Selbstverständnis erstaunliche Verwandtschaften zum Sprachbegriff Wittgensteins aufweist. – Zu Valla und Nizolio s. Thomas Leinkauf: *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)* (2017), S. 345–363, 405–410; Hanna-Barbara Gerl: *Einführung in die Philosophie der Renaissance* (1995) sowie *Rhetorik als Philosophie: Lorenzo Valla* (1974); Kritik an Gerls sprachphilosophischer Deutung übt John Monfasani: „Was Lorenzo Valla an Ordinary Language Philosopher?“ (1989); zu Nizolio s. Matthias Wessler: *Die Einheit von Wort und Sache: Der Entwurf einer rhetorischen Philosophie bei Marius Nizolius* (1974); Lodi Nauta: „Anti-Essentialism and the Rhetoricization of Knowledge: Mario Nizolio’s Humanist Attack on Universals“ (2012); zu den weiteren Problemfeldern einer rhetorisch gefassten Philosophie vgl. Richard Waswo: *Language and Meaning in the Renaissance* (1987), S. 88–113 u. 213–249; bezüglich kritischer Tendenzen früher Humanisten gegenüber dem scholastischen Vernunft- und Philosophieverständnis vgl. Ernesto Grassi: *Humanismus und Marxismus: Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft* (1973).

<sup>4</sup> Die hier entfaltete Kritik an (einzelnen) akademischen Arbeitsformen erfolgt unter genuin philosophischen Gesichtspunkten. In Anbetracht dessen, dass Begriffe ihren Nährboden in geteilten menschlichen Handlungsweisen (die wiederum institutionell geprägt sein können) finden, ergeben sich freilich im Zuge jeder ernsthaften philosophischen Untersuchung auch Fragestellungen, die auf pädagogische oder gesellschaftspolitische Aspekte verweisen. Gleichwohl bleibt das hauptsächliche Augenmerk dieser Arbeit auf *begriffliche* Merkmale des Philosophierens gerichtet, um auf diesem Weg ein Selbstverständnis zu entwickeln, das unter dem Druck formaler und struktureller Bedingungen zusehends aus der akademischen Landschaft zu verschwinden droht. Für entsprechende Betrachtungen an der Schnittstelle von Soziologie, Pädagogik

Bereits an dieser Stelle ließe sich fragen, weshalb ich den Umweg über Wittgensteins Betrachtungen zur Mathematik mache, wo schließlich eine Kritik am akademisch planenden Prozedieren unmittelbar aus seinen Bemerkungen zum Begriff der Philosophie entwickelt werden könnte. Die Antwort hierauf ist zweiteilig. Zum einen scheinen Wittgensteins Bemerkungen zum Philosophiebegriff zwar nicht einer begründenden Rechtfertigung, wohl aber einer Erläuterung zu bedürfen, durch welche die darin charakterisierte Praxis des Philosophierens als Resonanzraum für gerade jene Fragen erscheint, die uns beim Philosophieren tatsächlich seit jeher gelehrt haben. Dass wir in der Philosophie nicht *erklärend* verfahren, sondern ein Verständnis wesentlicher Züge unserer Sprache mittels eines übersichtlichen Arrangements der vielfältigen Gebrauchsweisen gewinnen, erkennen wir erst da, wo wir über die Begriffe des Verstehens, der Notwendigkeit und des Wesens ins Klare gekommen sind. In diesem Sinn können sich Wittgensteins begriffliche Untersuchungen zum mathematischen Beweisen und über die Gebrauchseigenart von Sätzen, denen wir den Status der Notwendigkeit zusprechen, entscheidend dafür erweisen, seine eigentümliche Charakterisierung der Philosophie verstehen und annehmen zu können. Der Umweg zu seinen Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, heißt das, wird einerseits unternommen, um die Eigenart jenes Blickpunktes, von welchem aus ich Kritik an den hypothetisch-planenden Verfahrensweisen des akademischen Philosophierens üben möchte, als genuin philosophische auszuweisen.<sup>5</sup>

Andererseits möchte ich den Schritt zurück auch deshalb tun, um im Ausgang von Wittgensteins Überlegungen zum Mathematischen bestimmte Aspekte des philosophischen Denkens zu entwickeln, die er selbst in seinen Bemerkungen zum Begriff der Philosophie meist unterschlägt, welche man aber in seinem Philosophieren gleichwohl auch am Werke sieht. Die Spannung, von der ich hier handle, ist eine, die im Begriff des Beschreibens selbst angelegt ist. Wittgenstein spricht in seinen Bemerkungen zur Philosophie von ihrer bloß *deskriptiven* Verfahrensweise, durch welche die philosophischen Fragen als auf sprachlichen Missverständnissen aufruhend ausgewiesen würden. Die Beschreibungen, welche er zu diesem Zweck sodann gibt, sind jedoch sehr häufig solche von fiktiven, erfundenen Sprachgebräuchen, sodass man mindestens ebenso gut von *Konstruktionen* wie von Beschreibungen reden könnte. Eine grammatische Beschreibung ist, als eine Beschreibung von Vergleichsmöglichkeiten, im Gegensatz zu der Beschreibung empirischer Sachlagen eine solche, die mit ihrem Tun erst das Objekt hervorbringt, davon sie handelt.

und Politik siehe die unter Fußnote 1 gelisteten Publikationen. – Philosophische Kritik am akademischen Forschungsverständnis übten neuerdings Michael Hampe: *Die Lehren der Philosophie: Eine Kritik* (12014, 2016); Jeff Noonan: „Radical Philosophy and Social Criticism“ (2014); Christopher Norris: *Philosophy Outside-In: A Critique of Academic Reason* (2013); Robert Frodeman: „Philosophy dedisciplined“ (2013); Judith Butler: *Kritik, Dissens, Disziplinarität* (2011).

<sup>5</sup> Die Beziehungen zwischen Wittgensteins Bemerkungen zur Mathematik und seinem philosophischen Selbstverständnis wurden von Juliet Floyd in einer Reihe von Artikeln herausgestellt: „On Being Surprised: Wittgenstein on Aspect-Perception, Logic and Mathematics“ (2010); „Wittgenstein on Philosophy of Logic and Mathematics“ (2005); „Wittgenstein, Mathematics and Philosophy“ (2000); „On Saying What You Really Want to Say: Wittgenstein, Gödel and the Trisection of the Angle“ (1995); „Wittgenstein on 2, 2, 2, ...“ (1991). Siehe außerdem Oskari Kuusela: *The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy* (2008) und „From Metaphysics and Philosophical Theses to Grammar: Wittgenstein’s Turn“ (2005) sowie Sybille Krämer: *Figuration, Anschauung, Erkenntnis: Grundlinien einer Diagrammatologie* (2016), insbes. Kap. 9: „Wittgenstein: Grammatik als Diagrammatik“, S. 285–328.

Während es in seinen expliziten Ausführungen zum Begriff der Philosophie häufig so aussieht, als würde man durch das Philosophieren einzig sprachliche Irrtümer *abbauen*, aber nichts sonst durch sie gewinnen, eröffnen v. a. die Bemerkungen zum mathematischen Beweisen auch solche Perspektiven, unter denen die Arbeit der Philosophierenden als Erweiterung, Bereicherung und Verfeinerung unserer sprachlichen Darstellungsmittel erscheint. Wittgensteins Ausführungen zum mathematischen Apriori geben uns nämlich Muster grammatischen Arbeitens an die Hand, deren Anwendungsräume weit über das hinausreichen, was er selbst in den Bemerkungen zum Begriff der Philosophie als das Feld ihrer Betätigung fruchtbar machen möchte. Kurz und gut, ich will das Philosophieren als eine durchaus konstruktive, weil verschiedene Blickpunkte *aufthuende* und dadurch auch ein Mehr an Umsicht ermöglichende Tätigkeit begreifen. Und mir scheint, dass diese Betrachtungsweise vor allem durch Wittgensteins Überlegungen zur mathematischen Praxis geschärft und motiviert werden kann.<sup>6</sup>

## Dogmatismus

Wenn wir Dinge miteinander vergleichen, dann geschieht das unter anderem zu dem Zweck, auf Aspekte aufmerksam zu machen, die sonst gängige Attribute nicht oder nur unangemessen zur Darstellung bringen. In der Philosophie kann ein solches Vorgehen zu Schwierigkeiten führen, weil wir in ihr nicht über Gegenstände verfügen, die für sich und unabhängig von einer bereits vorangegangenen philosophischen Betrachtung identifiziert werden könnten. Wenn das Objekt fehlt, auf das hin die Vergleichsparameter anzuwenden sind, wird jede Art des Vergleichs zu einer Wesensbestimmung dessen, wovon die Rede ist. Das scheinbar bloß vermittelnde *tertium comparationis* ist in philosophischen Untersuchungen oftmals gar kein Drittes, durch das zwei für sich

<sup>6</sup> In *Was ist Philosophie?* (<sup>1</sup>1991) bestimmen Gilles Deleuze (1925–1995) und Félix Guattari (1930–1992) das Philosophieren als eine Tätigkeit des Schaffens von Begriffen und bemessen die Größe einer Philosophie „an der Natur der Ereignisse, zu denen wir durch ihre Begriffe berufen werden oder die wir dank ihrer in den Begriffen freizusetzen vermögen“ (S. 41). Ohne mich den von ihnen abgesteckten Begriffen und der zugrunde gelegten „Immanenzebene“ im Einzelnen zu verschreiben (z. B. scheint mir die kategorische Entgegensetzung von philosophischen Begriffen und wissenschaftlichen Prospekten den Blick für dynamische Interferenzen zwischen beiden Bereichen zu verstellen), teile ich den Impetus, das Philosophieren als ein konstruktives, Begriffe hervorbringendes Tun zu fassen. Nun gelten mir insbesondere die philosophischen Bemerkungen Wittgensteins als exemplarische Erscheinungsformen einer Praxis, in der neue, bislang nicht gesehene oder auch nur vergessene Aspekte von Sprache sowie der dadurch erwirkten Ereignisse vor das Bewusstsein treten. Gewissermaßen ließe sich also sagen, dass ich Wittgenstein gegen ihn selbst ausspielen möchte, indem ich zeige, dass sich sein Philosophieren keineswegs nur darin erschöpft, Missverständnisse abzubauen, sondern dass es diese Leistung einzig erbringen kann, wo es sorgfältig gewählte und konzipierte Vergleichsmodelle an die Hand gibt. Die klärende Arbeit der Philosophie macht erfinderisch und ist mehr als ein Zerstören begrifflicher Luftgebäude (vgl. PU, § 118; VB, S. 48). Um das Bild zu korrigieren, wonach sich Wittgensteins Philosophieren im Setzen bloß negativer Vorzeichen erschöpfe, wurde in den vergangenen Jahren wiederholt darauf hingewiesen, dass dem in seinem Werk entfalteten Verständnis der Sprache ein genuin (begriffs-)schöpferisches Moment innewohnt. – Vgl. exemplarisch Stanley Cavell: *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* (1979); Sebastian Gréve, Jakub Mácha (Ed.): *Wittgenstein and the Creativity of Language* (2016); mit Fokus auf die *Logisch-philosophische Abhandlung* s. Rubén Aguilar: *Bild und Gleichnis bei Wittgenstein: Eine Untersuchung aus dem Nachlass* (2015).

existierende Dinge in eine Relation gebracht würden, sondern manifestiert eine Art sprachlicher Bezugnahme, die einzelne Facetten der auf diese Weise identifizierten Objekte aufscheinen lässt, wohingegen diese Facetten von anderen Ausdrucksweisen in den Schatten gestellt und durch sie daher auch nicht begriffen werden könnten.<sup>7</sup>

Der philosophische Vergleich expliziert demnach einen Begriffsgebrauch, durch den am so vermittelten Betrachtungsgegenstand Eigenschaften kenntlich werden, die uns als derart bedeutend erscheinen, dass wir sie hinfort zu einem bestimmenden Merkmal des Begriffes von jenem Gegenstand erklären. Wo diese Wandlung von einer kontingenten (oder gar nicht erst gesehenen) Eigenschaft des Gegenstandes hin zu einem wesentlichen Merkmal seines Begriffes nicht bewusst vollzogen (d. h. *entschieden*) wird, läuft man dagegen Gefahr, die im Zuge des Vergleichs entwickelten Parameter als Substrat des Gegenstandes selbst fehlzudeuten. Die Philosophie wird dann mythologisch.<sup>8</sup> Gerade für uns Philosophierende ist es daher von größter Bedeutung, den Vergleichsmaßstab als solchen auch auszuweisen und nicht als verbindliche Norm zu präsentieren, der alles sich fügen müsse. In den *Philosophischen Untersuchungen* (PU) heißt es hierzu:

Nur so nämlich können wir der Ungerechtigkeit, oder Leere unserer Behauptungen entgehen, indem wir das Vorbild als das, was es ist, als Vergleichsobjekt – sozusagen als Maßstab – hinstellen; und nicht als das Vorurteil, dem die Wirklichkeit entsprechen *müsse*. (Der Dogmatismus, in den wir beim Philosophieren so leicht verfallen.) (PU, § 131)

Woher die Begriffe kommen, die man zur Veranschaulichung eines ihnen ursprünglich fremden Gebietes heranzieht, sollte daher stets im Auge behalten werden. Wenn ich beispielsweise an einer späteren Stelle Merkmale dessen, was wir (nach Wittgenstein) mathematische Beweise nennen, mit unserem Begriff des philosophischen Argumentierens in Verbindung bringe, so verfolge ich keineswegs den Zweck, beide Demonstrationsverfahren geradewegs in eins zu setzen. Es geht nicht darum, die Philosophie als eine quasi-mathematische Disziplin zu deuten. Wohl aber soll gezeigt werden, dass sie, z. B. hinsichtlich des Status' ihrer Sätze, der Mathematik wesentlich näher steht als naturwissenschaftlichen Fächern, wenn diese empirische Aussagen treffen. So hoffe ich verdeutlichen zu können, dass die oft stillschweigend geltend gemachte Gleichsetzung

<sup>7</sup> Zur entscheidenden Bedeutung der Tätigkeit des Vergleichens für die philosophische Erkenntnis siehe Matthias Wesslers Studie über Mario Nizolio: *Die Einheit von Wort und Sache* (1974), S. 64–70. In einer vergleichenden Analyse der späten Schriften Ludwig Wittgensteins (1889–1951) und Martin Heideggers (1889–1976) hat Matthias Flatscher die Unhintergebarkeit der jeweiligen Darstellungsart (der gewählten Vergleiche) bei der Behandlung philosophischer Fragestellungen herausgestellt: *Logos und Lethe: Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein* (2011).

<sup>8</sup> Deleuze/Guattari (*Was ist Philosophie?*) verwenden zur Kennzeichnung des Feldes, das als ein Jenseits des Denkens erscheint, obgleich es dessen Entwurf darstellt, den genannten Ausdruck *Immanenzebene*: „Die Immanenzebene ist kein gedachter oder denkbarer Begriff, sondern das Bild des Denkens, das Bild, das das Denken sich davon gibt, was denken, vom Denken Gebrauch machen, sich im Denken orientieren [...] bedeutet.“ (S. 44) Dabei sei die Philosophie „zugleich Begriffsschöpfung und Errichtung, Begründung der Ebene“ (S. 49); doch mangle die philosophische (allem voran platonische) Tradition daran, „daß das Denken die Immanenz unweigerlich als einer Sache immanent interpretiert“ (S. 60), mithin der durch die eigene Tat erwirkte Entwurf als Abbild einer ihr vorausgehenden Wahrheit oder Objektivität fehlgedeutet werde. Erstaunlicherweise scheinen die beiden Autoren diese Selbstverblendung auch der Philosophie Wittgensteins zuzuschreiben – ein Vorwurf, der angesichts seines beharrlichen Bemühens um eine transparente Gestaltung der eigenen Begriffssetzungen („Vergleichsmodelle“) jedoch ins Leere geht.

philosophischer Argumente mit deduktiv begründenden Erklärungen auf einem Verständnis philosophischer Sätze aufbaut, das unvereinbar ist mit dem meist ebenfalls in Anspruch genommenen Selbstverständnis, erfahrungsunabhängige Einsichten zu liefern. Nur, wenn wir die begrifflichen Setzungen als solche in Rechnung stellen (und nicht durch den Einsatz hypothetisch-deduktiver Methoden zu begründen versuchen), kann der apriorische Status, den wir philosophischen Betrachtungen gemeinhin zusprechen wollen, gewahrt werden.<sup>9</sup>

Solange transparent ist, wovon ein Vergleichsmaßstab abgezogen wurde und zu welchem Zweck man ihn in eine neue Sphäre hinüberträgt, bleibt auch das Bewusstsein dafür gewahrt, dass alternative Entwürfe möglich wären. Wittgenstein entwickelt in seinem Philosophieren begriffliche Instrumente, die einen spezifischen Umgang mit philosophischen Problemen erlauben; ohne aber je zu postulieren, dies sei die einzig denkbare Weise, sie zu handhaben. Diese Anerkennung alternativer Zugriffs- und Darstellungsformen unterscheidet (um bereits hier einen ersten Gegensatz zu markieren) seine Art zu philosophieren radikal von mathematischen Demonstrationen, für die es oft wesentlich ist, die entworfenen Ordnungen als die einzig denkbaren zu präsentieren und abweichende Transformationen als sinnlos aus der Betrachtung auszuschließen.

Wittgensteins Schriften ließen sich unter dieser Perspektive als Manifestationen permanenten Bemühens um vorurteilsfreies, undogmatisches Philosophieren lesen. Der Begriff der Dogmatik erfährt dabei, insbesondere in seiner Anwendung auf die Philosophie, eine spezifische Deutung, die ihn von vielen alltagssprachlichen Gebrauchsweisen abhebt. Als dogmatisch erscheint nicht, wer seine Ansichten mit großem Nachdruck und unter Einsatz eindeutiger, klar spezifizierter Worte vertritt, sondern wer die Rolle der beim Philosophieren gebrauchten Wörter absichtlich in der Schwebe hält oder über dieselben selbst im Unklaren ist. Der Dogmatismus ist so nicht eine Funktion dessen, dass man eine klare Linie verfolgt und von dieser her, unter Einsatz aller zur Verfügung stehenden sprachlichen Mittel, andere Zugänge als fehlgeleitet zu überführen trachtet. Wittgenstein wäre wohl der letzte Denker, der verlangte, wir sollten uns in möglichst vagen und unbestimmten Ausdrücken ergehen, weil unsere Aussagen andernfalls nur all zu leicht durch die Launen der Wirklichkeit zu falsifizieren wären. Im Gegenteil identifiziert er gerade ein derartiges Bestreben, in der Philosophie durch die Wahl möglichst allgemeiner Terme die Welt oder die Sprache *abbilden* zu wollen, als den eigentlichen Ursprung des philosophischen Dogmatismus. Undogmatisch verfährt hier nicht, wer sich im Vagen ergeht, sondern wer den grammatischen Status der eigenen (und sei's mit noch so großem Nachdruck geführten) Betrachtungen transparent zu halten vermag.<sup>10</sup>

Wenn daher in dieser Untersuchung Merkmale des mathematischen Beweisens herangezogen werden, um einen Begriff des philosophischen Argumentierens oder Darstellens zu spezifizieren,

<sup>9</sup> Siehe hierzu näher Teil III, Kap. 1: „Meinen und Eröffnen“, S. 95 ff. – Michael Forster: *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar* (2004), S. 7–65: „Wittgenstein holds that attempts to justify grammar by appeal to supporting facts will typically be viciously circular, since the factual claims appealed to in the justification will already presuppose the grammatical principles which they are supposed to justify.“ (S. 33)

<sup>10</sup> Oskari Kuusela fasst den Kampf gegen den Dogmatismus als das Kernproblem des Wittgensteinschen Philosophierens, siehe: *The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy* (2008), v. a. S. 111–120, 176–180, 258–264; vgl. weiters: Alois Pichler: *Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“: Vom Buch zum Album* (2004), S. 158–174; Peter Hacker: „Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism“ (2012); Gordon Baker: „Wittgenstein on Metaphysical/Everyday Use“ (2002).

geht dies zwar mit dem Anspruch einher, einen wichtigen Aspekt dessen, was wir Philosophieren nennen, zu treffen. Vor allem bin ich überzeugt, dass meine Herangehensweise bestimmte Eigenheiten der philosophischen Praxis herausstellen kann, die im akademischen Geschäft meist zu kurz kommen, wo sie nicht überhaupt übersehen oder ignoriert werden. Aber es wird damit nicht zugleich behauptet, dass diese Darstellung auf alles, was Philosophie heißt, seine Anwendung finden müsse. Die Herausforderung dieser um ein dogmenfreies Philosophieren bemühten Arbeit besteht darin, stets erkennbar zu lassen, dass eine bestimmte Betrachtungsweise *unter anderen* vorgeschlagen wird – eine Betrachtungsweise, von der ich allerdings zugleich überzeugt bin, dass sie Wichtiges über unseren Begriff der Philosophie zur Darstellung zu bringen vermag.

Vor allem aus den Manuskripten, die der von den Nachlassverwaltern zusammengestellten Auswahl *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (BGM) zugrunde liegen, ja noch eindrücklicher sogar aus den 1939 in Cambridge abgehaltenen *Lectures on the Foundations of Mathematics* (LFM), geht hervor, dass Wittgenstein keineswegs daran gelegen war, eine für sich stehende philosophische Theorie der Mathematik zu bauen. Zwar werde er anhand von Beispielen immer wieder zu zeigen versuchen, heißt es etwa zu Beginn jener Vorlesungen (vgl. LFM, S. 22), dass man besser von mathematischen *Erfindungen*, denn von mathematischen *Entdeckungen* sprechen sollte. Wo es ihm aber nicht gelinge, seine Zuhörer zu einer solchen Auffassung zu führen, könne er auch nicht von ihnen verlangen, einen beliebigen Fall in jenem Sinn zu deuten. Entsprechend betroffen reagiert Wittgenstein auf die Bemerkung eines Studenten, er (C. Lewy) wisse schon, welche Antwort auf eine zuvor aufgeworfene Frage erwartet werde.

That was a harsh criticism of me. For I have no right to want you to say anything except just one thing: "Let's see". – One cannot make a general formulation and say that I have the right to want to make you say that. For what could that general formulation be? My opinion? But obviously the whole point is that I must not have an opinion.

The only thing which I have a right to want to make you say is, "Let's investigate whether so-and-so is the case."

For instance, I have no right to want you to say that mathematical propositions are rules of grammar. I only have the right to say to you, "Investigate whether mathematical propositions are not rules of expression, paradigms – propositions dependent on experience but made independent of it. Ask whether mathematical propositions are not made paradigms or objects of comparison in this way." (LFM, S. 55–56)

Diese undogmatische Haltung bekundet sich in den *Philosophischen Untersuchungen* u. a. durch den häufigen Einsatz von Anführungszeichen, denen eine Möglichkeitsform vorangestellt ist: „Wir könnten uns vorstellen...“ (§ 6), „Wir können uns auch denken...“ (§ 7), „Denke dir, jemand sagte...“ (§ 14), „Nimm an, ich erkläre...“ (§ 87), „Einer könnte sagen...“ (§ 93), „Ich möchte sagen...“ (§ 177) usw. Das noch wirksamere Mittel zur Wahrung der Vielfalt von Ausdrucks- und Betrachtungsformen liegt aber wohl in der Gestaltung seines Buches als eines Albums, in dem – wie es im Vorwort dazu heißt – die „gleichen Punkte, oder beinahe die gleichen, stets von neuem von verschiedenen Richtungen her berührt und immer neue Bilder entworfen“ wurden. Keines der darin beschriebenen oder erfundenen Sprachspiele gibt sich daher als Annäherung an ein wie auch immer geartetes *Ideal* des Ausdrucks: „Vielmehr stehen die Sprachspiele da als *Vergleichsobjekte*, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein Licht in die Verhältnisse unsrer Sprache werfen sollen.“ (PU, § 130)

Meine Wiedergabe der Wittgensteinschen Ansichten zur Mathematik vermag dessen undogmatische Herangehensweise, in einem ersten Schritt jedenfalls, nicht zu wahren. Im Gegenteil

möchte ich (in den ersten Kapiteln) seine Untersuchung glätten und die Betrachtungsart, zu der er bevorzugt tendiert, von dem freihalten, was von ihm selbst oder (wie in den Vorlesungen) von anderen dagegen eingewandt wird bzw. eingewandt werden könnte. Auf diese Weise verspreche ich mir ein möglichst klar konturiertes Vergleichsobjekt, das in weiterer Folge dazu dienen soll, bestimmte Eigenheiten des philosophischen Denkens herauszustellen. Diesen Vergleich bin ich aber bestrebt, so transparent als irgend möglich zu halten, sodass stets erkennbar bleibt, *woher* das Vergleichsobjekt genommen wurde und *wie weit* es zur Charakterisierung philosophischer Denkmodelle tatsächlich taugt.<sup>11</sup>

Der hier verfolgte und zu entwickeln gestrebte Begriff des Philosophierens versteht sich als Gegenentwurf zu einem an den Universitäten vorherrschenden Verständnis, das wohl nicht zuletzt aufgrund der bevorzugten Orientierung an naturwissenschaftlichen Methoden ein Bild der Philosophie unterstellt, demzufolge man immer schon wüsste, wovon man in ihr zu handeln habe und in welcher Weise davon zu sprechen sei. Wegen dieser Kontrastfunktion weist der beworbene Philosophiebegriff Konturen auf, die im Einzelnen womöglich zu hart geschnitten sind, als dass er leichthin auf all das angewendet werden könnte, was man mit gutem Recht als philosophisch gelten lassen möchte. Allerdings ist der Anspruch auch keineswegs ein solcher, am Ende über ein Schema zu verfügen, mit dem entschieden werden könnte, was alles Philosophie genannt werden dürfe und was nicht. Es geht vielmehr darum, den Blick für Facetten des Philosophierens zu schärfen, die im akademischen Alltag oft als bloß sekundäre, wenn nicht gar zu überwindende Begleiterscheinungen betrachtet werden. Ich möchte z. B. darlegen, dass Fragen des Stils und der Aufbereitung wesentlich für den *Gehalt* unserer Überlegungen sein können – und zwar besonders dann, wenn man die Philosophie als eine Arbeit an Darstellungsmöglichkeiten, mithin als etwas begreift, bei dem die Form mit dem behandelten Gegenstand entweder ganz zusammenfällt oder doch alternativlos durch dieselbe vermittelt bleibt. Wenn dem aber so ist, darf der Gang einer philosophischen Untersuchung *nicht* vorgezeichnet sein, will man nicht zugleich mit der Abgabe eines entsprechenden Exposés oder einer Forschungsskizze auch zu philosophieren aufhören. Das Bild der Philosophie, wie ich es male, mag einseitig und perspektivisch sein. Der Anspruch ist nur der, dass es *ein* Bild derselben darstellt; und dass es daher berechtigt – und wichtig – wäre, in akademischen Kreisen auch einzumahnen, was auf ihm zu sehen ist. Nicht *das* ist Dogmatik, dass man klare Konturen markiert, wo in der Realität alles ineinander fließt; sondern dass man ein einmal gezeichnetes Bild als Standard postuliert, an dem alles zu bemessen wäre, was immer sich als Philosophie begreift (vgl. PU, § 76).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Zur Deutung des Ausdrucks des „Vergleichsobjekts“ sowie des damit eng zusammenhängenden Begriffes des „Sprachspiels“ siehe Oskari Kuusela: *The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy* (2008), S. 140–145, 163–168; Constanze Demuth: *Beispiele und Sinngestalten: Die Negativität der Alltagssprache nach Cavell, Wittgenstein und Austin* (2014), S. 19–80; Severin Schroeder: „Gebrauch, Sprachspiel, Regeln“ (2015); Martin Puchner: „Wittgenstein’s Language Plays“ (2015). – Zur besonderen Gestalt der Wittgensteinschen Schriften siehe Alois Pichlers Buch *Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“: Vom Buch zum Album* (2004), v. a. S. 199–263, und seinen Aufsatz „The Interpretation of the Philosophical Investigations: Style, Therapy, Nachlass“ (2007); Simo Säätelä: „Aesthetics – Wittgenstein’s Paradigm of Philosophy?“ (2013); David Stern: „Wittgenstein’s Texts and Style“ (2017).

<sup>12</sup> Die Bedeutsamkeit der Ausdrucks- und Darstellungsformen für die Philosophie wird in dieser Arbeit v. a. mit Rekurs auf Eigenheiten des Wittgensteinschen Denkens dargelegt werden. Die damit einhergehende

Ich spreche diese Funktion des entworfenen Bildes der Philosophie bereits an dieser Stelle so deutlich aus, weil es in der Natur der Sache liegt, dass ich mich zuweilen auch darin werde verlieren müssen, um seine Details auszumalen. An so mancher Stelle wird mich die Leserin sehr harsch gegen Entwürfe anschreiben sehen, in deren Rahmen jene Merkmale, die sich unter meiner Perspektive als entscheidend erweisen, als für die Philosophie nicht bedeutsam beiseitegeschoben werden. Diese aus der eigenen Betrachtungsweise erwachsende Kritik ist v. a. deshalb wichtig, weil sich manche ihrer Aspekte anders kaum akzentuieren ließen. Es wäre in derartigen Fällen allerdings eine leere Phrase, würde jeweils mit „meiner Meinung nach“ oder „entlang des vorgeschlagenen Begriffes“ angehoben werden. Wo eine Betrachtung ihren Status (dass es um den Aufweis von *Möglichkeiten* geht) nicht transparent zu halten vermag, ist die Bekundung, es ohnedies nicht so streng zu sehen, ein bloßes Lippenbekenntnis. Ich bin mir dessen bewusst, diesen Anspruch auf ein sich selbst transparent bleibendes Denken nicht durchgängig gewahrt zu haben. Und nach meinem Verständnis liegt hierin der entscheidende Mangel dieser Arbeit, soweit ich sie als philosophische verstanden wissen möchte. Andererseits ist ein solches Versäumnis auch der Natur jener Kritik geschuldet. Wenngleich nämlich das vorrangige Anliegen ist, das Philosophieren bestimmten akademischen Normen und damit einhergehenden (meist jedoch nirgendwo ausgewiesenen) begrifflichen Zwängen zu entwinden, so bleibt das zunächst bloß kritische Bemühen doch fruchtlos und unorientiert, wenn nicht ein Telos des Philosophierens – der aber letztlich nur durch es selbst herausgearbeitet und präzisiert werden kann – vorausgesetzt bliebe. Wo ich mich

Kritik an standardisierten Aufbereitungsverfahren, durch die Gedanken in ihrem Gehalt modifiziert (um nicht zu sagen: gebunden) werden, findet sich freilich auch bei anderen Autoren. Vgl. z. B. Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* (<sup>1</sup>1966), S. 27 ff.; Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (<sup>1</sup>1927), S. 214–230; Jacques Derrida: „Die weiße Mythologie: Die Metapher im philosophischen Text“ (<sup>1</sup>1988). – In Hinblick auf die Philosophie Wittgensteins haben v. a. Joachim Schulte und Gottfried Gabriel in vielen ihrer Arbeiten darauf hingewiesen, dass von den spezifischen Darstellungsmodi nicht abgesehen werden könne, ohne zugleich auch bedeutsame inhaltliche Aspekte zu verfehlen. Vgl. u. a. Joachim Schultes Aufsatzsammlung *Chor und Gesetz: Wittgenstein im Kontext* (1990), Gottfried Gabriels Buch *Zwischen Logik und Literatur: Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft* (1991) sowie die Aufsätze „Zwischen Wissenschaft und Dichtung: Nicht-propositionale Vergegenwärtigungen in der Philosophie“ (2004) und „Logik als Literatur? Zur Bedeutung des Literarischen bei Wittgenstein“ (1987). Weiters: Edward Kanterian: „Philosophy as Poetry? Reflections on Wittgenstein’s Style“ (2012); Fabian Goppelsröder: *Zwischen Sagen und Zeigen: Wittgensteins Weg von der literarischen zur dichtenden Philosophie* (2007); Alois Pichler: *Vom Buch zum Album* (2004), S. 175–198; ders.: „Wittgenstein and Us ‚Typical Western Scientists‘“ (2016); David Stern: „Wittgenstein’s Texts and Style“ (2017).

Ein Bewusstsein für die philosophische Relevanz des Stils und der Darstellungsform ist in der Fachliteratur zu Wittgenstein durchaus vorhanden. Was dagegen fehlt, ist eine eingehende kritische Auseinandersetzung mit (und eine folgerichtige Hintansetzung von) gerade jenen akademischen Formen des Forschen und Publizierens, die der Entfaltung eines auf die Darstellungsform Bedacht habenden Philosophierens im Sinne Wittgensteins entgegenstehen. Mit Blick auf die Sekundärliteratur ist die Ambivalenz zu beobachten, dass den Darstellungsmodi Wittgensteins zwar häufig (keineswegs immer!) ein genuin philosophischer Gehalt zugerechnet wird; es aber in aller Regel bei einer theoretischen Kenntnissnahme bleibt, ohne dass dies auch praktische Konsequenzen für das je eigene philosophische Arbeiten und Aufbereiten zeitigen würde. Obwohl ich mir bewusst bin, hier weit hinter den Möglichkeiten zurückgeblieben zu sein, stellt diese Arbeit den Versuch dar, der Kritik am Planungsselbstverständnis der akademischen Philosophie in der eigenen Praxis insofern zu entsprechen, als erst im Zuge jener Kritik auch der begriffliche Boden bereitet werde, aus dem heraus sie verständlich wird. Dass die Philosophie nicht hypothetisch verfahren dürfe, hat sich in der eigenen Vorgangsweise zu spiegeln.

daher um die schärfere Fassung jener Begriffe (des Philosophierens, des Planens, des Darstellens usw.) bemühe, darin meine Kritik ihren Boden hat, dort muss es dann oft so scheinen, als würde ich eine davon abweichende Verwendung jener Begriffe kategorisch ablehnen. Dabei möchte ich mein von Wittgenstein herkommendes (aber auch durch Kant, Adorno und Handke geprägtes) Philosophieren gerade nicht als *die einzig gangbare Weise* hinstellen, sondern vielmehr als *einen exemplarischen Entwurf* verstanden wissen, der sich mit denkbaren Alternativen dadurch verschwistert weiß, dass man für die Philosophie eine Freiheit in Anspruch nimmt, die im akademischen Alltag systematisch unterwandert zu werden droht. Was das hierbei aufgebotene Ideal der Freiheit meint, bleibt freilich wieder an die Ausgestaltung des jeweiligen Denkens geknüpft. Sie kann sich an dessen konkreten Verhaltensweisen (seinen Bewegungen) zeigen, entzieht sich aber ihrem eigensten Sinn nach einer Schranken-setzenden Definition.

## Die Physik mathematischer Gegenstände

Wittgenstein entwickelt die Begriffe zur Charakterisierung mathematischer Beweise und Kalküle meist in Abgrenzung zur Deutung der Mathematik als einer Disziplin, welche entdeckend und beschreibend verfähre.<sup>13</sup> Gemäß dieser Auffassung läge die Funktion mathematischer Sätze darin, Wahrheiten über einen ihr zuordenbaren Gegenstandsbereich abzubilden, indem Eigenschaften beschrieben werden, die mathematischen Gegenständen wie Zahlen, Funktionen, Figuren usw. zukommen. Besonders charakteristisch drückt diese, wie er es nennt, instinktive Auffassung des „Mathematikers auf der Straße“ G. H. Hardy (1877–1947), ein zu philosophischen Betrachtungen neigender Mathematiker, in dem Aufsatz „Mathematical Proof“ (1929) aus:

Mathematical theorems are true or false; their truth or falsity is absolute and independent of our knowledge of them. In *some* sense, mathematical truth is part of objective reality.

‘Any number is the sum of 4 squares’; ‘any number is the sum of 3 squares’; ‘any even number is the sum of 2 primes’ [are] theorems concerning reality, of which the first is true, the second is false, and the third is either true or false, though which we do not know. [...]

<sup>13</sup> Als Einführungen mit allgemeinem Charakter in die Gedankenspektren Wittgensteins zur Mathematik seien exemplarisch angeführt: Barry Stroud: „Wittgenstein and Logical Necessity“ (1965); Virginia Klenk: *Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics* (1976); Stuart Shanker: *Wittgenstein and the Turning Point in the Philosophy of Mathematics* (1987); Pasquale Frascolla: *Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics* (1994); Cora Diamond: „Wittgenstein, Mathematics, and Ethics: Resisting the Attractions of Realism“ (1996); Pirmin Stekeler-Weithofer: „Philosophie der Mathematik nach Wittgenstein“ (2004); Juliet Floyd: „Wittgenstein on Philosophy of Logic and Mathematics“ (2005); Esther Ramharter u. Anja Weiberg: *Die Härte des logischen Muß“: Wittgensteins Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (2006); Matthias Kroß (Hg.): *„Ein Netz von Normen“: Wittgenstein und die Mathematik* (2008); Robert Fogelin: *Taking Wittgenstein at His Word: A Textual Study* (2009), S. 79–166; Michael Potter: „Wittgenstein on Mathematics“ (2011); Ryan Dawson: „Wittgenstein on Pure and Applied Mathematics“ (2014); Anne-Katrin Schlegel: „Mathematik und Empirie beim späten Wittgenstein“ (2015); Eric Loomis: „Necessity and Apriority“ (2017); A. W. Moore.: „Wittgenstein’s Later Philosophy of Mathematics“ (2017); Mathieu Marion: „Wittgenstein and Antirealism“ (2017).

When we know a mathematical theorem, there is something, some object, which we know; when we believe one, there is something which we believe; and this is so equally whether what we believe is true or false. (S. 4)

I have myself always thought of a mathematician as in the first instance an *observer*, a man who gazes at the distant range of mountains and notes down his observations. His object is simply to distinguish clearly and notify to others as many different peaks as he can. (S. 18)

Selbst wenn es kaum je einen derart markanten Ausdruck erfährt, folgen wir aufgrund oberflächlicher Ähnlichkeiten der sprachlichen Ausdrucksformen häufig diesem Bild einer der Mathematik gleichsam zugrundeliegenden und von ihren Sätzen zu beschreibenden Welt. Mathematik und Logik erscheinen uns als substanzielle Wissenschaften, die uns auf eine besonders sublimale Weise Informationen über die Form und die Struktur der Tatsachenwelt erschließen. Ihre Sätze weisen demnach einen Sinn auf, der unmittelbar aus ihnen entnommen werden könne, insofern sie aus Begriffen zusammengesetzt sind, denen jeweils Bedeutungen in jener Sphäre des Mathematischen entsprechen. Insbesondere die Verwendung des Zeichens „ist“ in empirischen ebenso wie in mathematischen Sätzen legt dabei nahe, sie beide als Aussagen zu begreifen, durch die das Bestehen einer von ihnen geschiedenen Sachlage behauptet werde.<sup>14</sup>

Gottlob Frege (1848–1925), den Wittgenstein Zeit seines Lebens als einen „großen Denker“ schätzte (vgl. LPA, Vorwort; VB, S. 573; LFM, S. 144), markiert zwar in dem Aufsatz „Über Begriff und Gegenstand“ (ÜBG, <sup>1</sup>1892, S. 194 f.) den Unterschied zwischen der Gebrauchsweise des Wortes „ist“ als Kopula, d. h. als eines bloßen „Formworts der Aussage“, und dem Gebrauch zum Ausdruck der Identität, z. B. in Form des arithmetischen Gleichheitszeichens. Während nämlich mit dem Satz „dieses Blatt ist grün“ das Fallen eines Gegenstandes („*dieses* Blatt“) unter einen ergänzungsbedürftigen Begriff („... *ist grün*“) behauptet werde, drücke die umkehrbare Gleichung „ $2 + 2 = 4$ “ den Gedanken aus, dass zwei *verschiedene* Namen („ $2 + 2$ “ und „ $4$ “) Zeichen *desselben* Gegenstandes (der *Zahl* 4) seien.

Zugleich aber heißt es in Freges Vortrag „Funktion und Begriff“ (FB, <sup>1</sup>1891, S. 16), „die sprachliche Form der Gleichung ist ein Behauptungssatz“, woraus geschlossen wird, dass auch der in einem mathematischen Satz zum Ausdruck gebrachte Gedanke „im allgemeinen wahr oder falsch“ sei. Wie er in dem Aufsatz „Über Sinn und Bedeutung“ (ÜSB, <sup>1</sup>1892, S. 34) dann näher ausführt, werde nämlich mit jedem Urteil „schon der Schritt von der Stufe der Gedanken zur Stufe der Bedeutung (des Objektiven)“ vollzogen. Würde „ $2 + 2 = 4$ “ nicht bloß gedanklich erwogen, sondern der Satz in einem Urteil zugleich als wahr anerkannt, sei man bereits zu seiner Bedeutung

<sup>14</sup> Zur Frage nach Status und Realität mathematischer Objekte vgl. die Beiträge von Timothy Gowers, Marcus du Sautoy, Roger Penrose, Peter Lipton, Mary Leng, Michael Detlefsen, Stewart Shapiro, Gideon Rosen und Mark Steiner in der von John Polkinghorne herausgegebenen Sammlung: *Meaning in Mathematics* (2011). Als prominentester Vertreter eines mathematischen Realismus ist Kurt Gödel (1906–1978) zu nennen, im zeitgenössischen Diskurs gilt Penelope Maddy (*Realism in Mathematics*, 1992) als Verfechterin einer deskriptiv-abbildenden Deutung mathematischer Sätze und Theoreme. Vgl. zum Problemfeld weiters: Philip Kitcher: *The Nature of Mathematical Knowledge* (1983); Charles Parsons: *Mathematics in Philosophy* (1983); Hartry Field: *Realism, Mathematics and Modality* (1989); Stewart Shapiro: *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology* (1997) u. *Thinking About Mathematics* (2000). – Ich werde mich im Zuge der folgenden Darstellung jedoch auf jene Autoren beziehen, mit denen sich auch Wittgenstein selbst auseinandergesetzt hatte, allen voran Gottlob Frege.

vorangeschritten. Alle wahren mathematischen Sätze bezeichnen nach Frege mithin dieselbe Bedeutung<sub>F</sub>, *das Wahre*; drücken durch die ihnen eigentümliche Art des Bezeichnens aber jeweils andere *Gedanken* aus, sie haben verschiedenen Sinn<sub>F</sub> (vgl. ÜSB, S. 31).

Obgleich er also einerseits auf die unterschiedliche Verwendungspraxis verweist, um den Sinn des Wortes „ist“ als Kopula bzw. als Identitätsaussage zu spezifizieren, wird Frege andererseits durch die „sprachliche Form der Gleichung“ („ $2 + 2$  ist  $4$ “) dazu geführt, nach den Gegenständen zu fragen, von denen mathematische (d. h., nach logizistischer Diktion logische) Sätze handeln. Indem er mathematische Sätze in Analogie zu empirischen Urteilen als Behauptungen deutet, die Anspruch auf Wahrheit erhöhen, gelangt er, wie es in den *Grundgesetzen der Arithmetik* (GGA I, 1893, S. xviii) heißt, zuletzt dahin, „ein Gebiet des Objektiven, Nichtwirklichen“ anzuerkennen, welches gemeinsames Eigentum aller denkenden Menschen sei.<sup>15</sup>

Freilich sind es nicht allein sprachliche Analogien, von denen sich Frege bei der Beantwortung der Frage, welcher Status mathematischen Sätzen zukäme, leiten lässt. Der Mathematik eine ihren Sätzen korrespondierende, quasi-gegenständliche Realität zuzusprechen, erwächst auch aus dem Bestreben, psychologischen Theorien entgegenzutreten, in welchen die Notwendigkeit aller mathematischen Urteile auf die subjektive Beschaffenheit des menschlichen Intellekts gegründet wird. Logikern und Mathematikern einer solchen Prägung hält Frege entgegen, dass die logischen Gesetze „nicht psychologische Gesetze des Fürwahrhaltens, sondern Gesetze des Wahrseins“ seien (GGA I, xvi).<sup>16</sup> Überhaupt wären Gedanken, so schreibt er allgemeiner in „Der Gedanke“ (DG), „weder Dinge der Außenwelt noch Vorstellungen.“

Ein drittes Reich muß anerkannt werden. Was zu diesem gehört, stimmt mit den Vorstellungen darin überein, daß es nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden kann, mit den Dingen aber darin, daß es keines Trägers bedarf, zu dessen Bewußtseinsinhalte es gehört. So ist z. B. der Gedanke, den wir im pythagoreischen Lehrsatz aussprachen, zeitlos wahr, unabhängig davon wahr, ob irgend jemand ihn für wahr hält. Er bedarf keines Trägers. Er ist wahr nicht erst, seitdem er entdeckt worden ist, wie ein Planet, schon bevor jemand ihn gesehen hat, mit andern Planeten in Wechselwirkung gewesen ist.“ (DG, S. 69)

<sup>15</sup> Einführend zu Frege siehe Hans Sluga: *Gottlob Frege* (1980); Franz v. Kutschera: *Gottlob Frege: Eine Einführung in sein Werk* (1989); Ulrike Kleemeier: *Gottlob Frege: Kontext-Prinzip und Ontologie* (1997); Joan Weiner: *Frege Explained: From Arithmetic to Analytic Philosophy* (2005); Michael Beaney, Erich Reck (Ed.): *Gottlob Frege* (2005), 4 Bände: 1. *Frege's Philosophy in Context*, 2. *Frege's Philosophy of Logic*, 3. *Frege's Philosophy of Mathematics*, 4. *Frege's Philosophy of Thought and Language*; Wolfgang Kienzler: *Begriff und Gegenstand: Eine historische und systematische Studie zur Entwicklung von Gottlob Freges Denken* (2009). – Für Wittgensteins Verhältnis zu Frege s. Warren Goldfarb: „Wittgenstein's Understanding of Frege: Pre-Tractarian Evidence“ (2002); Erich Reck: „Wittgenstein's ‚Great Debt‘ to Frege: Biographical Traces and Philosophical Themes“ (2002); Michael Beany: „Wittgenstein and Frege“ (2017).

<sup>16</sup> Zu Freges Kritik am Psychologismus in Logik und Mathematik s. Jonathan Cohen: „Frege and Psychologism“ (1998); Vladimir Bryushinkin: „Kant, Frege and the Problem of Psychologism“ (1999); Gabriele Mras: *Wahrheit, Gedanke, Subjekt: Ein Essay zu Frege* (2001), S. 15–31; Wolfgang Kienzler: *Begriff und Gegenstand* (2009), S. 217–225; Igor Hanzel: „Frege's Antipsychologism: Some Clarifications“ (2014); Thomas Lockhart: „Frege on Anti-Psychologism and the Role of Logic in Thinking“ (2016). Unter historisch-soziologischer Perspektive und kritisch gegenüber Freges pauschaler Diskreditierung vgl. Martin Kusch: *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge* (1995), S. 30–41.

Das Erkennen ist so nach Frege eine Tätigkeit, „die das Erkannte nicht erzeugt, sondern ergreift“ (GGA I, xxiv). Gleichgültig, ob man eine physikalische oder eine mathematische Entdeckung mache, in beiderlei Fällen werde letztlich nichts Neues hervorgebracht, wohl aber ein Zugang zu etwas gefunden, das die längste Zeit existierte. Wer einen Gedanken fasst, schafft ihn daher nicht, „sondern tritt nur zu ihm, der schon vorher bestand, in eine gewisse Beziehung, die verschieden ist von der des Sehens eines Dinges und von der des Habens einer Vorstellung“ (DG, S. 69). Dass beispielsweise ein Astronom mathematische Wahrheiten gebrauchen könne, um damit Dinge zu erforschen, die stattgefunden haben, lange bevor die Menschen überhaupt Mathematik betrieben, nimmt Frege als Beleg dafür, dass die Wahrheit eines mathematischen Satzes zeitlos und folglich „nicht erst mit ihrer Entdeckung entstanden“ sei (DG, S. 74).<sup>17</sup>

## Kontext, Sinn, Sprachspiel

Der Entwurf jenes Bildes der Mathematik, das Wittgenstein dem soeben skizzierten entgegenhält, kann als radikale Fortführung eines Gedankens gedeutet werden, der sich in ähnlicher Weise bei Frege bereits angelegt findet. In der Einleitung zu seinen *Grundlagen der Arithmetik* (1884) formuliert dieser das sogenannte Kontext-Prinzip, demzufolge nach der Bedeutung der Wörter nur im Satzzusammenhange gefragt werden dürfe, weil man andernfalls – wenn man die Bedeutung der Wörter aus ihnen selbst entnehmen wollte – auf innere Bilder oder andere psychologische Erklärungsmuster zurückgreifen müsse (vgl. GLA, S. X). Erst dort, wo durch die Struktur des Satzes die Art seines referentiellen Bezugs (d. i. sein Sinn) festgelegt ist, könne den einzelnen Bestandteilen eine entsprechende Bedeutung zugewiesen werden.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> In geschichtsphilosophischen Darstellungen der Philosophie der Mathematik (z. B. Steward Shapiro: *Thinking about Mathematics*) wird Freges quasi-gegenständliche Deutung logischer und arithmetischer Theoreme zuweilen als mathematischer „Platonismus“ bezeichnet (vgl. Shapiro 2000, S. 108 ff.). Solchen Zuschreibungen liegt jedoch eine völlig verquere Auffassung von Platons Ideen- bzw. Anamnesislehre (sofern sich im Rahmen der sokratischen Methode überhaupt von einer *Lehre* sprechen ließe) zugrunde. Wenn z. B. Sokrates im *Menon* (82b–85e) den Sklaven durch bloßes Befragen dahin leitet, den pythagoreischen Lehrsatz gleichsam aus sich selbst zu entwickeln, so muss dies keineswegs als Beleg dafür gewertet werden, dass Platon der Mathematik eine gegenständliche Natur zusprach. Schon der Preuße Kant bemerkt, dass er Platons „mystischer Deduktion“ der mathematischen Ideen, die dieser (in der *Politeia*) durch Übertreibungen zusätzlich hypostasiiert, zwar nicht folgen wolle, hält zugleich aber fest, dass „die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer milderer und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung gar wohl fähig ist“ (KrV, B 371). – Eine aufschlussreiche Klärung des Problemfeldes findet sich in Sang-In Lee: „Platons Anamnesis in den frühen und mittleren Dialogen. Zur Metapher des ‚vorgeburtlichen Lernens oder Erkennens‘“ (2000). Über das prekäre Verhältnis des Platonismus zu seinem Namensgeber s. Heinrich Dörrie: *Von Platon zum Platonismus: Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung* (1976).

<sup>18</sup> Zur grundlegenden Bedeutung des „Kontextprinzips“ für Freges Denken s. Peter Milne: „Frege’s Context Principle“ (1986); Ulrike Kleemeier: *Gottlob Frege: Kontext-Prinzip und Ontologie* (1997); Joan Weiner: *Frege Explained* (2005), S. 51 f.; Eva Picardi: „Wittgenstein und Frege über Eigennamen und das Kontextprinzip“ (2009); Wolfgang Kienzler: *Begriff und Gegenstand* (2009), S. 215–225; Sorin Costreie: „Frege’s Context Principle: Its Role and Interpretation“ (2010).

Die Gebrauchspraxis unserer Sprache im Auge habend, weitet Wittgenstein den Anwendungsraum dieses Prinzips drastisch aus. Nicht allein ist nach der Bedeutung eines Wortes innerhalb des Satzzusammenhangs zu fragen, sondern auch der Sinn eines Satzes erschließt sich erst dort, wo die Umstände, unter denen er geäußert wird, ebenso bekannt sind wie das Ganze der Sprache, in welcher er steht. In ihrem jeweiligen Gebrauchszusammenhang lässt sich die Frage nach der Bedeutung von Worten oder nach dem Sinn eines Satzes möglicherweise beantworten. Wo dieser aber fehlt, ist noch nicht einmal der Sinn der Frage hinlänglich geklärt. Die Tendenz zur Weitung des Raumes, der in Betracht gezogen werden muss, um den Gehalt einer Aussage angemessen einordnen zu können, spricht exemplarisch aus der folgenden Bemerkung, in welcher neben der Kontextabhängigkeit des Verstehens zudem auch dessen Handlungscharakter thematisch wird: „Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen.“ (PU, § 199)<sup>19</sup>

Wittgensteins Versuche der Klärung des Sinns einzelner Aussagen dringen nun nicht dahin, die menschliche Sprache in ihrer Ganzheit irgend zur Darstellung bringen zu wollen. Im Gegenteil richtet sich sein Fokus auf jeweils scharf konturierte und leicht überschaubare Gebrauchszusammenhänge, um die verschiedenen, zuweilen miteinander verwandten, in mancherlei Hinsicht aber auch sehr disparaten Verwendungsweisen von Worten einander gegenüberstellen zu können. Sein Ziel ist nicht Vollständigkeit, sondern Luzidität im jeweiligen Problemfall. Die zu diesem Zweck entworfenen „klaren und einfachen Sprachspiele“ dienen nicht „einer künftigen Reglementierung der Sprache“ (§ 130), sondern sollen „Unterscheidungen *hervorheben*, die unsre gewöhnlichen Sprachformen leicht übersehen lassen“ (§ 132).

Eine solche Wendung lässt sich bereits im Anfangsparagraphen der *Philosophischen Untersuchungen* beobachten, wo Wittgenstein das aus einem Augustinus-Zitat entnommene Bild vom Wesen der Sprache, nach welchem jedem Wort ein ihm entsprechender Gegenstand als dessen Bedeutung zuzuordnen wäre, mit einem Beispiel des Wortgebrauchs kontrastiert, auf welches dieses Schema nicht passt.<sup>20</sup> Die allgemeine Frage nach der Bedeutung der Worte wird so zurückgewiesen und an ihren Platz die Aufforderung gesetzt, den speziellen Gebrauch im jeweiligen

<sup>19</sup> James Conant hat in dem Aufsatz „Wittgenstein on Meaning and Use“ (1998) eingehender untersucht, in welcher Gestalt sich in Wittgensteins späten Schriften das Fregesche Kontextprinzip erhält. Ausgangspunkt ist dabei der in *Über Gewißheit* (ÜG) gegenüber Georg Edward Moore (1873–1958) geltend gemachte Befund, dass Wissensbekundungen nur in jenen Kontexten genuin epistemologischen Gehalt aufweisen, in welchen die Möglichkeit eines Irrtums (und damit auch prinzipiell die zu Zweifeln) gerade *nicht* ausgeschlossen ist. G. E. Moore hatte zuvor in den Aufsätzen „A Defence of Common Sense“ (1925) und „Proof of an External World“ (1939) die Zweifel des Skeptikers an einer Existenz der Außenwelt dadurch aus der Welt schaffen wollen, dass er versicherte, von der Existenz seiner beiden Hände, die er klar und deutlich vor sich sehe, zu wissen. James Conant versucht in dem genannten Text zu zeigen, dass Wittgensteins Kritik an Moores Widerlegungsversuchen als Anwendung des Fregeschen Kontextprinzips rekonstruiert werden kann. – Vgl. zum Thema Bernard Williams: „The Truth in Relativism“ (1981); Crispin Wright: „Wittgensteinian Certainties“ (2004); Wolfgang Kienzler: „Wittgenstein and John Henry Newman on Certainty“ (2006); James Conant: „Varieties of Scepticism“ (2004); Duncan Pritchard: „Wittgenstein on Scepticism“ (2011); Danièle Moyal-Sharrock: „Wittgenstein on Knowledge and Certainty“ (2017).

<sup>20</sup> Von den speziellen Wendungen der ersten Paragraphen der *Philosophischen Untersuchungen*, die auf frappierende Weise eine Vielzahl der im weiteren Verlauf entfalteten Probleme vorwegnehmen, handeln z. B. Stanley Cavell: „Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein’s Investigations“ (1996);

Anwendungsfall zu betrachten. Der Kaufmann nämlich, dem ein Zettel mit der Aufschrift „fünf rote Äpfel“ übergeben wird, *operiert* mit diesen Zeichen. Er *gebraucht* das Wort „fünf“, während von einer *Bedeutung* „garnicht die Rede“ ist (§ 1). Die Darstellung des Augustinus (354–430) wird auf diesem Weg nicht als *falsch* ausgewiesen, wohl aber in ihrer Reichweite zur Erfassung der sprachlichen Phänomene eingeschränkt. Sie ist zwar freilich brauchbar, „aber nur für dieses eng umschriebene Gebiet, nicht für das Ganze, das du darzustellen vorgabst“ (§ 3).

Weder hier noch in anderen Fällen, in denen Wittgenstein seine auf den ersten Blick oft seltsam und bizarr anmutenden Sprachspiele konstruiert, geht es ihm darum, den so ersichtlich werdenden begrifflichen Zusammenhang als ein Wesensideal dessen auszugeben, was wir Sprache nennen. Vielmehr sind seine Entwürfe von dem Anspruch geleitet, der Vorstellung entgegenzuwirken, man könne anhand einzelner Beispiele ein Allgemeines dingfest machen, das für sämtliche sprachlichen Erscheinungen in gleicher Weise zu gelten habe. Die Pointe solcher Kontrastierungen liegt also gerade darin, dass wir „in der Philosophie den Gebrauch der Wörter oft mit Spielen, Kalkülen nach festen Regeln, *vergleichen*, aber nicht sagen können, wer die Sprache gebraucht, *müsse* ein solches Spiel spielen“ (§ 81).<sup>21</sup>

Zuweilen direkt auf Hardy und Frege Bezug nehmend, versucht Wittgenstein zu zeigen, dass auch die „Auffassung der Mathematik als der Physik mathematischer Gegenstände“ (BEE, MS 163, 46v) auf einem zu simplen Verständnis der menschlichen Sprache aufsitzt. Getäuscht von der „Oberflächenstruktur unsrer Grammatik“ (BGM I, § 108), welche mathematische Sätze in dasselbe Gewand wie physikalische Gegenstandsaussagen kleidet, übersehen wir allzu leicht, dass deren Funktionen grundverschieden sind. Um den Nebel zu zerstreuen, mit dem der allgemeine Begriff der Bedeutung das Funktionieren mathematischer Praktiken umgibt, studiert Wittgenstein auch deren Begriffe und Symbole „an primitiven Arten ihrer Verwendung“, sodass man ihren Zweck und ihre Funktionen „klar übersehen kann“ (PU, § 5).

Dabei gibt er bereits in den allerersten Sätzen der *Lectures on the Foundations of Mathematics* unmissverständlich zu verstehen, dass die Probleme, welche in philosophischer Hinsicht an der

Warren Goldfarb: „I Want You to Bring Me a Slab: Remarks on the Opening Sections of the Philosophical Investigations“ (1983); Andrew Lugg: „A Sort of Prologue: Philosophical Investigations §§ 1–7“ (2013); Derek McDougall: „Reading the Opening of the Philosophical Investigations“ (2017); Alexander Miller: „Wittgenstein: Opening Investigations“ (2017).

<sup>21</sup> In den von Gordon Baker editierten *Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle* (2003) lesen wir hierzu: „Das ist der Gesichtspunkt, unter dem wir die Sprache betrachten wollen. Wir wollen nicht dogmatisieren, sondern wir lassen die Sprache, wie sie ist, und stellen ihr ein grammatisches Bild an die Seite, dessen Eigenschaften wir völlig in unserer Gewalt haben. Wir konstruieren gleichsam einen idealen Fall, aber ohne die Prätension, dass er mit etwas übereinstimmt; sondern wir konstruieren ihn nur, um ein übersichtliches Schema zu gewinnen, mit dem wir die Sprache vergleichen; gleichsam als einen Aspekt, der noch nichts behauptet, also auch nicht falsch ist.“ (VW, S. 278) – Oskari Kuusela, „From Metaphysics and Philosophical Theses to Grammar: Wittgenstein’s Turn“ (2005), fasst wie folgt zusammen: „As Wittgenstein says, in conceptual investigations no claim is made that language is really used according to the rules that it is compared with or envisaged as being used according to. Rather, talk about rules is understood as a particular point of view (*Gesichtspunkt*) that might be adopted. Here the rules are an instrument (like a stationary picture of an altering landscape might be taken to be) that is used to bring to view some aspects of the actual language use.“ (S. 128) – Vgl. Hans Julius Schneider: „Was ist das Spielerische am Sprachspiel?“ (2015).

Mathematik interessieren können, sprachlicher Natur sind. Dies sei mit ein Grund, weshalb er über sie handeln könne, ohne doch selbst ein Mathematiker zu sein: „I can as a philosopher talk about mathematics because I will deal with puzzles which arise from the words of our ordinary everyday language, such as ‚proof‘, ‚number‘, ‚series‘, ‚order‘, etc.“ Die Beispiele, anhand der Wittgenstein seine Untersuchungen zu Begriffen der mathematischen Praxis anstellt, sind deshalb in aller Regel ihren allerelementarsten Anwendungsbereichen entnommen – „calculations which we learn from ages six to fifteen, or what we easily might have learned, for example, Cantor’s proof“ (LFM, S. 14).<sup>22</sup>

Eines jener Beispiele, mittels welcher Wittgenstein Charakteristika unseres Umgangs mit mathematischen Ausdrücken zu illustrieren versucht, handelt von einem Schüler, der die Fähigkeit erwerben soll, die Reihe der natürlichen Zahlen im Dezimalsystem anzuschreiben. Zunächst sei er angehalten, die Zahlenreihe von 0 bis 9 nachzuschreiben, deren Entwicklung ihm vorgemacht wurde. Dazu kann es zweckdienlich sein, dass der Lehrer dem Schüler anfangs die Hand führt, ihn ermuntert, wenn er zögert, oder aber tadelt, wo er falsch fortfährt. Die „*Möglichkeit der Verständigung*“, d. i. die Basis dafür, dass der Schüler auch anspruchsvollere Reihen zu entwickeln lernt, hängt, wie Wittgenstein in diesem Zusammenhang hervorstreicht, davon ab, wie er auf diese Instruktionen *reagiert*. „Das Lehren der Sprache ist hier kein Erklären, sondern ein Abrichten.“ (PU, § 5) Daher vermag der Lehrer seinem Schüler keine Begründung dafür vorzulegen, wieso an einer gegebenen Stelle gerade *so* fortzufahren sei, sondern er muss in Hinblick auf weitere Anweisungen darauf bauen, dass der Schüler jenen Übergang als den zu machenden hinnimmt und in der Folge selbst vollzieht. Diese „außerordentlich allgemeine Naturtatsache“ (Randbemerkung zu § 143), die aufgrund ihrer Alltäglichkeit selten jemals in den Blick kommt, soll unsere Aufmerksamkeit darauf lenken, dass „die Lernfähigkeit des Schülers abbrechen“ kann (§ 144), noch bevor es überhaupt zu einer Verständigung durch die Sprache kommt.

Der Schüler schreibe nun die Reihe 0 bis 9 zu unsrer Zufriedenheit. – Und dies wird nur der Fall sein, wenn ihm dies *oft* gelingt, nicht, wenn er es einmal unter hundert Versuchen richtig macht. Ich führe ihn nun weiter in der Reihe und lenke seine Aufmerksamkeit auf die Wiederkehr der ersten Reihe in den Einern; dann auf diese Wiederkehr in den Zehnern. (Was nur heißt, daß ich gewisse Betonungen anwende, Zeichen unterstreiche, in der und der Weise untereinander schreibe, und dergleichen.) – Und nun setzt er einmal die Reihe selbstständig fort, – oder tut es nicht. – Aber warum sagst du das; *das* ist selbstverständlich! – Freilich; ich wollte nur sagen: die Wirkung jeder weiteren *Erklärung* hänge von seiner *Reaktion* ab. (PU, § 145)<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Wilhelm Vossenkuhl: *Ludwig Wittgenstein* (2003), S. 202: „Die Beispiele, die zeigen sollen, wie wenig Platonisten bzw. Realisten und Mentalisten zur Klärung der Grundlagen der Mathematik beitragen, sind bewußt einfach gewählt. Wittgenstein will sich nicht in die Mathematik selbst einmischen, will sie nicht korrigieren oder revidieren. Es geht ihm allein darum, Mißverständnisse über den Charakter und die philosophischen Ansprüche der Mathematik aufzuklären.“

<sup>23</sup> Vgl. zum Begriff der „Reaktion“: Matthias Flatscher: „Der Ursprung des Sprachspiels ist eine Reaktion: Regelfolgen und Gemeinschaft bei Wittgenstein“ (2012); H. J. Schneider: „Konstitutive Regeln und Normativität“ (2013); Wolfgang Huemer: „The Transition from Causes to Norms: Wittgenstein on Training“ (2006); R. J. Fogelin: *Taking Wittgenstein at His Words* (2009), S. 15–55. – Die Beiträge in der Sekundärliteratur zur Problematik des Regelfolgens sind mittlerweile zu einer kaum mehr übersehbaren Menge angewachsen. Es seien daher nur neueste Publikationen angeführt: Wilhelm Vossenkuhl: „The Practice of

Mit diesem Fokus auf ursprüngliche Reaktionsmuster, welche vorausgesetzt sind, um die Grundzahlenreihe selbstständig entwickeln zu lernen, rückt eine überaus wichtige Facette des Begriffs des Verstehens mathematischer Sätze in den Blick. Dass wir jenem Schüler ein Verständnis des Ausdrucks „natürliche Zahlen“ (oder der Formel „ $n_1 = n_0 + 1$ ,  $n_0 = 0$ “) zusprechen, hängt davon ab, wie er diesen Ausdruck verwendet, wie er auf ihn reagiert. Damit stellt diese Betrachtung eine Verwandtschaft zwischen der Grammatik des Wortes „wissen“ und der Grammatik der Wörter „können“, „imstande sein“ heraus, die sonst leicht zu übersehen wäre (vgl. § 150). Zu *wissen*, was die Grundzahlenreihe ist (was die Formel „ $n + 1$ “ besagt), heißt, allem voran, sie *entwickeln* zu *können*. Wo wir einem Kind die Fähigkeit zu addieren attestieren, tun wir dies nicht auf Basis dessen, dass es uns seines Gefühls der Gewissheit versichert, sondern es ist sein tatsächliches Vorgehen und Handeln, worauf wir unsere Einschätzungen bauen. „Die Anwendung bleibt ein Kriterium des Verständnisses.“ (§ 146)<sup>24</sup>

Das Verstehen eines mathematischen Satzes wird entlang dieser Betrachtung nicht mit dem Ergreifen eines Gegenstandes verglichen. Zwar bleibt Freges Anliegen gewahrt, „das Psychologische von dem Logischen [...] scharf zu trennen“ (GLA, X), indem das Verständnis ausdrücklich nicht an Bewusstseinsinhalte oder an seelische Zustände gebunden wird (vgl. PU, §§ 139–155). Zugleich aber wird die Deutung verabschiedet, wonach zum Verstehen des Satzes die Kenntnis einer von ihm geschiedenen Sachlage oder eines ihm entsprechenden Gegenstandes erforderlich sei. Um zu beurteilen, ob der Schüler das System begriffen hat, stellen wir keine psychologischen Nachforschungen an, durch die ans Licht zu bringen wäre, welche Bilder dem Schüler beim Entwickeln der Reihe vorschwebten. Genauso wenig aber rekurren wir auf eine vermeintliche Sphäre mathematischer Gegenstände, die jenseits der (algebraischen, geometrischen oder formal-logischen) Symbole bzw. unseres jeweiligen Umgangs mit ihnen zu suchen wäre. Vielmehr sind es die tatsächlich vollzogenen Übergänge, die zu Beginn des Unterrichts systematisch, später nur mehr stichprobenartig überprüft werden, und aufgrund welcher wir sagen, der Schüler habe das System inne.

Kriterien für das richtige Fortsetzen der Reihe natürlicher Zahlen, bedeutet das, liegen nicht außerhalb der Praxis ihres Gebrauchs. Auch der Lehrer verfügt über kein die einzelnen Anwendungsbeispiele übersteigendes Paradigma, das die Applikation einer Regel an jeder nur denkbaren Stelle in unfehlbarer Weise vorwegnehmen würde (vgl. § 210). Zwar zweifeln wir gewöhnlich nicht daran, wie auf den Befehl „+ 2“ an der tausendsten Stelle zu reagieren sei, damit unser Vorgehen als Entwicklung der Reihe der geraden Zahlen gelten kann. Aber dass kein Zweifel besteht, wie die Reihe fortzusetzen sei, heißt gerade nicht, dass die Übergänge anderswo längst

Following Rules“ (2017); Gary Ebbs: „Rules and Rule-Following“ (2017); Daniel Watts: „Rule-Following and Rule-Breaking: Kierkegaard and Wittgenstein“ (2017); Isabel Gamero: „Rules and Bedrocks Within a Socio-Political Realm“ (2016); Severin Schroeder: „Wittgenstein: Gebrauch, Sprachspiel, Regeln“ (2015); John Campbell: „Wittgenstein on the Role of Experience in Understanding Language“ (2012).

<sup>24</sup> Eine umfangreiche Studie zum Begriff des Verstehens bei Wittgenstein hat Elena Tatievskaya vorgelegt: *Wittgenstein über das Verstehen* (2009), vgl. für den hier fraglichen Zusammenhang insbes. S. 377–402. Siehe weiters: Michael Kober: *Gewißheit als Norm* (1993), S. 84–116; Dennis Patterson: „Wittgenstein on Understanding and Interpretation“ (2006); Warren Goldfarb: „Wittgenstein on Understanding“ (1992); John McDowell: „Meaning and Intentionality in Wittgenstein’s Later Philosophy“ (1998); Stefan Brandt: „How Not to Read Philosophical Investigations: McDowell and Goldfarb on Wittgenstein on Understanding“ (2014); Jason Bridges: „Meaning and Understanding“ (2017).

vorgezeichnet wären und wir ihnen bloß noch nachzugehen hätten (vgl. §§ 189, 219). Was uns zu der Feststellung drängt, dass die Regel „ $n + 2$ “ ihre Anwendungen bereits in sich trage (wir sie gleichsam aus ihrem „Gesicht“ entnehmen könnten), ist vielmehr die Selbstverständlichkeit, mit der wir seit frühester Kindheit nach ihr handeln. Mit der Entwicklung der Kardinalzahlenreihe bringen wir zugleich das Paradigma hervor, nach dem beurteilt werden kann, ob im konkreten Einzelfall jene Reihe fortgeführt wurde oder nicht. Wie nun die vor- bzw. mitgemachten Anwendungen unsere Auffassung einer Regel leiten, so bekundet sich auch umgekehrt unser Verständnis derselben nur dadurch, dass wir im jeweiligen Fall *in bestimmter Weise* nach ihr handeln. Auf das Beispiel aus § 143 zurückkommend, entwirft Wittgenstein in § 185 eine Situation fallibelen Vorgehens des Schülers, welches verdeutlichen soll, dass es kein *Dahinter* gibt, auf das wir weisen könnten, um das mathematische Verfahren zu begründen:

Der Schüler beherrscht jetzt – nach den gewöhnlichen Kriterien beurteilt – die Grundzahlenreihe. Wir lehren ihn, nun auch andere Reihen von Kardinalzahlen anschreiben und bringen ihn dahin, daß er z. B. auf Befehle von der Form „ $+ n$ “ Reihen der Form

0,  $n$ ,  $2n$ ,  $3n$ ,

etc. anschreibt; auf den Befehl „ $+ 1$ “ also die Grundzahlenreihe. – Wir hätten unsre Übungen und Stichproben seines Verständnisses im Zahlenraum bis 1000 gemacht.

Wir lassen nun den Schüler einmal eine Reihe (etwa „ $+ 2$ “) über 1000 hinaus fortsetzen, – da schreibt er: 1000, 1004, 1008, 1012.

Wir sagen ihm: „Schau, was du machst!“ – Er versteht uns nicht. Wir sagen: „Du solltest doch *zwei* addieren; schau, wie du die Reihe begonnen hast!“ – Er antwortet: „Ja! Ist es denn nicht richtig? Ich dachte, so *soll* ich’s machen.“ — Oder nimm an, er sagte, auf die Reiheweisend: „Ich bin doch auf die gleiche Weise fortgefahren!“ – Es würde uns nun nichts nützen, zu sagen „Aber siehst du denn nicht...?“ – und ihm die alten Erklärungen und Beispiele zu wiederholen. – Wir könnten in so einem Falle etwa sagen: Dieser Mensch versteht von Natur aus jenen Befehl, auf unsre Erklärung hin, so, wie *wir* den Befehl: „Addiere bis 1000 immer 2, bis 2000 4, bis 3000 6, etc.“.

Dieser Fall hätte Ähnlichkeit mit dem, als reagierte ein Mensch auf eine zeigende Gebärde der Hand von Natur damit, daß er in der Richtung von der Fingerspitze zur Handwurzel blickt, statt in der Richtung zur Fingerspitze. (PU, § 185)

Diese Bemerkungen wurden von manchen Interpreten dahingehend ausgelegt, dass Wittgenstein einen Regelskeptizismus vertrete, wonach es paradoxerweise überhaupt kein Richtig und Falsch bei der Anwendung mathematischer Sätze geben könne. Eine solche Deutung beruht jedoch auf einem Missverständnis, das durch diese Beispiele gerade als solches ausgewiesen werden soll.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Saul A. Kripke konstruierte in dem wirkmächtigen Buch *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982) das so bezeichnete Regelfolgeparadox, demzufolge keine Regel unsere Handlungsweise bestimmen könne, weil jede Regel mittels entsprechender Deutung in Übereinstimmung mit beliebigen anderen Handlungen zu bringen wäre. Ohne auf deren Anordnung und Abfolge zu achten, bedient sich Kripke einzelner Bemerkungen aus den *Philosophischen Untersuchungen*, um daraus den hochtrabenden Schluss zu ziehen, Wittgenstein habe „a new form of scepticism“ erfunden (Kripke 2007, S. 60), welchen dieser aber nur durch eine „sceptical solution“ zu überwinden gewusst habe, da eine „straight solution“ nicht gangbar sei (S. 66). Kripke übersieht dabei völlig, dass Wittgenstein sowohl die Formulierung wie auch den Versuch einer Beantwortung jenes „Paradoxes“ als auf einem sprachlichen Irrtum aufsitzend zurückweist. Das zu sehen, bräuchte man bloß jenen Paragraphen, auf dessen ersten Absatz Kripke in seinem Buch mehrmals verweist, bis an sein Ende zu lesen: „Unser Paradox war dies: eine Regel könne keine Handlungsweise bestimmen,

Es wird in der obigen Bemerkung keineswegs geleugnet, dass es *falsch* sei, nach der Zahl 1000 mit 1004, 1008, 1012 etc. fortzusetzen, wenn es die Reihe der geraden Zahlen zu entwickeln gelte. Allerdings können uns diese Beispiele zu der Einsicht leiten, dass die Begriffsdichotomie „wahr“ / „falsch“ im Zuge des mathematischen Vorgehens eine grundandere Verwendung hat, als beispielsweise im Zusammenhang des Gebrauchs naturwissenschaftlicher Behauptungssätze. Letztere werden falsifiziert oder verifiziert auf der Basis empirisch vorliegender Evidenz, wobei die Begriffe feststehen müssen, vermittels welcher entschieden wird, welcher Art Material dieser Status überhaupt zukommt. Wo es sich aber um die vorgängige Festsetzung des begrifflichen Apparates selbst handelt, von welchem her empirische Hypothesen allererst ihren Sinn beziehen, dort kann die Funktion von „wahr“ und „falsch“ nur sein, dass durch sie die Übereinstimmung, nicht zwischen Satzsinne und Sachverhalt (denn dies Verhältnis wird durch jene Setzung gerade etabliert), sondern zwischen einer partikularen Anwendung eines Wortes und einer gemeinhin gepflogenen Praxis zum Ausdruck kommt. Zu sagen, es sei richtig (oder gar wahr), in der Entwicklung der Reihe der natürlichen Zahlen nach 1000 mit 1002 fortzufahren, heißt nicht mehr, als dass man sich zu dieser Ausdrucksweise und dem damit verknüpften Vorgehen bekennt. Es ist mithin überflüssig (dabei aber hochgradig irreführend) hier das Wörtchen „wahr“ zu gebrauchen, da die gemeinhin mit dessen Äußerung verbundene Möglichkeit, auf entsprechende Evidenz zu verweisen, im Falle einer begrifflichen Setzung qua solcher nicht bestehen kann. Besonders eindrücklich geht diese Wendung aus einer längeren Passage der *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* hervor, in welcher Wittgenstein in der Form eines Dialogs seinen Zugang zu der Frage nach dem Begriff mathematischer Notwendigkeit akzentuiert.

„Worin liegt dann aber die eigentümliche Unerbittlichkeit der Mathematik?“ – Wäre für sie nicht ein gutes Beispiel die Unerbittlichkeit, mit der auf eins zwei folgt, auf zwei drei, usw.? – Das heißt doch wohl: in der *Kardinalzahlenreihe* folgt; denn in einer andern Reihe folgt ja etwas anderes. Und ist denn *diese* Reihe nicht eben durch diese Folge *definiert*? – „Soll das also heißen, daß es gleich richtig ist, auf welche Weise immer Einer zählt, und daß jeder zählen kann, wie er will?“ – Wir würden es wohl nicht „zählen“ nennen, wenn jeder *irgendwie* Ziffern nacheinander ausspräche; aber es ist freilich auch nicht einfach eine Frage der

da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei. Die Antwort war: ist jede mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen, dann auch zum Widerspruch. Daher gäbe es hier weder Übereinstimmung noch Widerspruch. // Daß da ein Mißverständnis ist, zeigt sich schon darin, daß wir in diesem Gedankengang Deutung hinter Deutung setzen; als beruhige uns eine jede wenigstens für einen Augenblick, bis wir an eine Deutung denken, die wieder hinter dieser liegt. Dadurch zeigen wir nämlich, daß es eine Auffassung einer Regel gibt, die *nicht* eine *Deutung* ist; sondern sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir ‚der Regel folgen‘, und was wir ‚ihr entgegenhandeln‘ nennen.“ (PU, § 201)

Nachdem das Erscheinungsbild des Philosophen Ludwig Wittgenstein während der 1980er und 1990er Jahre an den Instituten stark von Interpretationen geprägt gewesen war, die in seinem Denken genuin philosophische Einsichten gefunden zu haben glaubten – neben Saul Kripke hatten v. a. die voluminösen *Kommentarbände zu den Philosophischen Untersuchungen* von Peter M. S. Hacker und Gordon Baker (1990 ff.) großen Einfluss –, hat sich seither eine Interpretationsrichtung etabliert, in der methodische und therapeutische Gesichtspunkte seines Philosophierens in den Vordergrund treten. Diese durch Stanley Cavell (*The Claim of Reason*, 1976) inspirierte Lesart versucht den stilistischen Eigenheiten und darstellerischen Wandlungen seiner Philosophie ebenso Rechnung zu tragen, wie sie andererseits inhaltliche Kontinuitäten zwischen dem in der *Logisch-philosophischen Abhandlung* entwickelten Denken und jenem der späteren Jahre hervorhebt. Zu exemplarischen Vertretern der sog. „resolute reader“ zählen u. a. Cora Diamond (*The Realistic Spirit*, 1991), James Conant („Wittgenstein’s Methods“, 2011) oder Oskari Kuusela (*The Struggle Against Dogmatism*, 2008). – Einen Versuch zur Rehabilitierung der von Kripke unterbreiteten Lesart unternimmt Martin Kusch: *A Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke’s Wittgenstein* (2006).

Benennung. Denn das, was wir „zählen“ nennen, ist ja ein wichtiger Teil der Tätigkeit unseres Lebens. Das Zählen, und das Rechnen, ist doch – z. B. – nicht einfach ein Zeitvertreib. Zählen (und das heißt: *so* zählen) ist eine Technik, die täglich in den mannigfachsten Verrichtungen unseres Lebens verwendet wird. Und darum lernen wir zählen, wie wir es lernen: mit endlosem Üben, mit erbarmungsloser Genauigkeit; darum wird unerbittlich darauf gedrungen, daß wir Alle auf „eins“ „zwei“, auf „zwei“ „drei“ sagen, usf. – „Aber ist dieses Zählen also nur ein *Gebrauch*; entspricht dieser Folge nicht auch eine Wahrheit?“ Die *Wahrheit* ist, daß das Zählen sich bewährt hat. – „Willst du also sagen, daß ‚wahr-sein‘ heißt: brauchbar (oder nützlich) sein?“ – Nein; sondern, daß man von der natürlichen Zahlenreihe – ebenso wie von unserer Sprache – nicht sagen kann, sie sei wahr, sondern: sie sei brauchbar und, vor allem, *sie werde verwendet*. (BGM I, § 4)

Womit jener Schüler aus § 185 nicht länger übereinstimmt, das ist nicht eine dem mathematischen Satz stets schon präsupponierte Wirklichkeit, sondern ein gemeinsamer Gebrauch, eine Gepflogenheit. Er setzt die Reihe nicht *so* fort, *wie wir* das tun; er macht also etwas *anderes* (vgl. PU, § 145). *Falsch* wäre ein derartiges Vorgehen nur insofern zu nennen, als er gleichzeitig geltend machte, das tun zu wollen, was wir übereinstimmend als die Entwicklung der Reihe der geraden Zahlen bezeichnen. Die Maßstäbe, welche es erlaubten, von einem *Rechenfehler* zu sprechen, liegen demnach in den exemplarischen Anwendungen dessen, was wir richtiges Rechnen nennen; nicht in einem Dahinter, welches beide Erscheinungen transzendiert.

Dass im Unterricht (der Reihen natürlicher Zahlen etwa) darauf gedrungen wird, dass alle in gleicher Weise auf einen Befehl wie „+ 2“ reagieren, heißt eben gerade nicht, dass wir bereits über ein die jeweils zu gebenden Beispiele übersteigendes Verständnis des dabei zur Anwendung kommenden Begriffes der Gleichheit verfügten. Was „gleich sein“ heißt, wird vielmehr an konkreten Anwendungsfälle expliziert, und zwar ohne dass der Lehrer auf ein ihnen vermeintlich Zugrundeliegendes angewiesen wäre, das er zwar kenne, aber sprachlich nicht zu fassen vermöchte. Dasselbe, was Wittgenstein in § 71 der *Philosophischen Untersuchungen* über unser Verständnis des Begriffes „Spiel“ schreibt, ließe sich daher auch von mathematischen Demonstrationen sagen:

Man gibt Beispiele und will, daß sie in einem gewissen Sinn verstanden werden. – Aber mit diesem Ausdruck meine ich nun nicht: er solle nun in diesen Beispielen das Gemeinsame sehen, welches ich – aus irgend einem Grunde – nicht aussprechen konnte. Sondern: er solle diese Beispiele nun in bestimmter Weise *verwenden*. Das Exemplifizieren ist hier nicht in *indirektes* Mittel der Erklärung, – in Ermangelung eines Bessern. Denn, mißverstanden kann auch jede allgemeine Erklärung werden. (PU, § 71)

Bei der Einübung von Regeln (seien es die eines Spieles oder des Fortsetzens der Grundzahlenreihe) wird dahin gewirkt, dass in gewisser Weise auf sie reagiert werde. Erst wo dieses Verhalten angenommen wurde, sprechen wir davon, dass der Lernende ein Verständnis davon erworben habe, was es heißt, der Regel zu folgen. Das Verständnis des Begriffes einer Regel und deren Befolgung sind in elementaren Fällen ihres Erwerbs daher nicht auf solche Weise geschieden, dass wir auf andere Kriterien als die tatsächlich getätigten Anwendungen verweisen könnten, um jemandem ein entsprechendes Verständnis zuzugestehen. Zwar fallen bei einer sprachmächtigen Person das Verständnis und die (etablierte) Befolgung grammatischer Regeln keineswegs zusammen, indem umgekehrt in komplexeren Fällen des Gebrauchs von Regeln auch die Befähigung, mit ihnen zu brechen oder sie gegenläufig zu interpretieren, zum Kriterium ihres Verständnisses werden kann. Doch auch in solchen Fällen gibt die sprachliche *Praxis* das Maß an die Hand, das es uns erlaubt, über die Kompetenz im Befolgen, Interpretieren oder Zuwiderhandeln von Regeln oder Begriffen zu befinden. – „Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen).“ (PU, § 199)

## Anschauungsweisen

Anhand der vorangegangenen Betrachtungen, die das Vorgehen eines Schülers, der den Begriff der natürlichen Zahlen zu erwerben trachtet, in den Blickpunkt rücken, wird zweierlei sichtbar. Zum einen beschreibt Wittgenstein ein Beispiel mathematischer Praxis, um auf diese Weise die Meinung, dass die Wahrheit eines mathematischen Satzes in seiner Übereinstimmung mit einer durch ihn beschriebenen Sachlage bestünde, als leerlaufend auszuweisen. Indem er zeigt, dass der Lehrer, wenn der Schüler einen Fehler begeht, zwar Anwendungen des Kalküls wiederholen, nicht aber auf ein ihn vermeintlich begründendes Außerhalb deuten kann, vermag der Leser unter Umständen zu erkennen, dass das Verständnis eines mathematischen Satzes weniger darin liegt, ein ihm entsprechendes Faktum auszusprechen, als dass es in dem übereinstimmenden Gebrauch des Satzes als einer Regel zum Ausdruck kommt.

Dieses Verständnis (den Status mathematischer Sätze betreffend) verdankt sich aber nun andererseits einer Bewegung, an der sich auch selbst wieder gerade solche Merkmale bekunden, wie sie Wittgenstein mit Blick auf jene mathematische Praxis geltend macht. Wie der Lehrer nicht eigentlich erklärt, *wieso* auf die Zahl 12 die Zahl 13 folgt, sondern *dies* als Paradigma künftiger Anwendungen vorexerziert und den Schüler anhält, es ihm nachzumachen, so liefert auch Wittgenstein keine Erklärung, die seine Betrachtung dieser Praxis als die *richtige* ausweisen würde. In einem ähnlichen Sinn also, wie wir im Mathematikunterricht den richtigen Umgang mit Zahlen dadurch erlernen, dass wir auf die vorgemachten Beispiele übereinstimmend *so* und nicht anders reagieren (ohne dass dieses Vorgehen dabei begründet würde), lernen wir auch mit Wittgenstein gerade dadurch zu philosophieren, dass wir die durch seine Betrachtungswechsel gekennzeichneten Denkbewegungen *mitgehen* (nicht aber, indem wir diese nun zu begründen versuchten). Das Verstehen ist in beiden Fällen nicht an das Ergreifen eines Gegenstandes gebunden, sondern als ein Sich-Einlassen in eine sprachliche Bewegung zu deuten.<sup>26</sup>

Mit dem Befund, dass der im Zuge einer philosophischen Untersuchung vollzogene Betrachtungsschwenk so wenig begründet ist wie die Entwicklung der Reihe der natürlichen Zahlen, wird ihr apriorischer Charakter nicht geleugnet. Im Gegenteil soll daraus hervorgehen, dass letzterer eine Funktion unseres Umgangs mit Zeichenfolgen, nicht eine ihrer Eigenschaften ist. Wir können freilich Ursachen angeben, die den Schüler dazu bewegen, nach der Zahl 12 die Zahl 13 auszusprechen; genauso wie sich z. B. Ursachen dafür anführen ließen, weshalb jemand durch Wittgensteins Vergleiche von der Idee abgebracht werden konnte, mathematische Sätze als deskriptive Aussagen zu deuten. Aber welches Material hierfür immer auch angeführt werden mag, es könnte die Kluft nicht schließen, die zwischen den Erfahrungstatsachen, daraus es entnommen wurde,

<sup>26</sup> Zum Begriff der „sprachlichen“ bzw. „grammatischen Bewegung“ vgl. Teil III, Kapitel 4: „Bewegungen und Wege“, S. 121 ff. – In § 401 der *Philosophischen Untersuchungen* kennzeichnet Wittgenstein die „grammatische Bewegung“ als einen Weg, der zu einer „neuen Auffassung“ führt, vergleichbar etwa dem Finden einer neuen Malweise. Mit besonderem Fokus auf diese Bemerkung zieht Wilhelm Lütterfelds in dem Aufsatz „Hegels ‚spekulativer Satz‘ als ‚grammatische Bewegung‘ (Wittgenstein)“ (2008) Parallelen zwischen Hegels und Wittgensteins Auffassungen bezüglich des Status philosophischer Aussagen. Den Ausdruck der „grammatischen Bewegung“ deutet er dahingehend, „daß es sich dabei um eine Veränderung der grammatischen Regeln der Sprachpraxis handelt. Und dies betrifft nicht nur den Typ und die Syntax der verwendeten Wörter, sondern in einer solchen ‚grammatischen Bewegung‘ muß sich auch die referentielle Semantik und selbst die Art ihrer Gegenstände wandeln.“ (S. 57)

und der Akzeptanz eines Begriffes, die es vorgeblich begründen soll, liegt. Man kommt dem Verständnis eines grammatischen Zusammenhangs nicht dadurch näher, dass man nach Ursachen sucht, die zu seiner Annahme in der Form eines spezifischen Begriffsgebrauches führten. Wo wir hingegen die sprachliche Situation beschreiben, innerhalb welcher die Annahme eine Selbstverständlichkeit ist, dort gewinnen wir jenes Verständnis, „welches eben darin besteht, daß wir die ‚Zusammenhänge sehen‘“ (PU, § 122).

Ein wesentlicher Zug seiner Ausführungen zum Fortsetzen der Zahlenreihe liegt darin, dass Wittgenstein unsere Aufmerksamkeit wiederholt auf die Tatsache lenkt, der Schüler könne auch in anderer als der von uns beabsichtigten Weise, auf den Befehl „+ 2“ etwa, reagieren. Indem wir also an Umstände erinnert werden, unter denen Alternativen zum gewöhnlichen Fortführen der Zahlenreihe denkbar erscheinen, gelangen wir zu dem Bewusstsein, dass der Glaube, die Regel selbst zwingt zu einer bestimmten Anwendung, darauf fußt, dass uns „nur der eine Fall und kein anderer einfiel“ (PU, § 140). Der Hinweis, dass der Schüler nach den Instruktionen des Lehrers die Reihe entweder selbständig fortsetzen kann oder auch nicht, mag selbstverständlich und deshalb überflüssig scheinen. Und doch kann uns die Nennung dieser „sehr allgemeinen Naturtatsache“ (PU II, xii) zu der Einsicht verhelfen, dass neben den uns gewohnten Begriffsbildungen auch Alternativen gangbar wären. Sie tut dies jedoch nur, wo wir den alternativen Entwurf auch tatsächlich als Vergleichsobjekt heranziehen, wo wir uns also – wie im Falle des Fortsetzens einer Reihe – *diese* Denkbewegung an *dieser* Stelle gefallen lassen.

Was meine ich denn, wenn ich sage „hier kann die Lernfähigkeit des Schülers abbrechen“? Teile ich das aus meiner Erfahrung mit? Natürlich nicht. (Auch wenn ich so eine Erfahrung gemacht hätte.) Und was tue ich denn mit jenem Satz? Ich möchte doch, daß du sagst: „Ja, es ist wahr, das könnte man sich auch denken, das könnte auch geschehen!“ – Aber wollte ich Einen darauf aufmerksam machen, daß er imstande ist, sich dies vorzustellen? – Ich wollte dies Bild vor seine Augen stellen, und seine *Anerkennung* dieses Bildes besteht darin, daß er nun geneigt ist, einen gegebenen Fall anders zu betrachten: nämlich ihn mit *dieser* Bilderreihe zu vergleichen. Ich habe seine *Anschaungsweise* geändert. (Indische Mathematiker: „Sieh dies an!“) (PU, § 144)

Was genau Wittgenstein mit dem Verweis auf die *indischen* Mathematiker im Sinn hat, weiß ich nicht zu sagen.<sup>27</sup> In jedem Fall aber geht aus dieser Bemerkung hervor, dass die in den *Philosophischen Untersuchungen* skizzierten Sprachspiele, unter anderem, zu dem Zweck entworfen wurden, den Blickpunkt oder die Perspektive auf ein Problemfeld zu verändern, und dass ihre Rolle in diesem Sinn eine Verwandtschaft mit dem Gebrauch jener Sätze und Zeichen aufweist, mit denen wir im Rechenunterricht konfrontiert werden. Es sind weder einzelne Erfahrungen (wie z. B. die des tatsächlichen Scheiterns eines Schülers an jener Aufgabe) noch einzelne Zahlen als

<sup>27</sup> Günter Abel: „Zeichen- und Interpretationsphilosophie der Bilder“ (2005) liefert zwar keine durchgängige Auslegung dieser Bemerkung, versucht sie aber dadurch zu erhellen, dass er Begriffe wie „nicht-sprachliches und nicht-propositionales Wissen“ (S. 24 f.) darum gruppiert. Bild und Sprache ein Stück weit gegeneinander ausspielend, scheint er dabei zuweilen zu übersehen, dass Wittgenstein selbst (PU, § 37 ff.) das Verständnis denotierender Zeigegesten als Handlungen fasst, die sich stets in sprachlich strukturierten Bedeutungsfeldern vollziehen. Nach meiner Auffassung geht es daher Wittgenstein (und dies nicht allein in der obigen Bemerkung) um die Bildlichkeit philosophischer Sprache (oder deren Sätze) als solcher und weniger darum, vermittels stummer Bilder eine nicht-sprachliche Einsicht zu erwirken. Oder anders gesagt: Ich will die Fähigkeit der Identifikation und des Arrangierens von Vergleichsobjekten als eine genuin sprachliche Kompetenz fassen; nicht als mystische Gabe, die sich abseits sprachlicher Fertigkeiten auslebt.

solche (wie „12“ oder „13“), die eine philosophische oder mathematische Einsicht vermitteln. Diese stellen vielmehr die Elemente dar, die durch eingängiges (reproduzierbares) Arrangement in eine derart fassliche Gestalt gebracht werden müssen, dass wir ein Modell für die Entwicklung von Beschreibungs- oder Zahlenfolgen erhalten. In der *Art*, in der die Glieder der präsentierten Bilderreihe aufeinanderfolgen, spricht sich das Gesetz aus, dem der auf diese Weise gewonnene (philosophische oder mathematische) Begriff gehorcht. Im einen wie im anderen Fall handelt es sich um eine Bewegung, die simultan mit den Begriffen und Darstellungsmitteln unsere Anschauungsweise modifiziert.

Das Verständnis des Schülers nämlich, den wir im Anschreiben der natürlichen Zahlenreihe unterrichten, bemisst sich daran, ob er die ihm vorgeführten Operationen als Paradigma für verschiedene andere Umformungen anerkennt; ob er also beispielsweise beim Zählen hinfort nach der Zahl 12 die Zahl 13 ausspricht, oder etwa sagt, dass  $12 + 1 = 13$  sei. Diese Anerkennung als eines Paradigmas des Übergangs, die sich nicht zuletzt auch dadurch bekundet, dass an all jene Stellen, wo der eine Ausdruck sinnvoll zur Anwendung kommt, in gleicher Weise der andere ohne Sinnverlust gesetzt werden kann, begründet eine Technik der Zeichentransformation. Der durch diese Technik etablierte Begriff der Gleichheit erlaubt es, ein und dieselbe Sachlage auf unterschiedliche Weisen darzustellen bzw. umgekehrt durch den rechnerischen Ausweis der Gleichheit zweier Zeichen auf die Identität des dadurch Bezeichneten zu schließen. Es handelt sich recht eigentlich um ein Mehr an darstellerischer Kompetenz, das der Schüler dadurch erwirbt, dass wir ihn im Dezimalsystem zu Rechnen lehren.

Analog dazu können wir mit Wittgenstein das Philosophieren als ein Bemühen verstehen, durch die Entwicklung begrifflicher Variationen in der Betrachtung und Beurteilung von gemeinhin stereotyp organisierten Erfahrungsfeldern (wie etwa jenes von der „absoluten Notwendigkeit der mathematischen Tatsachen“ eines ist), beweglicher zu werden.<sup>28</sup> Dazu gehört zuallererst, dass wir den Status und die Rolle der von uns entworfenen Bilder und Bilderreihen verstehen lernen. Denn erst, wenn wir begriffen haben, dass es *unsere* Begriffe sind, die in der Philosophie das Denken und Bemerken in bestimmte Bahnen lenken, können wir uns der Herausforderung stellen, das Netz dieser Bahnen zu erweitern und zu adaptieren.

Sowenig nun die Folge der Zahl 13 auf die Zahl 12 aus einer der Reihe der natürlichen Zahlen zugrundeliegenden Realität abgelesen wird, sowenig ist der Gang einer philosophischen Untersuchung durch anderes bestimmt, als die in ihr tatsächlich vollzogenen Betrachtungswechsel sowie des dadurch sich allererst auftuenden Sinns ihrer Sätze. Die Folgerichtigkeit, mit der in grammatischen Demonstrationen Zeichen, Sätze, Wörter, Gedanken aufeinanderfolgen, ist nicht Funktion eines externen Maßstabs, sondern der exemplarische Ausdruck ihrer selbst, als einer *möglichen Form* des Übergangs zwischen Zeichen, Sätzen, Wörtern, Gedanken. In einer philosophischen Abhandlung, in einem mathematischen Kalkül wird die Gesetzmäßigkeit hergestellt, mittels der wir den Übergang zwischen Ausdrücken und Symbolen beurteilen können. Soweit begriffli-

<sup>28</sup> Dass das *Mehr*-sehen-können ein bedeutendes Charakteristikum des gelingenden philosophischen Arbeitens darstellt, spricht z. B. aus der folgenden Bemerkung: „(Nur durch Erweiterung unsres Gesichtskreises können philosophische Probleme gelöst werden.) Oder: Die philosophische Unbefriedigung verschwindet dadurch, daß wir mehr sehen.“ (MS 117, S. 251)

che Untersuchungen auf die in ihr entfalteten Darstellungsweisen verwiesen sind, müssen Mathematik und Philosophie „für sich selber sorgen“ (vgl. BGM III, § 4; BT, S. 234); sie entwickeln die Parameter, von denen her sie zu beurteilen wären. Daher kann philosophische Kritik als ein unterscheidendes Beurteilen ihrem eigentlichen Wortsinn nach nur in einer Weiterentwicklung oder Modifizierung jener Begriffe bestehen, auf die sie sich dem Vorgeben nach als etwas für sich Vorliegendes bezieht. Und ebenso wäre ein mathematischer Metakalkül nicht als Grundlegung, denn vielmehr als Fortführung oder spezifische Adaptierung der im „Objektkalkül“ figurierenden Begriffe zu fassen.<sup>29</sup>

Diese formale Gemeinsamkeit weist beiden Denkformen eine besondere Stellung gegenüber Aussagesystemen zu, in denen empirischen und für sich selbst identifizierbaren Gegenständen einzelne Attribute zu- oder abgesprochen werden. Während nämlich im zweiten Fall zwischen dem Sinn eines Satzes und der ihn falsifizierenden oder verifizierenden Evidenz (Tatsache) unterschieden werden kann, zeichnen sich grammatische Betrachtungen dadurch aus, dass sie solche Übereinstimmungs- und Rechtfertigungsverhältnisse allererst stiften. Die Art, in der wir einen mathematischen Satz beweisen, ist für die Bestimmung seines Gehaltes so wesentlich, wie es der Weg, auf dem wir zu einer philosophischen Aussage gelangen, für den Sinn und unser Verständnis ebendieser Aussage ist. Dagegen können empirische Aussagesätze auf mancherlei Art abgefasst sein, ohne dass sich ihre Gegenstände sogleich verändern würden.

Zur Identifikation des Sinns der in einer mathematischen oder philosophischen Untersuchung zum Ausdruck gebrachten Gedanken werden wir so nicht an Instanzen verwiesen, die außerhalb ihrer lägen.<sup>30</sup> Vielmehr speist sich der Status beider daraus, dass wir die geäußerten Sätze als die Maßstäbe der durch sie eröffneten Inhalte ansehen, indem wir uns jener als eben solcher bedienen. Diese Selbstbezüglichkeit wieder bedeutet, dass jene Sätze nicht empirische Sätze sind, die erst nach verifizierter Übereinstimmung mit der durch sie vermeintlich beschriebenen Wirklichkeit ihre Gültigkeit erhielten. Der apriorische Status mathematischer Sätze rührt im Gegenteil daher, dass wir mittels ihrer die Empirie beurteilen und also gerade nicht an diese appellieren, um sie als wahr auszuweisen. Als Regeln des Gebrauchs ihrer eigenen Zeichen geben uns die grammatischen Sätze der Mathematik und der Philosophie Muster an die Hand, vermittels derer wir die Dinge in der Erfahrungswelt beurteilen und beschreiben können. Sie beschreiben nicht die Wirklichkeit, sondern ein Bild, mit dem wir die Wirklichkeit vergleichen.

Wie sich das Verständnis eines mathematischen Satzes,  $12 + 1 = 13$  etwa, dadurch ausspricht, dass man ihn als Regel des Urteilens und Darstellens gebraucht (indem man z. B. sagt, es müssten

<sup>29</sup> Zum Begriff der „Metamathematik“ s. Teil II, Kapitel 4: „Philosophie der Philosophie“, S. 82 ff. – Für unterschiedliche Auffassungen des Kritikbegriffs siehe den Sammelband von Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (2009): *Was ist Kritik?* – Das hier angedeutete Verständnis der philosophischen Kritik als eines Tuns, das zugleich den Gegenstand der Kritik umgestaltet und neu organisiert, findet Anleihen bei dem darin ebenfalls enthaltenen Text Judith Butlers: „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend“ (2009); siehe weiters Judith Butler: *Kritik, Dissens, Disziplinarität* (2011).

<sup>30</sup> *Mathematik*: „Nicht etwas hinter dem Beweise, sondern der Beweis beweist.“ (MS 122, 80r) – „Der Beweis läßt etwas offenbar genug erscheinen, daß wir ihn als Paradigma gelten lassen.“ (MS 122, 82r) – *Philosophie*: „Wir wollen etwas *verstehen*, was schon offen vor unsern Augen liegt“ (PU, § 89) – „Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht.“ (PU, § 126)

13 Menschen im Saal sein, nachdem einer ihn betrat, wo schon 12 vor ihm da gewesen waren), so ist das Verständnis einer philosophischen Rede daran gebunden, dass man die in ihr eröffnete Perspektive tatsächlich einzunehmen vermag. So, wie wir die philosophischen Gedankenbewegungen Wittgensteins dadurch anerkennen, dass wir sie in verwandten Fällen selbst vollziehen, so ist der Status mathematischer Sätze daran gebunden, dass wir sie in Fällen, die den im Unterricht repetierten verwandt sind, als Maßstäbe der Beurteilung verwenden. Das Charakteristische, das die beiden grammatischen Techniken eint, liegt in dem fortgesetzten Gebrauch der anhand konkreter Beispiele beschriebenen Muster als Maßstäbe der Sinnvermittlung in ähnlich gearteten Fällen. Mathematik und Philosophie handeln nach dem hier beworbenen Verständnis nicht von der Welt, sondern wir konstruieren in ihren jeweiligen Untersuchungen Bilder und Vergleichsobjekte, derer wir uns bedienen, um in bestimmter Weise auf die Welt zu schauen.<sup>31</sup>

Eine Begriffssetzung wird freilich nur annehmen, wer von ihrer Zweckmäßigkeit überzeugt ist. Der Zweck eines Begriffes aber ist die Möglichkeit seines Sinns, das heißt etwas, das sich erst erschließt, wo man sich seiner (und sei es bloß probeweise) bereits *verschrieben* hat. Es soll also der Entscheidung für eine Begriffsverwendung eine Kenntnis vorangehen, die ihr doch wesentlich nicht vorangehen kann. Aufgrund dieser Dialektik der Begriffsbildung wäre es ebenso falsch, wenn man sagte, die Entscheidung zur Annahme eines Begriffes stütze sich auf vorhergehende Erfahrungen (Empirismus), als wenn man umgekehrt jede Verantwortlichkeit gegenüber den Dingen in Abrede stellte (Idealismus). Die Philosophie ist eben weder Archaik des Gegebenen, noch auch ein bloßes Jonglieren mit Worten, sondern bekundet sich vielleicht gerade darin, dass sie die Spannung zwischen dem sinnstiftenden Moment der Begriffsbildung und den Bedingungen einer vorgegebenen Welt, in welche man mitsamt seiner Sprache gesetzt ist, bewusst durchzuhalten vermag. Ich werde zu einem späteren Zeitpunkt auf Wittgensteins Betrachtungen zum Verhältnis der Begriffe „Beweis“ und „Experiment“ eingehen<sup>32</sup>, um zu veranschaulichen, dass eine begriffliche Untersuchung zwar empirische Daten aufnehmen muss, um zu der Übernahme der in ihr figurierenden Begriffe bewegen zu können; dass aber die tatsächliche *Entscheidung* zur Adaption der eigenen Ausdrucksweise letztlich niemals begründet (wohl aber nahegelegt, vorgemacht und anempfohlen) werden kann. „Die Grenze der Empirie – ist die *Begriffsbildung*.“ (BGM IV, § 29)

Wittgensteins Umgang mit der zwischen Begriff und Empirie sich auftuenden Kluft ist dabei nicht dergestalt, dass er sie zu schließen versuchte, indem er in Hegelscher Manier ihre wechselseitige Vermitteltheit aufzeigt. Die in seinen Schriften wiederkehrende Rede von der *Entscheidung für* eine bestimmte Begriffswahl (vgl. z. B. PU, § 186; BGM III, § 27; ÜG, § 362) weckt eher Reminiszenzen an Kierkegaards *Sprung*, als des einzigen (und begrifflich nicht abermals einholbaren) Übergangs vom Sein zum Begriff.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> „Indische Mathematiker: ‚Sieh dies an!‘“ (PU, § 144) – „Der Philosoph sagt: ‚Sieh die Dinge *so* an!‘“ (VB, S. 121)

<sup>32</sup> Vgl. Teil III, Kapitel 2: „Experimentieren und Demonstrieren“, S. 107 ff.

<sup>33</sup> Ich denke, dass sich ausgehend von Kierkegaards Hegelkritik (siehe dazu z. B. Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, 1941, S. 175 ff.) ein deutlicheres Verständnis dessen herausarbeiten ließe, inwiefern auch Wittgensteins spätes Philosophieren trotz der Hinwendung zur „gewöhnlichen Sprache“ genuin zeitkritische Züge aufweist. Der entscheidende Punkt scheint mir dabei der zu sein, dass Wittgenstein Empirie und

## Sprachvorbilder

Damit der soeben angedeutete Zusammenhang zwischen philosophischen und mathematischen Demonstrationen noch plastischer hervortritt, möchte ich ihn an dieser Stelle zunächst in möglichst abstrakte Terme kleiden, ehe ich in Teil II (S. 57 ff.) und Teil III (S. 95 ff.) anhand einzelner Beispiele konkrete Ausprägungen markiere. Der Grundgedanke ist der, dass wir sowohl in der Mathematik wie auch in der Philosophie nicht Behauptungen über die Konstellationen eines wie immer gearteten Gegenstandsgebietes aufstellen, um diese in der Folge durch den Verweis auf entsprechende Fakten zu begründen. Es besteht ein entscheidender (wenngleich nicht immer und überall trennscharf markierbarer) Unterschied zwischen mathematischen und philosophischen Untersuchungen auf der einen Seite und naturwissenschaftlicher Forschung auf der anderen. Wo diese sich um die Verifikation von Hypothesen über die Erscheinungen bemüht, richtet sich das Interesse jener, „wie man sagen könnte, auf die ‚Möglichkeiten‘ der Erscheinungen“ (PU, § 90). Wir haben es in ihnen nicht mit den wechselnden Impressionen des Naturgeschehens zu tun, sondern mit der Grammatik unserer Sprache; diese nicht betrachtet als anthropologisches Faktum, welches zu erkunden der empirischen Forschung zufiele, sondern als die sprachlichen Bedingungen, durch welche sich Sinn allererst einstellt.<sup>34</sup>

Begriff stets als durch eine sprachliche *Praxis* vermittelt begreift, wodurch es dem Einzelnen möglich wird, an einer spezifischen Form der Wirklichkeitsgestaltung zu partizipieren, sie zu modifizieren oder aber von ihr Abstand zu nehmen. Von Hegel herkommende Interpretationen (z. B. David Lamb: *Language and Perception in Hegel and Wittgenstein*, 1979; Andreas Roser: „Wie kam es zum Schachmatt? Existenzialismus und Dialektik als Autonomie der Grammatik“, 1997; Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie I*, 1973, S. 56 f.) legen Wittgensteins Rekurs auf ein *Wir* der geteilten Sprachpraxis gerne dahingehend aus, dass seine Philosophie einen radikalen Begriffsidealismus repräsentiere, welcher die Kritik an herrschenden Diskursen von vornherein unmöglich mache, insofern Sinn nur dort erschlossen werden könne, wo man den von allen anerkannten Sprechweisen folgt. Dagegen glaube ich, dass Wittgenstein gerade durch sein (a-dialektisches) Festhalten an der Unterscheidbarkeit des Begriffs von der dadurch in spezifischer Weise gemaserten Wirklichkeit auch die Möglichkeit offenhält, sich zugleich mit der Entscheidung für oder gegen den Gebrauch bestimmter Begriffe auch für oder gegen die Fortführung von Praktiken auszusprechen, die unserer Umwelt ihr entsprechendes Gepräge verleihen. Sein Philosophieren steht damit dem die Entscheidung suchenden Denken Kierkegaards um vieles näher als der die Verhältnisse in der Schwebelage haltenden Dialektik Hegels; eine Verwandtschaft des Geistes, die sich im alltäglichen Leben genauso bemerkbar machte wie im Schreiben (vgl. Ray Monk: *Wittgenstein*, 1991, S. 485 ff.). Dass Sprachspiele nicht selbst wieder rational begründet sind (vgl. z. B. PU, § 217; ÜG, § 204; BT, S. 230) bedeutet gerade nicht, dass man sich ihnen widerstandslos zu fügen hätte, vielmehr hat dieser grammatische Befund sein kritisches Moment darin, dass man sich vor die Wahl gestellt sieht: mitzuspielen, davon abzulassen; oder im bedacht-samen Hin- und Her Formen-gewahrende Kritik zu üben. – Von Kierkegaard herkommende Interpretationen Wittgensteins finden sich z. B. in Genia Schönbaumsfeld: *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion* (2007); Mariele Nientied: *Kierkegaard and Wittgenstein: ‚Hineintäuschen in das Wahre‘* (2008), v. a. S. 203–310.

<sup>34</sup> Hans-Johann Glock: „Philosophy and Philosophical Method“ (2017): „Wittgenstein insists that *philosophy* cannot adopt the tasks and methods of science. There should be a division of labor between science and philosophy’s reflection on our conceptual apparatus (CV 16), a division that is difficult to uphold given the twentieth-century obsession with science (PR 7, BB 17–18). Accordingly, Wittgenstein’s notorious prohibition of theories, hypotheses, and explanations in philosophy (PI §§109, 126, 496; RFM VI §31) does not evince a general irrationalism.“ (S. 239) – Michael Forster, *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar* (2004): „Wittgenstein is happy to allow that the line between empirical or factual propositions, on the one

Ihren apriorischen Status beziehen Sätze über das Wesen oder über die Natur der Dinge nicht daher, dass sie die Struktur der Welt beschreiben, welche mit Blick hinter die Erscheinungen zu erhaschen wäre. Träte uns jemand mit dem Anspruch entgegen, eine gemeinhin zwar verborgene, gleichwohl den Gegenständen aber seit jeher zugrundeliegende Daseinsordnung zu beschreiben, hätten wir zuallererst zu schauen, welchen begrifflichen Instrumenten er sich in seiner Beschreibung bedient. In der Ordnung und dem Arrangement *dieser* Begriffe lägen dann die Bedingungen für den Sinn jener Aussagen, nicht in dem supponierten Dahinter, welches offenbar auf andere Weise ohnehin nicht bezeichnet werden könne. Wenn jedoch die Bedingungen des Satzsinns aus dem Gebrauch seiner Begriffe hervorgehen, kann das so Beschriebene nicht ohne Widerspruch wieder als unbedingt, d. i. notwendig wahr hingestellt werden. Die Unbedingtheit läge in solchen Fällen vielmehr in der Eigenart des Gebrauchs gerade jener Begriffe, die den durch sie bedingten Sinn zum Ausdruck bringen. Wo wir daher sagen, dass sich die Dinge nicht anders als gerade nur *so* verhalten können, dort haben wir nicht das alles Seiende überdauernde Wesen der Welt entdeckt. Es wurde nur das Bekenntnis zu einer Ausdrucksweise in die Form einer Aussage über Gegenstände gekleidet.<sup>35</sup>

Wenn wir einem Satz Notwendigkeit attestieren, wäre es daher widersinnig, zu diesem Zweck auf eine Tatsache verweisen zu wollen, die jenseits seines jeweiligen Gebrauchs läge, da die Erkenntnis jener Tatsache selbst wiederum von der Art des Verweisens (u. d. h. von den Umständen der Äußerung) abhängig bliebe. Dem hier zu erwartenden Einwand, dass ein Unterschied bestehe zwischen der *Erkenntnis* eines apriorischen Satzes und seiner tatsächlichen *Geltung*, würde ich entgegenhalten, dass die mit einer solchen Formulierung einhergehende Trennung von *Erkennen* und *Anerkennen* Teil des behandelten Problems ist. Wer von der Erkenntnis eines apriorischen Satzes spricht, der suggeriert mit dieser Wortwahl, dass die notwendige Geltung ein fixierbarer Gegenstand des Erkennens, nicht ein Modus der Anerkennung sei. Die Notwendigkeit einer Aussage wird nicht als Funktion davon gesehen, dass man sie in bestimmter, unbedingter (d. h. keine Alternativen in Betracht ziehender) Weise verwendet, sondern als Ergebnis einer Untersuchung gedeutet, die von den jeweiligen Äußerungsumständen absieht, um Satz und Welt in Reinform vor sich zu haben. Der Status eines Satzes wäre nach diesem Verständnis eine Eigenschaft, die er mit sich herumträgt, nicht ein Merkmal des Gebrauchs, den wir von ihm machen.<sup>36</sup>

Freilich ist unbestreitbar, dass uns empirische Beobachtungen dahin leiten können, einen Satz als notwendig wahr anzuerkennen.<sup>37</sup> Aber seine notwendige Geltung bezieht er auch dann nur daher, dass wir ihn hinfort zum Maßstab der Beurteilung ähnlich gearteter Phänomene heranziehen, ihn also jeder weiteren Prüfung durch die Empirie entziehen. Zu sagen, dass er *immer schon*

hand, and grammatical rules, on the other, is not a sharp one, and also that it may shift with time so that principles on one side of the line cross over to the other; but he nonetheless insists that there is such a line to be drawn (ÜG, § 96–97; cf. BF I, § 32).“ (S. 10)

<sup>35</sup> Zu den Begriffsfeldern von „Apriorizität“ und „Notwendigkeit“ in der späten Philosophie Wittgensteins vgl. Barry Stroud: „Wittgenstein and Logical Necessity“ (1965); José Medina: *The Unity of Wittgenstein's Philosophy: Necessity, Intelligibility, and Normativity* (2000), S. 100–139; Gordon Baker, Peter Hacker: *Rules, Grammar and Necessity* (2009), S. 241–370; Eric Loomis: „Necessity and Apriority“ (2017).

<sup>36</sup> Siehe hierzu die Kritik an Felix Mühlhölzers formalistischer Beweiskonzeption, Teil II, Fußnote 3, S. 58.

<sup>37</sup> Siehe hierzu genauer Teil III, Kapitel 2: „Experimentieren und Demonstrieren“, S. 107 ff., und Kapitel 4: „Bewegungen und Wege“, S. 121 ff.

notwendig wahr gewesen sei, hieße dann nicht viel mehr, als dass man, wäre diese Frage eher an einen herangetreten, in diesem Sinne geantwortet hätte. Es heißt aber nicht, dass diese Frage bereits zuvor entschieden gewesen war. Zu behaupten, der Ausdruck  $2 + 2 = 4$  sei auch dann noch wahr, wenn niemand ihn je gebrauchte, fußt also letztlich auf dem Missverständnis, dass man die Geltung einer Regel irrigerweise als Beschreibung eines Sachverhaltes auslegen möchte. „Die Entdeckung, daß nicht jeden Morgen eine neue Sonne aufgeht, sondern immer dieselbe“, mag, wie Frege in „Über Sinn und Bedeutung“ (S. 23) schreibt, „eine der folgenreichsten in der Astronomie gewesen“ sein. Aber der wirkliche Folgereichtum jenes Sätzchens liegt darin, dass wir ihm (nach anfänglichen Unsicherheiten) den Rücken zukehrten (vgl. ÜG, §§ 146–147), seine Geltung also nicht länger am Verhalten der Dinge bemaßen, sondern von ihm aus die neu sich gestaltenden Verhältnisse in den Blick zu nehmen begannen (vgl. BGM IV, § 12).

Wittgensteins mannigfache Überlegungen zu elementaren Beispielen der mathematischen Praxis können als der Versuch einer Annäherung an die Frage gedeutet werden, welchen Formen sich eine Untersuchung zu bedienen hätte, die den Anspruch erhebt, auf undogmatische Weise eine Einsicht in wesentliche Zusammenhänge zu gewähren. Wenn mathematische Demonstrationen ihre apriorische Geltung daher beziehen, dass *wir* sie aufgrund des eingängigen Arrangements ihrer Glieder hinfort zum Vorbild für die inner- wie außermathematische Beurteilung derselben verwenden, dann haben wir in philosophischen Untersuchungen unser Schwergewicht darauf zu legen, die in ihr vollzogenen Gedankengänge der Leserin als Vorbild für künftige Betrachtungen annehmbar zu machen. Unter dem Einsatz bereits bekannter und/oder modifizierter Begriffe hätte man unterschiedliche Darstellungsmöglichkeiten dadurch an die Hand zu geben, dass man sie tatsächlich anwendet. Der Gestus der Philosophin gliche aus dieser Perspektive einer Lehrerin, die nicht lehrt, indem sie ihr Wissen behauptend wiedergibt, sondern vormachend dazu einlädt, ihren grammatischen Bewegungen in der Sprache zu folgen.<sup>38</sup>

Beschäftigt mit den Paradigmen unserer Sprache, sind wir in grammatischen Untersuchungen darum bemüht, durch eine möglichst suggestive Strichsetzung jene Züge des begrifflichen Darstellens zu veranschaulichen, an denen sich charakteristische Unterschiede zwischen alternativen Darstellungsformen manifestieren und Verwandtschaften zu anderen augenscheinlich werden. Die Art der gedanklichen Bewegungen, die wir im Zuge einer philosophischen Untersuchung

<sup>38</sup> Vgl. José Medina: *The Unity of Wittgenstein's Philosophy* (2000), Kapitel 6: „Normativity in Practice: Learning and Techniques“, S. 141–194: „On Wittgenstein's later view, what is necessary does not derive from the hidden logical form of our symbolisms but, rather, from the normative attitudes of rule followers that are exhibited in their actions and utterances. [...] The source of our blind obedience to logical and mathematical laws, and hence of their inexorability, is the training we have received in the application of these laws.“ (S. 156, 158) – Dass Wittgenstein die Philosophie trotz seines von Einzelfall zu Einzelfall fortschreitenden Denkens als durchwegs apriorisches Geschäft begreift, streicht Hans-Johann Glock in „Philosophy and Philosophical Method“ (2017) hervor: „Wittgenstein's conception of philosophy [...] is more than a whimsical manifestation of an anti-scientific ideology: it is supported by arguments deriving from astute observations about the peculiar character of philosophical problems on the one hand, and logico-semantic ideas on the other. In particular, I shall defend Wittgenstein's claim that the distinctive task of theoretical (?) philosophy is a priori and hence conceptual.“ (S. 231) – Wittgenstein selbst unterscheidet freilich nirgendwo zwischen „theoretischer“ und „praktischer“ Philosophie; der Frage, weshalb das so ist, gehe ich im letzten Kapitel dieser Arbeit nach, siehe Teil V, Kap. 4: „Handeln“, S. 206 ff.

vollziehen, gleicht nach diesem Verständnis weniger den deduktiv-begründenden Modi der Naturwissenschaften. Eher könnte uns die anschauliche Eigenart mathematischer Berechnungen zum Vorbild dienen, um den Anspruch zu wahren, wesentliche, weil in der Sprache selbst liegende Züge unseres Denkens offenzulegen. Das philosophische Denken nähert sich auf diesem Weg den figurativen Formen künstlerischen Darstellens, indem es charakteristische Züge gangbarer Betrachtungsformen skizziert, ohne dabei auf erst noch anzustellende Untersuchungen von etwaigen Einzelheiten verträsten zu müssen.<sup>39</sup>

Als bloße Abfolge von Lauten, Symbolen, Linien oder Schriftzeichen stellen die in der Philosophie wie in der Mathematik beobachtbaren Verfahrensweisen (und ich denke hierbei an basale geometrische oder algebraische Demonstrationen) selbstredend empirische Vorgänge dar, die nun freilich unter veränderten Umständen anders ablaufen könnten (vgl. BGM III, § 1; PU, § 108). Sobald jedoch diese Figurationen, weil sie eingängig und leicht reproduzierbar sind, als paradigmatische Ganze betrachtet werden, durch die bestimmt wird, wie jene Elemente zueinander in Beziehung stehen *sollen* – sobald also die sprachliche Bewegung als der *zu gehende Weg* gedeutet wird, ist aus einer bloß empirischen Abfolge ein Paradigma geworden, das durch die Empirie nicht länger in Frage gestellt wird. Der apriorische Status, heißt das, liegt nicht in (oder gar hinter) dem Konglomerat, auf welches wir deuten, wenn von einem mathematischen Beweis oder einem philosophischen Argument die Rede ist, sondern er ist Ausdruck dafür, dass *wir* uns die Kette jener Zeichen als Beweis oder Argument gefallen lassen; und das heißt, dass wir uns an der durch sie eröffneten Perspektive ausrichten. „Bedenken wir“, schreibt Wittgenstein in den *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*:

wir werden in der Mathematik von *grammatischen* Sätzen überzeugt; der Ausdruck, das Ergebnis, dieser Überzeugtheit ist also, daß wir *eine Regel annehmen*. (BGM III, § 26)<sup>40</sup>

In diesem Sinn will ich für ein Philosophieren werben, das sich in seiner Regel setzenden, Blickpunkte bestimmenden, Betrachtungsformen gestaltenden Eigenart ernst nimmt. Wenn wir unsere Gedanken nicht als Abbilder der Dinge hinstellen, sondern als grammatische Regeln und darstellerische Formen kenntlich machen, die erst das Erscheinen jener Gegenstände modifizieren, dann wahren wir den Anspruch, apriorische Einsichten zu vermitteln, ohne deshalb doch dogmatisch und wissenschaftsfremd vom Katheder herab zu predigen. Der Status einer begriffsbildenden, mithin durch einzelne Erfahrungstatsachen nicht freiweg zu beeinspruchenden Untersuchungsform kann der Philosophie aber nur zukommen, solange sie diesen Status im Zuge ihrer eigenen begrifflichen Praxis transparent zu halten vermag. Das bedeutet, dass der Leser oder die Leserin, der Hörer oder die Hörerin, der Gesprächspartner oder die Gesprächspartnerin stets die Gewissheit haben muss, dass es an ihm oder ihr liegt, den im Laufe des Philosophierens vollzogenen Betrachtungsschwenk mitzugehen oder nicht. Wo man sich *gegen* die Übernahme eines der darin entworfenen Begriffsvorbilder verwehrt, ist jedoch noch keineswegs dessen pauschale Unbrauchbarkeit erwiesen, sondern bestenfalls gezeigt, dass sein Anwendungsraum beschränkt ist.

<sup>39</sup> Siehe Teil IV, Kapitel 4: „Dichtung, Gleichnis, Philosophie“, S. 153 ff.

<sup>40</sup> Severin Schroeder, „Grammar and Grammatical Statements“ (2017): „If we follow Wittgenstein in regarding mathematical propositions as grammatical rules, we need to understand the word „grammatical“ [...] not as determining what makes sense in a natural language, but rather [as] fixing sense and nonsense in a specific kind of discourse or activity.“ (S. 267)

Dass die Philosophie die Grammatik ihrer Zeichen sei, ist eine grammatische Setzung, welche die Ausrichtung dieses Projekts bestimmt und ihm dadurch ein spezifisches Gepräge verleiht. Was sich im Zuge dieses Projekts als Sinn einstellt, spricht für eine solche Setzung; wer diesen Sinn nach einer probeweisen Übernahme der beworbenen Betrachtungsformen gleichwohl für entbehrlich hält, kann sie später freilich wieder fallen lassen.

## Begriffliche Projektionen

Der Anspruch einer Erkenntnis des Wesens ist vermittelt einer Übersicht über den Gebrauch jener Worte, mit denen die Erscheinungen beschrieben werden, einzulösen. Trotz unterschiedlicher Zwecke ähneln einander mathematische und philosophische Untersuchungen daher insoweit, als die Anerkennung ihrer Demonstrationen als Paradigmen des Begriffsgebrauchs nur aufgrund des Ausschlusses aller hypothetischen Verweis- oder Beschreibungsmuster möglich wird. Die Philosophie, heißt das, *erklärt* so wenig wie die Mathematik. Wie diese im Zuge ihrer Beweise die Grammatik unserer Sprache erweitert und adaptiert<sup>41</sup>, so stellt jene stets nur gangbare Bewegungen innerhalb unserer begrifflichen Bahnen dar.<sup>42</sup> Folglich ist weder die eine noch die andere Betrachtung zu begründen; vielmehr beruht der zwingende Charakter in beiden Fällen darauf, dass wir mit Vergleichsobjekten versorgt werden, von denen es uns leicht fällt, sie als paradigmatisch anzuerkennen. Das Apriori liegt in der begrifflichen Eigenart, die der mathematische Beweis und die philosophische Gedankenbewegung exemplarisch vor Augen führen. Oder, genauer noch gesprochen, „liegt“ das Apriori nirgendwo, sondern die apriorische Geltung eines (sei's mathematischen, sei's philosophischen) Satzes verdankt sich unseres Umgangs mit ihm: indem wir die Dinge mittels seiner beurteilen, weisen wir ihn als Standard des Urteilens aus.

Wollen wir in einer philosophischen Untersuchung Wesenszüge der Welt zur Darstellung bringen, können wir daher nichts Verkehrteres tun, als einzelne Behauptungen auszusprechen, von denen wir glauben, dass weitere Nachforschung uns schon ihrer Notwendigkeit versichern werde. Es mag angehen, dass man sich eine Aussage vorgibt, über deren Gehalt weitreichende Unklarheit herrscht, um sie mit Blick auf spezifische Gebrauchskontexte zu prüfen und mögliche Antworten auf die Frage nach ihrem Status abzuwägen (bestenfalls, ohne sie gegeneinander auszuspielen). Aber es stellt ein fundamentales Missverständnis hinsichtlich des Status' philosophischer Gedanken dar, wenn man meint, Thesen aufstellen zu müssen, deren Wahrheit erst noch ans Licht zu

<sup>41</sup> Die Mathematik „bewegt sich in den Regeln unsrer Sprache. Und das gibt ihr ihre besondere Festigkeit, ihre abgesonderte und unangreifbare Stellung. Aber wie –, dreht sie sich in diesen Regeln *hin* und *her*? – Sie schafft immer neue und neue Regeln: baut immer neue Straßen des Verkehrs; indem sie die alten verlängert. [...] der Mathematiker erfindet immer neue Darstellungsformen.“ (MS 221, S. 241)

<sup>42</sup> „Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts.“ (PU, § 126) – Dazu Anthony Kenny, „‘Philosophy only states what everybody admits’“ (2004): „If Wittgenstein is successful he persuades the reader to join him in rejecting the idea that [...]. He does not persuade by offering reasons, though it is rational, not unreasonable, for the reader to accept his persuasions. Wittgenstein proceeds not by presenting arguments for a negative conclusion, but by assembling reminders of the obvious. These reminders include the philosophical statements that, once uttered, are assured of universal assent. But they are also of several other types: many of them are not statements at all, but questions, or commands, or jokes.“ (S. 178)

bringen sei. Eine Ansammlung von Hypothesen macht kein philosophisches Buch. Wohl aber kann als solches bezeichnet werden, wenn darin eine begriffliche Geometrie entwickelt wurde, die einer zunächst vielleicht noch unklaren Aussage einen Platz zuweist, an welchem ihr ein klar bestimmter Sinn zukommt. Einem Satz Sinn geben, indem man ihn an den passenden Ort verweist oder, wenn er fehlt, diesen grammatischen Raum erst schafft: dies heißt, philosophisch tätig sein. Die Philosophie sucht so das Wesen nicht hinter den Dingen, sondern sie weist dies Wesen auf; und zwar in der Art und Weise, in der sie über die Dinge spricht, sie ordnet und vergleicht. – „Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen.“ (PU, § 371)

Dass es uns dennoch häufig scheint, als sei das Wesen, das wir in mathematischen ebenso wie in philosophischen Untersuchungen zu erkennen streben, unter der Oberfläche der Dinge oder gleichsam hinter den gewöhnlichen Ausdrucksformen unserer Sprache verborgen, rührt daher, dass wir die Rolle missverstehen, „die das Ideal in unsrer Ausdrucksweise spielt“ (PU, § 100). Wir sind in der Täuschung, dass die Unbedingtheit, mit der wir die Phänomene aufeinander folgen sehen, oder die Unmöglichkeit, dass andere nebeneinander bestehen, Eigenschaften der Dinge wären. Dabei stellen Sätze, die vom Wesen handeln, in Wahrheit nur die Merkmale fest, die in unseren Begriffen liegen. Zu dieser Täuschung aber kommt es, weil jede Betrachtungsform den durch sie eröffneten Horizont in seiner Ganzheit durchwirkt und Alternativen folglich außerhalb des Gesichtsfeldes jener liegen, die sich ihr verschrieben haben. So kann es scheinen, als lägen die Formen, die wir durch die Art unseres begrifflichen Zugriffs auf die Phänomene repetieren, den Phänomenen selbst zugrunde.

Diese Projektion begrifflicher Merkmale in die durch sie geformten Phänomene ist einer mit jeder Art der Sinnerschließung einhergehenden Einengung des Blickfelds geschuldet. Es kann wohl kaum ein Satz geäußert werden, wo uns nicht zugleich Schallklappen am Gewahren der unzähligen Darstellungsformen hindern würden, die neben der ihn charakterisierenden Logik sonst noch bestünden. Vielen sprachlichen Spielen, so könnte man überdies sagen, ist es sogar wesentlich, dass die Spielenden in dem Glauben befangen sind, es könne keine anderen als die von ihnen verwendeten Regeln geben. Wenn ich etwa eingangs schrieb, dass ich mich zuweilen in das Bild der Philosophie, das ich zu zeichnen beabsichtige, werde verlieren müssen, so ist das nur bis zu einem gewissen Grade überhaupt ein Fehler: nämlich nur so insofern, als dieses Sich-Verlieren nicht selber Bedingung dafür ist, dass die im Philosophieren sich abzeichnende Gestalt zu Tage tritt. Weil ich aber den Gehalt des Philosophierens gerade an seine konkreten Ausgestaltungen knüpfen möchte, scheint es unabdingbar für den Sinn eines philosophischen Entwurfs zu sein, dass er ein Stück weit auch blind bleibt für alternative Wege, die (wie von anderswo einsichtig würde) statt seiner gangbar wären. Jeder philosophische Entwurf ist so die Entscheidung gegen Alternativen, die als solche aber nur erschließbar blieben, wo man den Entwurf nicht wagt. Die Vorstellung eines Philosophierens, das die verschiedensten Philosopheme in sich vereint, bleibt daher notwendig Illusion, da eine derartige Inklusion nur möglich wäre, wo man durch die verschiedenen, die einzelnen Philosophien auszeichnenden, Denkeigenarten kürzte, um sie auf einen Nenner (d. h. in eine Form der Aufbereitung) zu bringen. – Was aber gleichwohl möglich bleibt, das ist ein Philosophieren, das seine eigene Formierungsgewalt transparent hält; bei dem also kenntlich ist, dass es Begriffe entfaltet und anempfiehlt, und nicht Naturtatsachen abbildet.

Obgleich jene Blindheit konstitutiv für jede Art der Sinnvermittlung sein mag, birgt sie doch die Gefahr, dass man die Eigenheiten der sprachlichen Bezugnahme als Ausdruck der Dinge selbst

interpretiert und folglich Aussagen, die eigentlich unsere Sprachlogik betreffen, in dem Glauben äußert, von den Dingen zu reden. Zwischen begrifflichen und sachlichen Untersuchungen nicht gehörig zu unterscheiden, ist nach Wittgenstein wesentlich für die Metaphysik (s. BPP I, § 949)<sup>43</sup>, und zwar insbesondere auch für den daraus entspringenden Glauben, es gäbe eine „Naturgeschichte (Mineralogie) der Zahlen“ (BGM IV, § 11). Der Fehler liegt in solchen Fällen nicht darin, dass man ein Gleichnis (wie hier etwa das zwischen Zahlen und Kristallen) aufbietet. Das wirklich Irreführende ist vielmehr, dass man sich kaum darüber im Klaren ist, überhaupt einen Vergleich angestellt zu haben. Ohne sich um die Tauglichkeit und die Reichweite der Analogie zu bekümmern, wird das Ideal zum Vorbild dessen genommen, wie die Dinge sich verhalten *müssen*, und legt den Dingen dann Eigenschaften bei, die in Wahrheit Parameter des Vergleichsmaßstabes sind: „Man glaubt, wieder und wieder der Natur nachzufahren, und fährt nur der Form entlang, durch die wir sie betrachten.“ (PU, § 114)

Man prädiert von der Sache, was in der Darstellungsweise liegt. Die Möglichkeit des Vergleichs, die uns beeindruckt, nehmen wir für die Wahrnehmung einer höchst allgemeinen Sachlage. (PU, § 104)<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Metaphysisches Denken beruht demnach auf einer Vermengung begrifflicher und sachlicher Probleme: „Philosophische Untersuchungen: begriffliche Untersuchungen. Das Wesentliche der Metaphysik: daß ihr der Unterschied zwischen sachlichen und begrifflichen Untersuchungen nicht klar ist. Die metaphysische Frage [ist] immer dem *Anscheine nach* eine sachliche, obschon das Problem ein begriffliches ist.“ (BEE MS 134, S. 153) – Oskari Kuusela, „From Metaphysics and Philosophical Theses to Grammar“ (2005): „One might therefore sum up the metaphysician’s confusion, according to Wittgenstein, by saying that the metaphysician projects a way of using language on reality, as exemplified in the case of the alleged *a priori* proposition. Being projected onto reality, a necessity characteristic of this way of using language appears as a necessary feature of reality. It seems that things are necessarily how the philosopher states them to be. Nevertheless, according to Wittgenstein, the metaphysician is merely caught up in an illusion, mistaking the reflection of his own concepts on reality for a truth about reality.“ (S. 101) Zu Wittgensteins Verständnis *von* bzw. zu seinem Verhältnis *zur* Metaphysik vgl. Dieter Birnbacher: „Wittgenstein und die ‚Grundfrage der Metaphysik‘“ (1990); Arild Utaker: „Wittgenstein and Metaphysics“ (2011); Peter Hacker: „Metaphysics: From Ineffability to Normativity“ (2017).

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche (1844–1900) hat sich – vorrangig unter moralphilosophischer Perspektive – sehr eindringlich mit der Frage befasst, inwiefern die Stärke und der Gehalt einer Betrachtungsweise mit der Ausschließlichkeit korrelieren, in der man sich ihr verschreibt. Von dieser Warte aus gesehen, erscheint die oft wie selbstverständlich und wohlmeinend eingeforderte Perspektivenvielfalt des Denkens als eine durchaus problematische Angelegenheit, indem gerade die Beschränktheit des Blicks eine Gewähr für seine Dauer und Schärfe abgeben würde. In der „Unzeitgemäßen Betrachtung, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ (1874) lesen wir: „Und dies ist ein allgemeines Gesetz; jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden; ist es unvernünftig, einen Horizont um sich zu ziehn, und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschließen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin.“ (*Werke* I, S. 214) Weiters lesen wir in „Jenseits von Gut und Böse“ (1886): „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil; darin klingt unsre Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, daß die falschesten Urteile (zu denen die synthetischen Urteile *a priori* gehören) uns die unentbehrlichsten sind, daß ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte – daß Verzichtleisten auf falsche Urteile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre. (*Werke* II, S. 569) – Freilich würde Wittgenstein in solchen Zusammenhängen nicht länger die Prädikate „wahr“ oder „falsch“ gebrauchen; wenn wir aber mit ihm (PU,

Schon Frege wies die scharfe Unterscheidung zwischen Begriff und Gegenstand als eines der entscheidendsten Prinzipien seiner logischen Untersuchungen aus. Entlang einer in Analogie zum mathematischen Funktionsbegriff entworfenen Satzstruktur (vgl. FB, S. 15) deutete er als Begriff all jene unabgeschlossenen Teile der wissenschaftlichen Sprache, die erst noch der Sättigung durch einen unter sie fallenden Gegenstand bedürfen, um zu Ausdrücken eigenständigen Sinns zu werden (vgl. FB, S. 6 u. ÜBG, S. 205). Der Begriff ist nach diesem Verständnis ein zwar geformtes, aufgrund seiner leeren Argumentstelle jedoch wesentlich unvollständiges Wesen, das auf die Vervollständigung durch einen entsprechenden Gegenstand angewiesen bleibt. Durch eben dieses Sättigungsbedürfnis einzig negativ bestimmt, büßt der Begriff paradoxerweise in dem Moment, da er erlangt, wonach er strebt, seinen Status als Begriff wieder ein. Letztlich kann nach Frege von einem Begriff daher gar nichts ausgesagt werden, weil bei jedem Versuch, ihn prädikativ zu bestimmen, dieser an die Stelle des Arguments eines weiteren Begriffes gesetzt werden müsste; dazu aber wäre er als abgeschlossener Gegenstand zu behandeln, was der genannten Eigenart des Begriffes (seiner Ergänzungsbedürftigkeit) widerspricht. Man bedarf des Begriffes, um Aussagen über Gegenstände zu machen, wandelt ihn aber unter der Hand zum Gegenstand, wo man über ihn selbst sprechen wollte; nach Frege ist es deswegen „nur Schein, wenn man meint, einen Begriff zum Gegenstande machen zu können, ohne ihn zu verändern“ (GLA, S. X). Zwar erkennt Frege die Schwierigkeit einer solchen Auslegung, mit der zugleich seine eigenen Aussagen über den Begriff des Begriffes sinnlos zu werden scheinen. Er mutet der Leserschaft aber zu, aus seinen eigentlich sinnlosen Sätzen gleichwohl den gehörigen Sinn zu entnehmen:

Der Verständigung mit dem Leser steht freilich ein eigenartiges Hindernis im Wege, daß nämlich mit einer gewissen sprachlichen Notwendigkeit mein Ausdruck zuweilen, ganz wörtlich genommen, den Gedanken verfehlt, indem ein Gegenstand genannt wird, wo ein Begriff gemeint ist. Ich bin mir völlig bewusst, in solchen Fällen auf ein wohlwollendes Entgegenkommen des Lesers angewiesen zu sein, welcher mit einem Körnchen Salz nicht spart. (ÜBG, S. 204) <sup>45</sup>

§ 431) das Leben und damit zugleich den Gehalt eines Wortes in der sprachlichen Praxis verorten, darin es in bestimmter Weise gehandhabt wird, dann ist es zu einem gewissen Grad unabdinglich, sich einer Gebrauchspraxis zu verpflichten, damit unseren Worten und Gedanken ein klar bestimmter Sinn zukommt. Kurz, es erhebt sich hier die Frage, ob es sich nicht für die Tragkraft unserer Begriffe unter Umständen als notwendig erweisen kann, dass wir in ihnen den einzig gangbaren Weg zu den Dingen sehen; ja mehr noch, ob nicht der Glaube, dass das Wesen in den Dingen selber läge, zuweilen eine ausgezeichnete Bedingung dafür ist, dass unsere Worte ihren Dienst überhaupt leisten; und dass sie diese Funktion nicht länger erfüllen, sobald wir jenen metaphysischen Glauben als das Resultat einer begrifflichen Projektion ausgewiesen bekommen. Die Frage, der ich aber an dieser Stelle nicht näher nachgehe, lautet dann, ob, wie Immanuel Kant (1724–1804) ja meinte, die Metaphysik notwendig sei. – Zu den Bezügen zwischen dem Denken Wittgensteins und dem von Nietzsche vgl. Glen Martin: *From Nietzsche to Wittgenstein: The Problem of Truth and Nihilism in the Modern World* (1989); Michael Hodges: „Faith: Themes from Wittgenstein, Kierkegaard and Nietzsche“ (2001); Mick Bowles: „The Practice of Meaning in Nietzsche and Wittgenstein“ (2003); Stefan Majetschak: „Philosophie als Arbeit an sich selbst: Wittgenstein, Nietzsche und Paul Ernst“ (2006).

<sup>45</sup> Wittgensteins frühe Arbeit, die *Logisch-philosophische Abhandlung*, ließe sich als eine radikale Fortführung dieses Gedankens lesen. Wenn sich, so immerhin der „Grundgedanke“ des Buches, „die Logik der Tatsachen nicht vertreten läßt“ (LPA, 4.0312), dann gleicht der philosophische Versuch, diese dennoch zur Darstellung bringen zu wollen, einem unsinnigen Unterfangen. Wie Frege die Leser bat, mit einem Körnchen Salz nicht zu sparen, so mutet auch Wittgenstein der Leserschaft zu, aus seinen offenbar unsinnigen Sätzen gleichwohl Sinn zu entnehmen: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht,

An dieser Charakterisierung fällt auf, dass Frege die scharfe Trennung von Begriff und Gegenstand auf der Basis eines sprachlichen Verständnisses begründet, bei dem man, mit Wittgenstein gesprochen, das Wesen einer sprachlichen Tatsache („Was ist ein Begriff?“) dadurch getroffen zu haben wähnt, dass man ein einzelnes Vorbild (mathematische Funktionen) zum Ideal erhebt, durch das all jene Tatsachen gekennzeichnet sein *müssten*, die man gemeinhin als Begriffe identifiziert. Was nicht diesem Maßstab entspricht, wird als rudimentäre Vorform einer erst noch zu entwickelnden Idealsprache aus der Betrachtung ausgeschlossen. Ja, das Vorurteil wird so stark, dass man sogar in Kauf nimmt, anstatt einer Antwort auf die vormals gestellte Frage eine bloße Leerstelle zu akzeptieren, solange durch sie nur all die gewöhnlichen, alltagssprachlichen Erklärungen des Begriffsausdrucks, welche sich mit dem Ideal nicht vertragen, abgehalten werden. — Wir haben hier ein Beispiel für das, was Wittgenstein in dem oben angeführten Zitat als Projektion einer Vergleichsmöglichkeit in die Sachlagen gedeutet hatte. Was sich bei Frege als eine im Dienste der wissenschaftlichen Exaktheit stehende Analyse des Satzbegriffes gibt (vgl. BS, S. V), erscheint unter dieser Perspektive als das metaphysische Resultat einer sprachlichen Verblendung. Aufgrund der hypostasierenden Ausweitung einer einzelnen, mit bestimmten Ausprägungen des mathematischen Funktionsbegriffs verwandten, Gebrauchsweise des Wortes „Begriff“ gelangt man zuletzt dahin, zu sagen, man könne diesen Begriff unmöglich je zu fassen kriegen. (Das Wesen ist gleichsam *da*, doch wir sind unvermögend, es zu begreifen.)

Mit Blick auf seine *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* wird deutlich, dass Wittgenstein zwar an der von Frege getroffenen Unterscheidung zwischen Begriff und Gegenstand festhält, dessen einseitige Deutung des Begriffs jedoch fallen lässt (vgl. BGM V, § 47), um ganzen Familien von Gebrauchsweisen Raum zu geben (vgl. PU, §§ 23–24). Gleichwohl bleibt auch in Wittgensteins begrifflichen Untersuchungen eine Verwendungsweise vorherrschend, in welcher der Begriff als funktionale Bedingung für die Darstellung oder den Ausdruck jedweden Sinns auftritt (vgl. MS 163, 60v). Diese relative Bedingungsrolle kommt dem Wort in solchen Fällen aber nicht deshalb zu, weil es in Analogie zum mathematischen Funktionsbegriff als unabgeschlossener, der Ergänzung durch einen entsprechenden Gegenstand harrender Bestandteil der wissenschaftlichen Sprache betrachtet wird. Sondern seine Funktion als eine der Sinnvermittlung vorausgehende Ordnung des (alltäglichen) Sprachgebrauchs erlangt der so gedachte Begriff dadurch, dass ihn die Sprachteilnehmer in übereinstimmender Weise als Muster dafür verwenden, wie in bestimmten Situationen mit Worten zu operieren ist. In diesem Sinn fungiert der Begriff als eine Regel des Darstellens (vgl. 56v), die in vielen Fällen ein bloßer Behelf des Unterrichts ist und nach abgeschlossenem Erwerb des entsprechenden Sprachspieles aus ihm verschwindet; in anderen Situationen treten Begriffe dagegen als Sprachwerkzeuge explizit in Erscheinung oder können von beobachtenden Dritten aus der Art des sprachlichen Verkehrs erschlossen werden

am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)“ (LPA, 6.54) – Sehr aufschlussreich bezüglich des skizzierten Problems äußert sich Peter Geach: „Saying and Showing in Frege and Wittgenstein“ (1993); vgl. weiters Joachim Bromand: „Wittgenstein und Frege über Begriffe“ (2003).

(vgl. PU, § 54). Ein Begriff ist nach diesem Verständnis das den Gebrauch eines Wortes leitende Paradigma, welches z. B. gebraucht wird, wo wir diesen Gebrauch beschreiben.<sup>46</sup>

Wie Wittgenstein das Kontextprinzip Freges stark ausgeweitet hatte und die Bedeutung der Wörter nicht allein von ihrem Auftreten im Satz, sondern dessen Sinn auch wieder von den Umständen seiner Äußerung abhängig machte – so deutet er auch jene Gegenüberstellung von Begriff und Gegenstand auf solche Weise um, dass mit ihrer Hilfe mehr begriffen werden kann als nur die Funktionsweise von Sätzen der formalen Logik und Arithmetik. Wittgensteins Interesse richtet sich dabei nicht auf ein die Sprache in ihrer Gänze durchziehendes Merkmal (vgl. PU, § 65), welches, einmal festgehalten, als allgemeine Regel zur Bildung sinnvoller Sätze bzw. zur Unterscheidung von unsinnigen Wortverbindungen dienen könnte. Die im gewöhnlichen Sprachgebrauch beobachtbaren begrifflichen Zusammenhänge sollen nicht auf ein vorher aufgestelltes Ideal heruntergebrochen, sondern in ihrer Eigenart beschrieben werden. Wie für Frege der ergänzungsbedürftige Funktionsausdruck erst zusammen mit einem unter ihn fallenden Gegenstand ein sinnvolles Ganzes bildete, so hat aber auch nach Wittgenstein der Begriff im Sprachgebrauch erst eine Anwendung zu finden, damit ihm als solcher überhaupt eine Bedeutung zukommt. Wo Frege sagt, der Begriffe harre der Sättigung durch die unter ihn fallenden Gegenstände, dort ließe sich daher mit Wittgenstein, der das einseitige Bild der Sprache als einer bloßen Abbildungsmaschine überwinden möchte, davon sprechen, dass der Begriff erst durch seine Anwendung dazu werde. Nicht als Bild, wohl aber als ein von uns dazu gebrauchtes *Vorbild*, wird der Begriff zu dem, weshalb wir ihn so nennen.

Es wäre lächerlich zu glauben, dass Wittgenstein eine Darstellungsart gefunden habe, welche die mit jeder Art des Darstellens einhergehende Engführung des Blicks überwinden würde. (Wie es auch lächerlich wäre, Freges Sprachbetrachtung zu diffamieren, bloß weil sie nicht die einzig gangbare ist.) Was aber Wittgensteins Denken (v. a. wie es aus den *Philosophischen Untersuchungen* entgegentritt) besonders auszeichnet, das ist, wie man es nennen könnte, seine Paradigmentransparenz. Begriffe wie „Sprachspiel“, „Grammatik“, „Abrichtung“ (usf.) prägen natürlich in sehr spezifischer Weise unser Denken über sprachliche Zusammenhänge – und es wäre blödsinnig dies zu leugnen. Die ausdrücklich nach dem Vorbild eines Albums arrangierten Bemerkungen schärfen aber durch die zwischen ihnen sich abzeichnenden Kontraste, Spiegelungen und Variationen das Bewusstsein für die Formierungsgewalt der jeweils gewählten Ausdrucksweise. Die wirkliche Größe von Wittgensteins Denken gründet, wie ich finde, nicht so sehr in besonderen Einsichten oder vereinzelt auftretenden Gedanken, sondern darin, dass er eine Art zu philosophieren gefunden hat, die den Charakter, den Status jener Einsichten stets mit aufweist. Philosophieren heißt hier immer auch: mitzubedenken, *wie* man philosophiert.

<sup>46</sup> Hans-Johann Glock in „Wittgenstein on Concepts“ (2010): „It is part of the concept of a concept that concepts are known (mastered or grasped) by those who possess and employ them. Furthermore, what concepts subjects possess or employ is manifest in their cognitive and linguistic operations and achievements, especially in how they employ and explain the corresponding terms. Therefore we can establish what concepts a subject possesses or employs by looking at her cognitive and linguistic activities and at the way she justifies and explains them. At a more general level we can establish what it is to possess a concept by looking at the grounds on which we *ascribe* concepts, at our *criteria* for concept-possession.“ (S. 98)

## Das oberflächliche Wesen

Sowohl für Frege als auch für den Wittgenstein der *Logisch-philosophischen Abhandlung* stellte das Reden über Begriffe ein Paradoxon dar. Wenn nämlich der Begriff die logische Bedingung ist, um Bedeutungen vermitteln (Frege) oder Sinn ausdrücken (Wittgensteins LPA) zu können, dann scheinen sich die Begriffe bei jedem Versuch, sie prädikativ zu bestimmen, unter der Hand zu entziehen. Man bedient sich der Begriffe, um durch sie ein Gegenständliches zu erschließen, kriegt sie aber ihrerseits nie zu fassen, da sie per definitionem die Eigenart jeglichen Befassens, niemals das Angefasste selbst ausmachen. Die Philosophierende redet dann notwendig Unsinn, wo sie über das zu sprechen versucht, was als logische Bedingung den Worten ihren Sinn verleiht (vgl. ÜBG, S. 204; LPA, 6.54).

Die vielleicht wesentlichste Wendung der Philosophie Wittgensteins, wie sie uns in den *Philosophischen Untersuchungen* etwa vorliegt, besteht nun darin, die Betrachtung zu drehen, „aber um unser eigentliches Bedürfnis als Angelpunkt“ (PU, § 108). Schließlich sind wir bestrebt, auch dann noch Sinn auszudrücken, wenn sich unsere philosophische Betrachtung „nicht auf die Erscheinungen, sondern, wie man sagen könnte, auf die ‚Möglichkeit‘ der Erscheinungen“ richtet (PU, § 90). Diese Wendung gelingt aber nur dann, wenn man die Forderung aufgibt, mittels einer Analyse unserer gewöhnlichen Ausdrucksformen ein diese in ihrer Ganzheit durchziehendes Ideal, ein ihnen zugrundeliegendes Wesen, „die *allgemeine Form des Satzes* und der Sprache“ (PU, § 65), ermitteln zu müssen. Welchen Maßstab auch immer wir nämlich zum Ideal erhöhen, keineswegs könnten Deutungen dieses Vorbildes ausgeschlossen werden, die es unvereinbar mit sprachlichen Phänomenen machten, welche es gleichwohl zu fassen gilt. Nicht ein den Erscheinungen sämtlich zugrundeliegendes Ideal haben wird daher zu suchen, wo wir nach dem Wesen fragen wollen, sondern wir sollten in ihm etwas sehen, „was schon offen zutage liegt und was durch Ordnen *übersichtlich* wird“ (PU, § 92).

Die Philosophie der Logik redet in keinem andern Sinn von Sätzen und Wörtern, als wir es im gewöhnlichen Leben tun, wenn wir etwas sagen „hier steht ein chinesischer Satz aufgeschrieben“, oder „nein, das sieht nur aus wie ein Schriftzeichen, ist aber ein Ornament“ etc.

Wir reden von dem räumlichen und zeitlichen Phänomen der Sprache; nicht von einem unräumlichen und unzeitlichen Unding. [*Randbemerkung.* Nur kann man sich in verschiedener Weise für ein Phänomen interessieren.] Aber wir reden von ihr so, wie von den Figuren des Schachspiels, indem wir Spielregeln für sie angeben, nicht ihre physikalischen Eigenschaften beschreiben. (PU, § 108)<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Nach Oskari Kuusela, *The Struggle Against Dogmatism* (2008), ist aus dieser Bemerkung die „Kehre“ abzulesen, die Wittgenstein bereits in den frühen Dreißigerjahren (vgl. MS 140, 33) in kritische Distanz zur Philosophie der *Logisch-philosophischen Abhandlung* treten ließ. An die Stelle metaphysischer Thesen über das Wesen der Sprache rücken nun vergleichende Darstellungen von Eigenarten des Gebrauchs unserer Wörter. Darin bekunde sich Wittgensteins grundlegende Einsicht betreffs der Funktion sprachlicher Regeln. Um den Dogmatismus zu vermeiden, sollte man die idealen Regeln der Logik nicht als Thesen über Sachverhalte betrachten, sondern als Vergleichsobjekte, mit denen der tatsächliche Gebrauch der Sprache verglichen werden kann: „Rather than maintaining dogmatically that language must conform to the exact rules that one states, rules are to be comprehended as articulating models with the help of which language use is described by way of comparison. The advantage of this characterization of the role of rules is that it renders plain the function of rules as distinct from statements of fact.“ (S. 140) „To refrain from presenting rules as

Wer die Regeln des Schachspiels darlegt, tut dies entweder, um einen während des Spiels getätigten Zug als regelkonform bzw. regelwidrig auszuweisen; um die Grundlagen für ein erst noch zu spielendes Spiel zu schaffen; oder aber, um durch vergleichende Betrachtungen der sie bestimmenden Zwecke etwaige Alternativen zum bestehenden Regelverzeichnis zu ersinnen. In einem verwandten Sinn bemühen wir uns auch in einer philosophischen Betrachtung entweder darum, eine Wortverbindung als sinnlos aus dem Gebrauch auszuschließen; die begrifflichen Bedingungen für eine bestimmte Beobachtung anderen an die Hand zu geben; oder aber, um durch die vergleichende Betrachtung verschiedener Wortverwendungen sowie der Reflexion über die mit ihnen verknüpften Zwecke auf mögliche Alternativen des Darstellens zu sinnen.

Diese unterschiedlichen Tätigkeiten sind ihrer Form nach keineswegs ident, doch heben sie sich durch das sie leitende Interesse von Untersuchungen ab, welche die Erkenntnis naturwissenschaftlicher Phänomene betreffen. Wer über die Art nachdenkt, in der wir über die Gegenstände sprechen, hat keine Sachlage, sondern ein Verhältnis im Auge. Denn über die sprachliche Eigenart vermag man nur insoweit Aufschluss zu erhalten, als man diese vor dem Hintergrund der durch sie zur Darstellung kommenden Gegenstände betrachtet. Folglich spricht man in einer so gearteten Untersuchung nicht exklusiv von sprachlichen oder weltlichen *Tatsachen*, sondern von einem *Verhältnis*, welches sich zwischen ihnen aufgetan hat, nachdem man erkannte, dass der Begriff (als einer Regel des Wortgebrauchs) mit den Erscheinungen, die er den ihn Anwendenden (den Regelfolgenden) ermöglicht, nicht zusammenfällt. Wenn man so mit Platon das Staunen als den Anfang des Philosophierens ausweist, so würde ich sein Ende in die vermittels seiner erlangte Einheit von Wort und Sache setzen: wo uns also kein Verhältnis mehr zu denken bleibt, weil Sprache und Welt zur Deckung kamen.

Um das Verhältnis zwischen einem Begriff und dem Gebrauch, welchen wir von ihm machen, einsehen zu können, bedarf es jedoch nicht eines weiteren Begriffs, der zwischen ihnen vermittelt. Wie Wittgenstein anhand zahlloser Beispiele illustriert (vgl. PU, § 85 ff.), könnte schließlich auch dieser Begriff, der ja eine Regel des Zuordnens wäre, in mehreren als nur einer Hinsicht gedeutet werden. Worauf es daher weit eher ankommt, das ist eine möglichst eingängige und leicht fassbare Darlegung der unterschiedlichen Facetten seines Gebrauchs, um erkennen zu können, welche Verhältnisse zwischen einem Begriffswort und den durch den Begriff einsichtig werdenden sachlichen Zusammenhängen bestehen. Das Arbeiten der Sprache sehen wir nicht da, wo wir ihr ein allgemeines Schema überstülpen, durch das hindurch wir sie betrachten wollen, sondern dort, wo das Verhältnis zwischen den Begriffen und den sie dazu machenden Anwendung durchsichtig

theses about language and to deploy them as objects of comparison is then to move from metaphysics to conceptual investigations, as Wittgenstein conceives the latter.“ (S. 146) Die grammatischen Bemerkungen Wittgensteins sind nach dieser Auffassung ebenso wie die vielfach fingierten Sprachspiele als Vergleichsobjekte zu begreifen, durch die unsere Aufmerksamkeit auf gerade solche sprachlichen Zusammenhänge gelenkt werden kann, die wir häufig übersehen, wo wir ins Philosophieren geraten. Sie fungieren daher nicht als Hypothesen über den tatsächlichen Sprachgebrauch, sondern spielen eher die Funktion von Wegweisern, welche die Leser dahin leiten können, bestimmte Vorurteile über das Funktionieren der Sprache ablegen zu lernen. Damit sie diese Rolle übernehmen können, müssen diese Hinweise freilich auf Aspekte des Sprachgebrauchs zielen, die wir im jeweiligen Kontext (d. h. in Bezug auf das in Frage stehende philosophische Problem) auch als einen entscheidenden Beitrag zu werten geneigt sind. Obgleich sie daher *nicht* als Thesen über den tatsächlichen Sprachgebrauch fungieren, hängen die grammatischen Bemerkungen Wittgensteins gleichwohl mit ihm zusammen. Und zwar ist deren Verhältnis ein ähnliches, wie es z. B. zwischen einem Wegweiser (oder einer Landkarte) und dem wirklichen Verlauf des Weges besteht.

wird. Trotzdem bleibt unser Verständnis insofern an die jeweilige Darstellungsart gebunden, als man sowohl im Arrangement als auch in der vom verfolgten Zweck abhängenden Auswahl unterschiedlicher Gebrauchsweisen des fraglichen Begriffes gänzlich unterschiedliche Gewichtungen vornehmen kann und muss. Daher gibt es auch „nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien“ (PU, § 133).

Einer der Zwecke dieser Arbeit liegt darin, einen Begriff des Philosophierens zu entwickeln, von dem her die eingangs angedeutete Kritik am akademischen Prozedieren (die ich am jeweiligen Ort auch konkretisieren möchte) verständlich wird. Insbesondere das weit verbreitete Credo, philosophische Projekte vor der konkreten Durchführung planen und in ihrem Gang vorzeichnen zu müssen, möchte ich als eine dem so gedachten Philosophieren entgegenstehende (es unterwandernde) Geisteshaltung ausweisen. Bis hierher hoffe ich deutlich gemacht zu haben, dass wir uns in der Philosophie nach Wittgenstein „auf *die Art der Aussagen*, die wir über die Erscheinungen machen“ besinnen und „[u]nsere Betrachtung daher eine grammatische“ ist (PU § 90). Aus dem Gesagten könnte überdies bereits erkennbar werden, weshalb wir hierbei nicht erklärend verfahren sollten. Jede rechtfertigende Erklärung bedürfte zu ihrem Verständnis erst wieder einer Logik des Darstellens, welcher sodann das eigentliche Interesse einer begrifflichen Untersuchung zu gelten hätte. Wo wir uns mit Aussagemodi, mit Begriffen befassen, geht es daher darum, deren Funktionen zu *erläutern*, oder aber, wo es sich etwa um neue Weisen des Darstellens handelt, zu *lehren*, indem man charakteristische ihrer Anwendungen *vorführt*. Wir sollten uns davor hüten, sie begründen und rechtfertigen zu wollen: dadurch nämlich gäben wir der Untersuchung einen Charakter, der sie zwar vielleicht der Form nach „wissenschaftlicher“, aber nicht sogleich auch philosophischer macht.

In dieser Hinsicht nun, in der begriffliche Untersuchungen also nicht ein Dahinter *aufdecken*, sondern die ohnedies offen zu Tage liegenden Gebrauchseigenarten *beschreiben* bzw. *darlegen*, besteht eine Verwandtschaft zwischen den Bewegungen der Philosophierenden in der Sprache und dem beweisenden Vorgehen der Mathematiker. Und so, wie die Mathematikerin auf keinen außerhalb des Beweises liegenden Grund verweist, um den in ihm eingeschlagenen Weg als den zu Gehenden zu beglaubigen: so wäre auch die konkrete Ausgestaltung philosophischen Denkens nicht durch ein von woanders hergenommenes Kriterium, sondern nur durch sich selbst in seiner Folgerichtigkeit bestimmt. Dies gilt es ausführlicher zu erörtern, damit verständlich wird, was gemeint ist. Ich möchte daher in den nächsten Kapiteln einige von Wittgensteins Überlegungen zum mathematischen Beweisen skizzieren, um daraus Begriffsinstrumente zu entwickeln, mit denen wiederkehrende Aspekte des philosophischen Denkens ebenso akzentuiert werden können. Dabei werde ich so vorgehen, dass ich den jeweiligen Begriff zunächst in der Art umreiße, wie Wittgenstein ihn zur Charakterisierung mathematischer Erscheinungen verwendet, um dann zu zeigen, in welcher Weise dieser Begriff auch für die philosophische Praxis und für das Selbstverständnis der Philosophierenden von Bedeutung ist – oder zumindest sein könnte.



## TEIL II

---

### Übersichtlichkeit

Die Mathematik ist für Wittgenstein „ein BUNTES *Gemisch* an Beweistechniken“ (BGM III, § 46), deren vielfältige Anwendungen auf gerade jenen Eigenarten beruhen, durch die sich die Systeme hinsichtlich ihrer zeichengeometrischen Ordnungen voneinander unterscheiden.<sup>1</sup> Folglich richtet sich Wittgensteins Interesse im Rahmen seiner Untersuchungen zum Beweisbegriff primär nicht darauf, formale Eigenschaften (arithmetischer Beweisketten etwa) ausfindig zu machen, um mathematische Strukturen von beliebigen anderen Zeichenverkettungen zu unterscheiden. Anhand exemplarischer Fälle zeigt er vielmehr auf, dass sich zwar phänomenologische Verwandtschaften zwischen jenen Mustern, die wir als mathematische identifizieren, erkennen lassen, dass es aber zuletzt eine Frage des Gebrauches ist, ob ein Muster einen Beweis oder, beispielsweise, ein bloßes Ornament für uns darstellt. Indem man deren *paradigmatische Funktion* als Erkennungsmerkmal festhält, können die zahllosen visuellen Spezifika gewahrt werden, durch die sich die Kalküle nicht nur in ihrer jeweiligen Gestalt, sondern zugleich in Hinblick auf die dadurch eröffneten Anwendungsfelder voneinander unterscheiden. Entlang dieses am Operativen ausgerichteten Betrachtungsschwerpunktes ähneln seine Überlegungen zum Begriff des Beweises jenen in den *Philosophischen Untersuchungen* angestellten Gedanken über die Mannigfaltigkeit der sprachlichen Erscheinungen (s. PU, §§ 23–24). Auf die Frage nach der „allgemeinen Form des Satzes“ reagiert er dort mit einer abweisenden Geste, wenn es in § 65 heißt:

Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinung gar nicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, – sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*. Und dieser Verwandtschaft, oder dieser Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle „Sprachen“.

Diese in den vorangegangenen Kapiteln angesprochene Ausrichtung Wittgensteins an der Vielfalt sprachlicher Umgangs- und Gebrauchsformen verdankt sich der Einsicht – oder, wenn man so will, der „Weltanschauung“ (PU, § 122) – dass das Wesen keine allgemeine, die Sprache in ihrer Ganzheit durchdringende Einheit ist, sondern vielmehr als jenes vielgestaltige Mosaik zu betrachten wäre, das sich in dem Nebeneinander sprachlicher Ausdrucksweisen abzeichnet, derer wir uns zur Beschreibung unterschiedlicher Aspekte der Dinge jeweils bedienen. Wenn wir die darin wiederkehrenden Muster des sprachlichen Ausdrucks als Begriffe deuten, dann ist das „Wesentliche“ nie die Eigenschaft des Gegenstandes, sondern das Merkmal des Begriffes“ (BGM I, § 73).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Zu zwei leicht divergierenden Interpretationen dieser oft zitierten Bemerkung siehe Felix Mühlholzer: *Braucht die Mathematik eine Grundlegung?* (2010), S. 66 ff., und Ian Hacking: *Why is there Philosophy of Mathematics at All?* (2014), S. 57 ff.

<sup>2</sup> Der hier geltend gemachte Zusammenhang zwischen Wittgensteins Überlegungen zur mathematischen Praxis und seinem philosophischen Selbstverständnis wird v. a. von Juliet Floyd wiederholt herausgestellt; siehe dazu die unter Fußnote 5 des ersten Teils (S. 20) gelisteten Arbeiten. – Als das Motto dieser Beiträge könnte die folgende Bemerkung Wittgensteins aus dem Jahr 1946 gelten: „Meine ‚Errungenschaft‘ ist sehr ähnlich der eines Mathematikers /, der einen Kalkül erfindet/.“ (MS 131, 218; vgl. VB, S. 99)

Jenes Nebeneinanderhalten von Begriffsgebräuchen, durch das deren Verwandtschaften ebenso wie ihre Unterschiede offenkundig werden, vermag uns daher viel eher über die Eigenarten aufzuklären, durch die bestimmte Darstellungsfamilien (wie z. B. mathematische Demonstrationen) gekennzeichnet sind, als dies eine auf Einheit abzielende Analyse sämtlicher ihrer Kalküle erlaubte. Auch wenn ein allgemeines Identitätskriterium nicht herausspringen sollte, so sind wir durch das Arrangement vielleicht ein Stück weitsichtiger geworden, als wir nun Verbindungen und Grenzen von Begriffen erkennen, die wir zuvor nicht in dieser Schärfe zu sehen vermochten. Das zu antizipierende Ergebnis einer philosophischen Untersuchung besteht entlang solcher Gedankenlinien nicht im Einleuchten einzelner Sätze oder der Konstruktion einer neuen Theorie, sondern in der übersichtlichen Darstellung jener Gebrauchseigenarten der Sprache, die in die philosophischen Schwierigkeiten hineingeführt hatten. *Philosophische Untersuchungen*, § 122:

Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. – Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die „Zusammenhänge“ sehen. Daher die Wichtigkeit des Findens und Erfindens von Zwischengliedern.

Gerade dieser Anspruch einer möglichst eingängigen Aufbereitung der verschiedenen Gebrauchseigenarten von Begriffen, welche uns beim Philosophieren leiten und zuweilen in die Irre führen, kann seinerseits wieder als Folge einer Betrachtung gewertet werden, die mathematische Beweisverfahren zu ihrem Gegenstand hat. Über sein ganzes Werk verteilt (insbesondere jedoch in den Manuskripten der 30er-Jahre) lassen sich Bemerkungen finden, in denen Wittgenstein als eine wesentliche Bedingung für die Anerkennung von Beweisen deren Übersichtlichkeit einfordert. Dabei handelt es sich, zum Teil wenigstens, um durchwegs phänomenologische Antworten auf die Frage, welche anschaulichen (zeichengeometrischen) Voraussetzungen gegeben sein müssen, wo wir einen Vorgang als mathematischen Beweis, d. h. als Vorbild für den Gebrauch des durch ihn bewiesenen Satzes, anerkennen. Dennoch sind diese Untersuchungen der Beweisphänomene als Beiträge zur *Grammatik* des Beweisbegriffes zu betrachten, insofern sie nicht als hypothetische oder transzendente Erklärungen auftreten, die hinter unsere mathematische Praxis zurückreichen, sondern ganz einfach Beschreibungen dessen darstellen, was wir, u. a., Beweis *nennen*.

Die Überschaubarkeit der in den Beweisen vollzogenen Zeichentransformationen geltend zu machen, verdankt sich dabei in erster Linie der Tatsache, dass wir nur jene Bilder überhaupt als Paradigmen des Gebrauchs der auf diese Art modulierten Zeichen heranzuziehen vermögen, die sich mit Leichtigkeit identifizieren und reproduzieren lassen. Ein Beweis muss eindeutig als solcher erkennbar sein und ohne größere Schwierigkeiten kopiert werden können.

„Ein mathematischer Beweis muß übersichtlich sein.“ „Beweis“ nennen wir nur eine Struktur, deren Reproduktion eine leicht lösbare Aufgabe ist. Es muß sich mit Sicherheit entscheiden lassen, ob wir hier wirklich zweimal den gleichen Beweis vor uns haben, oder nicht. [...] Oder auch: was dem Beweise wesentlich ist, muß sich mit Sicherheit genau reproduzieren lassen. (BGM III, § 1)<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Felix Mühlhölzer hat mit seinem Buch *Braucht die Mathematik eine Grundlegung?* (2010) einen umfangreichen Kommentar zu Teil III der *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* vorgelegt. Die von Wittgenstein bereits im ersten Paragraphen ausgesprochene und in der Folge oft wiederholte Forderung nach der Übersichtlichkeit des Beweisbildes deutet Mühlhölzer als die „auf den ersten Blick banal wirkende

Soweit wir in der Mathematik „von grammatischen Sätzen überzeugt“ werden und diese Überzeugtheit dadurch zum Ausdruck bringen, „daß wir eine Regel annehmen“ (BGM III, § 26), muss sowohl die Regel als auch der zu ihr führende Beweisweg klar als solcher ersichtlich und von anderen unterscheidbar sein. Die Identität des mathematischen Beweises hängt dabei für gewöhnlich nicht von handschriftlichen oder farblichen Unterschieden ab. (Es sei denn, man bediente sich innerhalb eines bestimmten Kalküls auch der Farben oder typographischer Merkmale, um logische Zusammenhänge auszudrücken.<sup>4</sup>) Wohl aber bleibt die Identität an eine geometrisch-anschauliche Ordnung gebunden, durch die dem bewiesenen Satz allererst jene Mannigfaltigkeit zukommt, mit der wir ihn als Regel für den Gebrauches seiner Zeichen verwenden können. Aus dem Beweisbild muss hervorgehen, welchen Spielraum ich den Zeichen bei ihrer Anwendung einräumen soll.

Tatsache, daß wir von niedergeschriebenen Beweisen normalerweise verlangen, sie mit Sicherheit reproduzieren zu können, und zwar so, wie man die Figuren einer Zeichnung reproduziert. Von einem Verstehen der Beweise ist dabei nicht die Rede. Die von W. formulierte Übersichtlichkeitsbedingung ist eine rein formalistische; reproduziert werden Beweisfiguren; und es handelt sich bei ihr um nicht mehr als um eine Minimalbedingung, die wir in unserer üblichen Praxis gegenüber allen schriftlich fixierten Beweisen erheben.“ (S. 103) – Indem er die (bildliche) *Identifikation* des Beweises und das (begriffliche) *Verständnis* als offenbar grundsätzlich voneinander zu trennende Sprachspiele deutet, ist für Mühlhölzer die Übersichtlichkeit von Beweisen eine bloße „formalistische Minimalbedingung“, die für sich noch keinen Aufschluss darüber zu geben vermag, was es hieße, einen mathematischen Beweis zu verstehen. Da aber umgekehrt der Ausdruck der „übersichtlichen Darstellung“ in § 122 der *Philosophischen Untersuchungen* explizit eine das *Verständnis* vermittelnde philosophische Heuristik bezeichnet, gelangt Mühlhölzer zu der Folgerung, dass dieser Begriff „mit der in BGM III thematisierten Übersichtlichkeit wenig zu tun“ hätte.

Ich lese Wittgensteins Überlegungen zur Übersehbarkeit mathematischer Strukturen dagegen als wesentliche Beiträge zum Begriff des *Verstehens* apriorischer Zusammenhänge und glaube daher, dass wichtige Verwandtschaften zwischen den beiden Verwendungsweisen des Begriffs der Übersichtlichkeit in mathematischen (BGM) wie in philosophischen (PU) Kontexten bestehen. Die substantielle Entgegensetzung der zeichengeometrischen Identifikation eines Beweises und dem Verstehen seines Sinnes, wie Mühlhölzer sie vornimmt, deute ich als ein sprachliches Missverständnis, das Wittgenstein als philosophische Hypostase unseres Begriffs des Verstehens ausweisen möchte. Mathematische Beweise zu verstehen, heißt in vielen Fällen gerade, dass man sie aufgrund der darin ersichtlichen Ordnungen als Paradigmata des Gebrauchs ihrer Zeichen heranzieht. In einem ähnlichen Sinn, wie mathematische Demonstrationen begriffliche Merkmale aufzeigen, derer wir uns im Zuge der Beschreibung empirischer Sachlagen bedienen, bleibt auch der Gehalt philosophischer Untersuchungen wesentlich an die Darstellung gebunden, ist also ein Moment der Aufeinanderfolge ihrer Sätze. Wo es auf die Kenntnis apriorischer Strukturen ankommt, fällt demnach die Fähigkeit, die aufgewiesene Ordnungen sehen und identifizieren zu können, mit ihrem Verstehen (d. h. der Anerkennung als Regeln für die Verwendung ihrer Zeichen) zusammen. Das Verständnis eines grammatischen Satzes und die Möglichkeit seiner Reproduktion sind mithin nicht in der Art geschieden, wie Mühlhölzer dies unterstellt. „Die Anwendung bleibt ein Kriterium des Verständnisses.“ (PU, § 146)

Zu alternativen Deutungen des Begriffes der „Übersichtlichkeit“ im Spätwerk Wittgensteins vgl. Joachim Schulte: „Chor und Gesetz: Zur ‚morphologischen Methode‘ bei Goethe und Wittgenstein“ (1990); Peter Hacker: „Übersichtlichkeit und übersichtliche Darstellung“ (2004); Richard Raatzsch: „Das Wesen der Welt sichtbar machen“ (2004); Felix Mühlhölzer: „A Mathematical Proof Must be Surveyable“; What Wittgenstein Meant by This and What It Implies“ (2005); Klaus Puhl: „Only Connect... Perspicuous Representation and the Logic of Nachträglichkeit“ (2006); Mathieu Marion: „Wittgenstein on Surveyability of Proofs“ (2011); Giuseppe Di Giacomo: „Art and Perspicuous Vision in Wittgenstein’s Philosophical Reflection“ (2013); Stefan Majetschak: „Survey and Surveyability: Remarks on Two Central Notions in Wittgenstein’s Later Philosophy“ (2016); Kai Büttner: „Surveyability and Mathematical Certainty“ (2017).

<sup>4</sup> In ihrer Habilitationsschrift *Eine Frage der Farbe: Modalitäten des Zeichengebrauchs in der Logik* (2011) befasst sich Esther Ramharter mit Beweissystemen, in denen Farben zur Darstellung und Manipulation logischer Strukturen verwendet werden.

So gibt uns beispielsweise das Dezimalsystem Maßstäbe zum Vergleich der Zahlen an die Hand, durch die Verhältnisse sichtbar werden, die in der binomischen Zahlendarstellung schlichtweg nicht zu fassen wären. Wer mit Nullen und Einsern eine größere Multiplikation durchführen wollte, steht schließlich nicht nur vor dem Problem, dass es sehr viel länger dauern würde, als wenn er im Dezimalsystem rechnete. Das für die Grammatik des Beweisbegriffs entscheidendere Moment liegt darin, dass uns ein Prozess, über dessen Ausgang verschiedene Hypothesen denkbar sind, nicht zur mathematischen Rechtfertigung seines Ergebnisses dient. Die Symbole des Kalküls, heißt das, müssen passende Größenverhältnisse aufweisen, um auf nachvollziehbare Weise neue Verhältnisse zwischen ihnen entstehen lassen zu können. Nur jene Ordnung, die in unmissverständlicher Weise im Beweis selbst niedergelegt worden ist, kann uns zum Vorbild für den Gebrauch der darin modulierten Zeichen dienen.

Wo ein Zweifel darüber auftauchen kann, ob *dies* wirklich das Bild *dieses* Beweises ist, wo wir bereit sind, die Identität des Beweises anzuzweifeln, dort hat die Ableitung ihre Beweiskraft verloren. Denn der Beweis dient uns ja als Maß. (BGM III, § 21)

„Der Beweis muß übersehbar sein“ – heißt: wir müssen bereit sein, ihn als Richtschnur unseres Urteilens zu gebrauchen. (BGM III, § 22)

Die geforderte Übersichtlichkeit mathematischer Beweise ist hier nicht bloß eine „formale Minimalbedingung“ (F. Mühlhölzer), die mit dem Beweisgedanken in keinem unmittelbaren Zusammenhang stünde. Es ist vielmehr gerade die Entgegensetzung von mathematischer Geltung und mathematischem Gehalt, die mit diesen Erwägungen problematisch wird. Immerhin gibt es keine formalen Strukturen, die jenseits wahrnehmbarer (handgreiflicher, sichtbarer) Materialien lägen. Mathematische Beweise zeichnet aus, dass sie nicht Eigenschaften ihrer Elemente (Striche, Sätze, Variablen), sondern Möglichkeiten des Transformierens aufzeigen. Insofern handelt ein mathematischer Beweis zwar nicht von den Dingen, mit denen er operiert, aber es wäre gleichwohl irreführend, nun zu meinen, dass eine Ordnung aufgezeigt worden sei, die mit den Elementen in keinerlei Zusammenhang stünde. Die Möglichkeit, die im Beweis sichtbar wird, ist an materielle Eigenschaften der Beweiskonstruktion (wie z. B. die Größenverhältnisse der Symbole) gebunden, ohne doch von diesen zu handeln. Das aber heißt nicht, dass er von einer davon geschiedenen Form handelt, sondern nur, dass er anhand ihrer eine Form demonstriert bzw. aufweist.

Ihre Beweiskraft nimmt eine apriorische Demonstration somit daher, dass in ihr ein symbolischer Zusammenhang in derart plastischer Weise zur Darstellung gelangt, dass es uns leicht fällt, sie zum Paradigma dafür zu nehmen, wie wir mit den darin modulierten Zeichen (nicht zuletzt auch außerhalb der Mathematik) umgehen sollen. Wo wir zur Erfassung einer uns vorliegenden Ableitung erst noch anderer Mittel bedürften – indem wir etwa zum Nachweis der Gleichung  $||| + ||||| + ||||| = |||||$  auf die Technik des dezimalen Zählens,  $10 + 10 = 20$ , zurückgriffen – könnten wir nicht füglich von einem mathematischen Beweis sprechen. Jene Strichreihe trägt die Kriterien, mittels derer sie zu identifizieren und zu reproduzieren wäre, keineswegs in sich selbst und vermag deswegen nicht als Paradigma dessen zu dienen, wie z. B. in Fällen, in denen wir die Anzahl vorliegender Gegenstände eruieren wollen, zu verfahren wäre.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Mit Blick auf das Ergebnis der Bildung (d. i. des Beweises) des Quadrats einer Zahl schreibt Wittgenstein: „Das gleichgesetzte  $25^2$  und  $625$  gibt mir nun, könnte man sagen, einen neuen Begriff. Und der Beweis zeigt, was es mit dieser Gleichheit für eine Bewandnis hat. – ‚Einen neuen Begriff geben‘ kann nur heißen, eine neue Begriffsverwendung einführen, eine neue Praxis.“ (MS 124, S. 191)

Als Maßstab und Norm einer neuen Praxis kann uns nur jenes Bild oder Muster dienen, das nicht zugleich durch ein anderes vermessen werden muss, um in seiner Identität bestimmt zu sein. Gerade dieser Ausweis der eigenen Identität ist bei einem Beweis aber in entscheidender Weise an die Zeichen und deren Modifizierbarkeit gebunden (wie das obige Beispiel eindrücklich zu verstehen gibt). Wo wir daher vermittle einer Technik des systematischen Definierens (wie sie z. B. beim iterierenden Übergehen von der jeweils zehnten Einheit zur nächst höheren Potenz zur Anwendung kommt) dem unübersichtlichen Kalkül eine neue Ordnung verleihen, dort werden Operationen möglich, die in dieser Weise zuvor gar nicht durchführbar gewesen waren (vgl. BGM III, § 47). Wir gelangen mittels systematischer Abkürzungen in eine „neue Geometrie“, in einen neuen Möglichkeitsraum, worin Verhältnisse sichtbar werden, die in den Termen der Definientia nicht denkbar (weil nicht darstellbar) sind. Aus diesem Grund will Wittgenstein sagen:

Wenn man eine nicht übersehbare Beweisfigur durch Veränderung der Notation übersehbar macht, dann schafft man erst einen Beweis, wo früher keiner war. (BGM III, § 2) <sup>6</sup>

<sup>6</sup> Stefan Majetschak setzt in dem Aufsatz „Übersicht, übersichtliche Darstellung und Beweis“ (2013) der „engen Lesart“ des (mathematischen) Übersichtlichkeitsbegriffs durch Felix Mühlhölzer die Ansicht entgegen, dass es dieselbe Übersichtlichkeit sei, die Wittgenstein einerseits gegenüber mathematischen Beweisen einfordert und andererseits zum Maßstab seines eigenen Philosophierens erhebt. Die „übersichtliche Darstellung“, die er in den *Philosophischen Untersuchungen* als „unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen“ (PU, § 122) bezeichnet, sei demnach gleichbedeutend mit jenem Begriff der Übersichtlichkeit, wie er in den *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* verwendet werde; etwa wenn es dort heißt: „Ein mathematischer Beweis muß übersichtlich sein“ (BGM III, § 1). Majetschak führt diesen Brückenschlag zwischen Wittgensteins Ansichten zur Mathematik und seinem philosophischen Selbstverständnis sogar noch weiter, wenn er schreibt, „dass eine „übersichtliche Darstellung“ – anders beispielsweise als eine prinzipiell hypothetisch bleibende historische Erklärung – eine Form aufweist, die unter Bedingungen der begrenzten Auffassungskraft des Menschen allein etwas evident zu demonstrieren, d. h. zu *beweisen* vermag“ (Majetschak 2013, S. 114). Damit identifiziert Majetschak nicht nur die in PU und BGM gebrauchten Begriffe der „Übersichtlichkeit“, sondern kennzeichnet die philosophische Methode Wittgensteins überhaupt als ein wesentlich *beweisendes* Verfahren. In eine ähnliche Kerbe schlägt auch Peter Hacker, „Übersichtlichkeit und übersichtliche Darstellungen“ (2004): „Es ist entscheidend zu sehen, daß die Bemerkung, wonach der Begriff einer übersichtlichen Darstellung die Art bezeichnet, wie Wittgenstein in der Philosophie die Dinge sieht, gedacht ist als Betonung seiner Anwendung einer sehr spezifischen Methode (der Morphologie des Gebrauchs von Ausdrücken), und damit seiner Vermeidung von Hypothesen und erklärenden Theorien – im Gegensatz zur vorherrschenden philosophischen Tradition.“ (S. 418)

Diesen Impulsen folgend, habe ich es in dieser Arbeit unternommen, die Beziehungen zwischen Wittgensteins Ideen zur Mathematik und der Art, in der er sein eigenes Philosophieren begreift, dadurch als *wesentliche* auszuweisen, dass ich seine Bemerkungen zum einen wie zum anderen Gebiet auf solche Weise nebeneinander halte (und gegebenenfalls auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten hinweise), dass es der Leserin leicht wird, die Beziehungen als wesentliche anzuerkennen. Es geht jedoch nicht darum, die beiden Verwendungen des Begriffes der Übersichtlichkeit (z. B.) in jederlei Hinsicht miteinander zu identifizieren, sondern darum, jene Überschneidungen zu markieren, die (als grammatischer Untersuchungen) zwischen beiden Verfahrensweisen bestehen. Dabei leitet mich das Motiv, im Zuge dieser Gegenüberstellung nach und nach jene Begriffe zu entwickeln, welcher ich bedarf, um die eingangs angedeutete Kritik am akademischen Credo der Planbarkeit philosophischer Projekte in einer eingängigen und nachvollziehbaren Weise formulieren zu können. Auf dem Weg dorthin soll sich zudem zeigen, dass Wittgensteins Übersichtlichkeitsanspruch gerade nicht, wie Hacker meint, auf „eine sehr spezifische Methode“ hinausläuft. Ähnlich, wie er die Mathematik als „ein buntes Gemisch von Beweistechniken“ (BGM III, § 46) begreifen möchte, anerkennt Wittgenstein auch in der Philosophie eine Vielzahl möglicher Methoden der Problemlösung (vgl. PU, §§ 132–3), durch die jeweils ganz unterschiedliche Züge der Grammatik zu Tage treten können.

Übersichtlichkeit als ein wesentliches Merkmal mathematischer Beweise zu kennzeichnen, impliziert den Ausschluss aller hypothetischen Verweisstrukturen: „*Kausalität* spielt im Beweis keine Rolle.“ (BGM IV, § 41) Mit dieser grammatischen Bemerkung wird nicht geleugnet, dass jede mathematische Demonstration ein raumzeitliches Faktum darstellt, das auch seinerseits zum Gegenstand einer empirischen Untersuchung genommen werden könnte. Es soll durch sie jedoch ausgedrückt werden, dass unsere Verwendung mathematischer Beweise gemeinhin durch deren Vorbildrolle bei der Beurteilung etwaiger Kausalzusammenhänge gekennzeichnet ist, wir also *mittels* ihrer die Dinge in Raum und Zeit beurteilen, ohne sie dabei selbst (etwa hinsichtlich chemischer oder historischer Entstehungsursachen) zu erforschen. Das übersehbare und deswegen in seinen Modulationen evident wirkende Muster untersuchen wir schlicht nicht weiter, sondern nehmen es – wo uns dies nützlich scheint – zum Vorbild dafür, wie wir die Dinge zu beurteilen haben. In diesem Sinn sind der Ausdruck der Übersichtlichkeit und der des paradigmatischen Gebrauchs geradezu Wechselbegriffe. (Vgl. BGM III, § 42.)<sup>7</sup>

Kommen wir nun zur Philosophie. Ich sagte, dass wir uns in ihr nicht mit den Erscheinungen, ihrem historischen, physikalischen oder psychologischen Werden und Vergehen, sondern mit den begrifflichen Möglichkeiten der entsprechenden Darstellungsmittel befassen. Man besinnt sich, heißt das, „auf die *Art der Aussagen*, die wir über die Erscheinungen machen“ (PU, § 89). Um ein Verständnis des Gebrauchs der uns in der Philosophie beschäftigenden Worte (den Implikationen, Überlagerungen und Grenzen) zu erlangen, reicht es jedoch meist nicht hin, in einem Katalog geradewegs aufzulisten, was alles zu beobachten sei, wo Menschen jene Worte äußern. Echtes Verständnis stellt sich vielmehr erst durch die Wahl des angemessenen Abstandes ein, durch den einerseits ein möglichst weites Feld ihrer Anwendungen in den Blickpunkt rückt, worin sich aber zugleich die spezifischen Funktionen der Wörter und ihre Verhältnisse zueinander in deutlichen Konturen abheben.

Der Begriff der „Übersichtlichkeit“ legt so nicht auf bestimmte Kalküle, Beweisprozeduren oder Argumentationsmuster fest, sondern erlaubt im Gegenteil all das als grammatische Demonstrationen anzuerkennen, was als Paradigma des Beschreibens, Transformierens, Urteilens dient.

<sup>7</sup> Es liegt hier der Einwand nahe, dass wir zur Rechtfertigung unserer Rechenergebnisse häufig auf Taschenrechner und Computer rekurren, deren Algorithmen allemal in binären Codes zu dechiffrieren wären. Wir scheinen, so ließe sich daher sagen, die Anerkennung mathematischer Ergebnisse zuweilen auch auf Strukturen zu gründen, von denen man mit Wittgenstein sagen müsste, dass sie unübersichtlich seien. In einem ersten Schritt wäre hierauf zu erwidern, dass es sich eben um keinen *Beweis* handelt, wo wir den Taschenrechner zur Lösung einer Rechnung heranziehen und dessen Ergebnisse (aus welchen Gründen immer) akzeptieren. Gleichwohl kann aus dem Bedenken aber die Frage abgeleitet werden, wie die Prozesse des Computers zu deuten wären: „Rechnet die Rechenmaschine?“, fragt sich Wittgenstein einmal selbst. Wie so oft gibt er keine direkte Antwort auf diese Frage, sondern skizziert ein Szenario, das vielmehr das Problematische einer solchen Frage ins Licht rücken soll: „Denk Dir, eine Rechenmaschine wäre durch Zufall entstanden; und nun drückt Einer durch Zufall auf ihre Knöpfe (oder ein Tier läuft über sie) und sie rechnet das Produkt  $25 \times 20$ .“ (MS 126, S. 26) – Ich deute diese „Antwort“ in der Weise, dass das Rechnen allem voran eine menschliche Tätigkeit ist, und nur insofern von einer Maschine gesagt werden sollte, dass sie rechnet, als *wir* mit dem Resultat auch als einem mathematischen umzugehen wüssten. Das aber ist nur dort der Fall, wo wir die entsprechende Rechentechnik kennen, das Multiplizieren also tatsächlich auch praktiziert wird. In einer Welt, in der nicht gerechnet wird, würden die Mitteilungen der Maschine daher auch keine Rechenergebnisse, sondern bestenfalls Ornamente oder belustigende Zeichenfolgen abgeben. Die Gepflogenheit, den Taschenrechner zu gebrauchen, setzt mithin die des Multiplizierens voraus.

Das Gespür für die jeweils nottuende Distanz oder Nähe zum Gegenstand, sowie die Fähigkeit, diese je nach Bedarf zu variieren, ist von daher eine bedeutende Eigenschaft der Philosophin. Umgekehrt bemisst sich das Verständnis des Lesers oder Zuhörers daran, dass er die dazu aufgegebenen Optiken auch als solche (zum Durchsehen nämlich) zu gebrauchen lernt. Das Resultat eines geglückten philosophischen Vergleichs ist daher nicht die Akkumulation eines Wissens, wie es etwa das empirische Experiment vermittelt, sondern drückt sich durch die Selbstverständlichkeit aus, die in Frage stehende Sachlage entlang des vorgeschlagenen Schemas zu betrachten.<sup>8</sup>

Wenn wir demnach in der Philosophie Vergleichsmodelle präsentieren wollen, durch die zwar unsere Auffassungsweise der Gegenstände gelenkt, aber doch nichts eigentlich Neues über die empirisch vorliegenden Dinge in Erfahrung gebracht wird, gilt es darauf zu achten, dass „nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen“ liegt (PU, § 109). Schließlich ist man nur dann gewillt, einen Maßstab zu akzeptieren, wenn dieser aufgrund seiner Plastizität ein taugliches Mittel zur Verortung der Dinge innerhalb des uns jeweils interessierenden Untersuchungsfeldes darstellt. Das heißt, die Optik, die wir an die Hand geben, sollte leicht zu bedienen sein und einen augenscheinlichen Eindruck der Verhältnisse jener Objekte geben, zu deren Betrachtung sie entwickelt wurde. Zwar mag unter manchen Umständen auch eine ungeschliffene Linse brauchbar sein – um z. B. den Charakter fließender Übergänge zwischen den Betrachtungsobjekten hervorzuheben – aber selbst dann bleibt die Wahl eines solchen Instruments daran gebunden, dass es tatsächlich einen *Eindruck* und nicht bloß ein wirres Durcheinander zu erkennen gibt. Als Vorbilder des Betrachtens ziehen wir bevorzugt die Parameter heran, durch die wir *hindurchsehen* können, will sagen, die wir anlegen, ohne einen Gedanken daran zu verschwenden, *was* hier eigentlich angelegt werde. Die Identität des Vergleichsobjekts darf nicht in Frage stehen, denn sie muss als etwas Selbstverständliches erscheinen, um von uns diese Rolle zugewiesen zu bekommen. Kausalität

<sup>8</sup> Nach Aristoteles bekundet sich philosophische Scharfsinnigkeit v. a. darin, „Ähnliches auch in weit auseinanderliegenden Dingen zu erkennen“ (*Rhetorik* 1412a11) und er spricht dabei insbesondere der Metapher das Potential zu, dergleichen Vermittlungsleistungen zu erbringen. Obgleich Wittgensteins Denken an den Einzelfällen und an der Wahrung der Disparität sprachlicher Ausdrucksmittel interessiert ist, zielt er gleichwohl – oder vielleicht besser: gerade deswegen – auch darauf ab, ihre Ähnlichkeiten, Verwandtschaften und Analogien herauszustellen (vgl. PU, § 76). Die von ihm angestrebte übersichtliche Darstellung soll schließlich jenes Verständnis der Grammatik unserer Sprache gewährleisten, „welches eben darin besteht, daß wir die ‚Zusammenhänge sehen‘. Daher die Wichtigkeit des Findens und des Erfindens von *Zwischengliedern*“ (PU, § 122). Zwar scheint Wittgenstein den Ausdruck „Metapher“ eher abwertend und bevorzugt in Kontexten zu gebrauchen, wo wir philosophisch in die Irre gehen (vgl. z. B. PU, §§ 356, 439); d. h. insbesondere in Fällen, in denen wir Vergleiche anstellen, ohne uns dessen bewusst zu sein. Der Sache nach aber trifft sich Wittgenstein mit Aristoteles, wenn er die Wichtigkeit des Erfindens von Gleichnissen für die philosophische Klärungsarbeit hervorhebt: „Ein gutes Gleichnis erfrischt den Verstand.“ (MS 105, S. 74) „Was ich erfinde sind neue Gleichnisse.“ (MS 154, 15v) „Der Zweck des guten Ausdrucks und des guten Gleichnisses ist, daß es die augenblickliche Übersicht erlaubt.“ (MS 153a, 156r) – Als jene „Zwischenglieder“ oder „Vergleichsobjekte“ schaltet Wittgenstein häufig Sprachspiele ein, deren zuweilen durchwegs sehr allegorische Charakter exakt jenem Vermittlungsanspruch geschuldet ist, der nach Aristoteles durch die Metapher, durch die übertragene Rede, einzulösen wäre. – Zum weiteren Problemfeld vgl. Johannes Sinnreich: *Die Aristotelische Theorie der Metapher: Ein Versuch ihrer Rekonstruktion* (Dissertation 1969); Mark Johnson: „Why Metaphor Matters to Philosophy“ (1995); Cristof Rapp: „Rhetorik und Philosophie in Aristoteles’ Rhetorik“ (1999); Bernhard Taureck: *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie: Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie* (2004). Speziell zu Wittgenstein vgl. die Beiträge des von Ulrich Arnswald (u. a.) herausgegebenen Sammelbandes: *Wittgenstein und die Metapher* (2004).

sollte daher, im besten Fall, auch in einer philosophischen Untersuchung „keine Rolle“ spielen: „Alle Erklärung muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.“ (PU, § 109)<sup>9</sup>

Der leitende Gedanke ist hier, dass wir in der Philosophie ebenso wie in der Mathematik mit *begrifflichen* Problemen befasst sind; ein begrifflicher Zusammenhang jedoch nicht auf dem Weg empirischer Untersuchungen, sondern allein durch Betrachtung jener Relata einzusehen ist, zwischen welchen der fragliche Zusammenhang besteht. „One cannot describe an internal relation without giving both ends of the relation.“ (LFM, S. 75) Wittgensteins Emphase der Oberfläche, des Vor-aller-Augen-Liegenden findet sich daher sowohl in Bezug auf die Mathematik als auch auf die Philosophie. Der Grund liegt in ähnlichen Stellungen, die beide Disziplinen zu den empirisch verfahrenen Wissenschaften einnehmen. Um eine wesentliche, u. d. h. grammatische Beziehung darzustellen, macht es keinen Sinn, im Stile der naturwissenschaftlichen Forscherin auf ein allgemein akzeptiertes Naturgesetz zu verweisen, welches als Grund zur Erklärung des in Frage stehenden Verhältnisses fungieren soll. Denn in diesem Fall läge das apriorische und für uns daher interessante Moment wieder in den begrifflichen Paradigmen, welcher wir uns im Zuge dieses Verweizens bedienen. Das tauglichste Mittel, eine notwendige Relation zur Darstellung zu bringen, besteht vielmehr darin, die Relata auf solche Weise nebeneinander zu halten oder gegebenenfalls mittels eingeschalteter Zwischenglieder derart ineinander überzuführen, dass der zu bezeugende Zusammenhang offensichtlich und evident wird.

An internal relation, one might say, lies in the essence of things. An internal relation is never a relation between two objects, but you might call it a relation between two concepts. And a sentence asserting an internal relation between two objects, such as a mathematical sentence, is not describing objects but constructing concepts. (LFM, S. 73)

<sup>9</sup> An diesem Ort wird eine Spannung fühlbar, in der sich nach meinem Eindruck das Denken Wittgensteins überhaupt bewegt. Einerseits sind wir bestrebt, den Status der im Philosophieren aufgegebenen Begriffe und Vergleichsmodelle transparent zu halten; um nicht dogmatisch zu verfahren, gilt es zu bedenken, dass wir „in der Philosophie den Gebrauch der Wörter oft mit Spielen, Kalkülen nach festen Regeln, *vergleichen*, aber nicht sagen können, wer die Sprache gebraucht, *müsse* ein solches Spiel spielen“ (PU, § 81). Die Rede von Vergleichs*objekten* soll dabei verhüten, dass wir uns den jeweiligen begrifflichen Entwurf als Brille auf die Nase setzen, sodass alles weitere Betrachten in ihr besonderes Licht getaucht werde und wir darüber vergessen, sie auch wieder abzunehmen (vgl. § 103; MS 157b, 2v). Wittgenstein ist entsprechend bemüht, sich nicht in einzelne Begriffe oder Darstellungsparadigmen zu verlieren: „Es ist für mich wichtig beim Philosophieren immer meine Lage zu verändern, nicht zu lange auf einem Bein zu stehen, um nicht steif zu werden.“ (MS 118, 45r) – Andererseits ist ein Maßstab dies nur insofern, als mit ihm auch gemessen wird. Und das funktioniert desto besser, je weniger Gedanken man an die Beschaffenheit des Maßstabes selbst verschwendet. Das besondere Merkmal eines Begriffes, einer grammatischen Optik, einer eingängigen Darstellungsweise ist es ja gerade, dass wir, wie ich schon sagte, durch sie *hindurch* sehen; dass wir sie in ihrem Status vergessen; dass es sich also genau genommen erst dort überhaupt um einen Begriff handelt, wo wir ihn tatsächlich auch gebrauchen, um *mittels seiner* zu begreifen. In diesem Sinn scheint es nachgerade *wesentlich* zu sein, dass wir uns in eine Betrachtungsweise verlieren, wenn anders wir sie *als solche* auch ernst nehmen möchten; das Verständnis eines Sprachspiels bekundet sich erst dadurch, dass wir *mitspielen* (u. d. h., nicht theoretisierend davor stehen bleiben). – Es ist die bemerkungshafte, von einer Betrachtungsweise zur nächsten (*aus* einem Sprachspiel heraus, *in* das nächste Sprachspiel hinein) springende Methodik der *Philosophischen Untersuchungen*, die dieser Spannung gerecht zu werden versucht. Auf diesem Weg kann die Verbindlichkeit, die jeder Begriff für sich in Anspruch nimmt, gewahrt werden, ohne doch auszuschießen, dass andere Begriffe gleichfalls denkbar sind. Daher auch steht jede andere Art der Aufbereitung der von Wittgenstein verhandelten Gedanken in der Gefahr, sie in einem entscheidenden Sinne zu verfehlen.

Wo wir uns in der Philosophie mit begrifflichen Zusammenhängen, d. h. mit Ähnlichkeiten und Unterschieden von Begriffsgebräuchen befassen, da beschreiben wir nicht Gegenstände, sondern Verbindungslinien zwischen Formen, gemäß welcher wir über sie sprechen. Zu diesem Zweck wird man freilich auch denkbare (oder zuweilen gar absurde) Sachlagen skizzieren, aber nicht, um diese auf ihre Wahr- oder Falschheit hin zu überprüfen, sondern um sie auf solche Weise mit anderen Beschreibungen zusammen zu stellen, dass ein formaler Zusammenhang zwischen ihnen augenscheinlich und evident wird. Das Bemühen Wittgensteins um eine „übersichtlich Darstellung“ unserer Grammatik, durch die wir die „Zusammenhänge sehen“ (PU, § 122), fußt, so könnte man daher sagen, auf einem an mathematischen Demonstrationen geschulten Verständnis dessen, wodurch apriorische Strukturen gekennzeichnet sind.<sup>10</sup>

Es ist vielleicht nicht überflüssig, an dieser Stelle daran zu erinnern, dass die grammatischen Regeln, die wir in einer philosophischen Untersuchung mit Blick auf ein bestimmtes Sprachgebiet festhalten, selbst nur eine Form der Darstellung jenes Gebietes sind. Das übersichtliche Arrangement, das ja in den meisten Fällen geradezu konstitutiv daran gebunden bleibt, dass man die Vielfalt sprachlicher Phänomene aus der Perspektive einiger weniger Regeln betrachtet, stellt daher auch selbst nur *eine* Art ihrer Beschreibung dar. Den Gebrauch der Wörter mit einem Kalkül nach festen Regeln zu *vergleichen*, heißt schließlich nicht, dass die Sprache in allen Kontexten ihres Gebrauchs ein in dieser Weise regelgeleiteter Kalkül *ist*, dem jeder sich verpflichten müsste, der irgend Sinn ausdrücken will. „Denn so kann es scheinen“, schreibt Wittgenstein in § 81,

als redeten wir in der Logik von einer *idealen* Sprache. Als wäre unsre Logik eine Logik, gleichsam, für den luftleeren Raum. – Während die Logik doch nicht von der Sprache – bzw. vom Denken – handelt in dem Sinne, wie eine Naturwissenschaft von einer Naturerscheinung, und man höchstens sagen kann, wir *konstruierten* ideale Sprachen. (PU, § 81)<sup>11</sup>

Die von Wittgenstein angestrebte übersichtliche Darstellung der Grammatik unserer Sprache stellt eine Betrachtungsform dar, die einerseits wesentliche Aspekte der Sprache zum Vorschein bringt, dabei aber zugleich das Bewusstsein dafür zu wahren vermag, dass diese wesentlichen Aspekte Merkmale der je gewählten Betrachtungsweise sind. Es geht Wittgenstein nach meiner Ansicht keineswegs darum, unsere philosophischen Untersuchungen mit „bloßen Augen“, sozusagen einzig unter Verwendung der Alltagssprache durchzuführen. – Denn, so frage ich, was sollte das denn sein: *die* Alltagssprache oder *das* Auge? Der Zuruf: „Denk nicht, sondern schau!“ (PU, § 66) ist

<sup>10</sup> Von daher wird nachvollziehbar, wieso sich Wittgenstein lange Zeit darum bemühte, die Bemerkungen zur Mathematik in „sein Buch“ aufzunehmen. Von 1937 bis 1945 hielt er daran fest, die heute aus Teil I der *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* bekannten Betrachtungen auf die ersten 188 Paragraphen der *Philosophischen Untersuchungen* folgen zu lassen. Wieso er sich letzten Endes dagegen entschied, darüber kann nur gemutmaßt werden. Es scheint aber dieser textgenetische Befund jedenfalls die Ansicht zu stützen, wonach Wittgensteins Überlegungen zur Mathematik die methodischen Bemerkungen zur Philosophie in entscheidender Weise zu erhellen vermögen. Vergleiche hierzu Josef Rothhaupts Aufsatz „Zu Wittgensteins Bemerkungen über ‚Grundlagen der Mathematik‘“ (2010) sowie Georg Henrik von Wright: „The Origin and Composition of the *Philosophical Investigations*“ (1982).

<sup>11</sup> „Die Idee, daß die Logik in irgendeiner Weise das ‚Wesen der Welt‘ zeigt, muß verschwinden. (Das a priori muß zu einer Form der Betrachtung werden. D. h. es muß diesem Begriff auch sein Nimbus genommen werden. Ein Satz a priori entsteht dadurch, daß ein Satz der von der Darstellungsart handelt eingekleidet wird in die Form einer Aussage über die dargestellten Gegenstände.)“ (MS 157b, 3v)

eine Absage an das Theoretisieren, nicht das (ja anmaßende und auch lächerliche) Gebot, sich im Schauen keiner anderen (die Sicht etwa erweiternden, streuenden, verwischenden) Hilfsmittel bedienen zu dürfen.<sup>12</sup> Formale Logik, aus den Wissenschaften übernommene Termini, audiovisuelle Simulationen, das Kino, die Malerei, das Gedicht: dies alles sind Formen des Darstellens und Denkens, derer wir uns in der Philosophie bedienen können.<sup>13</sup> Um Verbote ist es Wittgenstein nirgendwo zu tun. Vielmehr käme es darauf an, ein Bewusstsein für die Formgewalt des jeweils gewählten Betrachtungsinstrumentes zu gewinnen; ohne durch verobjektivierendes Theoretisieren zu vergessen, dass es der *Gebrauch* ist, der einem Maß diese Rolle zuweist. Das Wesen liegt nicht als Eigenschaft im Gegenstand, sondern bekundet sich in Gestalt einer die Beschreibung auszeichnenden Form: es ist „in der Grammatik ausgesprochen.“ (PU, § 371)

## Hierarchien

Wollte man die Schriften Wittgensteins nach jenen Maßstäben beurteilen, die in den gängigen Einführungen zum philosophischen Arbeiten und Argumentieren als deren basale Grundvoraussetzungen ausgewiesen werden, würde man wohl rasch zu dem Schluss gelangen, dass es sich bei seinen Bemerkungen bestenfalls um rudimentäre Vorformen des Philosophierens handeln könne, keineswegs aber um philosophische Beiträge im strengen und eigentlichen Sinn. Holm Tetens z. B. konstruiert in der von vielen Lehrenden herangezogenen Einführung in *Philosophisches Argumentieren* (2010) eine sogenannte „Standardform“, nach der prinzipiell jedes Argument, das man verstanden haben will, auch müsse reformuliert werden können. „Durch ein Argument“

will man andere oder sich selber von der Wahrheit einer bestimmten Aussage überzeugen, indem man *die Wahrheit dieser Aussage auf andere Aussagen zurückführt*, von deren Wahrheit man schon überzeugt ist. Die Aussagen, auf deren Wahrheit man die Wahrheit einer weiteren Aussage zurückführt, heißen die „*Prämissen des Arguments*“, die Aussage, deren Wahrheit auf die Wahrheit der Prämissen zurückgeführt wird, seine „*Konklusion*“. (S. 23)

<sup>12</sup> Siehe Joachim Schultes Aufsatz „Beschreibung“ (1990), in dem er die verbreitete Auffassung kritisiert (vertreten von Stephen Hilmy, *The Later Wittgenstein: Emergence of a New Philosophical Method*, 1987), Wittgensteins Philosophieverständnis laufe darauf hinaus, den alltäglichen Sprachgebrauch wiederzugeben. Wie Schulte festhält, impliziert die Aussage, wonach die Philosophie „den tatsächlichen Gebrauch der Sprache“ nicht begründen und „am Ende also nur beschreiben“ kann (PU, § 124), keineswegs, dass sie sich in dieser Tätigkeit erschöpft, ja noch nicht einmal, dass dies der gangbarste Weg zur Lösung ihrer Probleme sei: „Wittgensteins Feststellung in § 124, die Philosophie könne den tatsächlichen Gebrauch der Sprache am Ende nur beschreiben, heißt nicht, ihre Hauptaufgabe bestehe darin, diesen Gebrauch zu beschreiben. Damit ist nicht einmal gesagt, daß sie diesen Gebrauch überhaupt beschreiben soll, sondern nur, daß ihr, sofern dieser faktische Gebrauch unser philosophisches Interesse erregt, ihm gegenüber keine andere Haltung angemessen ist als die rein beschreibende, also die Haltung, die ‚alles läßt, wie es ist‘.“ (S. 140)

<sup>13</sup> Bezüglich des Verhältnisses Wittgensteins zu den genannten Künsten (Musik, Kino, Malerei, Poesie) siehe Katrin Eggers: *Ludwig Wittgenstein als Musikphilosoph* (2014); Béla Szabados u. Christina Stojanova (Hg.): *Wittgenstein at the Movies: Cinematic Investigations* (2011); Dieter Mersch: „Wittgensteins Bilddenken“ (2006); Peter Keicher: „Aspekte malerischer Gestaltung bei Ludwig Wittgenstein: Studienfragmente zum Vergleich der Arbeitsweise Wittgensteins mit der bildnerischen Praxis der Malerei der frühen Moderne“ (2003); Manfred Frank u. Gianfranco Soldati (Hg.): *Wittgenstein, Literat und Philosoph* (1989) sowie Joachim Schulte: „Wittgenstein on Philosophy as Poetry“ (2013).

Dass sich die Überlegungen der bedeutendsten Philosophen häufig nicht als Abfolgen von Prämissen und Konklusionen geben, sei demnach einzig stilistischen Ambitionen geschuldet: „Es würde die sprachästhetische Qualität eines Textes empfindlich in Mitleidenschaft ziehen, schliege ein Philosoph seine Argumente alle über denselben Leisten der pedantisch trockenen Standarddarstellung. Das Hören und Lesen philosophischer Texte wird erst zu einem literarischen Genuss, werden die Argumente stilistisch vielfältig und sprachlich anspruchsvoll dargeboten.“ (S. 62) Selbst die lächerliche Gestalt, welche die Überlegungen Descartes' und Kants annehmen, wo man sie nach seinem Schema reformuliert (vgl. S. 55–61), sind für Tetens offenbar kein Grund, an dessen unumschränkter Gültigkeit zu zweifeln.

Manchen Argumentationstheoretikern scheint jegliches Bewusstsein dafür zu fehlen, dass in der Philosophie die sprachliche Gestaltungskraft von entscheidender Bedeutung für ihren Gehalt sein könnte. So präsentieren auch Kay Rosenberg, *Philosophieren* (1986), und Jonas Pfister, *Werkzeuge des Philosophierens* (2015), die darin aufgeführten Schemata des Argumentierens nicht als mögliche Vergleichsobjekte oder Kontrastfolien, sondern als sublime Strukturen von Rationalität überhaupt, an denen alle Erscheinungen philosophischen Denkens zu bemessen sind. Eine unwahrscheinliche Dogmatik, die umso verstohlener ist, als diese Autoren ihre Modelle als bloße *Vorbereitungen* für das Philosophieren hinstellen und so darüber hinwegtäuschen, selbst bereits auf ein (enges und an naturwissenschaftlichen Parametern ausgerichtetes) philosophisches Selbstverständnis zu verpflichten. Der eigentliche Mangel solcher Einführungswerke ist mithin nicht, dass einzelne Analysemodelle vorgestellt und zum Gebrauch anempfohlen werden, sondern dass so getan wird, als sei deren Übernahme philosophisch völlig unverfänglich. Man erkennt, wo nicht die Philosophie als solche, so doch wesentliche ihrer Aufgaben, wenn man glaubt, sich erst mit einem argumentativen Rüstzeug ausstatten zu müssen, ehe man dieses auf verschiedenste „Inhalte“ anwenden könne. Vor dem Hintergrund des hier skizzierten (und noch weiter auszumalenden) Philosophiebegriffs erscheint die bloße Idee einer Art Vorschule des Philosophierens, in welcher man lernt, nach bestimmten Mustern zu denken, jedenfalls hochgradig naiv. Wenn Sinn und Wert einer philosophischen Betrachtung in der Form liegen, durch die unser Verhältnis zum Betrachtungsgegenstand bestimmt wird, dann ist mit der Fixierung jener Formen zugleich die philosophische Beweglichkeit gehemmt. Das „Philosophieren“ erschöpft sich dann in der standardisierten Wiedergabe historischer Thesen, Positionen und Argumenten – wobei Platon, Vico, Kant ihre Gedanken wohl kaum wiedererkennen würden in der Gestalt, die man ihnen heute oft gibt. Das philosophische Moment aber liegt nie in der Doppelung vorliegender Inhalte, sondern in deren Modifikation durch neu (oder erneuernd wieder-) gestaltete begriffliche Beziehungen zu ihnen. Philosophieren ist wesentlich *Darstellungsarbeit* und dadurch ausgezeichnet, dass es keinem äußerlichen Aufbereitungsschema folgt, sondern selbiges denkend erst hervorbringt.

Die in den (gewöhnlich in den ersten Semestern zu absolvierenden) Einführungskursen repetierten Standards wissenschaftlichen Arbeitens und philosophischen Argumentierens führen – so gewichtige Gründe für derartige Einführungen auch vorliegen mögen – dann häufig dazu, dass Autoren wie Wittgenstein, Kierkegaard, Nietzsche etc. als philosophische Anomalien entweder ganz beiseitegeschoben oder aber als gleichsam unreflektiert dahinsprudelnde Inspirationsquellen gebraucht werden, aus denen die ihnen gleichwohl innewohnenden wissenschaftlich relevanten Surrogate allererst herauszudestillieren wären. Doch auch ein Dialog des Plato oder eine Meditation von Descartes weisen Züge auf, die sich keineswegs ohne erheblichen Sinnverlust in die Form einer wissenschaftlichen Abhandlung bringen lassen. Und wie ich meine, handelt es sich

bei dem, was hier verloren geht, gerade um dasjenige, was sie philosophisch vor anderen auszeichnen würde. Gesetzt den Fall, dass man eines Tages alle philosophischen Texte in eine Einheitssprache transformiert haben sollte, so wäre der je verlorengegangene Überschuss gerade das, was mir als deren Wesentlichstes erscheint.<sup>14</sup>

Der in den Diskursen der Sekundärliteratur nicht gar zu selten gepflogene Umgang mit Wittgensteins Texten ist folglich auch dergestalt, dass man die stilistischen Eigenheiten sowie die besondere Abfolge seiner Bemerkungen möglichst zu glätten versucht, indem man ein durch sie zwar bekundetes, aber hinter ihnen letztlich versteckt gebliebenes philosophisches Grundmotiv unterstellt. Das Wesen seines Philosophierens wird so nicht als etwas betrachtet, das schon offen zutage liegt, sondern was durch eine auf dessen verborgenen Grund dringende Untersuchung erst noch herauszuholen wäre. Von einem Ideal der Wissenschaftlichkeit geblendet, erscheint das tatsächlich Vorliegende als der zufällige Ausdruck eines dahinterstehenden Anderen: nicht die Form ist das Wesentliche, sondern dasjenige, was durch sie zum Ausdruck gelangt.<sup>15</sup>

Derartige Sublimierungen des Wittgensteinschen Denkens fußen auf einem Verständnis des Philosophierens, zu dem die Formen, in denen sich sein Denken gestaltet, einen radikalen Gegenentwurf darstellen könnten. Darin treten uns nämlich gerade keine Thesen entgegen, die durch deduktive Schlüsse in einen hierarchisch durchgängig geordneten Argumentationszusammenhang gebracht würden. Im Gegenteil bekundet Wittgenstein explizit das Interesse, keine allgemeinen Theorien bauen, sondern einzelne Begriffe durch das Arrangieren unterschiedlicher ihrer Gebrauchseigenarten darstellen zu wollen (vgl. PU, § 133). Wo wir die zu diesem Zweck aufgebotene Anordnung seiner Bemerkungen und Sprachspiele unter dem Gesichtspunkt einer Argumentationstheorie betrachten, welche einzig die ihrem Ideal entsprechenden Bewegungen als genuin

<sup>14</sup> Der vielleicht erstaunlichste Auswuchs eines solcherart am Standard deduktiven Argumentierens orientierten Selbstverständnisses findet sich in Jaakko Hintikkas Aufsatz „Wittgenstein’s Demon and his Theory of Mathematics“ (2004). Ausgehend von dem Befund, wonach in Wittgensteins Schriften keine längeren Argumentationsstränge zu verzeichnen wären, wird dort die Diagnose erstellt, dass dieser offenbar an *Dyslexie* gelitten habe: einer Krankheit, die es ihm verunmöglichen würde, die Erscheinungen der Sprache anders als in bloß augenblicklichen Eindrücken zu erfassen. Die philosophischen Bemerkungen Wittgensteins – insbesondere jene, in denen er sich mit mathematischen Zusammenhängen befasst – seien demnach der pathologische Ausdruck eines Denkers, der nicht in der Lage war, Gedankenentwicklungen zu begreifen, die von größerem Umfange sind. Der Versuch, anschaulich zu denken, wird als krankhaftes Unvermögen gedeutet; die Philosophie Wittgensteins wird zur psychologischen Anomalie.

<sup>15</sup> Die hierfür auffälligsten Belege sind die umfangreichen Kommentarbände zu den *Philosophischen Untersuchungen*, in denen Peter Hacker und (anfangs) Gordon Baker das auszudeklinieren versuchen, was Wittgenstein demnach nur unzureichend in Worte zu bringen vermochte. In ähnlicher Weise scheint auch Felix Mühlhölzer mit seinen systematisch angelegten Kommentaren zu den *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (2010) aus diesen einen Sinn erschließen zu wollen, der dem unvoreingenommenen Leser aufgrund der eigenwilligen Ausdrucks- und Darstellungsweise Wittgensteins oft nicht zugänglich sei. Die ganze Idee eines „analytischen Kommentars“ gründet schließlich auf der Annahme, es sei erst noch eine genaue Analyse der Sätze nötig, um sie verständlich machen zu können. Die systematisch betriebene Wittgenstein-Exegese bekundet damit eine Auffassung der Sprache, gegen die Wittgenstein allorts angeschrieben hat: als müsse hinter dem exemplarisch Vorliegenden auf jeden Fall ein Gesetz seines Erscheinens liegen. Es ist jedoch, um seine eigenen Worte zu borgen, den Erscheinungen seines Denkens „garnicht Eines gemeinsam“, weswegen wir sie als Gestaltungen seines Philosophierens ansehen – „sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*.“ (PU, § 65) „Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen.“ (PU, § 67)

philosophische anerkennt, dort übersehen wir gerade die begrifflichen Eigenarten, die Wittgenstein mittels jenes Arrangements zur Darstellung bringt. Es ist ein grober Irrglaube, wenn man meint, zuallererst mit einem formalen Rüstzeug ausgestattet werden zu müssen, ehe man ans Philosophieren gehen könne. Vielmehr stellt gerade die unbedachte Übernahme der als verbindliche Parameter des philosophischen Forschens präsentierten Vorstellungen vom richtigen Schließen, Begründen und Argumentieren bereits den entscheidenden Schritt dar, durch den man sich auf das Innehalten in einer Position verpflichtet, von der her die Vielfalt der sprachlichen Erscheinungen des Urteilens kaum einmal mehr einsehbar wird. In einer 1937 verfassten und in die *Vermischten Bemerkungen* aufgenommenen Notiz bemerkt Wittgenstein hierzu:

Leute sagen gelegentlich, sie könnten das und das nicht beurteilen, sie hätten nicht Philosophie gelernt. Das ist ein irritierender Unsinn; denn es wird vorgegeben, die Philosophie sei irgendeine Wissenschaft. Und man redet von ihr etwa wie von der Medizin. – Das aber kann man sagen, daß Leute, die nie eine Untersuchung philosophischer Art angestellt haben, wie die meisten Mathematiker z. B., nicht mit den richtigen Sehwerkzeugen für derlei Untersuchungen oder Prüfungen ausgerüstet sind. Beinahe, wie Einer, der nicht gewohnt ist, im Wald nach Blumen, Kräutern oder Beeren zu suchen, keine findet, weil sein Auge für sie nicht geschärft ist, und er nicht weiß, wo insbesondere man nach ihnen ausschauen muß. So geht der in der Philosophie Ungeübte an allen Stellen vorbei, wo Schwierigkeiten unter dem Gras verborgen liegen, während der Geübte dort stehenbleibt und fühlt, hier sei eine Schwierigkeit, obgleich er sie noch nicht sieht. – Und kein Wunder, wenn man weiß, wie lange auch der Geübte, der wohl merkt, hier liege eine Schwierigkeit, suchen muß, um sie zu finden. Wenn etwas gut versteckt ist, ist es schwer zu finden. (VB, S. 61)

Das im akademischen Alltag häufig propagierte Darstellungsideal, demzufolge eine philosophische Arbeit notwendig aus Thesen und den sie begründenden Argumenten zu bestehen habe, macht insbesondere blind dafür, dass die von Wittgenstein gewählten Darstellungsformen den Anspruch verfolgen, wesentliche und das heißt, von jedem als selbstverständlich annehmbare, Einsichten in das Arbeiten unserer Sprache zu eröffnen. Dieser Anspruch ist jedoch nur zu wahren, wenn die vorgelegten Vergleichsmodelle problemlos identifizierbar sind; mithin nicht erst noch Nachforschungen an ihnen angestellt werden müssen, ehe sie als solche zu gebrauchen wären. Die Einlösung des Anspruchs auf notwendige Geltung bleibt in Wittgensteins Texten daher letztlich der Leserin überantwortet, insofern den Bemerkungen ihr apriorischer Status nur dadurch zukommt, dass man sie auch tatsächlich als Paradigmen des Betrachtens und Urteilens heranzieht. „Dadurch daß wir einen Satz als selbstverständlich anerkennen, sprechen wir ihn auch von jeder Verantwortung gegenüber der Erfahrung frei.“ (BGM IV, § 30) Hierfür stellt es jedoch eine unabdingbare Voraussetzung dar, dass die Identität des aufgegebenen Vergleichsobjektes nicht in Frage steht, weil dieses andernfalls nicht als Maßstab des Betrachtens verwendet werden könnte. Damit wird nicht geleugnet, dass meist gewichtige Gründe für die Annahme eines Maßes sprechen; wohl aber heißt es, dass diese Annahme eine Tat darstellt, die jedem Versuch ihrer theoretischen Beglaubigung vorausläuft. „Die Regel ist, als Regel, losgelöst, und steht, sozusagen, selbstherrlich da; obschon, was ihr Wichtigkeit gibt, die Tatsachen der täglichen Erfahrung sind.“<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Wittgenstein fährt dann fort: „Was ich zu tun habe, ist etwas, wie: das Amt eines Königs zu beschreiben; – wobei ich nicht in den Fehler verfallen darf, die königliche Würde aus der Nützlichkeit des Königs zu erklären; und doch weder Nützlichkeit noch Würde außer Acht lassen darf.“ (MS 124, S. 13) – Umgelegt auf das philosophische Denken bedeutet dies: obgleich die entworfenen Betrachtungsnormen durch Erfahrung weder begründet noch in Frage gestellt werden können, beziehen sie ihre *Wichtigkeit* doch aus ihr.

Mit Wittgenstein gegen das Bild des begründenden Argumentierens zu optieren, nach welchem in einer philosophischen Abhandlung Thesen in kausaler Abfolge aneinandergereiht werden müssten, rührt von dem Bestreben her, in der Philosophie nicht hypothetisch verfahren zu wollen. Wo wir erkennen, dass die apriorische Geltung eines Satzes eine Funktion unseres Gebrauches ist, sollten wir der Frage nachgehen, welche Gestalt ein Satz oder auch ein über mehrere Absätze sich entwickelnder Gedanke aufweisen muss, um von uns in diesem Sinn als Vergleichsobjekt herangezogen werden zu können. Dabei wird deutlich, dass ein theoretisch begründendes Verfahren, bei dem ein Satz durch den Verweis auf (in anderen Zusammenhängen) anerkannte Sätze gerechtfertigt werden soll, in den seltensten Fällen jene Plastizität aufweist, derer wir bedürften, um den vorgeführten Gedankengang zum Paradigma dafür zu nehmen, wie in den verhandelten Fällen vorzugehen wäre. Solange wir Erklärungen liefern, durch die eine von ihnen geschiedene These plausibilisiert werden soll, eignet unserer Untersuchung ein hypothetisches Moment, durch das sie sich selbst zu einer bloß wahrscheinlichen Aussagenreihe degradiert. Wenn es uns daher gelingen soll, Betrachtungsformen, Begriffe und Darstellungsweisen zu entwerfen, die als Paradigmen des Denkens Verwendung finden könnten, dann müssen wir uns von jenem deduktiven Modell verabschieden, das Sätze in Kausalreihen anordnet und den Zweck des Philosophierens in die Begründung einer These setzt. Unser Interesse gilt in der Philosophie primär nicht den *Meinungen* (seien sie auch noch so überzeugend dargelegt), sondern deren Möglichkeitsräumen, welche zwar abgegangen und nötigenfalls auch abgesteckt, aber letztlich nicht begründet werden können (vgl. LFM, S. 55; PU, § 68).<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Die hier vorgetragene Kritik richtet sich gegen *hypothetische* Begründungsstrukturen in der Philosophie. Wollte man als Vater der modernen Wissenschaftskonzeption René Descartes (1596–1650) anführen, so wäre daran zu erinnern, dass deduktive Rechtfertigungsfolgen nach dessen Verständnis *gerade nicht* hypothetischen Charakter aufweisen, sondern im Gegenteil auf einer (vermittels der Intuition) klar und deutlich erkannten Identität des jeweils zugrunde gelegten Einheitsmaßes fußen. „Unter Intuition verstehe ich [...] eines reinen und aufmerksamen Geistes unbezweifelbares Begreifen, welches allein dem Lichte der Vernunft entspringt und das, weil einfacher, deshalb zuverlässiger ist als selbst die Deduktion [...], worunter wir all das verstehen, was aus etwas anderem sicher Erkanntem mit Notwendigkeit erschlossen wird. [...] Nicht anders als wenn wir das letzte Glied einer langen Kette mit dem ersten zusammenhängend erkennen, obgleich unsere Augen nicht mit einem und demselben Blick auf alle Zwischenglieder, von denen jener Zusammenhang herrührt, achten, wenn sie sie nur alle eins nach dem anderen durchmustert haben, und wir uns erinnern, daß die einzelnen Glieder mit ihren Nachbargliedern vom ersten bis zum letzten zusammenhängen. Hier also unterscheiden wir die Intuition des Geistes von der zuverlässigen Deduktion dadurch, daß in dieser eine Art Bewegung oder Zeitfolge erfaßt wird, in jener nicht so, und außerdem, weil zu dieser die gegenwärtige Evidenz nicht notwendig ist, wie zur Intuition, sondern sie vielmehr ihre Zuverlässigkeit gewissermaßen von dem Gedächtnis erborgt.“ (*Regulae ad directionem ingenii*, 1701, S. 368 ff.) Es handelt sich hier also um einen Methodenbegriff, der nicht *vorwegnehmend* (antizipativ) bestimmt ist, sondern dessen besonderes Augenmerk der Überzeugungskraft der jeweiligen Übergänge zwischen evidenten Elementen (Zeichen, Sätzen, Gedanken) gilt. Diese an geometrischen Modellen geschulte Auffassung vom wissenschaftlichen Vorgehen deckt sich jedoch nicht mit hypothetischen Verfahrensweisen, wie sie in der Gestalt des Experiments in der modernen Wissenschaft zum Einsatz kommen. Mit Wittgensteins Kritik am hierarchisch-reduktionistischen Vorgehen ist daher noch nichts gegen das spezifische Verständnis gesagt, das dem Begriff der Deduktion in Descartes' (frühen) Methodenreflexionen zukommt. – Über Verwandtschaften zwischen Descartes' und Wittgensteins Beweiskonzeptionen äußert sich Richard Heinrich in „Bedeutungslose Offenbarung: Philosophiegeschichtliche Anmerkungen zu Wittgensteins Gödel-Notizen“ (2008): „Eine besonders signifikante Übereinstimmung liegt darin, daß beide die Identität eines mathematischen Satzes an seine Stellung in einem *umfassenden Ganzen* von anschaulichen Verknüpfungen (bei Descartes Deduktionen, bei Wittgenstein Operationen) gebunden sehen. [...] Der mathematische Satz ist primär nicht Proposition, sondern (geometrisch) konstruiertes Zeichen.“ (S. 126)

Wo wir uns mit Formen des Darstellens beschäftigen – sei es, dass wir bestehenden nachgingen oder verwandte, doch neue Muster konstruierten –, legen wir Weisen der sprachlichen Bezugnahme auf Phänomene offen, zu deren Identifikation wir aber stets wieder der hierzu entworfenen Sprachmodi bedürfen. Der Zweck einer sprachlichen Form, so ließe sich sagen, ist die durch sie erschließbare Erfahrung, die nicht anders gewährleistet werden kann, als dass wir mittels jener Form beschreiben. Wenn wir in der Philosophie unser Augenmerk auf das Verhältnis richten, das zwischen einzelnen Werkzeugen der Sprache und den durch sie jeweils vermittelten Erscheinungen besteht, wäre es daher widersinnig, auf gänzlich allgemeine Paradigmen des Sprachgebrauchs (vermeintliche Regeln des Schließens etwa) zu rekurrieren, da durch die Übernahme solcher Schemata einzig *deren* Erfahrungshorizont einsichtig würde. Dass sich jede Beschreibung unter (oft äußerst kruder) Anwendung entsprechender Übersetzungsregeln in eine solche überführen lässt, die ihre Phänomene als Kausalabfolgen zur Erscheinung bringt, heißt *nicht*, dass prinzipiell jede Beschreibung auf ein solches Modell zu reduzieren wäre (s. TS 211, S. 321 f.). Im Gegenteil sind die Begrifflichkeiten des Begründens und Erklärens, der Kausalabfolge und Grundgesetze selbst nur Merkmale jener sprachlichen Modi, die das Erfahrungsmaterial nach hierarchischen Strukturen organisieren. Sobald man derartige Ordnungsmuster auf das Philosophieren überträgt, etwa indem man verbindliche Regeln des Argumentierens und Schließens festlegt, verbaut man sich von vornherein die Möglichkeit, je auf andere Formen der Sinngenese aufmerksam werden oder diese gar selber konstruieren zu können.

Die Kritik am deduktiven Paradigma ließe sich sogar noch radikalisieren, wenn man als genuin philosophischen Gehalt *einzig* die besondere Eigenart der Gedankenabfolge einer Autorin, gleichsam die durch ihr (oder in ihrem) Denken aufgemachte Logik des Darstellens anerkennen würde. Indem ich mich in der Lektüre eines philosophischen Buches auf die darin vollzogenen Denkbewegungen einlasse, nehme ich *sie* zum Standard dafür, wie über die verhandelten Gegenstände zu sprechen ist, und erkenne sie gerade durch dieses Mitgehen in ihrem Status als philosophische Gedanken auch an. Wenn die philosophischen Sätze in diesem Sinn als denkend entworfene Maßstäbe des Denkens fungieren, finden Begründungen und Hierarchien ihren Platz bestenfalls *innerhalb* der Kartographie, die sich auf dem Weg des Philosophierens gestaltet, nicht aber *an ihr*, der Kartographie, selbst. Das hieße, dass wir in der Philosophie entweder Logiken des Darstellens nachzeichnen oder aber Alternativen entfalten – in keinem dieser beiden Fälle aber unser Vorgehen einem anderen Paradigma geschuldet sein dürfte, als eben jenem, welches wir im Zuge unserer Beschreibungen offenlegen. Das bedeutet, dass eine Philosophie, die sich als Arbeit an den Formen möglicher Sinnhorizonte begreift, zwar freilich Modelle wird entwickeln können, in welchen Kausalabfolgen eine Rolle spielen, dass aber diese Modelle selbst, sofern sie als Paradigmen des Darstellens auch Anerkennung finden wollen, nicht deduktiv *begründet*, sondern *beschreibend, darlegend, aufzeigend* entwickelt werden müssen.<sup>18</sup>

An die Zurückweisung hierarchischer Denkmodelle zum Begreifen begrifflicher Relationen schließt sich ein weiterer Gedanke an, der sowohl in Wittgensteins Überlegungen zur Mathematik

<sup>18</sup> „Wir können eben auch hier nicht begründen (außer (etwa) biologisch oder historisch) sondern nur die Übereinstimmung oder den Gegensatz der Regeln für gewisse Wörter konstatieren, also sagen, daß diese Worte mit diesen Regeln gebraucht werden.“ (TS 213, S. 548)

als auch für sein eigenes philosophisches Selbstverständnis eine wichtige Rolle spielt. Es handelt sich um die Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in grammatischen Untersuchungen.<sup>19</sup> Indem es Thesen und Argumente in logische Begründungsverhältnisse zueinander setzt, suggeriert jenes landläufig der Philosophie beige stellte Modell des Argumentierens, dass einzelnen allgemeinen Problemen eine weitaus größere Bedeutung zukäme als den vielen speziellen Einzelproblemen, die jene unter sich befassen. So deutet z. B. Saul Kripke die in den *Philosophischen Untersuchungen* niedergelegten Bemerkungen über das Regelfolgen als äußerst allgemeine Grundeinsichten, die für das gesamte Denken Wittgensteins deshalb von entscheidender Bedeutung seien, weil sich viele Gedanken zu anderen Problemfeldern (etwa betreffs der Möglichkeit einer Privatsprache) daraus allererst ableiten würden.<sup>20</sup> Dagegen lese ich gerade die genannten Bemerkungen zum Regelfolgen als einen der nachdrücklichsten Belege dafür, dass Wittgenstein die Vorstellung destruieren will, es gäbe in der Logik, respektive der Philosophie, Probleme allgemeiner und solche besonderer Art (vgl. MS 178b, 6), sodass wir bloß die großen Fragen zu beantworten hätten, um in der Folge auch über die spezielleren Fälle im Bild zu sein. Eine bereits 1931 für das *Big Typeskript* (TS 213, S. 407) verfasste und ebenso in den *Vermischten Bemerkungen* (S. 28) veröffentlichte Notiz lautet:

Beiläufig gesprochen, hat es nach der alten Auffassung – etwa der der (großen) westlichen Philosophen – zwei Arten von Problemen im wissenschaftlichen Sinne gegeben: wesentliche, große, universelle, und unwesentliche, quasi accidentelle Probleme. Und dagegen ist unsere Auffassung, daß es kein *großes*, wesentliches Problem im Sinne der Wissenschaft gibt.

Es ist eine in weiten Teilen der Wissenschaft typische Vorgangsweise, von interessensgeleiteten Beobachtungen des Erfahrungsmaterials und durch Abstraktion von als unerheblich betrachteten Begleiterscheinungen zu allgemeinen Theorien und Modellen fortzuschreiten, die eine auf allgemeine Terme (etwa physikalische, biologische oder soziologische Grundbegriffe) rekurrierende Erklärung ermöglichen, sodass die fraglichen Phänomene in ihren Wechselwirkungen begriffen und Hypothesen über künftige Geschehnisse aufgestellt werden können. Indem die konkreten,

<sup>19</sup> Unterschiedliche Ausdeutungen des Verhältnisses von Allgemeinem (Regel) und Einzelfall (Beispiel) bei Wittgenstein finden sich u. a. in Luiz Marcuschi: *Die Methode des Beispiels: Untersuchungen über die methodische Funktion des Beispiels in der Philosophie, insbesondere bei Ludwig Wittgenstein* (1976); Matthias Kroß: „Philosophieren in Beispielen: Wittgensteins Umdenken des Allgemeinen“ (1999); Matthias Flatscher: „Das Denken in Fallbeispielen im Spätwerk von Ludwig Wittgenstein“ (2002) sowie *Logos und Lethe* (2014), S. 141–161; Beth Savickey: „Wittgenstein’s Use of Examples“ (2011); Daniel Whiting: „Particular and General: Wittgenstein, Linguistic Rules, and Context“ (2014).

<sup>20</sup> Kripke eröffnet *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982) mit der Behauptung, dass die gesamte Philosophie Wittgensteins, insbesondere das sogenannte „Privatsprachenargument“ (PU, §§ 243 ff.), in den Termen seiner Überlegungen über das Befolgen und Deuten einer Regel expliziert werden könne: „The interest of these sections is real, but in my view their importance should not be overstressed, since they represent special cases of a more general argument.“ (S. viii) Diese Diagnose ist von dem Vorurteil geleitet, dass jede Manifestation philosophischen Denkens letztlich auf allgemeinen Prinzipien fuße, durch die die konkreten Ausgestaltungen als eine dem deduktiven Argumentationsmodell entsprechende Abfolge von Grund und Begründetem ausgewiesen werden könne. Dass die Bemerkungen der *Philosophischen Untersuchungen* in einem derartigen Begründungsverhältnis zueinander stünden, ist jedoch eine von außen an sie herangetragene Forderung, die einer Vielzahl der darin geäußerten Gedanken in eminenter Weise widerspricht. „Es werden Probleme gelöst (Schwierigkeiten beseitigt), nicht *ein* Problem.“ (PU, § 133)

durch experimentelle Versuchsanordnungen zuweilen auch einseitig präfigurierten Erfahrungstatsachen auf abstrakte Schemen zurückgebunden bzw. umgekehrt diese Schemen zur Prognose des Verhaltens jener Tatsachen herangezogen werden, eröffnet dieses Vorgehen eine hierarchische Stufenfolge, in der das allgemeine Schema als Erklärungsgrund für die aus ihm gleichsam hervorgehenden konkreten Einzelfälle auftritt. Erklären heißt hier, auf Allgemeines zurückzuführen. Dem allgemeinen Modell ein prinzipielles Erklärungsprimat gegenüber den einzelnen, darunter zu befassenden Phänomenen zusprechend, eignet den empirischen Wissenschaften von daher die Tendenz, den Herausforderungen der Theoriebildung eine substanziellere Bedeutung einzuräumen als den mannigfachen Problemen, die sich bei der Anwendung bestehender Erklärungsmodelle auf die zahlreichen Teilbereiche der einzelwissenschaftlichen Forschung ergeben. Für sie gibt es folglich „zwei Arten von Problemen: wesentliche, große, universelle, und unwesentliche, quasi accidentelle“ (VB, S. 28).<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Neben der Reduktion des mannigfaltig gestalteten Erfahrungsmaterials auf ein sie begründendes Allgemeines, lässt sich am Prozess wissenschaftlicher Theoriebildung andererseits auch ein Aspekt hervorheben, durch den wirklichkeitskonstitutive Momente in den Fokus rücken. Mit zunehmender Abstraktionsstufe schwinden nämlich zwar die Erklärungskraft und der Prognosegehalt eines wissenschaftlichen Modells insofern, als es von immer mehr Attributen absieht, die den Gegenständen, von welchen es ausgegangen war, tatsächlich zukommen. Zugleich aber können durch entsprechende Abstraktionsvorkehrungen auch Mäsuren der Wirklichkeit zu Tage treten, für die uns andernfalls das Sensorium fehlte. Wir vermögen, heißt das, mitunter gerade mit solchen Modellen, die einen besonders hohen Abstraktionsgrad aufweisen, Kausallinien zu sehen, deren Zusammenschau auf niedrigerem Analyseniveau schlicht nicht möglich gewesen wäre. Die begrifflichen Werkzeuge einer stark verallgemeinernden Theorie können also unter Umständen Kausalabfolgen begreifbar machen, die gar nicht länger jene Gegenstände betreffen, welche man vielleicht ursprünglich zu erklären gehofft hatte. Unter dieser Perspektive wären wissenschaftliche Theorien zuweilen weniger als *erklärende*, denn als *eröffnende* Modelle zu betrachten, innerhalb derer sich zwar abermals hierarchisch gegliederte Begründungsabfolgen ausbilden können, deren Anwendung aber letztlich auf jene Phänomene beschränkt bleibt, die durch das aufgebotene theoretische Rüstzeug allererst erkennbar wurden. – Als begriffsgebende Schemata, die konstitutiv für die Erfahrbarkeit der durch sie erschlossenen Phänomene sind, weisen so geartete Theorien genuin mathematische Züge auf. Wer sie erwirbt, lernt gleichsam eine neue Sprache und damit neue Möglichkeiten kennen. Der von Wittgenstein wiederholt hervorgehobene Unterschied zwischen mathematischen und empirischen Untersuchungen muss also keineswegs in der Art gedeutet werden, als fiele er mit der landläufig etablierten Trennung zwischen *der* Mathematik einerseits und *den* naturwissenschaftlichen Disziplinen andererseits zusammen. Vielmehr stellen paradigmatische Modelle des Beschreibens und Anordnens empirischer Sachlagen einen wichtigen Bestandteil der naturwissenschaftlichen Forschung selbst dar, deren Genese aber auf Erfahrungstatsachen alleine oftmals nicht gegründet werden kann. Weil die Beschreibung der Sachlagen, von denen eine solche Theorie handelt, die Sprache voraussetzt, in der sie abgefasst wurde, kann die Annahme des Schemas zwar in aller Regel auf historische Entstehungsursachen befragt, theoretisch jedoch keineswegs immer gerechtfertigt werden. (Wo man sie rechtfertigen wollte, gelangte man z. B. in einen Zirkel, indem man etwa sagt, sie könnten etwas zur Darstellung bringen, was doch ohne sie nicht darstellbar wäre.) Derart paradigmatisch-wissenschaftliche Theorien fungieren als Begriffsvorbilder in einem ähnlichen Sinn wie uns etwa das Dezimalsystem als ein Vorbild zur übersichtlichen Manipulation von Mengen (mithin zum *Rechnen*) dient. Allerdings ist die Anwendung des Kalküls in beiden Fällen keineswegs dieselbe, da eine wissenschaftliche Theorie dadurch gekennzeichnet ist, dass mittels ihr Vorhersagen über den Gang der Dinge getätigt werden (und die Theorie im Falle falscher Prognosen entsprechend berichtigt oder eingeschränkt wird); mathematische Theoreme dagegen nur Vorschläge für den Gebrauch ihrer Zeichen bereitstellen und folglich keine wahren oder falschen Aussagen, sondern grammatische Festsetzungen enthalten. Zum paradigmatischen Charakter wissenschaftlicher Theorien siehe Thomas Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions* (1961), S. 111–135, sowie „The Function of Dogma in Scientific Research“ (1963).

Wenn es nach Wittgensteins Auffassung in der Philosophie „kein großes, wesentliches Problem im Sinne der Wissenschaft gibt“ (ebd.), könnte dies heißen, dass jener Unterschied zwischen der Bildung allgemeiner Theorien und den durch sie geleiteten Einzelbeobachtungen nicht besteht bzw. nicht bestehen sollte. Dieser Anspruch entspringt dabei keiner bloßen Laune, sondern ist ein Versuch, der eigentümlichen Beschaffenheit unserer Probleme gerecht zu werden. Denn einerseits betreffen philosophische Erwägungen oftmals sehr konkrete Momente des Denkens, gleichsam Winkelsphären unserer Sprache. Andererseits aber wollen wir den grammatischen Gedanken, die sich daran knüpfen, durchwegs apriorische Geltung zusprechen; sie sollen nicht dadurch als falsifiziert gelten, dass die fraglichen Wörter (unter veränderten Umständen etwa) auch gänzlich anders gebraucht werden könnten. Diese Spannung kann nun dadurch gelöst werden, dass die aufgebotene Beschreibungsart nicht als Ideal des Ausdrucks, sondern als Vergleichsmöglichkeit – „sozusagen als Maßstab“ (PU, § 131) – präsentiert wird. Um ein solches Vergleichsobjekt als taugliches Mittel zur Vermessung des Untersuchungsgegenstandes zu akzeptieren, bedarf es aber keines Rekurses auf vermeintlich allgemein anerkannte Theorien und Konzepte, sondern exemplarischer Anwendungen, die seine Brauchbarkeit für die verhandelten Fälle unmittelbar unter Beweis stellen – „denn die Richtigkeit des Übergangs muß (eben) an Ort und Stelle einleuchten; und der Ausdruck des ‚logischen Grundgesetzes‘ ist dann die *Folge der Sätze* selbst.“ (MS 117, S. 16)

Apriorizität und Transparenz fallen in grammatischen Untersuchungen bestenfalls zusammen. Indem wir offenlegen, welcher Status unseren Bemerkungen berechtigterweise zukommt (wir nämlich nur sagen, dass man die Dinge so betrachtet *könne*; nicht aber, dass man sie durchwegs so betrachten *müsse*), verlieren sie nichts von ihrer Geltung für den, der sich ihrer in der Erschließung des fraglichen Sprachgebietes tatsächlich bedient.<sup>22</sup> Apriorisch ist ein Satz nur als Funktion seines paradigmatischen Gebrauchs: und zu dem vermag eine gelungene philosophische Untersuchung dadurch einzuladen, dass sie ihn im Zuge ihrer Beschreibungen in eingängiger Form *vorführt*, nicht, indem sie dessen Notwendigkeit *behauptet*.

Ein grammatischer Satz, die Angabe einer Art der Beschreibung, kann sich als für manche Bereiche unbrauchbar, nicht aber als *falsch* erweisen. Die Betrachtung folgt dann einfach nicht *dieser* Form, die unter veränderten Umständen aber gleichwohl wertvolle Dienste leisten mag. Entsprechend sagt Wittgenstein, dass es über philosophische Thesen, sofern man sie aufstellen wollte, auch nie „zur Diskussion kommen [könnte], da Alle mit ihnen einverstanden wären“ (PU, § 128). Eine *philosophische* These nämlich hätte nach dem hier ausgebreiteten Verständnis die Form: „Man kann die Dinge auch so betrachten...“ – und darauf lässt sich wohl erwidern, dass man sich des nahegelegten (d. i., faktisch auch durchgeführten) Vergleichs nicht bedienen *möchte*,

<sup>22</sup> In Bezug auf die Frage, ob mathematische Beweise durchgängig als begriffserweiternde Konstrukte zu betrachten wären, hält Wittgenstein (der zu dieser Ansicht tendiert) einmal fest: „Hier darf man nicht dogmatisch sein wollen: Von manchem neuen Beweis wird man zu sagen geneigt sein, er ändere unsern Begriff, von manchem – sozusagen trivialen – nicht. Aber für uns ist gerade der Übergang zwischen der Geneigtheit, das eine, und der, das andere zu sagen, wichtig.“ (MS 163, 55r) „Es ist oft ganz genügend für uns, zu zeigen, daß man etwas nicht *so* nennen *muß*; daß man es *so* nennen kann. Denn *das* schon ändert das Gesicht der Dinge. In diesem Sinne waren meine dogmatischen Äußerungen unrichtig. Aber sie können richtig gestellt werden wenn man dort, wo ich sagte: ‚das ist so anzusehen‘, sagt: ‚man kann das auch so ansehen‘. Und es wäre falsch, nun zu glauben, daß dem Satz dadurch sein eigentlicher Witz genommen ist.“ (58r)

nicht aber, dass man dies nicht *könne*. Wo es in der Philosophie zu Diskussionen kommt, geschieht dies demnach nicht deshalb, weil man philosophische Thesen aufstellt, sondern weil jemand, der die Dinge *so* und *so* betrachten *will* (welche Gründe und Motive immer dafürsprechen mögen), seine Betrachtungsform zugleich als eine darstellt, der jeder sich fügen *müsse*. Das aber ist keine philosophische These mehr, sondern ein Dogmatismus, der gerade daraus erwächst, dass man eine philosophische, d. h. begriffliche Einsicht (Vergleichsmöglichkeit) als „die Wahrnehmung einer höchst allgemeinen Tatsache“ (PU, § 104) fehldeutet.<sup>23</sup>

Möchte man an der Vorstellung festhalten, dass es auch in der Philosophie bedeutendere und weniger bedeutende Beiträge gibt, so wäre dies nicht nach dem Schema der Naturwissenschaften als ein Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem, sondern bestenfalls als Funktion von Interessen und Bedürfnisse zu rekonstruieren (vgl. PU, § 17). „Begriffe leiten uns zu Untersuchungen. Sie sind der Ausdruck unseres Interesses, und leiten unser Interesse.“ (PU, § 570) Dass wir z. B. philosophischen Erörterungen zum Begriff des Raumes größere Bedeutung zusprechen als etwa solchen über den Gebrauch des Wortes „Fingerhut“, liegt nicht daran, dass der Gebrauch jenes Begriffs in irgendeinem Sinne fundamentaler oder grundlegender sei als der des anderen (womöglich lernen wir dieses Wort sogar eher als bis wir jenes zu verwenden wissen). Was den philosophischen Überlegungen ihre Bedeutung gibt, ist vielmehr das philosophische Problem, das sich an bestimmte Ausdrücke anschließt und nicht an andere.

Für sich genommen ist die Verwendung der Worte „Sprache“, „Welt“, „Erfahrung“ gar nicht konkreter oder abstrakter als diejenige der Worte „Tisch“, „Lampe“, „Tür“ (vgl. PU, § 97). Und deshalb befinden sich die grammatischen Bemerkungen, zu denen wir uns beim Nachdenken über sie etwa veranlasst sehen, auf demselben Niveau. Dass uns manche Beiträge zur Grammatik belanglos erscheinen, liegt nur daran, dass wir in dem entsprechenden Bereich der Sprach ohnedies klar sehen und bei der Anwendung gewisser Worte (wie z. B. „Fingerhut“) kaum einmal Gefahr besteht, dass wir in die Irre gehen. Denn ein „philosophisches Problem hat die Form: ‚Ich kenne mich nicht aus.‘“ (PU, § 123) Die Ordnung und Reihenfolge, in der wir in der Philosophie die Gedanken präsentieren, folgt mithin nicht dem deduktiven Modell, in dem das Besondere einen bloßen Anwendungsfall des Allgemeinen darstellt, sondern verdankt sich unserem Interesse, das seinerseits wieder aus den philosophischen Schwierigkeiten entspringt, in welche uns die Worte verfangen:

Es darf nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen sein. Alle *Erklärung* muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d.i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen. (PU, § 109)

<sup>23</sup> Welche Rolle dem Begriff der Wahrheit mit Bezug auf philosophische Untersuchungen gleichwohl zukommt, damit beschäftige ich mich in Teil IV, Kap. 5: „Brauchbarkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit“, S. 162 ff. Siehe außerdem David Dolby: „Wittgenstein on Truth“ (2017); Hans-Johann Glock: „Wittgenstein on Truth“ (2004); Victor Rodych: „Popper Versus Wittgenstein on Truth, Necessity, and Scientific Hypotheses“ (2003); Sara Ellenbogen: *Wittgenstein's Account of Truth* (2003), S. 1–23; Doris Hofmann: *Gewißheit des Fürwahrhaltens: Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluß des Lebens nach Kant und Wittgenstein* (2000), S. 72–109; Matthias Kroß: „Klarheit statt Wahrheit: Evidenz und Gewißheit bei Ludwig Wittgenstein“ (1998). Durchaus sehr Streitbar ist der Kohärenztheoretische Ansatz von Armin Thommes: *Ludwig Wittgenstein über Wahrheit und Kunst* (1995).

## Grundlagen

Man kann sich der Frage, weshalb die Unterscheidung zwischen allgemeinen und speziellen Problemen in philosophischen Untersuchungen problematisch sei, auch noch auf einem anderen Weg nähern. Auf die von manchen ihrer Vertreter um die vorletzte Jahrhundertwende beschworene „Grundlagenkrise“ der Mathematik wurde vielerorts damit reagiert, sie auf basale Grundgesetze und Einsichten zurückführen zu wollen. In zahllosen Überlegungen zu dieser u. a. von G. Cantor (Mengenlehre), L. E. J. Brouwer (Intuitionismus), D. Hilbert (formale Axiomatik), G. Frege und B. Russell (Logik) angestrebten Grundlegung stellt Wittgenstein keineswegs die inhärente Beweiskraft der dazu aufgetriebenen Kalküle in Frage, als dass er vielmehr das Bild der Mathematik destruieren möchte, welches derartige Bestrebungen leitet.<sup>24</sup> Er kritisiert, heißt das, nicht die mathematischen Kalküle als solche, sondern das Interesse, welches wir nach Meinung ihrer Erfinder (die sich freilich selbst, mit Ausnahme Brouwers, als Entdecker sahen) daran zu nehmen hätten (vgl. BGM II, § 62). Wo man die Mathematik als Grammatik ihrer Zeichen und nicht als Physik mathematischer Tatsachen begreift, erweist sich der Versuch, ihre Sätze auf andere reduzieren zu wollen, als ein äußerst merkwürdiges Unterfangen. Die Beweissysteme, mit welchen jene Denker die Mathematik zu *stützen* glaubten, erscheinen dann als zwar zusätzliche, in ihrer Rolle jedoch weitgehend entbehrliche *Anhängsel* der mathematischen Praxis. Wie Ornamente an Gebäuden täuschen sie tragende Funktionen vor, wo es gar nichts zu tragen gibt.

Wozu braucht die Mathematik eine Grundlegung?! Sie braucht sie, glaube ich, ebenso wenig, wie die Sätze, die von physikalischen Gegenständen – oder die, welche von Sinneseindrücken handeln, eine *Analyse*. Wohl aber bedürfen die mathematischen, sowie jene andern Sätze, eine Klarlegung ihrer Grammatik.

Die *mathematischen* Probleme der sogenannten Grundlagen liegen für uns der Mathematik so wenig zu Grunde, wie der gemalte Fels die gemalte Burg trägt. (BGM VII, § 16)

Zu sagen, dass in der Mathematik ein Kalkül durch einen anderen *gestützt*, *begründet* oder *gerechtfertigt* werden könnte, rührt von einem Verständnis des Beweisbegriffes her, der diesen in die Nähe naturwissenschaftlicher Erklärungen rückt. Mathematische Sätze werden als für sich verständliche Aussagen gedeutet, von deren Übereinstimmung mit der Wahrheit uns ein Beweis noch zu *überzeugen* hätte. In dieser Auffassung wurzelt die Idee, die Mathematik in ihren Fundamenten prüfen und von Grund auf neu aufbauen zu müssen, um sichergehen zu können, dass wir nicht etwa bloß irrträglich an ihr festgehalten hatten. Ob man als Grundlage die in den *Principia Mathematica* niedergelegte Logik, Hilberts formale Axiomatik oder die intuitionistischen Doktrinen Brouwers zu wählen habe, ist dabei für Wittgenstein gar nicht die entscheidende Frage. Wer sich auf diese einlässt, ist schon auf eine Darstellungsweise verpflichtet, in der die Mathematik als ein durch Beweise hierarchisch anzuordnendes System ihrer Sätze erscheint. Auf allgemeinste Grundgesetze rekurrierend, wären die vereinzelt, mithin weniger apodiktischen Sätze erst noch

<sup>24</sup> Ein guter Weg zur Erschließung dieser Debatte führt über die zuweilen direkt aufeinander Bezug nehmenden Texte der jeweiligen Vertreter des Formalismus (D. Hilbert, J. v. Neumann), Logizismus (G. Frege, B. Russell, R. Carnap) und Intuitionismus (L. E. J. Brouwer, A. Heyting, M. Dummett), deren etliche in dem Sammelband *Philosophy of Mathematics* (1991<sup>2</sup>) von P. Benacerraf und H. Putnam abgedruckt sind. Zu Wittgensteins Kritik am Grundlagenprogramm des Logizismus vgl. u. a. F. Mühlhölzer: *Braucht die Mathematik eine Grundlegung?* (2010), V. H. Klenk: *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics* (1976) und V. Rodych: *Wittgenstein's Critique of Set Theory* (2000).

Diesem Bild, in dem Beweise dadurch von der Wahrheit mathematischer Sätze überzeugen, dass sie Gewissheiten wie in einem Stammbaum weitervererben, stellt Wittgenstein eine Begrifflichkeit gegenüber, nach der jede einzelne mathematische Demonstration, wie es bei ihm manchmal heißt, „für sich selber sorgen“ muss (vgl. BGM III, § 4). Es handelt sich nicht um ein *Wissen*, von dem uns der mathematische Beweis *überzeugt*, indem er auf ein außerhalb seiner selbst liegendes Ideal rekurrierte, vielmehr trägt er selbst die begrifflichen Paradigmen zur Schau, die zu übernehmen er zugleich auch nahelegt. Wer einen Beweis durchläuft, wird also nicht von einer Wahrheit überzeugt, die unabhängig von ihm bestünde (und zu der daher verschiedene Beweise hinführen könnten), sondern indem wir, ihm folgend, seine begrifflichen Bewegungen mitgehen, erkennen wir ihn erst als mathematischen an (vgl. BGM III, § 34).<sup>25</sup>

Es heißt doch, daß jeder besondere Beweis einen Nutzen hat, den kein anderer hat. Man könnte sagen: „– daß jeder Beweis, auch eines schon bewiesenen Satzes, eine Kontribution zur Mathematik ist“. Warum aber ist er eine Kontribution, wenn es nur darauf ankam, den Satz zu beweisen? Nun, man kann sagen: „der neue Beweis zeigt (oder macht) einen andern Zusammenhang“. (MS 117, S. 54)

77

Ein gewöhnlicher Beweis des Satzes  $13 + 49 = 62$  könnte z. B. so aussehen, dass wir die beiden Summanden (13, 49) untereinander setzen, die rechts stehenden Zahlen (3+9) zusammenzählen, den sich ergebenden Einerwert (2) anschreiben, den überschüssigen Zehner mit den beiden verbliebenen Zehnerwerten addieren ( $1+1+4$ ), ebenfalls anschreiben und die beiden nebeneinander stehenden Zahlen (62) dann kräftig unterstreichen. Einen völlig anderen Beweis stellte es jedoch dar, wenn wir mit Russell und Whitehead daran gingen, durch einen Eins-Eins-Abgleich jener Elemente, die jeweils unter die Ausdrücke „13 oder 49“ bzw. „62“ fallen, zu zeigen versuchen, dass die dadurch bezeichneten Klassen gleichzählig seien. Denn das Kriterium für die Äquivalenz beider Begriffe wird in diesem Fall nicht länger durch ihre Stellung im Dezimalsystem gewährleistet, sondern hängt von der Operation des Eins-Eins-Abgleiches der Elemente ihrer Klassen ab. Diesen Abgleich aber in solcher Weise durchzuführen, dass sein Ergebnis als mathematisches anerkannt werden kann, verlangt ein Arrangement, das jedenfalls ein mehr an Übersicht aufweisen muss, als es das bloße Durchzählen der Elemente mit sich brächte. Jene Ordnung, welche durch entsprechende Definitionen oder Musterungen der Variablen an dieser Stelle eingeführt würde, schafft dann zugleich mit seinem Beweis den Raum, in welchem dem Satz  $13 + 49 = 62$  ein bestimmter Sinn zukommt; wobei letzterer unter Umständen jenem ähneln kann, den der gleichlautende Satz hat, wenn wir ihn nach dem skizzierten Additionsschema berechnen. Obwohl es sich um dasselbe Satzzeichen handelt, sind somit die Operationen, die es als bewiesenen Satz ausweisen, jedenfalls nicht die gleichen – weshalb sich sagen ließe, „daß jeder Beweis, auch eines schon bewiesenen Satzes, eine Kontribution zur Mathematik ist.“ (MS 117, S. 54)

Das Bild der Mathematik, das durch ein solches Raisonement gezeichnet wird, stellt mathematische Sätze als grammatische Sätze dar, deren normativer Status daher rührt, dass wir uns ihrer als Maßstäbe für den richtigen Gebrauch der darin modulierten Zeichen bedienen. Die Mathematik ist „als solche immer Maß und nicht Gemessenes“ (BGM III, § 75). Nimmt man nun diesen Gedanken ernst, kann es keine Begründungshierarchien in der Art geben, dass ein vermeintlicher Grundlagenkalkül einem anderen Beweissystem den Status des Mathematischen verleiht.<sup>26</sup> Die Beweiskraft eines Beweises muss in ihm selber liegen und auf etwas anderes, als dass er uns zur Annahme der ihn beschließenden Regel führt, kommt es letztlich nicht an. Eine Transformation als mathematische anzuerkennen bedeutet mithin, sich auf dieselbe einzulassen, und sie nicht am Vorbild anders gearteter Transformationen, die man unter anderen Umständen als mathematische

<sup>26</sup> Über die Zurückführung eines Beweissystems auf ein anderes äußert sich Wittgenstein wie folgt: „Wie ist es, wenn man ein Beweissystem einem anderen koordiniert? Es gibt dann eine Übersetzungsregel mittels derer man die im einen bewiesenen Sätze in die im andern bewiesenen übersetzen kann. Man kann sich doch aber denken, daß einige – oder alle – Beweissysteme der heutigen Mathematik auf solche Weise einem System, etwa dem Russellschen zugeordnet wären. So daß alle Beweise, wenn auch umständlich, in diesem System ausgeführt werden könnten. So gäbe es dann nur das eine System – und nicht mehr die vielen Systeme? – Aber es muß sich doch also von dem einen System zeigen lassen, daß es sich in die vielen auflösen läßt. – Ein Teil des Systems wird die Eigentümlichkeiten der Trigonometrie besitzen, ein anderer die der Algebra, u.s.w... Man kann also sagen, daß in diesen Teilen verschiedene Techniken verwendet werden.“ (MS 122, 86v) – Wenden wir diesen Gedanken auf die Mannigfaltigkeit philosophischer Denkfiguren an, so ergibt sich, dass die Angleichung der Darstellungsmodi im akademischen Umfeld (die Tendenz zu einer Art Einheitskalkül des philosophischen Ausdrucks ist ja unverkennbar) nur so lange gangbar ist, als sich darin auch die Multiplizität jener Begriffsbewegungen erhält, von deren konkreten Ausgestaltungen man absehen zu können glaubt. Ich bin aber noch keiner in akademischer Manier abgefassten Abhandlung der Philosophie Platons begegnet, in welcher sich der Sinnhorizont seiner Dialoge tatsächlich erhalten hätte.

anerkannt hatte, zu bemessen. „Was ich sagen will“, so Wittgenstein an anderer Stelle, „ist: daß was wir ‚mathematisches Wissen‘, ‚mathematische Tatsache‘ nennen nicht unabhängig ist von dem Wissen der Verwendung, die wir von dem mathematischen Satz machen. Die Pointe, die der mathematische Satz hat, ist nicht unabhängig von seiner Verwendung.“ (MS 123, 54r)

Gegeben nun, dass wir uns in der Philosophie ebenfalls mit grammatischen Aussagen beschäftigen, wir uns also primär nicht für die Gegenstände naturwissenschaftlicher Forschung, wohl aber für die Art der Aussagen, die wir über deren und andere Gegenstände machen, interessieren, dann kann es auch in einer philosophischen Untersuchung keine Hierarchien in der Art geben, dass wir zuerst eine allgemeine Grundeinsicht formulierten und diese in weiterer Folge auf die verschiedensten Einzelprobleme anzuwenden versuchten. Ja, mehr noch, wer in der Philosophie den Weg einschlägt, den ich hier mit Wittgenstein gehen möchte, der wird auch keine einzelnen Einsichten im Sinn naturwissenschaftlicher Erkenntnisse erlangen, indem all die Bewegungen entweder bestehende Modalitäten des Begriffsgebrauchs bloß erinnernd wiedergeben oder neue, damit verwandte Begriffsgebräuche konstruiert werden. In keinem der beiden Fälle aber erlangt die sich auf eine solche Bewegung einlassende Leserin ein *Wissen*, das die Existenz anderswo liegender Sachverhalte betrifft. Was eine derartige Untersuchung im besten Fall zu vermitteln vermag, das ist eine *Technik* des klärenden Sich-Bewusstmachens sprachlichen Ausdrucks sowie die damit verbundene Fähigkeit, Verbindungslinien zu anderen Ausdrucksformen zu konstruieren.

An den akademischen Einrichtungen wird in aller Regel als selbstverständlich unterstellt, dass die Philosophie begründend zu verfahren habe. In den Einführungslehrveranstaltungen lernen die Studierenden, dass am Anfang jeder philosophischen Untersuchung eine These oder wenigstens eine ausgewiesene Forschungsfrage stehen müsse, die zuletzt in eine solche kulminieren kann. Der philosophische Essay, heißt es etwa in Jay Rosenbergs Einführungsbuch *Philosophieren* (1986), sei „die *begründete Verteidigung einer These*“ (S. 81). Mit diesem Selbstverständnis wird das Philosophieren auf genuin reduktionistische Modi beschränkt, insofern die Gedankenabfolgen allesamt in die Form rechtfertigender Relationen zwischen allgemeinen Einsichten und den darunter fallenden, konkreteren Anwendungsfällen gebracht werden müssten. Ein solches Denken verpflichtet per se auf hierarchische Muster, wie sie vorbildhaft in den naturwissenschaftlichen Erklärungssystemen verwirklicht sind. Das philosophische Denken wird dahingehend eingeschränkt (oder zumindest priorisiert), zuerst Thesen aufzustellen und dann auf eine Theorie zu sinnen, dadurch sie sich begründen ließen.

Indem er an sein Denken den Anspruch erhebt, keine Theorien aufzustellen und beschreibend zu verfahren, bricht Wittgenstein in radikaler Weise mit diesem verbreiteten Selbstverständnis der Philosophie.<sup>27</sup> Dabei ist diese Haltung, wie wir gesehen haben, sehr eng mit einer an mathematischen Demonstrationsverfahren geschulten Auffassung begrifflicher Zusammenhänge verknüpft. Denn ein Verständnis grammatischer Besonderheiten erlangen wir nicht dadurch, dass wir sie

<sup>27</sup> Für Wittgensteins Kritik am Übertrag hierarchisch-deduktiver Denkweisen auf grammatische Untersuchungen s. Warren Goldfarb: „Wittgenstein, Mind, and Scientism“ (1989); Hilary Putnam: *Renewing Philosophy* (1992), S. 158–179; Anthony Kenny: „Cognitive Scientism“ (2009); Paul Horwich: Wittgenstein’s Metaphilosophy (2013), S. 19–73; Julian Nida-Rümelin: „Lebensform, Philosophie und Wissenschaft: Eine Wittgensteinsche Perspektive“ (2012); Wilhelm Vossenkuhl: „Wittgensteins Wissenschaftskritik“ (2012).

unter allgemeinste Schemata des sprachlichen Ausdrucks subsumieren, sondern indem wir sie auf solche Weise mit anderen vergleichen, dass ihre jeweiligen Eigenarten augenscheinlich werden. Wer das Interesse des Philosophierens dahin setzt, Darstellungsformen und Möglichkeitsräume auszuloten, um ihre spezifischen Anwendungsfelder (deren Überschneidungen und Niveaus) zu übersehen, der wird sich nicht in jedem Fall einem deduktiven Modell verschreiben wollen, das die vielfältigen Formen sprachlichen Ausdrucks als bloße Sonderfälle einer allgemeinen Sprachtheorie betrachtet.<sup>28</sup>

Die Vorstellung, dass es in der Philosophie basale Grundeinsichten gäbe, die man in der Folge bloß noch auf konkrete Einzelfälle anzuwenden hätte, ist ähnlich verquer wie das Vorurteil der Mathematiker, wenn diese ihre sämtlichen Rechentechniken auf einen sogenannten Grundlagenkalkül reduzieren wollen (vgl. MS 163, 3v). In beiden Fällen sitzt man einem Missverständnis auf, welches daher rührt, dass man den Status der notwendigen Geltung eines Satzes nicht als Funktion seines Gebrauchs, sondern umgekehrt diesen Gebrauch als logische Folge einer ihm gleichsam von Natur her innewohnenden Notwendigkeit deutet. Dann nämlich kann es scheinen, als wären die einzelnen Anwendungen, die wir von der Sprache machen, durch die vorgelegten Axiome oder Grundeinsichten in unumgänglicher Weise vorausbestimmt. Während umgekehrt der Sinn dessen, was mit Recht Axiom oder Grundgedanke zu nennen wäre, durch jede einzelne Anwendung aufs Neue akzentuiert, verschoben, uminterpretiert wird (vgl. PU, § 189).<sup>29</sup>

Der Gang einer philosophischen Untersuchung ist daher auch nicht durch eine These bereits vorgegeben, sondern diese erhält umgekehrt erst durch jene ihren vollen Sinn. Eine philosophische These nämlich wäre nach der hier vorgeschlagenen Verwendung des Begriffes bestenfalls eine Aussage solcher Art, dass sich die Dinge in bestimmter Weise betrachten ließen. Es handelt sich dann nicht um eine Aussage über Gegenstände, sondern über die Möglichkeit derselben, d. h. über die Grammatik des zu ihrer Bestimmung aufgebauten Begriffes. Weil aber ein Verständnis dieser Grammatik daran gebunden bleibt, dass man die verschiedenen Felder kennt, in welchen der Begriff zur Anwendung kommt, bleibt der Sinn einer solchen These so lange unklar, als bis man diese Gebräuche skizziert, deren Verbindungen und Grenzlinien aufgezeigt hat. Damit aber

<sup>28</sup> Peter Hacker schreibt hierzu in dem Aufsatz „Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism“ (2012): „In general, Wittgenstein associated the term ‘theory’ with the hypothetico-deductive theories of the natural sciences. The theories in philosophy were misguided attempts to mimic theory construction in science. They parodied scientific theories in attempting to *explain*, by means of explanatory *hypotheses*, involving *assumptions*, *idealizations* and *suppositions* (e.g. the explanatory role allocated to Platonic Ideas, Cartesian simple natures, Leibnizian monads, or *Tractatus* objects and simple names) – rather than giving descriptions of grammar. Such theories strove, like the natural sciences, for *complete generality*, were held to be *refutable* by a single counter-example, and they aimed to explain why reality *must* be thus or so.“ (S. 15)

<sup>29</sup> „Warum ich sage, daß wir einen Satz wie den Hauptsatz der Algebra nicht finden, sondern konstruieren? – Weil wir ihm beim Beweis einen neuen Sinn geben, den er früher gar nicht gehabt hat. Für diesen Sinn gab es vor dem sogenannten Beweis nur eine beiläufige Vorlage in der Wortsprache.“ (TS 213, S. 635) Noch greifbarer wird die Widersinnigkeit grammatischer Hypothesen durch eine Bemerkung, in der Wittgenstein die Frage behandelt, wie sich der Glaube an *unbewiesene mathematische Sätze* bekunden würde: „Was heißt es: den Goldbachschen Satz glauben? Worin besteht dieser Glaube? In einem Gefühl der Sicherheit, wenn wir den Satz aussprechen, oder hören? Das interessiert uns nicht. [...] Wie greift der Glaube in diesen Satz ein? Sehen wir nach, welche Konsequenzen er hat, wozu er uns bringt. ‚Er bringt mich zum Suchen nach einem Beweis dieses Satzes‘. – Gut, jetzt sehen wir noch nach, worin Dein Suchen eigentlich besteht; dann werden wir wissen, was es mit dem Glauben an den Satz auf sich hat.“ (S. 643)

erweist sich der Versuch, eine philosophische These aufzustellen, selbst als müßig, weil zum Verständnis ihres Sinns letztlich vorausgesetzt bliebe, dass man den Raum umreißt, in den man sie setzen möchte. Eine These kann in der Philosophie zunächst wirklich nicht mehr heißen, als dass man versuchen möchte, eine Grammatik für einen bestimmten Ausdruck zu entwerfen. Es ist mit ihr also noch gar nichts getan, weil alles darauf ankommt, welche Bedeutung man ihr durch die folgende Untersuchung tatsächlich gibt (vgl. PU, § 13).

Im zeitgenössischen Philosophiegeschäft ist die Tendenz vorherrschend, dass man zunächst Behauptungen aufstellt, um diese in der Folge zu beweisen. Der Begriff des Beweises, den man dabei zugrunde legt (meist ohne sich davon Rechenschaft zu geben), ist ein Gegenentwurf zu dem, was wir mit Wittgenstein als Bestimmung eines Begriffes deuten könnten. Der Beweis wird nicht als eine Bewegung betrachtet, durch die man dem zu beweisenden Satz seine Stellung im aufgebauten Sprachgeflecht zuweist und damit seine Verwendung festlegt, sondern es kommt ihm bloß ein psychologisches Interesse zu. Der Beweis (oder anders: der Argumentationsgang) ist hier dazu da, von der Wahr- oder Falschheit einer Aussage, deren Sinn im Übrigen aber fest steht, zu *überzeugen*. Das Argument ist kein Instrument zur Bestimmung des Sinns einer Aussage, sondern nur ein Werkzeug zur eingängigen Vermittlung eines auch für sich identifizierbaren Wissens. Dies läuft darauf hinaus, dass wir eine Philosophin wesentlich daraufhin zu befragen hätten, *was* sie sagt, während das *Wie* ein unter Umständen zwar interessantes, letztlich aber entbehrliches Beiwerk für das Verständnis ihrer Schriften sei.

Dabei würden wohl die wenigsten der heute tätigen Philosophen im Einzelnen bestreiten, dass der Gehalt ihrer Thesen an den Weg ihrer Beglaubigung gebunden ist. Die bemerkte Tendenz, im Philosophieren zuerst eine These aufzustellen, um dann an ihre Verifikation zu gehen, drückt sich aber vorrangig auch nicht als Meinung Einzelner aus, sondern bekundet sich weit öfter in der gleichmachenden Form, die philosophischen Arbeiten heute gemeinhin gegeben wird. Dass es z. B. als selbstverständlich gilt, an den Beginn eines jeden Textes ein sogenanntes „Abstract“ zu stellen, in dem man die Thesen und Argumentationsgänge zusammenfasst, ist ein strukturell mindestens ebenso bindendes Mittel, wie es die Einführungslehrveranstaltungen an den Universitäten sind, bei denen die Studierenden auf ein Philosophieren getrimmt werden, das andere Modi als die des begründenden, rechtfertigenden Argumentierens kaum zulässt.

Was sich als bloße Rahmenbedingung des wissenschaftlichen Forschens gibt, determiniert die Philosophie in ihrem ganzen Sein. Hat man nämlich erst einmal hingenommen, dass das Philosophieren nach vorweg festgelegten Mustern des Argumentierens und Beweisens ablaufen müsse, hat man sich bereits um das gebracht, worauf es nach dem hier beworbenen Verständnis vor allem auch ankäme; – das ist, mit und in seinem Philosophieren selbst erst die Muster zu entfalten, die als mögliche Denkformen auftreten könnten. Eine so verstandene Philosophie kann sich unmöglich darein finden, Standards zu übernehmen, die darauf festlegen, auf welche Weise man sich verständlich zu machen hätte. Was immer (alles) es heißen könnte, sich verständlich zu machen, ist eine der wichtigsten Fragen der Philosophie; der in ihrem ganzen Umfang zu begegnen aber nicht gelingen kann, wo nur einzelne Formen zugelassen sind, nach denen zu denken wäre. Wovon man sich daher verabschieden muss, das ist die Idee, es gäbe verbindliche Grundlagen, auf denen das Philosophieren fußt. Die einzige Grundlage, die man mit vollem Recht nennen könnte, ist *die Sprache* – nicht aber als ein fertiges Ganzes, das wir von außen beurteilen könnten, sondern als ein mit jeder Gedankenbewegung neu hervorzubringendes Phänomen des Ausdrucks.

## Philosophie der Philosophie

In dem Buch *The Philosophy of Philosophy* (2007) legt Timothy Williamson methodologische Standards eines auf wissenschaftlichen Fortschritt bedachten Philosophierens fest. Der Essay, der die von seinem Autor eingeforderte analytische Strenge paradoxerweise selbst nicht aufweist, kann als programmatische Lehrschrift für ein Philosophieren gelesen werden, das die im akademischen Betrieb ohnedies meist unhinterfragt repetierten Maßstäbe der definitorischen Exaktheit, disziplinären Vergleichbarkeit und methodologischen Diszipliniertheit zur unumschränkten Bedingung für ihren wissenschaftlichen Fortschritt erklärt. Auf eine „best practice“ verweisend – die offenbar mit dem Schriftenkanon der an Frege und Carnap anschließenden analytischen Philosophie zusammenfällt – unterstellt Williamson, dass „die philosophische Gemeinschaft“ in den vergangenen 200 Jahren ein Wissen akkumuliert habe, welches ihre Unterordnung unter die von ihm propagierten Ideale der Wissenschaftlichkeit nicht allein rechtfertigen würde, sondern sogar zwingend mache. Wer den von ihm aufgebotenen Ratschlägen für die Disziplinierung im akademischen Arbeiten nicht nachkäme, könne unmöglich gute Philosophie betreiben.

Although we can make progress in philosophy, we cannot expect to do so when we are not working at the highest available level of intellectual discipline. (Williamson 2007, S. 286)

When law and order break down, the result is not freedom or anarchy but the capricious tyranny of petty feuding warlords. Similarly, the unclarity of constraints in philosophy leads to authoritarianism. (ebd., S. 290)

Was sich wie eine Selbstverständlichkeit gibt, ist der Ausdruck einer fast unverschämten Ignoranz gegenüber philosophischen Bewegungen, die sich nicht den wissenschaftlichen Paradigmen der angelsächsisch-analytischen Tradition verpflichtet sehen. Dass es in der Philosophie Erkenntnisse im Sinn eines Tatsachenwissens geben könne, wird von Williamson stillschweigend vorausgesetzt, ohne den Charakter dieses Wissens genauer zu erörtern oder wenigstens zu erwähnen, dass jene Annahme wiederholt von bedeutenden Philosophen – ich denke an Hume oder Kant, Nietzsche oder Adorno, Sokrates oder Pyrrhon – bestritten bzw. als unsinnig zurückgewiesen wurde (und wird). Damit stimmt auch zusammen, dass der Aufruf zur akademischen Disziplinierung völlig an dem Tatbestand vorbeisieht, dass mitunter die beeindruckendsten philosophischen Erscheinungen solche waren, wo in radikaler Weise mit überkommenen Vorurteilen des Denkens, Argumentierens und Darstellens gebrochen wurde. Dass dabei ein kritisches, auf eigene Formen sinnendes Philosophieren automatisch in Anarchie münden und zuletzt gar zum Totalitarismus führen würde – nun, das ist eine Aussage, die ich als philosophische (d. h. als Bestimmung des Verhältnisses beider Begriffe) nicht ernst nehmen will, und die als allgemeine Tatsachenbehauptung schlicht und einfach auch falsch ist. Auch wäre zu fragen, zu welchem Ende der Fortschritt der Philosophie nach Williamson hinstrebt. Worin läge denn der *Zweck* der Akkumulation all des in den philosophischen Artikeln generierten „Wissens“ über Notwendigkeit und Möglichkeit, über Wahrheit und Sinn, über Dasein und Tod? (Williamson redet von derartigen Begriffen tatsächlich so, als gäbe es jeweils nur *einen* davon.)<sup>30</sup>

<sup>30</sup> In seiner Rezension „Williamson’s *Philosophy of Philosophy*“ (2011) zeigt Paul Horwich, wie inhaltsleer oder jedenfalls deutungssoffen die von Williamson beschworenen Begriffe des philosophischen Fortschritts

Es gibt vielleicht nur einen Punkt, in dem ich mit Williamsons Darlegungen übereinstimme, und der betrifft die Frage, welcher Status den Untersuchungen zur Methodologie der Philosophie eigentlich selber zukommt. Im Vorwort schreibt Williamson, dass er sich bei der Wahl des Titels gegen das oft synonym gebrauchte „Metaphilosophie“ entschieden habe, weil dieser Ausdruck so klinge, als könnte man auf die Philosophie gleichsam von oben herabschauen oder sie von außen betrachten. In der anschließenden Einleitung folgert er sodann, dass eine Untersuchung der philosophischen Methodologie daher niemals „philosophisch neutral“ sein könne, noch auch sein solle: „It is just more philosophy, turned on philosophy itself.“ (Williamson 2007, S. 5)<sup>31</sup>

Ich möchte diesen Gedanken aufgreifen und vor dem Hintergrund einiger Bemerkungen Wittgensteins genauer akzentuieren. Zunächst werde ich die wesentlichsten Gedankenzüge über das Verhältnis von Mathematik und Empirie zusammenfassen, um anschließend einen naheliegenden Einwand zu formulieren, der gegen Wittgensteins grammatische Ausdeutung mathematischer Sätze erhoben werden könnte. Dieser Einwand beruft sich auf den Befund, dass es jedenfalls *einen* Bereich der Mathematik gäbe, in dem von genuin mathematischen Tatsachen gehandelt werde, und zwar wäre dies die sogenannte Metamathematik, die ja per definitionem von mathematischen Kalkülen (deren Konsistenz und axiomatischen Begründbarkeit) handelt. Die Art, in der Wittgenstein diesem Einwand begegnen könnte, will ich analog auch für eine Kritik an metatheoretischen Ansprüchen in der Philosophie fruchtbar machen.

und Wissens sind. Er warnt dabei nachdrücklich vor der schlechten Rhetorik, mit der Williamson affektiv beladene Ausdrücke gebraucht, um für eine Verwissenschaftlichung der Philosophie zu werben, ohne dass doch eine begriffliche Basis gelegt worden wäre, die ein solches Vorgehen rational ausweisen würde. Horwich schließt seine Analyse mit den Worten: „I would myself conjecture that the main impediment to progress in philosophy is not its failure to fully embrace the ends and means of science, but rather the exact opposite. We have been hell-bent on sciencelike theorizing but unwilling to address reasonable doubts about the methodological basis of such activities and their capacity to yield interesting results. [...] This, of course, is in no way to demur from Williamson’s list of intellectual virtues, or his observation that philosophy would be better if we’d only try harder to exemplify them. Indeed, my central reservation about his line of thought stems from the opinion that one of the virtues he emphasizes has been especially neglected – that of *methodological reflection*.“ (S. 532 f.) – Vgl. dagegen die zwar im Einzelnen gleichfalls kritischen, aber der positivistischen Grundhaltung wohlwollend gesinnten Rezensionen von Hilary Kornblith: „Timothy Williamson’s *The Philosophy of Philosophy*“ (2009) und Majda Trobok: „Defending Analyticity: Remarks on Williamson’s *The Philosophy of Philosophy*“ (2013).

<sup>31</sup> Eine in analytischer Manier abgefasste Kritik des Buches von Timothy Williamson findet sich in Avner Baz’ *When Words Are Called For: A Defense of Ordinary Language Philosophy* (2012), S. 87–133. Bücher wie jenes von Baz beeindrucken dadurch, dass in ihnen zwar der philosophische Gestus etwa eines Wittgenstein oder Austin treffend beschrieben wird, sich aber gleichwohl eine Form durchhält, die sie zuletzt wieder unverträglich mit dem so beschworenen Philosophieren macht. Eine wirkliche „Defense of Ordinary Language Philosophy“ hätte nicht nur einzelne Theorien des reduktionistischen Denkens zu kritisieren, sondern bestünde vor allem auch darin, sich durch die Tat des eigenen Philosophierens wieder jener Vielfalt der alltäglichen Formen des Urteilens und Argumentierens zu bemächtigen, die im akademischen Diskurs unter dem Verweis auf wissenschaftliche Darstellungsideale diskreditiert worden sind. Wenn es so etwas wie eine „Philosophie der normalen Sprache“ gibt, dann noch am ehesten als eine Praxis, die sich gegen die Selbstbeschränkung des Denkens durch die Theorie wendet. Sie wäre daher Kritik der *Formen* weit mehr als der *Inhalte* der szientistisch verfahrenen Philosophie. Ein solches Philosophieren würde dem Motto, das Avner Baz seinem Buch voranstellt, auch bei weitem gerechter: „Bis dahin kann man keine Philosophie lernen; denn, wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran läßt sie sich erkennen? Man kann nur philosophieren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit dem Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen.“ (Kant: KrV, 1781, B 867)

Wir haben bereits erörtert, dass Wittgenstein mathematische Sätze mit grammatischen Regeln vergleicht und sie damit hinsichtlich ihrer *begriffsbildenden* Funktion empirischen Aussagesätzen entgegensetzt, welche, indem in ihnen Begriffe *angewendet* werden, *über* etwas sprechen bzw. *von* etwas handeln. Von einer Regel oder einem Begriff ist nicht zu fragen, welche (mathematische) Tatsache ihm oder ihr entspricht, wohl aber, für welche (praktischen) Zwecke man sie annehmen soll. Der Gebrauch, heißt das, der einem Satz den Status des Mathematischen verleiht, unterscheidet sich fundamental von seiner empirischen Verwendungsweise.

Nehmen wir als Beispiel das Satzzeichen „In der Reihe der natürlichen Zahlen folgt 13 auf 12.“ Man kann freilich sagen, dieser Satz äußere eine Wahrheit über die in einem Schulbuch abgedruckte Zahlenreihe. Dies wäre eine empirische Feststellung, deren Wahrheit von der Sorgfalt des Schriftsetzers, von der Genauigkeit des Lesers und anderen Rahmenumständen abhinge. Und ebenso arbiträr wäre die Behauptung, es würden 13 Nüsse auf dem Tisch liegen, wenn zu einem Dutzend schon daliegender eine weitere hinzugegeben wurde. Denn wer garantiert das schon? Was wir dagegen mit dem Satz „ $12+1=13$ “ in der Regel ausdrücken wollen, das ist, dass wir nur von derjenigen sagen, sie hätte die Reihe der natürlichen Zahlen angeschrieben, wenn auf 12 auch wirklich die 13 folgt. Und in ähnlicher Weise sagen wir, dass eine Nuss verschwunden sein müsse, wenn das Durchzählen ergab, dass nicht 13, sondern bloß 12 Nüsse auf dem Tisch liegen. Wir verwenden hierbei den Satz „ $12+1=13$ “ nicht als hypothetische Beschreibung der Sachlage, sondern als Paradigma unseres Urteilens. Das heißt, der Satz beschreibt gar nichts, sondern ist eine Regel für den Gebrauch von Zeichen, eine Regel des Urteilens. Und die Behauptung, dass dieser Satz einer Realität korrespondiere, kann dann nur mehr heißen, dass es sich als nützlich erwiesen hat, den Gebrauch der Zeichen in dieser Weise einzurichten; dass es sich beispielsweise als nützlich erwiesen hat, den Boden abzusuchen, wenn nur zwölf Nüsse auf dem Tische zu finden sind, obwohl wir zwölf und noch eine hingelegt hatten. In den *Lectures* heißt es dazu:

There is no discovery that 13 follows 12. That's our technique – we *fix*, we teach, our technique that way. If there is a discovery – it is that this is a valuable thing to do. (LFM, S. 83)

Mathematische Sätze werden von Wittgenstein demnach als *grammatische* Sätze aufgefasst. Ihr eigentümlicher Zwang rührt nicht daher, dass sie eine wie immer geartete Welt *hinter* oder *über* oder *unter* den uns erscheinenden Phänomenen beschreiben. (Würden sie eine solche Beschreibung darstellen, ergäbe sich ja erst wieder die Frage, welcher Prinzipien man sich zu bedienen hätte, um über die Wahrheit dieser Beschreibung zu befinden; und von eigentlich mathematischem Interesse wären dann wiederum jene Prinzipien des Abbildens.) Die Notwendigkeit speist sich vielmehr aus unserer unbedingten Anerkennung dieser Sätze als Formen des Darstellens und Urteilens, d. h. daher, dass wir uns im Zuge unserer Beschreibungen nach ihnen *richten*. Ein mathematischer Satz ist insofern nicht wahr noch falsch, sondern brauchbar oder unbrauchbar in der Organisation unserer Umwelt.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Der Gesichtspunkt der Brauchbarkeit mathematischer Sätze wird mittels folgender Überlegung besonders gut deutlich: „Lege 2 Äpfel auf die leere Tischplatte, schau daß niemand in ihre Nähe kommt und der Tisch nicht erschüttert wird; nun lege noch 2 Äpfel auf die Tischplatte; nun zähle die Äpfel, die da liegen. Du hast ein Experiment gemacht; das Ergebnis der Zählung ist wahrscheinlich 4. (Wir würden Das Ergebnis so darstellen: wenn man unter den und den Umständen erst 2, dann noch 2 Äpfel auf einen Tisch legt,

Nun versorgen uns die Mathematiker mit solchen Techniken des Vergleichens und Urteilens nicht, indem sie bisher unbekannte, gleichsam versteckte Tatsachen aufdecken, sondern indem sie in ihren Beweiskonstruktionen neue Begriffsverwendungen darlegen. Mathematische Beweise, heißt das, erforschen nach Wittgenstein nicht die Physik mathematischer Entitäten (vgl. LFM, S. 138), sondern dienen dem Zweck, uns mit neuen Begriffen, neuen Klassifikationsmethoden zu versorgen. Der Mathematiker erscheint so nicht als jemand, der in einer Art Wesensschau die eigentlichen, den Erscheinungen zugrunde liegenden Strukturen *erforscht*, sondern als jemand, der Paradigmen des Vergleichens, neue Begriffe, konstruiert – und in diesem Sinne Wesen *schafft*:

Der Beweis *erforscht* nicht das Wesen [...], aber er spricht aus, was ich von nun an zum Wesen [...] rechnen werde. – Was zum Wesen gehört, lege ich unter den Paradigmen der Sprache nieder. Der Mathematiker erzeugt *Wesen*. (BGM I, § 32)

Gegen die Deutung mathematischer Sätze als grammatische Setzungen gibt es jedoch, wie Felix Mühlhölzer in dem Aufsatz *Wittgenstein and Metamathematics* (2012) festhält, einen gewichtigen und offenbar bereits von Friedrich Waismann (1896–1959) gegen Wittgenstein vorgebrachten Einwand. Der Einspruch lautet, wie folgt: Bedeutende Bereiche der mathematischen Forschung befassen sich mit Problemen der Konsistenz sowie mit der axiomatischen Reduzierbarkeit von Beweissystemen. Insofern man sich im Rahmen solcher metatheoretischen Forschungen explizit mit den formalen Strukturen bereits vorliegender Kalküle beschäftigt, handeln sie von genuin mathematischen Gegenständen. Es gibt also, so das Argument weiter, in jedem Fall auch Sätze der Mathematik, die nicht als Regeln für den Gebrauch ihrer Zeichen, sondern als Beschreibungen mathematischer Tatsachen fungieren und „inhaltliche Einsichten“ in die Mathematik vermitteln. Daraus könne geschlossen werden, dass Wittgensteins grammatische Ausdeutung mathematischer Sätze keineswegs auf sämtliche Erscheinungen der mathematischen Praxis passen würde und also zurückzuweisen sei (vgl. WWK, S. 128).<sup>33</sup>

verschwindet zumeist keiner, noch kommt einer dazu.) Und analoge Experimente kann man, mit dem gleichen Ergebnis, mit allerlei festen Körpern ausführen. – So lernen ja die Kinder bei uns rechnen, denn man läßt sie 3 Bohnen hinlegen und noch 3 Bohnen und dann zählen, was da liegt. Käme dabei einmal 5, einmal 7 heraus (etwa darum weil, *wie wir jetzt sagen würden*, einmal von selbst eine dazu-, einmal eine wegstäbe), so würden wir zunächst Bohnen als für den Rechenunterricht ungeeignet erklären. Geschähe das Gleiche aber mit Stäben, Fingern, Strichen und den meisten andern Dingen, so hätte das Rechnen damit ein Ende. ‚Aber wäre dann nicht doch noch  $2 + 2 = 2$ ?‘ – Diese Sätzchen wäre damit unbrauchbar geworden.“ (BGM I, § 37) – Zur Interpretation s. Anja Weiberg „Die Emphase des Muß‘ – Rechnung und Experiment“ (2011).

<sup>33</sup> Wittgensteins kritische Ansichten gegenüber metamathematischen Projekten wurden in der Sekundärliteratur vergleichsweise selten aufgegriffen; meist bleibt es bei polemischen Zurückweisungen seitens jener, die sich selbst den mengentheoretischen Konzepten und Denkbildern verpflichtet fühlen. Eine schlüssige Verteidigung der Bestrebungen Hilberts gegen Wittgensteins Einsprüche unternimmt aber Matthias Schirn: „Consistency, Models, and Soundness“ (2010). Positiv bewertet werden die Überlegungen Wittgensteins von Jesús Padilla-Gálvez: „‘Metamathematics Does Not Exist’ – Wittgenstein’s Criticism of Metamathematics“ (2003); Hao Wang: „To and from Philosophy: Discussions with Gödel and Wittgenstein“ (1991), S. 258 ff.; Christine Redecker: *Wittgensteins Philosophie der Mathematik: Eine Neubewertung im Ausgang von der Kritik an Cantors Beweis der Überabzählbarkeit der reellen Zahlen* (2006), S. 281–318. Siehe weiters die Artikel in dem von Esther Ramharter herausgegebenen Band: *Prosa oder Beweis? Wittgensteins ‚berühmte‘ Bemerkungen zu Gödel* (2008); für die vorliegende Arbeit von besonderem Interesse ist der Beitrag von Richard Heinrich: „Bedeutungslose Offenbarung“ (S. 117–151).

Hinsichtlich der zuletzt gezogenen Konsequenz wäre dieser Argumentation entgegenzuhalten, dass eine begriffliche Unterscheidung nicht allein schon dadurch obsolet wird, dass man sich Fälle denkt, in denen sie nicht zur Anwendung kommt. Auch ist es nicht Wittgensteins Anliegen, *ein* Kriterium zu nennen, das auf sämtliche Erscheinungen dessen, was wir gemeinhin unter den Begriff der Mathematik bringen, zutreffen müsse. In seinen Untersuchungen wirft er vielmehr selbst häufig Gegenbeispiele auf, welche die bedingungslose Identifikation des Begriffes mathematischer Sätze mit dem Begriff einer Regel problematisieren, ohne deshalb die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Regel und Aussagesatz generell in Frage zu ziehen. Allerdings sind die Beispiele, an welche Wittgenstein zu denken scheint, keineswegs solche, auf die jener Einwand abzielt, sondern z. B. Äußerungen der Form „Wenn Du  $x$  und  $y$  addierst, wirst Du  $z$  erhalten“: Sätze, von denen im Sprachzusammenhang oft nicht genau gesagt werden kann, ob sie als (hypothetische) Voraussagen über das Verhalten von Menschen, die im Rechnen unterrichtet sind (bzw. werden), fungieren, oder aber (verbindlich) das Ergebnis einer Rechnung bestimmen.<sup>34</sup>

Der springende Punkt des Einwandes ist aber ohnedies nicht der, dass aus unserer tagtäglichen Verwendung mathematischer Sätze nicht stets eindeutig hervorgehen würde, ob wir es mit einer Beschreibung oder mit der Festsetzung einer Regel zu tun haben. Der Gedanke lautet vielmehr, dass es eine Grundlagendisziplin der Mathematik gäbe, die *per definitionem* von Kalkülen und also von mathematischen Gegenständen handelt, um sie in einer formalisierten Metasprache zu beschreiben. Als Begründer dieser sogenannten Metamathematik entwarf z. B. David Hilbert („Die logischen Grundlagen der Mathematik“, 1923) ein Axiomensystem, das es dem eigenen Anspruch nach erlaube, sämtliche Beweise der „eigentlichen“ Mathematik in ein- und dieselbe formale Sprache zu kleiden und auf diesem Weg deren Widerspruchsfreiheit zu zeigen:

Zu der eigentlich so formalisierten Mathematik kommt eine gewissermaßen neue Mathematik, eine Metamathematik, die zur Sicherung jener notwendig ist, in der – im Gegensatz zu den rein formalen Schlußweisen der eigentlichen Mathematik – das inhaltliche Schließen zur Anwendung kommt, aber lediglich zum Nachweis der Widerspruchsfreiheit der Axiome. In dieser Metamathematik wird mit den Beweisen der eigentlichen Mathematik operiert und diese letzteren bilden selbst den Gegenstand der inhaltlichen Untersuchung. (S. 153)

Das Bild, welches Hilbert vom Verhältnis zwischen „eigentlicher Mathematik“ und „Metamathematik“ zeichnet, bringt den begrifflichen Unterschied, den Wittgenstein zwischen mathematischen Kalkülen und ihrer paradigmatischen Anwendung im Zuge der Beschreibung empirischer Tatsachen zieht, in die Mathematik selbst hinein. Da ist zum einen die gewöhnliche Mathematik, deren Kalküle formale Strukturen darstellen, ohne dass ihnen eine inhaltliche Bedeutung im Sinne Freges zukäme. Eine solche inhaltliche Bedeutung komme hingegen den Schlüssen der Metamathematik zu, da diese, im Gegensatz zu den von ihnen beschriebenen Kalkülen, eben von für sich identifizierbaren mathematischen Gegenständen handeln. Sie spricht *über* Kalküle und ist bemüht, deren Widerspruchsfreiheit nachzuweisen, indem sie die formalen Strukturen in Termen

<sup>34</sup> Entsprechend heißt es in einer Bemerkung aus dem Jahre 1941: „Es ist ja gar kein Zweifel, daß mathematische Sätze *in gewissen Sprachspielen* die Rolle von Regeln der Darstellung spielen //Schemata der Darstellung sind//, im Gegensatz zu Sätzen, welche beschreiben. Aber das sagt nicht, daß dieser Gegensatz nicht nach allen Richtungen hin abfällt. Und *das* wieder nicht, daß er nicht von großer Wichtigkeit ist.“ (BGM VII, § 6; MS 124, S. 34; vgl. ÜG, § 96–97; BF I, § 32.)

des gewählten Grundlagenkalküls rekonstruiert und auf dessen Axiome reduziert. Die Metamathematik stellt, so die Annahme, nicht die Ordnungen her, welche sie beschreibt, sondern bildet Eigenschaften ab, die bereits aus der bloßen Betrachtung jener Kalküle selbst ersichtlich werden. Sie verfährt *deskriptiv*, nicht hervorbringend; sie erfindet nicht Vergleichsmodelle, sondern *entdeckt* mathematische Fakten.<sup>35</sup>

Um die Wirkkraft dieses Bildes zu schwächen, müssen wir zusehen, was wirklich geschieht, wenn *in* der Mathematik (*mathematisch*) über mathematische Demonstrationen gesprochen wird. Während mehrerer Einheiten seiner *Lectures* hebt Wittgenstein den Unterschied in der Verwendung gleichlautender Ausdrücke (z. B. „messen“, „zählen“, „zuordnen“) in mathematischen und empirischen Kontexten hervor (vgl. LFM, S. 111 ff). Obgleich die partikularen Handlungen (des Messens, Zählens, Zuordnens) oft dieselben sein können, sind die Zwecke in beiden Zusammenhängen keineswegs identisch. Wer etwa die Anzahl der in einem Zimmer anwesenden Menschen zählt, tut zwar oberflächlich betrachtet genau dasselbe wie jemand, der die Schnittpunkte eines Pentagramms bestimmt. Gleichwohl ist ein gravierender Unterschied im Gebrauch der Sätze „In diesem Raum befinden sich zehn Menschen“ und „Das Pentagramm hat zehn Schnittpunkte“ festzuhalten (vgl. S. 116). Der erste Satz antwortet (faktisch) auf die Frage, wie viele Menschen zum Zeitpunkt T am Ort R anwesend sind; der zweite stellt (regulativ) eine Antwort auf Fragen der Art dar: „Was nennst Du ‚Pentagramm‘?“ oder „Was ist ein Schnittpunkt?“. Was auf den ersten Blick wie eine Feststellung über einen mathematischen Gegenstand aussieht, erweist sich bei genauerem (besser: weiträumigerem) Hinsehen als zeitlose Festsetzung eines Zusammenhangs zwischen den Begriffen „Pentagramm“ und „Schnittpunkt“. Das Resultat dieses Vorgangs ist dann nicht das Ergebnis eines Experiments (das ebenso hätte anders ausgehen können), sondern es ist Teil einer begrifflichen Bewegung, die den Begriff des Pentagramms modifiziert. Was zunächst wie ein mathematisches Experiment aussah, bei dem die Beschaffenheit eines mathematischen Gegenstandes eruiert werde, erweist sich damit bei etwas mehr Umsicht (d. h., sobald wir nicht bloß darauf schauen, *was* wir tun, sondern auch darauf, unter welchen *Umständen* wir es tun) als die Spezifikation oder Erweiterung (der Merkmale) des Begriffs des regelmäßigen Pentagramms.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Laut Christine Redecker (*Wittgensteins Philosophie der Mathematik*, 2006) fußt das metamathematische Grundlegungsprogramm auf begrifflichen Vorannahmen bezüglich endlicher und unendlicher Mengen: „Sowohl Brouwer als auch Hilbert stellen fest, dass die logischen Gesetze (und insbesondere das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten), die für Existenz- und Allaussagen in Bezug auf endliche Bereiche gültig sind, nicht ohne weiteres auf unendliche Bereiche übertragen werden können. Anders als Brouwer lehnt Hilbert die klassische Mathematik aber nicht als ungültig ab; im Gegenteil möchte er ihre Gültigkeit unter Rückgriff auf basale und unmittelbar einleuchtende Prinzipien nachweisen. Hilberts Ziel ist es daher, eine (metamathematische) Beweistheorie aufzustellen, die allein auf intuitiv gültigen Einsichten und elementaren kombinatorischen Methoden aufbaut.“ (S. 242) – Wittgenstein versucht wiederholt darzulegen, dass schon dieses Ausgangsproblem auf begrifflichen Missverständnissen aufsitze. Indem man den Begriff einer (unbegrenzten) Fertigkeit (Möglichkeit) mit dem Bild eines (abgeschlossenen) Ganzen (Wirklichen) kreuzt, gelangt man zu der Frage, wie der Begriff einer „unendlichen Menge“ zu denken wäre (vgl. TS 213, S. 750). Das heißt, das Problem, auf welches Brouwer wie Hilbert glauben mit einer Grundlegung der Mathematik reagieren zu müssen, ist begrifflicher Natur und verlangt nach einer Klärung des Begriffes der „Unendlichkeit“, nicht aber nach einer Theorie, durch die „unendliche Mengen“ auf „endliche Mengen“ abgebildet werden. – Vgl. hierzu insbes. Mathieu Marion: „Wittgenstein and Finitism“ (1995), S. 156 f.

<sup>36</sup> „In a most crude way [...] if I wanted to give the roughest hint to someone of the difference between an experiential proposition and a mathematical proposition which looks exactly like it, I'd say that we can always affix to the mathematical proposition a formula like ‚by definition‘.“ (LFM, S. 111)

Noch deutlicher wird der begriffliche Charakter vermeintlicher Entdeckungen in der Mathematik mit dem folgenden Beispiel. Wenn eine Frau den Einheitsmeter mit einem Fußmaß misst, ließe sich zunächst kaum mit Sicherheit sagen, was genau sie eigentlich tut. Sie könnte (gleichsam experimentell) herausfinden wollen, wie man ein in Metern gemessenes Maß in Fuß ausdrückt, oder wie lang ein Fuß ist. Doch nehmen wir an, wir platzierten einen Yard-Stock neben dem Meter-Maßstab, klebten beide zusammen und schnitten dann das Metermaß dort ab, wo der Yard-Stock endet. Das Resultat wäre *ein* Stock, mit dem Metermaß auf der einen und dem Fußmaß auf der anderen Seite. Ein derartiges Instrument erlaubt eine leichtgängige und übersichtliche Zuordnung beider Maßsysteme und vermag daher als Vergleichsmaßstab zu dienen, mittels dessen beide Einheiten ineinander transformiert werden können. Obwohl es zunächst den Eindruck haben mochte, als würde bei diesem Vorgang die Länge des einen Maßstabs durch einen anderen bestimmt (immerhin wurden sie aneinander gelegt), ist der Gebrauch der Maßstäbe in diesem Fall gänzlich unterschieden von jenem, den wir bei der empirischen Erhebung der Maße eines Gegenstandes von ihnen machen. Wie schon zuvor bei der Definition der Anzahl der Schnittpunkte eines Pentagramms hat trotz gegenteiligen Anscheins gar keine Messung (Zählung) stattgefunden, sondern es wurde ein neues Paradigma konstituiert, das uns hinfort zur Bestimmung der Gleichheit von Maßen (Zahlen) dienen kann. „I did something like measuring, but I didn’t measure anything. In both cases, I produced something new – a new paradigm.“ (LFM, S. 119)

Die Pointe dieser beiden Beispiele liegt darin, dass es nicht hinreicht, einen kleinen Ausschnitt der sprachlichen Praxis zu betrachten, um die Unterschiede in der Verwendung gleichlautender Ausdrücke in den Blick zu kriegen (vgl. BGM II, § 62). Wer (wie im ersten Beispiel) nur auf den partikulären Vorgang des Zählens sieht, ohne darauf zu achten, was vorher oder danach weiter geschieht, der wird zu der Ansicht neigen, dass zwischen der inner- und der außermathematischen Bestimmung einer Anzahl kein Unterschied bestünde. Wir zählen die Personen in einem Zimmer und sagen „Es befinden sich zehn Menschen *hier*“; wir zählen die Schnittpunkte eines Pentagramms und sagen „*Dieses* Objekt hat zehn Schnittpunkte“. In beiden Fällen wurde gezählt und das Ergebnis als empirisches Faktum mitgeteilt. Doch nehmen wir an, wir zeichneten weitere Pentagramme an die Tafel und stellten fest, dass die Zahl der Schnittpunkte stets dieselbe bleibt, und nun sagten wir „*Ein* Pentagramm hat immer zehn Schnittpunkte“. Was uns zuvor als zufälliges Attribut der (vielen) Pentagramme erschien, das rechnen wir nun zu den wesentlichen Merkmalen seines (einen) Begriffes. („Die Zahl ist, wie Frege sagt, eine Eigenschaft eines Begriffs – aber in der Mathematik ist sie ein Merkmal eines mathematischen Begriffs.“ (BGM VII, § 42)) Wann immer wir ein geometrisches Objekt sehen, das nicht zehn Schnittpunkte aufweist, werden wir daher urteilen, dass es sich um kein Pentagramm handeln könne. In dieser Verwendung ist der Satz „Ein Pentagramm hat zehn Schnittpunkte“ keine empirische Aussage mehr, sondern die Definition eines Begriffes. Der Anschein, dass wir *über* einen mathematischen Gegenstand sprechen würden, rührt hier daher, dass wir den sprachlichen Kontext der Äußerung zu wenig in Rechnung stellen und deswegen die Eigenarten im Gebrauch nicht erkennen, der die Festsetzung eines Begriffes von der Beschreibung eines Gegenstandes unterscheidet.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Wittgenstein trennt zuweilen eine „Oberflächengrammatik“ von einer „Tiefengrammatik“ (s. PU, § 664), wobei vordergründige Gemeinsamkeiten der Ausdrucksformen bewirken würden, dass man sich auf eine „Jagd nach Chimären“ (§ 94) begibt und tieferliegende Gebrauchsunterschiede gar nicht erst beachtet.

Gerade diesen Unterschied hat Wittgenstein im Blick, wenn er das Bild, das Hilbert zeichnet, als irreführend zurückweist. In dessen Zeichnung erscheint die Metamathematik als eine Disziplin, die gleichsam von oben oder außen auf die Strukturen mathematischer Systeme und Beweise blickt, um darüber zu befinden, ob sie mathematisch wirklich einwandfrei wären. Diese Zwitterrolle zwischen empirischen Beschreibungen und begrifflichen Setzungen verdankt sie dabei jedoch einer Unklarheit über den Status mathematischer Sätze. Wäre die Axiomatik Hilberts bloß eine phänomenologische Beschreibung von Satzfolgen und Symbolen (wie sie beispielsweise in Lehrbüchern für Arithmetik zu finden sind), würde niemand sagen, dass es sich um Mathematik handelt. Wo wir die von ihr aufgegebenen Muster dagegen als wesentlich mathematische anerkennen, da wurde nicht ein andernorts vorliegender Kalkül beschrieben, sondern ein neuer etabliert. Obgleich es so scheint, als würde über eine bereits bestehende Ordnung geredet, wird dieselbe erst hervorgebracht. Der Ausdruck „Metamathematik“ ist in hohem Grade irreführend, weil er den Eindruck erweckt, es gäbe mathematische Strukturen, die ganz unabhängig von der konkreten Ausgestaltung des Kalküls als solche identifizierbar und in einer entsprechend formalisierten Sprache bloß noch zu beschreiben wären. Während das, was sich hier als Beschreibung gibt, kein bloßes Abbild mathematischer Regeln, sondern deren begriffliche Ausformung und Spezifikation darstellt.

Hierbei ist aber überhaupt die Rede von einem *Abbild* mathematischer Regeln (im Gegensatz etwa zu ihrer paradigmatischen Explikation) irreführend. Denn was kann, eine Regel abzubilden, anderes heißen, als sie als solche zu präsentieren? Dass ein Satz eine Regel darstellt, zeigt sich eben nicht an einer Ingredienz, die dieser für sich aufwiese, sondern in dem Gebrauch, den wir von ihm machen. Von einem Abbild mathematischer Regeln zu sprechen ist also selbst bereits unsinnig, wenn wir bedenken, dass eine Regel nur das ist, was wir als Regel auch anerkennen. Weil aber die Gesetzmäßigkeit, welche (also solche) anerkannt werden soll, dazu vollständig vor Augen geführt werden muss, kann es keinen Beweis eines mathematischen Zusammenhangs geben, der außerhalb des Beweisbildes läge. Es kann daher auch keine Metamathematik in dem Sinn geben, dass diese ein Faktum als mathematisches auswiese, das nicht durch sie selbst als solches zuerst vorgeführt worden wäre. Eine Logik aufzuweisen, heißt jedoch nicht, (hypothetisch) zu behaupten, dass diese Logik dort und da zu finden sei. Was Beweistheorie oder Metamathematik genannt wird, ist nicht wirklich eine Metatheorie des Beweisens, die herausdestillieren würde, was in bestehenden mathematischen Beweisen bereits rudimentär angelegt ist; sondern Name für eine Vielzahl mathematischer Methoden, die, wie alle anderen mathematischen Beweise auch, den Begriff dessen spezifizieren, was wir im Einzelnen Beweis nennen (wollen). „Der Mathematiker ist ein Erfinder, kein Entdecker.“ (BGM I, § 168)<sup>38</sup>

Der Gedanke ist hier, dass es in der Mathematik keine Theorie gibt, weil uns ihre Beweise nur dann als Modelle für die Transformation der darin modellierten Zeichen dienen können, wenn deren Strukturen auch selbst die Mannigfaltigkeit (Multiplizität) aufweisen, die wir den Zeichen

<sup>38</sup> Was hier unter einem Erfinder zu verstehen wäre, erschließt sich mitunter durch folgende Bemerkung: „Der Begriff, könnte man sagen, ist eine Methode des Beurteilens. Einen Begriff also bildet der, der eine neue Art der Beurteilung erfindet. // In diesem Sinne bildet die Mathematik immer neue Begriffe, die man gewöhnlich ‚mathematische‘ Begriffe nennt. Aber jeder mathematische Beweis ist wieder ein Begriff, gleichsam ein sich bewegendes Bild. Und der bewiesene Satz ist ein Bild dieses Bildes, nach bestimmten Regeln der Abbildung“ (MS 127, S. 159 f.)

bei ihrer jeweiligen Anwendung zu geben haben. Was sich als Theorie gebärdet, welche die Möglichkeit (Beweisbarkeit) mathematischer Demonstrationen zeige, ist daher entweder eine in neuen Termen abgefasste Nachbildung jener Modulationen, die in einem anderen Kalkül bereits durchgeführt wurden (wie etwa die „Theorie“ des Schachspiels), oder aber ein völlig neuer Kalkül, der eine andere Mannigfaltigkeit aufweist als jener, von dem er dem Vorgeben nach handelt. Wenn ein mathematischer Kalkül mit dem Begriff „Kalkül“ operiert, wird also nicht die Mathematik auf ein sichereres Fundament gestellt oder ihre Richtigkeit mathematisch bewiesen, sondern dieser Ausdruck ist selbst nur ein Glied des Kalküls wie jedes andere auch. „Weil die Mathematik ein Kalkül ist und daher wesentlich von nichts handelt, gibt es keine Metamathematik.“, heißt es etwa im *Big Typescript* (BT, S. 532). Und in den Gesprächen mit Vertretern des Wiener Kreises folgte Wittgenstein: „Was Hilbert macht, ist Mathematik und nicht Metamathematik. Es ist wieder ein Kalkül, geradesogut wie ein jeder andere.“ (WWK, S. 121)

Dieses „geradesogut“ bedarf einer Erläuterung. Hilberts Axiomatik ist für sich genommen ein einwandfreies Stück Mathematik. Entworfen aber wurde sie nicht zuletzt mit dem Anspruch, die mannigfachen, vermeintlich im Schwanken begriffenen Beweissysteme der Mathematik auf ein sicheres Fundament zu stellen. Weil sie gerade diesen Dienst nicht leistet, wird aber fraglich, welches Interesse ihr eigentlich zukommen soll. In diesem Sinn ist die Bemerkung zu verstehen, in der Wittgenstein sagt: „Was ich tue ist nicht Rechnungen als falsch zu erweisen, sondern das Interesse von Rechnungen einer Prüfung zu unterziehen.“ (BGM II, § 62) Wenn sich als leerlaufendes Rad erweist, was man zunächst für das eigentliche Getriebe gehalten hatte, stellt sich aber die Frage, ob man nicht überhaupt ganz verkehrt auf die Sache schaute. Wittgenstein lädt ein dazu, die Mathematik als menschliche Praxis zu betrachten, der ihre Wichtigkeit aus den mannigfachen Anwendungen, welche wir von den Modellen im täglichen Verkehr und in den Wissenschaften machen, erwächst. Eine Mathematik für den luftleeren Raum mag dann zwar ebenfalls Mathematik genannt werden, das aber heißt nicht, dass sie unsere besondere Aufmerksamkeit verdient. Mit seiner Kritik an metamathematischen Begründungsunternehmungen richtet sich Wittgenstein also gegen ein bestimmtes *Bild* der Mathematik; dieses Bild möchte er destruieren, nicht einzelne ihrer Theoreme oder Kalküle:

If you say ‚The mere fact that a proof *could* be found is a fact about the mathematical world‘, you’re comparing the mathematician to a man who has found out something about a realm of entities, the physics of mathematical entities. If you say ‚You can go this way or that way‘, you say there is no physics about mathematics.

Professor Hardy says, ‚Goldbach’s theorem is either true or false.‘ – We simply say the road hasn’t been built yet. At present you have the right to say either; you have a right to *postulate* that it’s true or that it’s false. – If you look at it this way, the whole idea of mathematics as the physics of the mathematical entities breaks down. For which road you build is not determined by the physics of mathematical entities but by totally different considerations.

The mathematical proposition says: The road goes there. Why we should build a certain road isn’t because mathematics says that the road goes there. What determines it is partly practical considerations and partly analogies in the present system of mathematics. (LFM, S. 138 f.)<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Wittgenstein scheint in den Jahren nach 1932/33 nicht mehr explizit über den Begriff der „Metamathematik“ nachgedacht zu haben, weshalb ich mich in dieser Darstellung auf Schriften berufe, die gemeinhin zu seiner „mittleren“ Schaffensphase gerechnet werden. Davon abgesehen, dass er den Ausdruck selber nicht länger gebraucht, finden sich aber auch in späteren Schriften (v. a. BGM II u. III; LFM, S. 122 ff.) viele Überlegungen, die als Kritik an (meta)mathematischen Begründungsversuchen zu deuten wären.

Ganz ähnlich verhält es sich mit grammatischen Bemerkungen zum Begriff der Philosophie. Sie vermögen als Begriffsvorbilder zu fungieren, die einer bestimmten Art zu philosophieren Ausdruck verleihen, aber niemals können sie als richtig begründen, wofür nach ihnen der Ausdruck „Philosophie“ zu reservieren wäre. Wie alle anderen philosophischen Bemerkungen auch sind jene, die den Begriff der Philosophie betreffen, Teil der Ausgestaltung eines begrifflichen Apparats, der nicht wahr oder falsch, wohl aber brauchbar oder unbrauchbar zur Erfassung bedeutender Aspekte der sprachlichen Praxis ist. Zu sagen, dass die Philosophie nicht begründend verfähre, stellt daher selbst eine begriffliche Setzung dar, die zwar mit einer Reihe weiterer begrifflicher Ordnungen zusammenhängen mag (solchen z. B., wie ich sie in den vorherigen Kapiteln gezeichnet habe), die durch diese aber ebenso wenig begründet werden kann, als durch die empirischen Sachlagen, welche der so gewonnene Begriff etwa zu beschreiben erlaubte. Nicht minder trifft dies aber auch auf Aussagen zu, die eine bestimmte philosophische Methodologie einfordern. Wer daher (mit Williamson, Tetens, Rosenberg) meint, jeder philosophische Gedanke müsse per se argumentative Züge aufweisen, setzt selbst bloß fest, welche Bewegungen in seinem philosophischen Kalkül zugelassen werden und welche anderen er ausschließen möchte. Es ist die deduktive Form keine die Philosophie transzendierende und ihr von vornherein einzugestehende Wesenseigenschaft, sondern ein Merkmal, das bestimmte ihrer Erscheinungen zu fassen erlaubt, andere aber verdeckt. In Anbetracht dessen, dass wir uns auch im akademischen Umfeld mit Autoren wie Platon, Vico, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Derrida (etc.) beschäftigen, scheint es wenig sinnvoll, sich auf ein derart eng umgrenztes Spiel zu beschränken.

Dass wir *in* der Philosophie ständig *über* die Philosophie sprechen, liegt wohl nicht zuletzt daran, dass wir im Zuge philosophischer Untersuchungen dahin geführt werden, uns über diese selbst zu verständigen. Wo wir nach der Bedeutung der verschiedensten Begriffe fragen, rückt über kurz oder lang auch die Frage nach dem Status des eigenen Vorgehens in den Blickpunkt. Insofern die philosophische Tätigkeit nach Selbstaufklärung verlangt, kann daher der Frage nach dem Begriff der Philosophie ein ausgesprochen großes Interesse zukommen. Das aber heißt nicht, dass diese Frage in einem begründungstheoretischen Sinne basaler, grundlegender oder fundamentaler wäre als philosophische Fragen anderer Art. Wittgenstein erhebt die Frage, inwiefern die Philosophie von ihrem eigenen Begriff handeln könne, vermittelt des folgenden Vergleiches:

Man könnte meinen: wenn die Philosophie vom Gebrauch des Wortes ‚Philosophie‘ redet, so müsse es eine Philosophie zweiter Ordnung geben. Aber es ist eben nicht so; sondern der Fall entspricht dem der Rechtschreiblehre, die es auch mit dem Wort ‚Rechtschreiblehre‘ zu tun hat, aber dann nicht eine solche zweiter Ordnung ist. (PU, § 121)<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Explizit gegen das Konzept einer Metaphilosophie wendet sich Wittgenstein im *Big Typeskript*: „Die Philosophie hat es in demselben Sinn mit Kalkülen zu tun, wie sie es mit Gedanken zu tun hat (oder mit Sätzen und Sprachen). Hätte sie’s aber wesentlich mit dem Begriff des Kalküls zu tun, also mit dem Begriff des Kalküls vor allen Kalkülen, so gäbe es eine Metaphilosophie. Und die gibt es nicht. (Man könnte alles, was wir zu sagen haben, so darstellen, daß das als ein leitender Gedanke erschiene.“ (S. 76) – Zu Wittgensteins Philosophieverständnis und der damit verbundenen Frage, ob sein Philosophieren einer Methode (oder auch Methoden) folgt, siehe Matthias Kroß: *Klarheit als Selbstzweck: Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit*; Joachim Schulte: „Wittgenstein’s ‚Method‘“ (2002); Oswald Hanfling: „The Use of ‚Theory‘ in Philosophy“ (2004); Katherine Morris: „Wittgenstein’s Method: Ridding People of Philosophical Prejudices“ (2007); Oskari Kuusela: *The Struggle Against Dogmatism* (2008); Paul Horwich: *Wittgenstein’s Metaphilosophy* (2012), S. 1–18; James Conant: „Wittgenstein’s Methods“ (2012); Sebastian Wyss: „Does Wittgenstein Have a Method? The Challenges of Conant and Schulte“ (2015).

Wenn wir in der Philosophie über das Wort „Philosophie“ sprechen, beschreiben wir nicht etwas, das uns als empirisches Faktum immer schon vorliegen würde, sondern wir entwerfen im besten Fall eine neue Grammatik, die an den Erscheinungen der philosophischen Praxis solche Aspekte zu gewahren erlaubt, welche oftmals repetierte Definitionen des Begriffs außer Sicht gebracht haben. Wir begründen daher mit einer Bemerkung über den Begriff der Philosophie so wenig, als mit irgendeiner anderen begrifflichen Feststellung etwas begründet wird, sondern werben für eine bestimmte Betrachtungsart, von der wir glauben, dass sie Dinge kenntlich werden lässt, die andernfalls außer Sicht bleiben würden.

Eine Definition des Begriffes der Philosophie, die diese zwar in Einklang bringt mit der arbeitsteiligen Wissensakkumulation, dafür aber bedeutende Beispiele der philosophischen Praxis der vergangenen 2.500 Jahre außenvor lässt, ist offenbar ungenügend – gesetzt, dass einem überhaupt daran gelegen ist, mehr zu erfassen, als es der akademische Betrieb gemeinhin nahelegt. Eine der am häufigsten beschworenen Bestimmungen der Philosophie legt das Schwergewicht auf die argumentative Begründung von Thesen. Die Philosophin, sagt man, bemühe sich darum, vorweg identifizierte Sätze oder Gedanken zu untermauern, indem sie diese auf mehr oder minder allgemein akzeptierte Grundsätze zurückführt. Dass diese Darstellung in der Regel ohne weiteres hingenommen wird, liegt wohl daran, dass viele philosophische Beiträge nach diesem Schema rekonstruiert werden *können*. Doch stelle man sich die Frage, ob damit irgendetwas Entscheidendes getroffen sei, denn diese Charakterisierung träfe wohl ebenso auf die meisten Texte anderer Disziplinen zu. Wohingegen sich gerade bedeutende philosophische Beiträge oftmals dadurch auszeichnen, dass in ihnen eine spezifische Eigenart dessen aufscheint, was „Argument“ genannt werden könnte; wo also durch die philosophische Praxis allererst *hervorgebracht* wird, was jene landläufige Ansicht als basale Voraussetzung des Philosophierens hinstellt.

Mit dem Fokus auf das Argumentieren gerät zusehends aus dem Blick, dass ein Philosophieren, das die vielfältigen Formen des Urteilens aufzeigen möchte, gerade *nicht* argumentativ verfahren muss, da die Bewegungen, die es darzustellen gilt, sogleich wieder aufhören, wo man sie auf ein verbindliches (allen gemeinsames) Gesetz reduzieren wollte. Wie in den vorangegangenen Kapiteln ausgeführt wurde, ist es für ein Philosophieren, das als grammatische Befragung der Sprache nicht theoretisierend verfährt, sogar wesentlich, dass es nur Möglichkeiten des Darstellens an die Hand gibt, ohne diese Entwürfe und Modelle in ein hierarchisches Ganzes zu ordnen. (Dass Wittgenstein seine *Philosophischen Untersuchungen* als ein „Album“ bezeichnet, ist ganz und gar *kein* Zufall.<sup>41</sup>) Die Logik des Denkens, die eine philosophische Arbeit im besten Fall

<sup>41</sup> In *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: Vom Buch zum Album* (2004) gibt Alois Pichler zu Bedenken, „dass für das Verständnis des Inhalts der *Philosophischen Untersuchungen* – so wie Wittgenstein sie verstanden haben wollte – ein Verständnis und eine positive Berücksichtigung der ‚Albumform‘ und des Stils der *Untersuchungen* wesentlich relevant sind. Es wird selten bestritten, dass die *Untersuchungen* nicht nur einen philosophischen, sondern auch einen besonderen literarischen Wert haben. In diesem Sinne wird Wittgenstein oft als Philosoph gesehen, der dankenswerterweise auch noch einen guten Stil mitbringt. Den Stil der *Untersuchungen* will man mit ihrem Inhalt aber doch nicht so stark verknüpfen, dass man den letzteren von dem ersteren nicht doch noch abtrennen könnte. Die *Untersuchungen* sind jedoch nicht *cognitive content* plus guter Stil; Form, Methode und Inhalt der *Philosophischen Untersuchungen* stehen vielmehr in innerer und nicht in einer äußeren Beziehung zueinander. Mit einer ‚inneren‘ Beziehung zwischen Form und Inhalt ist eine Beziehung gemeint, die es nicht erlaubt, den Inhalt als von der Form unabhängig zu sehen, sodass man sagen könnte, derselbe Inhalt könne auch in einer anderen Form wiedergegeben werden.“ (S. 10)

selbst exemplifiziert, reicht daher nur so weit, als sie sich zu diesem Zweck nicht auf andere Gesetze des Denkens berufen muss. Wo ich das Interesse einer philosophischen Arbeit in das durch sie selbst erst eröffnete Muster der denkerischen Ausgestaltung lege, kann mich zudem eine etwaige These, welche sich im Rahmen dieses Denkens ergibt, nur als Erscheinung auf gerade diesem Wege interessieren. Ich will also sagen, dass insbesondere dann, wenn wir das Augenmerk auf die in einer philosophischen Arbeit entwickelten Denkmodi wenden, der Rekurs auf ein allgemeines Schema des Argumentierens wertlos wird. Wir verlieren dessen Wesentlichstes, wenn wir ein solches Denken in Formen pressen wollen, die uns als vermeintliche Standards philosophischen Argumentierens vorgegeben werden. Das Besondere einer Philosophie liegt nicht in der Bekundung einzelner Thesen, sondern in der Maserung des Denkens, das den Thesen erst ihren speziellen Sinn verleiht.

Weil sich das Wesen einer philosophischen Arbeit an der Gestalt des darin entfaltenden Denkens *zeigt*, nicht aber in einem unabhängig davon zu fassenden Gehalt *liegt*, kann es nach dem hier propagierten Verständnis letztlich gar keine philosophische Untersuchung geben, die *über* einen philosophischen Gegenstand berichten oder *von* einer philosophischen Sachlage handeln würde. Wo es so aussieht, als sprächen wir *über* die Philosophie, bringen wir bestenfalls eine eigene hervor. Daher kann es im strengen Sinn auch keine philosophischen Arbeiten *über* die Philosophie Wittgensteins geben, wohl aber kann man im Zuge des Nachdenkens über dessen Philosophieren auch selber ins Philosophieren gelangen. Was sich als Metaphilosophie gebärdet, ist, bei etwas Glück, selbst ein Beispiel philosophischen Denkens.

Die philosophische Bewegung kann sich da abspielen, wo wir von einem Betrachtungspunkt auf solche Weise zu einem anderen übergehen, dass sich uns in der Konfrontation, Ergänzung oder Symbiose beider ein Verständnis der durch sie eröffneten Aussichten ergibt. Nicht in einer einzelnen Beschreibung, wohl aber im Übergang von einer grammatischen Beschreibung zur nächsten wäre dann der philosophische Gehalt zu suchen. In einem Übergang wird man freilich kaum einen Gegenstand finden; was man aber vielleicht sich anzueignen vermag, das ist eine Technik, die einem erlaubt, in verwandten Fällen eine ähnliche Bewegung selber durchzuführen. Wenn zum Beispiel Wittgenstein das Zitat des Augustinus mit dem mechanistischen Szenario im Kaufladen konterkariert (PU, § 1), so wäre daraus nicht zuerst eine Lehre über die Funktion der Sprache zu entnehmen, sondern vielmehr ein paradigmatischer Fall dessen zu sehen, wie wir in der Philosophie unter Umständen auf eine allgemeine These (über die menschliche Sprache etwa) reagieren könnten. Es wird nichts behauptet, sondern eine Weise des Verhaltens vorgeführt, die wir, wo wir sie als genuin philosophische akzeptieren, für unser eigenes philosophisches Denken fruchtbar machen können. In einem analogen Sinn wäre auch der Gehalt der vorliegenden Arbeit nicht aus einzelnen Behauptungen, sondern aus der Art und Weise zu entnehmen, in der ich auf das akademische Planungsideal reagierte und es zu meinem Problem werden ließ.



## TEIL III

---

### Meinen und Eröffnen

Mich von überkommenen Darstellungsstandards der akademischen Philosophie abstoßend, propagierte ich einen Begriff des Philosophierens, dem die Formen des Darstellens nicht äußerlich bleiben, sondern ihm als wesentliche und seine jeweilige Eigenart bestimmende Momente zugehören. Dieses Verständnis lässt Raum für eine Vielzahl unterschiedlichster Ausgestaltungen des Philosophierens und wendet sich selbst gegen die kritisierten Standpunkte zunächst nur insoweit, als diese vorgeben, die einzig gangbare Weise des Philosophierens darzustellen. Schließlich besteht das vorrangige Anliegen dieser Arbeit nicht in der Kritik, sondern darin, die vielfältigen Darstellungsmodi, die ein auf die eigenen Formen bedacht habendes Denken hervorbringen könnte, als genuin philosophische Beiträge ernst zu nehmen. Das Wort Philosophie sollte uns, so will ich sagen, mehr bezeichnen als Texte und Vorträge, in denen deduktive Argumentationsschemata aufgeboten werden, um vorweg identifizierte Behauptungen zu begründen. Um diesen Betrachtungsschwenk klar akzentuieren zu können, musste ich mich aber auch ablehnend auf die im akademischen Publikations- und Lehrbetrieb vorherrschenden Gepflogenheiten beziehen.

Das dogmatische Beharren auf deduktiven Verfahrensweisen geht mit einer, von meiner Warte aus gesehen, falschen Auffassung des Problems philosophischer Dogmatik einher. Indem man verkennt, dass die Philosophie als Grammatik der in ihr verhandelten Worte wesentlich *setzend* verfährt (da sie andernfalls empirische Sprachanalyse wäre), legt man das Schwergewicht darauf, möglichst jede einzelne Feststellung zu *begründen* (da dies als besonders „wissenschaftlich“ gilt). Die aufgebauten Betrachtungsmaßstäbe werden nicht als *Möglichkeiten des Vergleichs*, sondern als ohnedies durch Gründe *gerechtfertigte Theorien* präsentiert. Das Vorurteil, dass die Philosophie eine Wissenschaft sei, führt mithin zu der Annahme, dass man in ihr nur insoweit dem Vorwurf des Dogmatismus entgehen könne, als man jeden ihrer Sätze möglichst zu begründen strebt. Dieses Verständnis des philosophischen Dogmatismus fußt auf dem Dogma von der Wissenschaftlichkeit der Philosophie, wobei die Frage, ob und weshalb die Philosophie die Methoden der begründenden Wissenschaften zu übernehmen hätte, gewöhnlich übergangen wird. Wenn eine bestimmte Methode bei der Bestellung eines Feldes nutzbringend zur Anwendung gelangt, so ist damit aber noch keineswegs geklärt, ob alle Felder allein eines vorab erstrebten Nutzens wegen zu bestellen wären.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Wittgenstein grenzt den Begriff der Wissenschaft meist scharf von dem der Philosophie (bzw. Logik oder Grammatik) ab (vgl. MS 138, 14a; MS 106, S. 257; MS 151, S. 6), wobei er letzterer die Aufgabe der sprachlichen *Klärung*, den Wissenschaften aber die einer systematischen *Erklärung* der Phänomene zuzuweisen scheint. Diese Gegenüberstellung besagt freilich nicht, dass jemand, der Wissenschaft treibt, nicht ebenfalls in philosophische Schwierigkeiten gelangen kann und zuerst seine Sprache reinigen muss (MS 117, S. 156), ehe er an die Theoriebildung geht. Gerade jene Wissenschaftler, die Wittgenstein besonders schätzte – z. B. Heinrich Hertz (1857–1894), Ludwig Boltzmann (1844–1906) oder Buffon (1707–1788) –

Fortwährend von „Argumenten“ und „Begründungen“ redend, täuscht man sich darüber hinweg, dass die Philosophie, wo sie tatsächlich apriorische Einsichten liefert, gerade nicht begründet, sondern Begriffe und deren Verwendung in exemplarischer Weise vorführt, um so zu deren Übernahme zu bewegen. Dem Vorwurf des Dogmatismus kann sie dann nur dadurch entgehen, dass sie das präsentierte Vorbild als solches auch kenntlich macht. Die Philosophie muss also transparent halten, dass sie eine spezifische *Formgewalt* aufweist; dass sie nicht (allein) durch Argumente überzeugt, sondern durch den Gang der Untersuchung die Akzeptanz der in ihr figurierenden Darstellungsmodi nahelegt. Eine Denkbewegung wird vorexerziert und die Leserin lässt sie gelten, indem sie diese nachmacht oder in abgewandelter Form weitertreibt.

Gerade dieses rhetorische Moment des Philosophierens wird jedoch völlig unterschlagen, wo einzig von Thesen und ihrer argumentativen Begründung die Rede ist. Mit dem Nimbus des Fortschritts und der vermeintlichen Exaktheit der empirischen Wissenschaften sich schmückend, ist man in dem Glauben, jedenfalls gute Resultate zu erzielen, wenn man deren offenbar so nutzbringende Methoden auch in der Philosophie zur Anwendung kommen lässt. Damit ist jedoch die Untersuchung bereits auf eine Weise präformiert, die einen vorurteilsfreien Blick auf die eigenen rhetorischen Muster gar nicht mehr zulässt: denn gerade jener Ort, wo diese liegen, wurde für sakrosankt erklärt. Die Dogmatik des heute vorherrschenden Ideals vom argumentativen Begründen sehe ich also darin, dass man die Dogmen nur in den Axiomen oder unbegründeten Thesen einer Abhandlung sucht und die dazu aufgegebenen Denkalgorithmien bestenfalls daraufhin befragt, ob sie an Ort und Stelle auch richtig angewendet wurden. Dass man aber überhaupt dahin kam, bestimmte Formen des Ausdrucks als für die Philosophie angemessen zu erklären und davon abweichende Darstellungen als unwissenschaftlich zu diskreditieren, rührt selbst schon von einem fehlenden Bewusstsein für die Formierungskräfte der eigenen, vorgeblich wissenschaftlichen, Argumentationsmuster her.<sup>2</sup>

zeichnen sich neben ihren fachwissenschaftlichen Errungenschaften v. a. durch ihre philosophischen Reflexionen über den Status des eigenen Tuns aus und bekunden damit einen Typus des Wissenschaftlers, der auch die Formierungsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis in den Blick nimmt. Das heißt, die kategorische Gegenüberstellung von Wissenschaft und Philosophie darf keineswegs so verstanden werden, als stünden sie in keinerlei Zusammenhang; ja, es wird noch nicht einmal behauptet, dass es uns in jedem Fall ihrer Äußerung gelingen werde, eine grammatische (Begriffe setzende) Bemerkung von einer wissenschaftlichen (Begriffe systematisch anwendenden) Bemerkung zu unterscheiden; das aber wieder bedeutet nicht, dass dieser Unterschied bedeutungslos sei. Man könnte von daher diese beiden Begriffe den geometrischen Hilfslinien vergleichen, die es uns erlauben, eine übersichtliche Ordnung herzustellen, ohne dass ihnen doch stets ein klar bestimmtes Gegenstandsfeld entsprechen müsse. Zu Wittgensteins Wissenschaftsbegriff und sein Verhältnis zu einzelnen Wissenschaftlern vgl. Jacques Bouveresse: *Poesie und Prosa: Wittgenstein über Wissenschaft, Ethik und Ästhetik* (1994); David Pears: „Wittgenstein on Philosophy and Science“ (1995); Matthias Kroß: „Die Grammatik der ‚Naturgeschichte‘ und die Aufgabe der Philosophie: Ethik und Wissenschaft nach Wittgenstein“ (2001); Daniel Steuer: „Goethe and Wittgenstein on the Limits of Science: Towards a Critique of Abstraction“ (2001); Peter Kjaergaard: „Hertz and Wittgenstein’s Philosophy of Science“ (2002).

<sup>2</sup> Wenn wir die Philosophie in ihrer paradigmatischen Gestalt als eine Tätigkeit begreifen, bei welcher Darstellungsformen nach- und/oder vorgezeichnet werden, ohne dass diese sich auf eine gleichbleibende Ratio herunterbrechen ließen, dann wird zugleich deutlich, dass ihr notwendig rhetorische Züge eignen. Denn einen Standard kann man nicht rechtfertigen wollen, wenn anders er als solcher gelten soll. Es darf daher nicht überraschen, dass Wittgenstein zur Charakterisierung grammatischer Untersuchungen oftmals auf

Zu der verteidigenden Haltung, die sich zunächst nur gegen den Dogmatismus richtet, mit dem im akademischen Umfeld auf Einheit und Vergleichbarkeit gedrungen wird, gesellt sich somit auch eine aus dem skizzierten Selbstverständnis selbst erwachsende inhaltliche Kritik an diesen Auffassungen. Wo nämlich die Art der Aufbereitung der Gedanken als ein dem Philosophieren wesentlich innewohnendes Moment betrachtet wird, scheinen etliche Gepflogenheiten der akademischen Philosophie nicht allein dogmatisch zu sein, als dass sie sogar eine diesem Verständnis diametral entgegenstehende Haltung bekunden. So ist die heute wie selbstverständlich erhobene Forderung, jede philosophische Arbeit methodisch zu planen und deren Thesen vorwegzunehmen, mit der hier vorgeschlagenen Verwendung des Begriffes des Philosophierens schlichtweg nicht vereinbar.

Wer die Philosophie als eine Tätigkeit der begrifflichen Ausgestaltung, als die kartographische Erschließung von Denkhorizonten begreift, der mag unter Umständen auf bereits vorliegende Karten und Methoden zurückgreifen; seine genuin philosophische Leistung bestünde gleichwohl darin, dass die aufgegebenen Denkbewegungen eine andere Maserung als jene Vorlagen aufweisen. Damit möchte ich sagen, dass das Interesse eines solchen Philosophierens nicht vorrangig auf den dadurch begründbar werdenden Thesen oder Einsichten liegt. Es wird vielmehr auf die jeweilige Art der Folge von Sätzen und Gedankenreihen ausgerichtet sein, insofern die inhaltliche Deutung jener Thesen als Funktion der jeweiligen Gestaltungsmodi zu betrachten wäre. Die hervorgebrachte Form ist dann das Wesentliche und also nichts, das dogmatisch vorgegeben werden

Ausdrücke zurückgreift (z. B. „überreden“, „Persuasion“, „Propaganda“ etc.), mittels derer man gemeinhin die bloß auf Wahrscheinlich gründende Rhetorik von einer genuin rational verfahrenen Philosophie abzuheben versucht. Obgleich Wittgenstein diese Frage freilich nicht dezidiert behandelt, lassen sich von hier aus Parallelen zu bestimmten Überlegungen ziehen, die in der Philosophie der Renaissance eine wichtige Rolle spielten. In kritischer Abgrenzung gegenüber der scholastischen Tradition, die im Anschluss an das *Organon* des Aristoteles der auf den Kategorien aufsitzenden Syllogistik ein erkenntnistheoretisches Primat einräumte, stellten z. B. Autoren wie Lorenzo Valla (1407–1457) oder Mario Nizolio (1498–1576) die Bedeutsamkeit rhetorischer und damit genuin sinnlicher Merkmale für die philosophische Erkenntnisarbeit heraus. So wendet sich Nizolio sowohl gegen Realismus und Nominalismus, wie sich diese im Universalienstreit gegenüber gestanden waren, wenn er die vom Einzelnen abstrahierende und auf Einheitsprinzipien zurückführende Verfahrensweise der scholastischen Philosophie als eine von den Dingen entfremdende Methode zurückweist und stattdessen mit der „*comprehensio*“ die Zusammenschau und Übersicht der Phänomene als primären Erkenntnisweg propagiert. Die in exemplarischer Auseinandersetzung mit den Dingen sich bildende Topik (*inventio*) geht der Dialektik (*critica*) ursprünglich voraus und liefert allererst jene Allgemeinbegriffe, auf die nach scholastischer Tradition alles Denken zurückzuführen wäre: „Aus der wahren, philosophischen und rhetorischen ‚comprehensio‘ werden und entstehen gleichsam jene ‚universa‘, an Hand deren Wissenschaften und Künste angemessen überliefert und Demonstration und Syllogismus tatsächlich vollzogen werden.“ (*De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophis*, 1553; zit. n. M. Wesseler: *Die Einheit von Wort und Sache: Der Entwurf einer rhetorischen Philosophie bei Marius Nizolius*, 1974) – Eine übersichtliche Darlegungen der Ansichten beider Autoren liefern Hanna-Barbara Gerl: *Einführung in die Philosophie der Renaissance* (1995) und Thomas Leinkauf: *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance* (2017), S. 345–363, 405–410. Vgl. außerdem Ernesto Grassi: *Humanismus und Marxismus: Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft* (1973), S. 105–112 u. 224–249; Stephan Otto: „Rhetorische Techné oder Philosophie sprachlicher Darstellungskraft? Zur Rekonstruktion des Sprachhumanismus der Renaissance“ (1983); John Monfasani: „Was Lorenzo Valla an Ordinary Language Philosoph?“, (1989); Lodi Nauta: „Anti-Essentialism and the Rhetoricization of Knowledge: Mario Nizolio’s Humanist Attack on Universals“ (2012); Bettina Kremberg: „Tropik, Logik und Rhetorik: Tropen als philosophisches Methodenproblem“ (2013).

darf, wo eigentlich man philosophieren möchte. Die Verpflichtung auf vorab definierte Untersuchungs- und Darstellungsmodi ist aber unter dem Credo der Planbarkeit zum kaum hinterfragten Selbstverständnis des akademischen Philosophierens geworden.

Wie ich zu Beginn der Arbeit bereits schrieb, tritt das Bild des Philosophierens, welches ich hier zeichne, keineswegs mit dem Anspruch auf, sämtliche Erscheinungen der philosophischen Praxis abzubilden. Es stellt selbst nur ein mögliches Vergleichsobjekt dar, das zur Erfassung bestimmter Momente des Philosophierens taugt, andere dagegen außen vor lässt. Die Begriffe, derer ich bedarf, um die stilistisch-darstellerischen Gesichtspunkte des Philosophierens zu markieren, erschließen z. B. nicht in derselben Deutlichkeit auch jene Aspekte, die ihr als einer systematisch-inhaltlich verfahrenen Disziplin eignen. Zuweilen scheint aber der negative, bereinigende Anspruch, wieder mehr Raum für alternative Formen des Philosophierens gewinnen zu wollen, in eine Anschauungsweise umzuschlagen, die existierenden philosophischen Praktiken geradezu das Recht auf diesen Namen abspricht. Dieser Umschlag ist, wie ich glaube, ein typisches Merkmal des philosophischen Denkens, insofern da, wo wir einer bestimmten Verwendungsweise eines Ausdrucks beharrlich nachgehen, das Bewusstsein für (oder die Anerkennung von) gleichberechtigte(n) andere(n) zusehends schwindet. Wir müssen einem Standpunkt den Rücken kehren, wenn von ihm her nicht einsichtig wird, woran wir besonderes Interesse nehmen. „Siehst Du ein Ding von einer Seite, so kannst Du's nicht von der andern sehn. Deckst Du die eine Seite auf, so deckst Du damit die andere zu.“ (MS 163, 69r)<sup>3</sup>

Man könnte dies als Mangel betrachten und ein System fordern, das sämtliche Aspekte eines Phänomens in nur *einer* Sprache zu bestimmen erlaubt. Ich will nun nicht behaupten, dass sich derartige Systeme nicht ausbilden ließen, denke aber, dass ihre Einheit auf Kosten der Vielfalt der tatsächlichen Sprachpraxis ginge. Mit jeder spezifischen Art, in der wir uns dem Begriff der Philosophie annähern (indem wir ihn etwa mit einzelnen ausgewählten Begriffen vergleichen und nicht mit anderen), können Aspekte gewahrt werden, für die man unter veränderten Umständen weniger empfänglich ist. Anstatt daher zu versuchen, die bisher aufgegebenen Merkmale derart zu justieren, dass man mit ihnen auch die mehr systematischen, historischen und akkumulierenden Tendenzen der Philosophie zu fassen bekäme, ziehe ich es vor, die Perspektivität meiner Betrachtungen zu betonen und zur „Vervollständigung“ des Begriffes auf jene Autoren zu verweisen, die das Schwergewicht ihrer Untersuchungen auf die genannten Gebrauchseigenarten legen. Meine Darstellung würde nicht dadurch „objektiver“, dass ich erklärte, wie sie mit allen möglichen Erscheinungen vereinbar wäre, sondern indem ich sie für jene Aspekte besonders schärfte, für die

<sup>3</sup> Einmal mehr ist hier auf eine Verwandtschaft zu Friedrich Nietzsches (1844–1900) Perspektivismus hinzuweisen, dem Wittgenstein mittels des Albumcharakters seines Buchs Rechnung zu tragen versucht. In *Jenseits von Gut und Böse* (1886) spricht Nietzsche von der Perspektive als einer Grundbedingung des Lebens und hält fest: „Es gibt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsere ‚Objektivität‘ sein.“ (S. 383) – Zu Nietzsche siehe Thomas Müller: *Die Poetik der Philosophie: Das Prinzip des Perspektivismus bei Nietzsche* (1995); Udo Tietz: „Phänomenologie des Scheins: Nietzsches sprachkritischer Perspektivismus“ (2000); Nicola Nicodemo: „Erkenntnis und Leben als sinnerzeugender Verklärungsprozess: Über dichtende Vernunft, Kunst und Perspektivismus bei Nietzsche“ (2016). Für Verbindungen zu Wittgenstein siehe Kyle Wallace: „Nietzsche's and Wittgenstein's Perspectivism“ (1973); Shoshana Ronen: „Nietzsche and Wittgenstein: On Truth, Perspectivism, and Certainty“ (2001).

sie mir vorrangig zu taugen scheint. Eine aufmerksame Leserin wird dann von selbst erkennen, wie weit das Anwendungsfeld der hier entworfenen Begriffe reicht. Und es ist ein Irrtum, zu glauben, dass ein Begriff, dessen Brauchbarkeit nur für ein begrenztes Gebiet gezeigt worden ist, deswegen keine wertvollen Dienste leisten könne.

Mit dem angedeuteten Umschlag von der Wahl zwischen alternativen Beobachtungspunkten hin zur unumschränkten Akzeptanz der sodann eingenommenen Betrachtungsform wird die Frage virulent, ob und wie eine Verständigung über die Grenzen der jeweiligen Philosophien hinweg möglich sei. Wenn es kein zugrundeliegendes Raster gibt, auf das sämtliche philosophischen Entwürfe ohne gehörigen Sinnverlust heruntergebrochen werden könnten, da jedes dieser Modelle mit dem Anspruch auftritt, einen wesentlichen Aspekt an den Dingen zu treffen, dann kann es auch keine Verständigung in dem Sinne geben, dass durch den Verweis auf objektive Gründe ein Konsens hergestellt würde. Denn, was als Rechtfertigungsgrund wofür zu gelten habe, hängt funktional von der gewählten Darstellungslogik ab und wäre daher nicht als allgemein verbindlicher, sondern bloß Philosophie-interner Standard zu betrachten. Die Wahl des Vergleichsobjekts kann folglich nicht durch externe Gründe gerechtfertigt, wohl aber vermittelt der dadurch eröffneten Erfahrungshorizonte motiviert werden. Das bedeutet aber, dass man sich bereits auf eine Betrachtungsart muss eingelassen haben, ehe überhaupt die Frage auftreten kann, ob man sich für sie entscheiden möchte oder nicht.<sup>4</sup>

An dieser Stelle wird ein sehr weitreichendes Problem des philosophischen Denkens sichtbar. Es ist uns immer einen Schritt voraus, insofern wir erst da über die Tauglichkeit eines Betrachtungsstandpunktes erwägen können, wo wir ihn selbst eingenommen haben; ihn eingenommen zu haben aber heißt, dass man sich der Parameter bereits verschrieben hat, welche man zu befragen beabsichtigt hatte. Wenn es richtig ist, dass „Philosophie nicht in Sätzen, sondern in einer Sprache niedergelegt“ ist (MS 110, S. 80), dann müssen wir diese Sprache lernen, um uns in einer Philosophie zurechtzufinden. Wir wissen gleichsam nicht, wo wir stehen, solange wir nicht den ganzen Raum abgeschritten haben. Diese Überlegung bis an ihr Ende treibend, können wir deshalb eine Philosophie niemals auch nur beurteilen wollen: da wir entweder in ihr selbst uns bewegend deren Standards repetieren; oder aber, außerhalb stehend, gar nicht über die Werkzeuge verfügen, derer wir zur Erfassung ihrer Möglichkeitsformen bedürften.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Wittgenstein sagt im *Big Typeskript*: „Was ein Grund wofür ist (Was als Grund wofür gilt), kann von vornherein angegeben werden und bestimmt einen Kalkül, in dem eben das eine ein Grund des andern ist. Soll aber nun ein Grund für diesen ganzen Kalkül gegeben werden, so sehen wir, daß er fehlt. Fragt man aber, ob der Kalkül also eine willkürliche Annahme ist, so ist die Antwort, daß er [es] so wenig ist, wie die Furcht vor dem Feuer oder einem wütenden Menschen, der sich uns nähert.“ (TS 212, S. 685) – „Ich nenne die Regel der Darstellung keine Konvention, die sich durch Sätze rechtfertigen läßt, Sätze, welche das Dargestellte beschreiben und zeigen, daß die Darstellung adäquat ist. Die Konventionen der Grammatik lassen sich nicht durch eine Beschreibung des Dargestellten rechtfertigen. Jede solche Beschreibung setzt schon die Regeln der Grammatik voraus. D.h., was in der zu rechtfertigenden Grammatik als Unsinn gilt, kann in der Grammatik der rechtfertigenden Sätze auch nicht als Sinn gelten, u.u. Man kann nicht die Möglichkeit der Evidenz mit der Sprache überschreiten.“ (TS 209, S. 3)

<sup>5</sup> In der Sekundärliteratur zu Wittgenstein spielt der Term „Relativismus“ eine nicht unbedeutende Rolle. Im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen dabei die zum Teil epistemologischen Bemerkungen, wie sie unter dem Titel *Über Gewißheit* (1969) herausgegeben wurden. Da die Debatte zusehends unüberblickbar wird,

Dass die Begriffe zur Identifikation und Bewertung philosophischer Gedanken aus dem System, in dem sie stehen, gewonnen werden müssen, impliziert jedoch nicht, dass zwischen den einzelnen Philosophien keine Verständigung zustandekommen könne. Wohl aber ist damit gesagt, dass der Begriff des Verstehens im Fall grammatischer Untersuchungen von dem des Erklärens abrückt und in nähere Verwandtschaft zum Begriff des Überredens tritt (vgl. LCA III, S. 35–41). Wie man sich zum Verstehen eines mathematischen Satzes zuerst in den Kalkül hineinbewegen muss, in dem er bewiesen wurde, so verstehen auch einen philosophischen Satz nur diejenigen, die sich in dem Geflecht bewegen lernten, darin er sich (im besten Fall) wie selbstverständlich ergibt. Verständnis ist beide Male nicht als Funktion begründender Erklärungen, denn als das Ergebnis einer die Eigenart der Darstellungsmodi hinnehmenden Bewegung zu deuten. Wo wir daher in der Philosophie den Willen nicht mitbringen, die aufgegebenen Vergleichsobjekte auch als solche (und sei es bloß probeweise) zu akzeptieren, dort ist das Gespräch zu Ende, noch bevor es überhaupt anheben konnte. Was Wittgenstein mit Blick auf mathematische Beweise sagt, will ich daher in analoger Weise auch auf die Anerkennung philosophischer Überlegungen angewendet wissen: „In einer Demonstration *einigen* wir uns mit jemand. Einigen wir uns in ihr nicht, so trennen sich unsere Wege, ehe es zu einem Verkehr mittels dieser Sprache kommt.“ (BGM I, § 66)

Jeder ernsthafte Versuch, eine philosophische Autorin zu verstehen, setzt die Bereitschaft voraus, sich auf die in ihren Satzfolgen abzeichnenden Bewegungsgesetze einzulassen, wobei diese aber oft erst bei fortgeschrittener Lektüre kenntlich werden. „(Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf.)“ (ÜG, § 141) Es gilt daher stets einen gewissen Vertrauensvorschuss zu leisten, wo immer man in eine philosophische Denke eindringen will. Das Verständnis, das man im Glücksfall erwirbt, hat dann freilich nicht unbedingt die Gestalt eines kurzerhand abrufbaren *Wissens*, das durch Rekurs auf etwaige (wo gar außerhalb des Denkens liegende) Evidenz zu rechtfertigen wäre; vielmehr manifestiert sich dieses Verständnis als eine *Fertigkeit*, die darin besteht, sich der vorgeführten Betrachtungsweise hinfort auch selber zu bedienen. Wenn ich zuvor sagte, dass eine Verständigung zwischen verschiedenen Philosophien durchaus zustandekommen könne, darf man sich dies daher nicht derart vorstellen, dass wir über eine Basissprache verfügten, mittels derer sie eindeutig zuordenbar würden. Wohl aber lassen sich begriffliche Brücken bauen, die von (ausgewiesenen Stellen) einer Betrachtungsart in eine andere überleiten und auf diesem

sei eine Auswahl v. a. neuerer Beiträge gegeben, wobei der erste Aufsatz eine bündige Zusammenfassung der verschiedenen Interpretationslinien (mit ihren jeweiligen begrifflichen Setzungen) liefert: Martin Kusch: „Annalisa Coliva on Wittgenstein and Epistemic Relativism“ (2013), „Wittgenstein’s *On Certainty* and Relativism“ (2016); Danièle Moyal-Sharrock: „Fighting Relativism: Wittgenstein and Kuhn“ (2017); Paul O’Grady: „Wittgenstein and Relativism“ (2004); Patricia Hanna u. Bernard Harrison: „The Limits of Relativism in the Late Wittgenstein“ (2011). – Ohne diesen Beiträge ihren Erkenntniswert im Einzelnen absprechen zu wollen, teile ich das von Thomas Rentsch geäußerte Unbehagen, dass die darin verhandelten Fragestellungen (etwa: „War Wittgenstein ein Relativist oder nicht?“) die Radikalität seiner Sinnkritik immer schon verfehlen, indem sie aus ihr allgemeine Konsequenzen ableiten wollen, während dieselbe bei Wittgenstein „als dialogische *Tätigkeit* sich über sich selbst aufklärenden Denkens je und je am Ort und am Einzelproblem entfaltet wird. Sie [W’s Sinnkritik] ist also ein *Tun*, das jeweils etwas zeigen, klarmachen will, und um diese eingreifende Form eines denkenden Handelns geht es Wittgenstein, nicht um quasi-objektivistische Theorien und die Konstruktion eines erkenntnistheoretischen oder auch sprachphilosophischen Systems – sei es Skeptizismus, Nominalismus, Pragmatismus oder sonstwie benannt“ (Thomas Rentsch: „Praktische Gewißheit – jenseits von Dogmatismus und Relativismus: Bemerkungen zu Negativität und Autonomie der Sprache bei Wittgenstein“, 1999, S. 141). Vgl. dazu weiters Michael Kober: *Gewissheit als Norm* (1993), S. 319–337.

Wege philosophische Entwürfe miteinander verknüpfen, ohne sie dabei auf ein Einheitsmaß zu reduzieren. Um Vermittlungen dieser Art leisten zu können, muss man daher nicht nur in beiden Begriffsgegenden orientiert sein, sondern v. a. gilt es sich selbst in seiner genuin konstruktiven Rolle ernst zu nehmen. Vergessen wir nämlich, dass unsere philosophischen Vermittlungsversuche ihrerseits sprachliche Entwürfe darstellen, dann werden wir, um unserem Tun irgend Sinn geben zu können, unterstellen müssen, dass wir selbst eine Sprache beherrschen, auf die sämtliche Philosophien ohne größeren Sinnverlust heruntergebrochen werden könnten. Das führt dann über kurz oder lang zu der Annahme, man könne über Sätze oder Argumente eines Philosophen verfügen und sie beurteilen, ohne sich in seiner sprachlichen Landschaft eingehend bewegt zu haben. Genau diese Haltung, so scheint mir, wird aber im akademischen Umfeld systematisch gefördert, wenn an allen Ecken und Enden Pläne gefordert sind, in denen wir uns schon zuvor bestimmter Betrachtungsformen verschreiben müssen, ehe an die philosophische Arbeit gegangen werden kann. Wir bilden uns heute ein, es gäbe ein Muster dessen, nach dem philosophische Gedanken identifiziert, miteinander verglichen und beurteilt werden können, und vergessen dabei, dass jedes solches Muster selbst schon Ausdruck einer sehr spezifischen Betrachtungsart ist. Sich der Eigentümlichkeiten dieser Betrachtungsart bewusst zu werden und mit ihr zu brechen, wenn sie den Blick auf wichtige (vielleicht zunächst bloß in Andeutungen erspähte) Aspekte verstellt, war seit je und ist noch heute eine der wichtigsten Aufgaben, welche die Philosophie zu übernehmen hat.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Damit wird deutlich, wie das akademische Planungsideal mit dem (oft genug nicht eingestandenen) Festhalten am Konzept einer Einheitssprache des Denkens verknüpft ist. Wesentlich für das Planen ist, dass man andeutet, was man späterhin ausführlicher zu entwickeln gedenkt. Weil aber das Angedeutete gleichwohl verständlich sein soll, wird man sich in der Darstellung den allen bekannten Parametern verschreiben: man spricht die Sprache, welche am ehesten die Professoren, die Geldgeber und die Herausgeber überzeugt. Damit jedoch hat man sich bereits einer Form verschrieben, die ein sich selbst aufklärendes Denken eigentlich in den Blick zu nehmen hätte (was freilich nur gelingen kann, wo man auf alternative Darstellungsformen sinnt, um von ihnen her auf jene Standards zu schauen). Dieser Angleichung der Formen steht eine zunehmende Ausdifferenzierung der verschiedenen philosophischen „Disziplinen“ gegenüber: unter dem Banner des wissenschaftlichen „Fortschritts“ und seiner „Innovationen“ bemüht man sich um das Aufspüren immer kleinteiligerer Forschungsfelder, um letztlich auch ihnen das Einheitsmaß aufzuprägen. – Wer für die philosophische Forschung einen anderen Anspruch als den der darstellerischen Angleichung der in der Philosophiegeschichte entworfenen Denkweisen verfolgt, der hat sich, so glaube ich, daher nicht nur dem allorts eingeforderten Planungsideal zu widersetzen, sondern außerdem die Sinnhaftigkeit der auf jenem Weg etablierten Ausdifferenzierungen in die verschiedensten Fachbereiche und Disziplinen prinzipiell in Zweifel zu ziehen. Damit ziehe ich von Wittgenstein aus eine Verbindungslinie zu wiederkehrenden Motiven bei Theodor W. Adorno (1903–1969), demzufolge sich Freiheit des Geistes darin bekunde, dass er „dem Diktat des Fachwissens nicht pariert“, und der (glaubend, damit auch gegen Wittgenstein zu reden) dem Positivismus vorwirft, „daß er die nun einmal gegebene Arbeitsteilung, die der Wissenschaften von der gesellschaftlichen Praxis und die innerhalb der Wissenschaft, als Maß des Wahren supponiert und keine Theorie erlaubt, welche die Arbeitsteilung selbst als abgeleitet, vermittelt durchsichtig machen, ihrer falschen Autorität entkleiden könnte.“ (Adorno: „Wozu noch Philosophie?“, 1962, S. 484) – Es handelt sich hier um nur eine von mehreren Ebenen, auf denen die beiden Philosophen miteinander in Beziehung gesetzt werden können. Siehe für eine systematische Ausarbeitung weiterer Bezüge den Aufsatz von Thomas Rentsch: „Die Negativität der Sprache: Bemerkungen zu Adorno und Wittgenstein“ (1996) sowie das Kapitel „Gnosis und philosophische Moderne: Heidegger, Wittgenstein, Adorno“ aus dem Buch *Transzendenz und Negativität* (2011); vgl. zudem Christoph Demmerling: *Sprache und Verdinglichung: Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie* (1994); Roger Foster: „Working on the Self: Adorno and Wittgenstein on the Therapeutic Task of Philosophy“ (2017).

Man könnte mich zuweilen so verstanden haben, als lehnte ich das Argumentieren in der Philosophie ganz generell ab. Das ist aber nicht das, worauf eigentlich ich hinaus will. Ich möchte nur sagen, dass ein falsches Bild mit diesem Ausdruck einhergeht, wenn man nicht klar die grammatischen Unterschiede markiert, die zwischen einer begrifflichen Bemerkung und dem bestehen, was wir die durch Evidenz gestützte Begründung einer These oder Meinung nennen. Und dass es aufgrund dieser Vermengung dann so scheinen kann, als würden wir auch in der Philosophie bloß Meinungen, die ohnedies jedermann zugänglich seien, bekunden und Gründe für ihre Akzeptanz zu geben versuchen; ja als sei selbst die philosophische Kritik nur „begründete Meinungsverschiedenheit“ (Rosenberg 1986, S. 83; vgl. Tetens 2004, S. 23). Dem will ich entgegenhalten, dass wir in der Philosophie nicht Meinungen austauschen, sondern wir uns im Idealfall über die Möglichkeitsräume derselben verständigen. Und dass man zwar eine Betrachtungsweise durch „Argumente“ plausibilisieren kann, dies aber dann nur hieße, dass man eine Reihe an Betrachtungen anstellt, die gerade jener Form folgen, für welche man (sie zugleich transparent haltend) auch werben möchte. Während man umgekehrt bei der Begründung einer Meinung über die Standards, denen dabei zu folgen wäre, bereits übereingekommen ist. Wollte man an dem Ausdruck des *philosophischen* Arguments festhalten, wäre es von daher ratsam, ihn für jene Fälle zu reservieren, in denen sowohl durch den Gebrauch als auch durch die Umstände klar hervorgeht, dass eine Anschauungsweise motiviert, nicht eine Meinung erhärtet werden soll.<sup>7</sup>

Wie Wittgenstein davor warnt, den mathematischen Beweis als Instrument zu begreifen, das uns von einer davon unabhängig identifizierbaren Aussage überzeugt, so ist mit Blick auf das philosophische Denken festzuhalten, dass dieses gleichfalls nicht als bloßes Mittel der Überzeugung von in ihrem Sinn längst feststehenden Sätzen (oder gar entsprechenden Tatsachen) gedeutet werden sollte. Fasste man das Argument bzw. den Beweis entlang eines solchen Verständnisses nur als psychologischen Erkenntnisbehelf und nicht als logische Determinante des Gesagten bzw. Bewiesenen auf, dann wären Philosophie und Mathematik letztlich empirisch verfahrenende Disziplinen, deren Ergebnisse durch künftige Erfahrungen auch jederzeit in Frage gezogen werden könnten. Wenn wir den Sätzen der Philosophie einen anderen Status als jenen der empirischen Naturwissenschaften zusprechen möchten, bedürfen wir eines anderen Begriffes des Argumentierens: eines Begriffes, der die begriffliche Natur unserer Tätigkeit ernst nimmt.

Wo wir an der vorbildhaften Geltung grammatischer Regeln festhalten wollen, da ist ihre Genese nicht als Resultat eines auf psychologische Persuasion zielenden Prozesses, sondern als ein

<sup>7</sup> Wittgenstein selbst verwendet den Ausdruck „Argument“ in den *Philosophischen Untersuchungen* nur vier Mal (Randbemerkung zu § 29 sowie §§ 140, 352, 354). Die Verwendung in § 140 ausgenommen, markiert er damit stets den fehlgeleiteten Versuch, bei dem ein begriffliches Problem durch eine sachliche Erklärung aus der Welt geschafft werden soll: ein Vorgehen, das die Basis für metaphysische Theoriegebäude legt und welches er daher zurückweist (vgl. TS 233b, S. 20). Die Verwendung in § 140 erweist sich vor diesem Hintergrund als gewitzt. Als „Argument“ wird hier ein (in § 139 sich abzeichnendes) Vorgehen bezeichnet, bei dem uns Wittgenstein auf verschiedene Deutungen desselben Ausdrucks aufmerksam macht („erinnert“): auf diesem Weg, so seine Hoffnung, vermögen wir ein philosophisches Vorurteil aufzugeben (und dadurch ein philosophisches Problem aufzulösen), da wir erkennen, „daß wir unter Umständen bereit wären, auch einen andern Vorgang ‚[X]‘ zu nennen als nur den, an welchen wir ursprünglich gedacht hatten“ (PU, § 140). Argument ist hier „ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck“ (§ 127); werden doch nach Wittgenstein philosophische Probleme gelöst, „nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten“ (§ 109). Der Witz dieses „Arguments“ liegt darin, dass es zeigt, wie der Drang zu begründendem Argumentieren auf philosophische Irrwege führt.

sie in ihrem Sinn bestimmender Weg zu deuten (vgl. PU, § 140). Ein solcher Weg aber kann sich nur *anbieten*, gleichsam zum Betreten einladen, nicht aber von sich selber sagen, dass er beschritten werden *müsse*. Es ist eine irreführende Ansicht, dass uns ein Beweis oder ein philosophischer Gedanke zu einer gewissen Konklusion *zwingen* würde. Mit mehr Recht ließe sich sagen, dass wir *im Zuge* einer grammatischen Demonstration zu einer Betrachtungsart eingeladen werden und innerhalb dieser sich manches wie selbstverständlich ergibt, während anderes außen vor bleibt. Wir schlagen die gewiesene Richtung ein und erkennen das Ziel, zu dem wir geführt werden, als dessen logische Konsequenz an. Das aber heißt, dass sich hier das Ziel zum Weg nicht wie ein Zweck zu einem unter mehreren alternativen Mitteln verhält, sondern wir das erhaltene Resultat als wesentlich zum Gang der Untersuchung dazugehörend anerkennen. Die gelingende grammatische Demonstration gleicht einem Bild, in dem die Bestandteile in einer Konstellation zu stehen kommen, von der wir sagen, dass sie hinfort den Standard abgeben soll, an dem die Verhältnisse zwischen den einzelnen Teilen zu bemessen wären. Aufgrund der Plastizität der Darstellung akzeptieren wir sie als Maßstab des Beschreibens und Beurteilens.<sup>8</sup>

Wenn man daher sagt, eine grammatische Bewegung würde zu etwas *zwingen*, so ist dies der (leicht in die Irre führende) Ausdruck für die unbedingte Akzeptanz einer Regel, eines Begriffes, einer Betrachtungsart. Wir entscheiden uns dafür, das vorgeschlagene Bild zu ergreifen (und dies heißt: es auf bestimmte Weise zu *gebrauchen*); nicht aber, weil wir von der Demonstration dazu gezwungen würden (wie wir uns etwa durch eine Drohgebärde oder einen Befehl genötigt sehen), sondern weil die uns unterbreitete Art der Zusammenstellung wesentlich, eingängig, natürlich erscheint. Der Effekt des Beweises, schreibt Wittgenstein einmal, sei, „daß der Mensch sich in die neue Regel hineinstürzt“ (BGM IV, § 36). Ich denke, ähnlich verhält es sich – sofern sie gelungen sind – mit philosophischen Denkbewegungen (oder, wenn man so möchte, Argumenten): sie zwingen nicht und doch folgen wir ihnen wie selbstverständlich nach.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Die Bildlichkeit des Denkens ist gerade im Falle Wittgensteins ein wiederkehrender Topos, dem er in seinem eigenen Philosophieren methodologisch auch Rechnung zu tragen versucht. Obwohl er gemahnt, „über aller Bildlichkeit der Sätze, die sich uns aufdrängen, nicht ihre *Anwendung* zu vergessen“ (MS 116, S. 244), ist nicht zu übersehen, dass die von ihm beigebrachten Bemerkungen zur Klärung der Grammatik sehr häufig bestimmte Bilder beschwören, um den zur Lösung philosophischer Probleme nötigen Betrachtungsschwenk zu erwirken. Wenn Wittgenstein z. B. von der philosophischen Verwirrung sagt: „Ein Bild hielt uns gefangen“ (PU, § 115) – so ist das zunächst ganz einfach selbst ein *Bild*, das er davon zeichnet. In fast allen Bemerkungen zur Charakterisierung der eigentümlichen Beschaffenheit des philosophischen Tuns spielen pikturale Elemente eine bedeutende Rolle oder wird der Gesichtssinn bevorzugt thematisiert: „(Nur durch Erweiterung unsres Gesichtskreises können philosophische Probleme gelöst werden.) Oder: Die philosophische Unbefriedigung verschwindet dadurch, daß wir *mehr* sehen.“ (MS 117, S. 251) Im *Big Typescript* heißt es gar einmal (S. 83): „Das Denken ist ganz dem Zeichnen von Bildern zu vergleichen.“ – Siehe Paolo Gabrielli: *Sinn und Bild bei Wittgenstein und Benjamin* (2004), S. 156–162; Anja Weiberg: „Ein Bild hielt uns gefangen‘: Die Kraft der Metapher“ (2007); Hans Poser: „Hertz und Wittgenstein über Bilder“ (2007); Fabian Geier: „Bildsprache und Sprachbilder – Ludwig Wittgenstein und die Anschaulichkeit des Denkens“ (2010); David Egan: „Pictures in Wittgenstein’s Later Philosophy“ (2011); Hiroshi Ohtani: „Wittgenstein on Context and Philosophical Pictures“ (2016).

<sup>9</sup> Eine grammatische Möglichkeit, wo sie plastisch vor Augen geführt wird, erscheint leicht als eine Wahrheit, die anders gar nicht denkbar sei; tatsächlich aber drückt man bloß aus, dass man sich für gerade diese Möglichkeit, diese Art des Betrachtens, *entschieden* hat. Man vergleiche eine Bemerkung Wittgensteins aus dem Jahr 1934: „Der Stab hat immer *eine bestimmte* Länge – ob ich sie kenne oder nicht‘: das ist eigentlich

Wie Wittgenstein uns nahelegt, auf mathematische Beweise zu schauen, so ähnlich denkt er über die von ihm entworfenen Vergleichsobjekte. Dies zu erkennen, betrachten wir zunächst eine Notiz zum Beweis aus den *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*:

Sieh den Beweis nicht als einen Vorgang, der dich *zwingt*, sondern der dich *führt*. – Und zwar führt er deine *Auffassung* eines (gewissen) Sachverhalts. [...] Während des Beweises wird unsere Anschauung geändert. (BGM IV, § 30)

Und hier eine Bemerkung aus den *Philosophischen Untersuchungen*, in welcher Wittgenstein der Frage nachgeht, worauf er in den zuvor angestellten Betrachtungen (die um das Problem kreisten, in welchem Sinn ein Bild zu einer Anwendung *zwingen* könne) denn eigentlich aus gewesen sei:

Und was tue ich denn mit jenem Satz? Ich möchte doch, daß du sagst: „Ja, es ist wahr, das könnte man sich auch denken, das könnte auch geschehen!“ – Aber wollte ich Einen darauf aufmerksam machen, daß er imstande ist, sich dies vorzustellen? – Ich wollte dies Bild vor seine Augen stellen, und seine *Anerkennung* dieses Bildes besteht darin, daß er nun geneigt ist, einen gegebenen Fall anders zu betrachten: nämlich ihn mit *dieser* Bilderreihe zu vergleichen. Ich habe seine *Anschauungsweise* geändert. (PU, § 144)

Dieselbe Passage findet sich auch in den als *Zettel* herausgegebenen Schriften, wo Wittgenstein die Verwandtschaft zwischen seinen philosophischen Untersuchungen und mathematischen, v. a. geometrischen, Demonstrationen noch klarer artikuliert, indem er folgendermaßen fortfährt: „Ich habe irgendwo gelesen, daß gewissen indischen Mathematikern zum Beweis eines Satzes eine geometrische Figur dient mit den Worten: ‚Sieh’ dies an!‘ Auch dies Ansehen bewirkt eine Änderung der Anschauungsweise.“ (Z, § 461)

Der gemeinsame Zug oder die für mich in diesem Zusammenhang entscheidende Verwandtschaft philosophischer und mathematischer Demonstrationen liegt darin, dass wir durch die plastische Aufbereitung einer Vergleichsmöglichkeit dahin geführt werden, uns dieser zu bedienen. Es wird etwas *vorgezeigt* (nicht *behauptet*) und dies Vorgezeigte ist eine Betrachtungsart, von der wir geneigt sind, sie als Vorbild gelten zu lassen. Das zwingende Moment ist in beiden Fällen nicht in der Darstellung selbst zu suchen, sondern im Gebrauch, den wir in der Folge davon machen. Unser Entschluss, sie als Vorbild zu verwenden, hängt freilich damit zusammen, dass uns jene Darstellung besonders eingängig oder natürlich erscheint. Aber keine Darstellung kann uns zwingen, sie zum Vorbild zu nehmen. Solange wir uns des Maßstabs verschrieben haben, so lange, könnte man sagen, stehen wir freilich auch unter seinem Zwang. Aber das heißt nur, dass wir das durch ihn definierte Spiel mitspielen (wollen), während jemand, der sich eines anderen Maßstabes bediente, damit auch ein anderes Spiel begänne.

Mit der Betonung des leitenden, führenden Charakters der grammatischen Demonstration (im Gegensatz zum überzeugenden, Meinung begründenden Argument) wird einmal mehr deutlich, dass es sich um eine begriffliche Ausgestaltung der Sprache handelt, die zu ihrer Identifikation auf keine anderen Parameter verweisen kann als einzig jene, die sie selber dabei an die Hand gibt. Eine grammatische Bewegung zeigt *sich selber*, nicht ein Phänomen, das hinter ihr stünde. Das

das Bekenntnis zu einer Ausdrucksform. Derjenigen, die sich der *Form* eines Ideals der Genauigkeit bedient. Gleichsam als eines Parameters der Darstellung. // Das Bekenntnis zu einer Ausdrucksform, wenn es ausgesprochen wird in der Verkleidung als ein Satz, der von den *Gegenständen* (statt von den Zeichen) handelt, muß ‚*a priori*‘ sein. Denn sein Gegenteil wird wirklich undenkbar, insofern ihm eine Denkform, Ausdrucksform, entspricht, die wir ausgeschlossen haben.“ (MS 157a, 63v; vgl. Z, §§ 441–442.)

im Zuge einer solchen Bewegung oder Demonstration erlangte Resultat ist dann nur identifizierbar, indem man sie wiederholt. *Was* gezeigt wurde, hängt davon ab – ja fällt damit zusammen – *wie*, auf welche Weise, es gezeigt worden ist. Ähnlich, wie der Kalkül dem mathematischen Symbol seinen Sinn verleiht, so ist, z. B., auch der Satz, dass es keine Privatsprache gäbe, Teil einer grammatischen Überlegung, in der die Bedeutung des in Frage stehenden Ausdrucks allererst spezifiziert wird (s. PU, §§ 243 ff.). Entsprechend schreibt Wittgenstein, dass er in seinen Untersuchungen nicht danach trachte, „die eigentliche, exakte Bedeutung der Wörter zu *finden*; wohl aber *geben* wir den Wörtern im Verlauf unserer Untersuchungen oft exakte Bedeutungen“ (Z, § 467).<sup>10</sup>

Dies widerspricht nicht dem Anspruch, bloß beschreibend und nicht erklärend verfahren zu wollen (vgl. PU, § 104). Grammatische Beschreibungen handeln zwar nämlich von den „räumlichen und zeitlichen Phänomenen der Sprache“, jedoch so, „wie von den Figuren des Sprachspiels, indem wir Spielregeln für sie angeben, nicht ihre physikalischen Eigenschaften beschreiben“ (PU, § 108). Insofern die Regeln, welche wir nennen, erst das Spiel festlegen, von dem wir sprechen wollen, können wir daher in philosophischen Untersuchungen nichts Falsches sagen; wohl aber Unwichtiges, Irrelevantes, Abwegiges. Das besagt nicht, dass wir in einer Abhandlung, die im Allgemeinen philosophische Probleme behandelt, nicht oft genug auch faktische Aussagen treffen, die mit gutem Recht bestritten oder bekräftigt werden können. Wenn wir jedoch den Begriff des philosophischen Satzes für solche Sätze reservieren, die als Regeln fungieren, macht es wenig Sinn, zwischen falschen und wahren philosophischen Sätzen unterscheiden zu wollen.

<sup>10</sup> Eine bedeutende historische Referenz ist in diesem Zusammenhang die Lehre der Zusammenwendbarkeit von *verum* (Wahrheit) und *factum* (Gemachthaben) in der Metaphysik Giambattista Vicos (1668–1744): „so ist das menschliche Wahre das, was der Mensch, während er Kenntnis von ihm gewinnt, zusammenfügt und zugleich auch schafft: auf diese Weise wird Wissenschaft zur Erkenntnis der Art oder der Modalität, in der die Sache zur Entstehung kommt, zu einer Erkenntnis, in der der Geist, während er diese Modalität begreift, weil er die Elemente der Sache zusammenfügt, die Sache schafft.“ (*Liber metaphysicus*, 1710, S. 37) Was Vico hier als Grundzug von Wissenschaftlichkeit überhaupt ausweist, möchte ich im Anschluss an Wittgenstein jedenfalls für die philosophische Arbeit in Anspruch nehmen: was wir nicht selbst in der Grammatik hervorgebracht haben, darüber lassen sich auch keine Vermutungen (in Form von Hypothesen etwa) anstellen: „Kriterium und Regel des Wahren ist das Geschaffenhaben selber.“ (S. 45) – „Wenn das Wahre mit dem Hervorgebrachten kongruent ist, dann heißt ‚begründet beweisen‘ genauso viel wie ‚hervorbringen‘“ (S. 67); d. h., „daß der Beweis selber identisch wird mit der Tätigkeit des Beweisens – oder das Wahre identisch wird mit dem ‚Gemachten‘“ (S. 69). – Wittgenstein arrangiert die Begriffe zwar so, dass er mit Bezug auf die Grammatik unserer Sprache nicht von Wahrheit spricht: letztlich setzt er jedoch dieselbe Pointe, wenn er das Verständnis und den Sinn mathematischer Sätze an die Art ihrer Beweise koppelt und in philosophischen Untersuchungen die Autonomie der Grammatik hervorstreicht. Mehr noch als mit der systematisch ausgearbeiteten Transzendentalphilosophie Kants (1724–1804), scheint mir daher die auf Formenvielfalt bedacht nehmende Haltung Vicos mit dem Geist der Philosophie Wittgensteins in Einklang zu stehen. Auffallende Gemeinsamkeiten sind neben den Vorbehalten gegenüber reduktionistischen Ansätzen – der große Antipode Vicos war der späte Descartes (1596–1650) – die bei beiden Autoren zu beobachtende Wertschätzung geometrischer Erkenntnisweisen (worin sie wiederum mit dem jungen Descartes der *Regulae* übereinkommen), sowie genuin sprachkritische Züge ihres Philosophierens, bei dem etwa die überlieferte Sprache sowohl Nährboden des Denkens als auch Gegenstand (s)einer Formen hervorbringenden Kritik ist. – Einführend zu Vico siehe Stephan Otto: *Giambattista Vico: Grundzüge seiner Philosophie* (1989) und dessen „Einleitung“ zum *Liber metaphysicus* (1979), S. 7–20. – Verbindungen zwischen Vico und Wittgenstein hat John Shotter wiederholt herzustellen versucht, vgl. u. a. „Undisciplining Social Science: Wittgenstein and the Art of Creating Situated Practices of Social Inquiry“ (2016) u. „Worldly Beings Becoming Human Beings: Differentiations and Articulations Within Our Different Ways of Being“ (2015).

Ein Satz, der sich als eine jenseits der Untersuchung stehende philosophische These gebärdet, ist bestenfalls ein vager Anreiz, ein Richtungswink für erst noch anzustellende Überlegungen. (Oder aber, und dies weit öfter, ein Schlachtruf jener Leute, die glauben, in ihrem Denken an ein verbindliches Ende gelangt zu sein.)<sup>11</sup> Wo wir daher am Anfang einer philosophischen Untersuchung stehen und etwa sagen: „Ich möchte zeigen, dass...“ – da ist der Sinn des „...“ gerade das, was es zu bestimmen gelte. Es mögen uns freilich eine Reihe an Sätzen, Gedanken und Bildern vorschweben, die als Orientierungsschilder die ungefähre Richtung weisen, in welche wir gehen wollen. Und es ist wohl wahr, dass wir ohne eine uns beherrschende Idee, die wir vielleicht aus so manchen Büchern entnommen haben, nie in ein Dauer gewinnendes Philosophieren gelangten. Aber es ist gleichwohl ein großes Missverständnis, wenn man nun meint, dass man das, was die philosophische Arbeit genuin ausmacht, in einem bedeutenden Sinn vorwegnehmen könnte. Die Gestalt, in der das philosophische Denken sich gibt, ist eben kein zusätzliches Attribut, vom dem auch abgesehen werden könnte. Die Sprache und also die Weise, in der ich verfare, ist das Lenselement des Philosophierens; nicht ein Gewand, das wir ihm abstreifen könnten. („Um die eigentliche Artischocke zu finden, hatten wir sie ihrer Blätter entkleidet.“ (PU, § 164))

Vorweg von einem zu verlangen – wie dies z. B. für die Zulassung dieses Dissertationsprojekts gefordert worden war – in der Form eines Exposés<sup>12</sup> den genauen Gang der Untersuchung vorzuzeichnen, ist daher ein Anspruch, der vor dem Hintergrund des von mir angestrebten Philosophierens unsinnig erscheint. Es mag angehen, eine Probe des Denkens zu liefern, um anhand

<sup>11</sup> Paul Valéry (1871–1945) schreibt in einem der *Cahiers*: „Können wir echte Fragen stellen, wenn uns die Art der Antwort gar nicht bekannt ist? Eine Frage hat nur dann Sinn, wenn wir die Klasse der Dinge voraussetzen, von denen eines die Antwort wäre. – Wir müssen diese Klasse kennen, um die Frage aussprechen zu können. Wenn dem nicht so ist, dann *erzeugt* unsere Frage diese Klasse, und das ist dann keine Frage mehr, sondern ein verhüllter affirmativer Aussagesatz.“ (*Cahiers* VI, § 843) Vgl. LPA, 6.5–6.51. – Valéry setzt hier voraus, dass als echte Frage nur gelten könne, wovon das Spektrum möglicher Antworten bekannt ist. Anders als es sein letzter Schluss nahelegt, kann aber die Angabe eines ganzen Spektrums an Antwortmöglichkeit nicht als „affirmativer Aussagesatz“ gewertet werden, sondern erst die tatsächliche Festlegung auf *eine* dieser Möglichkeiten würde dem entsprechen. Ich stimme also mit ihm überein, dass der genaue Sinn einer Frage so lange in der Schwebe bleibt, als bis die Art der Antworten bestimmt ist, welche man dafür gelten lässt. Aber die Angabe dieser *Art* ist nicht zugleich die Festlegung auf eines ihrer *Exemplare*. Daher würde ich vielmehr den Schluss ziehen, dass eine Frage, auf die uns die Art möglicher Antworten nicht bekannt ist, zunächst nach einer Klärung ihrer Grammatik (d. h. ihrer Antwortmöglichkeiten) verlangt; das aber heißt noch nicht, dass man zuletzt nur *eine* Antwort zulässt. Wenn man den Schluss so zieht, wirkt das aber auch zurück auf die zuerst gesetzte Prämisse, wonach wir auf jede „echte“ Frage die Art der Beantwortung kennen müssten. Denn diese Prämisse, so zeigt sich, schränkt den Begriff der Frage auf jene Fälle ein, in denen über die Grammatik stets schon Einverständnis herrschte. Eine philosophische Frage wird dann zu einem Unding, wenn anders die philosophische Frage dadurch bestimmt wurde, dass sie nach der Grammatik eines Ausdrucks fragt. Was Valéry richtig trifft ist, dass jene Klasse von Antworten, auf die eine – in seinem Sinn – „unechte“ Frage zielt, *erzeugt* werden müsse; aber er unterstellt mit seinem Schluss, dass sie schon dadurch erzeugt wäre, dass jene Frage gestellt wurde. Die philosophische Arbeit aber muss *geleistet* werden; mit dem bloßen Äußern einer Frage ist es nicht getan. – Zu den (in Einzelfragen) zuweilen frappierenden Gemeinsamkeiten zwischen Wittgenstein und Valéry vgl. Luis M. Isava: *Wittgenstein, Kraus, and Valéry: A Paradigm for Poetic Rhyme and Reason* (2002); Benjamin Tilghman: „Wittgenstein and Poetic Language“ (2003); Jürgen Schmidt-Radefeldt: „Affinitäten zwischen Valéry, Cassirer und Wittgenstein“ (2012).

<sup>12</sup> Siehe hierzu Appendix 1: „Mathematik und Philosophische Methode bei Wittgenstein“ (2014), S. 215 ff.

exemplarischer Fälle zu erkennen zu geben, ob man zu philosophieren versteht. (Obgleich dies in Anbetracht dessen, was ich zuvor über die Notwendigkeit des Sich-Einlassens in Denkbewegungen sagte, gleichfalls fragwürdig ist.) Dass man die Tauglichkeit zum philosophischen Arbeiten aber daran bemisst, ob jemand sein Denken möglichst eindeutig voraussagen versteht (Forschungsfrage, Forschungsstand, Thesen und Methode, Struktur und Aufbau der Arbeit waren da etwa anzugeben), setzt ein Verständnis der Philosophie (eigentlich: deren Wissenschaftlichkeit) voraus, das ich nicht teilen kann/möchte – und das, nebenbei bemerkt, auch von großen Vertretern unserer Zunft, auf die wir uns zudem ständig berufen, abgelehnt worden wäre. (Ich denken z. B. an Autoren wie Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger oder Adorno.) Man lese zum Abschluss des Kapitels etwa die folgende Aussage Arthur Schopenhauers (1788–1860), mit der er die Philosophie von den Wissenschaften wegrückt und in die Nähe des poetischen Schaffens stellt:

Wollte ein Philosoph damit anfangen, die *Methode*, nach der er philosophieren will, sich ausdenken; so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Ästhetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten: beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muß seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden. (Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, <sup>1</sup>1844, S. 158)

## Experimentieren und Demonstrieren

In den *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* ebenso wie in den *Lectures on the Foundations of Mathematics* stellt Wittgenstein wiederholt die Begriffe des Beweisens und des Experimentierens einander gegenüber.<sup>13</sup> Auf diese Weise markiert er den Unterschied zwischen (zeitlicher) Genesis und (zeitloser) Geltung von Demonstrationen bzw. stellt er die Frage, was die Ursache und welches der Grund für die Annahme eines Satzes sei. Die Antwort auf die Frage nach dem Grund liefert den Zweck, um dessentwillen eine Sachlage existiert, sie akzentuiert also den begrifflichen *Sinn* der in Frage stehenden Sache, Handlung oder Problemlage. Die Antwort auf die Frage nach den Ursachen versucht dagegen das, was ist (und also bereits unter Begriffe gebracht worden war), in eine Kausalreihe zu stellen, um es auf diesem Weg (historisch, psychologisch, physikalisch) erklärbar zu machen. Kurz, die Angabe des Grundes betrifft den *Begriff* einer Sache: sie erklärt nicht, aufgrund welcher vorangegangener Ursachen es zu einer bestimmten Wirkung kam, sondern fixiert vielmehr das Verständnis dessen, um welche Art von Sache es sich überhaupt handeln könne. Wer zu einer Wirkung die Ursache nennt, fährt gleichsam einer Linie nach, die von dieser zu jener führt. Wer dagegen den Grund einer Sache nennt, bestimmt dadurch erst das Feld, in dem dieselbe stehen soll; die Angabe des Grundes ist so die Fixierung

<sup>13</sup> Zum Begriffspaar Beweis/Experiment s. Alice Ambrose: „Wittgenstein on Mathematical Proof“ (1982); Crispin Wright: „Wittgenstein on Mathematical Proof“ (1990); Shelley Stillwell: „Empirical Inquiry and Proof“ (1992); Mark Steiner: „Mathematical Intuition and Physical Intuition in Wittgenstein’s Later Philosophy“ (2000); Mathieu Marion: „Radical Anti-Realism, Wittgenstein and the Length of Proofs“ (2009); Alfred Nordmann: „Proof as Experiment in Wittgenstein“ (2010); Felix Mühlhölzer: „‘A Mathematical Proof Must be Surveyable’: What Wittgenstein Meant by This and What It Implies“ (2005) u. *Braucht die Mathematik eine Grundlegung?* (2010), S. 391–470; Anja Weiberg: „Rechnung versus Experiment“ (2008) u. „Die Emphase des Muß – Rechnung und Experiment“ (2011).

der Linien, denen man nachfährt, wenn man Ursachen nennt. Das heißt, dass im Falle der Angabe einer Ursache unterschieden wird zwischen dieser (als eines Mittels) und der sich durch sie einstellenden Wirkung; wohingegen die Angabe des Grundes den in Frage stehenden Zweck allererst bestimmt.<sup>14</sup> Während in einer empirischen Untersuchung der Zweck und die Mittel auseinanderfallen, sind sie daher in der Mathematik nicht zu trennen: „As soon as I get into mathematics the means and the result become the same. But as soon as I distinguish between means and result, it is not mathematics.“ (LFM, S. 53; vgl. BGM I, § 82; LPA, 6.1261.)<sup>15</sup> Wir wollen uns dieses Zusammenfallen von Mittel und Zweck in der Mathematik an einem Beispiel veranschaulichen, das in den §§ 36, 39, 75 u. 79–95 von Teil I der *Bemerkungen* besprochen wird.

Denk' dir, du hättest eine Reihe von Kugeln vor dir; du numerierst sie mit arabischen Ziffern und es geht von 1 bis 100; dann machst du nach je 10 einen größeren Abstand; in jedem Reihenstück je 10 einen etwas kleineren Abstand in der Mitte, zwischen 5 und 5 – so werden die 10 übersichtlich; nun nimmst du die Zehnerstücke und legst sie *unter* einander, und machst in der Mitte der Kolonne einen größeren Abstand, also zwischen fünf Reihen und fünf Reihen; nun numerierst du die Reihen von 1 bis 10. – Es wurde, sozusagen, mit den Kugeln exerziert. Ich kann sagen, wir haben Eigenschaften der hundert Kugeln entfaltet. – Nun aber denk' dir, daß dieser ganze Vorgang, dieses Experiment mit den hundert Kugeln, gefilmt wurde. Ich sehe nun auf der Leinwand doch nicht ein Experiment, denn das Bild eines Experiments ist doch nicht selbst ein Experiment. – Aber das ‚mathematisch Wesentliche‘ an dem Vorgang sehe ich nun auch in der Projektion! Denn es erscheinen zuerst 100 Flecke, dann werden sie in Zehnerstücke eingeteilt, usw., usw.

Ich könnte also sagen: der Beweis dient mir nicht als Experiment, wohl aber als Bild eines Experiments. (BGM I, § 36)

Wer die filmische Abbildung des Versuchs verfolgt, der könnte freilich einfach davon überzeugt werden, dass *dieser* Vorgang (unter *diesen* Umständen) sich *so* (zu *diesem* Ergebnis führend) zugetragen habe. „Aber das wäre keine mathematische Überzeugung.“ (§ 39) Wo dem Betrachter durch die Manipulation jener Kugeln dagegen die wiederholbare Umgruppierung einer Reihe von 100 Dingen in 10 Reihen zu je 10 eingeprägt wird, dort hat er den Vorgang als mathematische Demonstration aufgefasst. Der entscheidende Unterschied beider Auffassungsweisen besteht nun darin, dass im zweiten Fall das Ergebnis als wesentlich (zeitlos) zu jenem Vorgehen gehörig betrachtet wird, während im Falle der Deutung jenes Vorganges als eines Experiments offen bliebe, ob ein solches Vorgehen (zu anderer Zeit, an anderem Ort) nicht auch zu einem anderen Resultat führen könnte. Indem das Ergebnis mit zu den Merkmalen gezählt wird, die bestimmen, um genau welche Demonstration es sich handelt, geht der Begriff, durch den sie als ein einheitliches Ganzes identifiziert werden kann, durch sie selbst allererst hervor. Die Schritte des Beweises als notwendig qualifizierend, sprechen wir dem so geebneten Weg ein Selbstmaß zu: wer immer *so* (dieser Regel gemäß) vorgeht, soll immer wieder *dorthin* (zu diesem Ergebnis) gelangen müssen.

<sup>14</sup> Siehe hierzu Matthieu Queloz: „Two Orders of Things: Wittgenstein on Reasons and Causes“ (2017).

<sup>15</sup> Vergleiche hiermit eine Bemerkung Albert Einsteins (1879–1955) aus „Geometrie und Erfahrung“ (1921): „Insofern sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher, und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit.“ (S. 2) Anders als Einstein würde Wittgenstein, der den Status von Sätzen an die Art ihres Gebrauches gebunden sieht, aber nicht zwischen „sicheren“ und „unsicheren“ mathematischen Sätzen unterscheiden, sondern vielmehr von einem mathematischen und einem außermathematischen Gebrauch desselben Satzzeichens sprechen: im ersten Fall wird ein Maß definiert (d. h. beweisend eine exemplarische Bewegung durchgeführt), im zweiten werden mittels der so festgesetzten Norm die Dinge in der Erfahrung beschrieben, beurteilt und verglichen.

„Es muß so sein“ bedeutet, daß der Ausgang als dem Prozeß wesentlich erklärt wurde.

Dieses Muß zeigt, daß er einen Begriff angenommen hat. (BGM VI, §§ 7–8)

Eine solche Begriffsgenese vermag ein Prozess (etwa jene Umgruppierung der 100 Kugeln) nur zu leisten, wo er ein „einprägsames Bild“ darstellt, mithin seine „Reproduktion eine leicht lösbare Aufgabe ist“ (BGM III, § 9, § 1). Wenn wir ihn wegen seiner eingängigen Modulationen zur Beurteilung (z. B. Vorhersage) der Verteilung von Kugeln gebrauchen, ist der Film des Experiments „Maß und nicht Gemessenes“ (BGM III, § 75). Diese Maßstabsfunktion kann die Konstruktion nur spielen, wo wir sie als ein in sich geschlossenes Gebilde betrachten, in welchem die Gestaltungen der Glieder durch ihre wechselseitigen Lageverhältnisse bestimmt sind. „Das Experimenthafte verschwindet, indem man den Vorgang bloß als einprägsames Bild ansieht.“ (BGM I, § 80) Das besagt, dass ein- und dasselbe Geschehen sowohl als Beweis als auch als Experiment gefasst werden kann und es auf unseren Umgang mit ihm ankommt, ob es das eine oder das andere ist. Je nachdem, wie wir uns zu dem Vorgang der Umgruppierung verhalten, zeigt er uns entweder ein empirisches Faktum oder einen mathematischen Begriff.

Das Experiment des Entfaltens einer Reihe kann uns, unter anderem, zeigen, aus wievielen Kugeln die Reihe besteht, oder aber, daß wir diese (sagen wir) 100 Kugeln so und so bewegen können.

Die Rechnung aber des Entfaltens zeigt uns, was wir eine „Umformung durch bloßes Entfalten“ nennen. (BGM I, § 95)

Der Beweis ist kein Experiment, das z. B. zeigt, in welcher Weise ein Mensch, der im Zuge des Mathematikunterrichts gehörig konditioniert wurde, auf Zeichen oder Kugelmengen reagiert.<sup>16</sup> Wenn sich auch am Phänomen selbst gewisse Ähnlichkeiten zum Experimentieren ausmachen lassen (man ist gespannt auf das Ergebnis; weiß mitunter zuvor nicht, was herauskommen wird), liegt ein entscheidender Unterschied darin, dass der Beweis nachgerade durch seinen Ausgang definiert ist (vgl. BGM III, § 69). Er ist in Zusammenhang mit der ihn abschließenden Regel zu denken; es stehen ihm nicht, wie dies beim Experiment (entsprechend der jeweiligen Rahmenbedingungen) der Fall ist, mehrere alternative Resultate offen. Und dies bedeutet, dass die durch das Experiment bestätigte oder falsifizierte Annahme ihren vollen Sinn bereits hatte, noch ehe der Versuch durchgeführt worden war; während der Sinn des mathematischen Satzes aus der Rolle abzulesen ist, die er im Ganzen der Beweiskonstruktion spielt. Wer den Beweis als das überschaubare Bild eines Experiments begreift, leugnet selbstredend nicht, dass es sich auch beim Beweisen um einen Vorgang handelt, der in Raum und Zeit stattfindet. Man will aber darauf aufmerksam

<sup>16</sup> Gegenüber der Vorstellung, die Mathematik sei eine Wissenschaft der „konditionierten Rechenreflexen“, die Voraussagen über das Verhalten der durch den Mathematikunterricht geschulten Menschen mache, macht Wittgenstein geltend, dass eine derartige Wissenschaft den Begriff der Gleichheit (in Gestalt übereinstimmenden Reagierens), den sie zu etablieren vorgibt, stets schon voraussetzen müsste: „Es gibt doch eine Wissenschaft von den konditionierten Rechenreflexen; – ist das die Mathematik? Diese Wissenschaft wird sich auf Experimente stützen: und diese Experimente werden *Rechnungen* sein. Aber wie, wenn diese Wissenschaft recht exakt, und am Ende gar eine ‚mathematische‘ Wissenschaft würde? // Ist ein Resultat dieser Experimente nun, daß (die) Menschen in ihren Rechnungen übereinstimmen, oder, daß sie bezüglich dessen, was sie ‚übereinstimmen‘ nennen in Übereinstimmung sind? Und das geht so weiter. // Man könnte sagen: diese Wissenschaft würde nicht funktionieren, wenn wir in Bezug auf die Idee der Übereinstimmung nicht übereinstimmten.“ (MS 117, S. 185 f.) „Man könnte sagen,“ heißt es daher schon drei Absätze zuvor, „ein Beweis dient der *Verständigung*. Ein Experiment setzt sie voraus. // Oder auch: Ein mathematischer Beweis formt unsere Sprache.“ (S. 184b)

machen, dass unser Umgang mit dem Beweis ein solcher ist, der das in ihm erhaltene Resultat mit zum Kriterium dafür macht, um welchen Beweis es sich handelt. Der Beweiszwang muss aus der jederzeit reproduzierbaren Geometrie der Zeichen- oder Satzfolge sprechen, welche auch dann noch zu sehen ist, wenn wir die Demonstration (wie im obigen Fall) filmen.

„Der Beweis muß übersehbar sein“ heißt eigentlich nichts anderes als: der Beweis ist kein Experiment. Was sich im Beweis ergibt, nehmen wir nicht deshalb an, weil es sich einmal ergibt, oder weil es sich oft ergibt. Sondern wir sehen im Beweis den Grund dafür zu sagen, daß es sich so ergeben *muß*. (BGM III, § 39)

Es mag einer Mathematikerin lächerlich scheinen, dass sich Wittgenstein schlechterdings bemüht fühlt, den Unterschied zwischen Beweis und Experiment mit so viel Nachdruck zu betonen. Ist es nicht *evident*, dass ein Beweis kein Experiment darstellt? – Eben nicht! Das ist, was jene Überlegungen uns erkennen lehren. Denn, ob es sich um das eine oder um das andere handelt, kann keineswegs aus dem Vorgang allein (isoliert von allen Umständen) entnommen werden, sondern hängt von der Art des Umgangs, vom Betrachtungskontext, ab. „Experiment ist etwas durch den Gebrauch, der davon gemacht wird.“ (BGM I, § 161) Wer sich den Gegensatz zwischen der mathematischen Setzung eines begrifflichen Paradigmas und der empirischen Entdeckung einer Eigenschaft von Dingen nicht in voller Schärfe vor Augen führt, der wird fortwährend dazu neigen, den Beweis als kausal operierendes Behelfsinstrument, als ein dem Menschen zwar unentbehrliches, die eigentliche Beschaffenheit der mathematischen Wahrheiten aber letztlich nicht tangierendes Erkenntnismittel zu begreifen. Das Bild von der Mathematik als einer „Naturgeschichte der mathematischen Gegenstände“ (BGM II, § 40), als „Mineralogie der Zahlen“ (BGM IV, § 11) rührt nicht zuletzt daher, dass man das Funktionieren von (u. d. h. unseren Umgang mit) mathematischen Beweisen nach dem Schema experimenteller Forschung fehlinterpretiert. Wenn ich etwa im Zusammenhang mit der obigen Demonstration ( $10 \times 10 = 100$ ) in naturwissenschaftlicher Diktion sagte, wir hätten eine Entdeckung über das Verhältnis von Zahlen gemacht, dann bewege ich mich in genau diesem Denkbild. Einerseits begreife ich das Gezeigte als etwas Mathematisches, andererseits scheint es ein empirischer Vorgang zu sein, welcher zu ihm führte und der folglich auch ein anderes als das eben gezeigte Ergebnis hätte haben können.

Aber warum fühle ich, es werde eine Eigenschaft der Reihe entfaltet, gezeigt? – Weil ich abwechselnd, was gezeigt wird, als der Reihe wesentlich, und nicht wesentlich, ansehe. Oder: weil ich an diese Eigenschaften abwechselnd als externe und interne denke. Weil ich abwechselnd etwas als selbstverständlich hinnehme und es bemerkenswert finde. (BGM I, § 85)

Das Changieren zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen ist ein überaus typisches Phänomen des Philosophierens. Wir sind, wohl nicht zuletzt wegen des hehren Nimbus, den die Erfahrungswissenschaften genießen, dazu geneigt, philosophischen Betrachtungen den Anstrich methodisch verfahrenender Forschung zu geben, wollen die auf ihrem Weg erlangten Einsichten aber gleichwohl als apriorische, erfahrungsunabhängige Erkenntnisse vom Wesen der Dinge deuten. Wer eine begriffliche Setzung bzw. eine Beschreibung, durch die jene Setzung sich bekundet, als *Entdeckung* auffasst, verkennt aber die Differenz zwischen mathematischem Beweis und naturwissenschaftlichem Experiment, die sich in der Philosophie in Gestalt des Unterschiedes von grammatischem und hypothetischem Satz bekundet.

Sowenig etwas „zugleich Maß und Gemessenes“ sein kann (s. BGM I, § 40 Randbemerkung), sowenig kann die Philosophie eine jenseits ihrer Begrifflichkeit liegende Realität beschreiben und zugleich doch den Anspruch erheben, dem Beschriebenen komme unbedingte Geltung zu. Wir

können entweder Regeln des Darstellens vorschlagen, zu ihnen überreden, sie durchspielen; oder aber zuvor festgesetzte Begriffe heranziehen, um Verhältnisse in der Welt zu beurteilen (und dabei je nach Umständen fehlen oder richtig gehen) (vgl. LPA, 6.53.). Wollen wir unsere Betrachtungen den Willfähigkeiten des Erfahrungsmaterials entziehen, haben wir sie nicht als dessen sublimen Beurteilung, sondern als mögliches Vergleichsobjekt zu präsentieren. Dabei sind es *wir*, die einem Ausdruck (Begriff) den Status des Maßes verleihen, indem wir mittels seiner messen. Es stellt daher ein fundamentales Missverständnis dar, wenn man glaubt, die Methoden der empirisch verfahrenen Wissenschaften übernehmen zu müssen, um begriffliche Untersuchungen in der Philosophie (gemäß einem exakten Plan) abhandeln zu können. Denn die experimentelle Verfahrensweise hat im Gegenteil nur dort Platz, wo man sich der Begriffe bereits versichert hat, sie ist eine genuin nach-philosophische Methode.<sup>17</sup>

Ich will also sagen, dass in einer begrifflichen Erörterung der Ausgang, das „Resultat“, als wesentlich zum Gang der Untersuchung dazugehörig betrachtet werden muss, da sie jenen Namen erst da verdient, wo sie als ein in sich geschlossenes Gebilde betrachtet wird (oder zumindest so betrachtet werden könnte). Wer eine begriffliche Transformation nicht als möglichen, gangbaren Weg, sondern als Kausalabfolge (mit etwaig anderem Ausgang) deutet, der hat sie missverstanden oder jedenfalls nicht als „philosophische Bewegung“ anerkannt. Wenn nämlich die Akzeptanz als Paradigma darüber entscheidet, ob eine Betrachtung begrifflicher Natur sei, so impliziert dies, dass das entscheidende Moment des Philosophierens in seiner (möglichst einprägsamen) Ausgestaltung gesucht werden muss, nicht in einem hypothetischen Dahinter, das sich irgendwie und irgendwann einmal ergeben mag. Was Wittgenstein vom „bewiesenen mathematischen Satz“ sagt, will ich daher in gleicher Weise für den gelungenen philosophischen Gedanken festhalten: obwohl er „auf eine Realität außerhalb seiner selbst zu deuten scheint, so ist er doch nur der Ausdruck der Anerkennung eines neuen Maßes (der Realität)“ (BGM III, § 27). – „Der Philosoph sagt: ‚Sieh’ die Dinge *so an!*““ (VB, S. 121; vgl. MS 138, 146 u. MS 118, 73v.)

<sup>17</sup> In diesem Lichte ist Wittgensteins Bemerkung zu verstehen, wonach man „Philosophie“ auch das nennen könnte, „was *vor* allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist“ (PU, § 126); ebenso, wenn es heißt, die Philosophie lasse „alles, wie es ist“ (§ 124). Damit wird nicht gesagt (wie dies oberflächliche Interpretationen oft nahelegen), dass wir in der Philosophie einem das „Bestehende“ bloß nachahmenden Konformismus verpflichtet wären. Im Gegenteil hat die Philosophie ihr Problem daran, dass ihr unklar ist, was dies „Bestehende“: das Selbstverständliche, Gemeine und Alltägliche überhaupt sei (vgl. PU, § 129). Mit Bemerkungen wie den genannten bezweckt Wittgenstein daher nicht, die Philosophie aller kreativen, hervorbringenden Momente zu berauben; aber er verlegt sie in den Bereich des Grammatischen, d. h. in einen Bereich, der wissenschaftlicher Erfahrungserkenntnis in einem ähnlichen Sinn vorgelagert ist, wie die Verständigung über das Einheitsmaß dem Messen vorausgeht. Anders, als es das landläufige Bild vom gesellschaftlichen und politischen Wandel will, verortet Wittgenstein die kritische Kraft des Menschen nicht in der Partizipation (innerhalb von Parteien, Bündnissen, Schulen oder Theorien), sondern in einem geklärten Selbstbewusstsein des Einzelnen, das ihn von Praktiken Abstand nehmen lässt, die seine zugleich intellektuelle wie praktische Freiheit (Redlichkeit) einschränken: „Revolutionär wird der sein, der sich selbst revolutionieren kann“ (MS 165, S. 204) – Christopher Robinson hat dies in seinem Buch *Wittgenstein and Political Theory: The View from Somewhere* (2009) eindrucksvoll herausgestellt; vgl. Kap. 4: „Why Wittgenstein is Not Conservative: Conventions and Critique“, wo wir lesen: „Wittgenstein’s theorizing is not conservative; his descriptivism entails and even demands a life devoted to nonconformity; and the conventions he exposes at the base of all human languages are the source of political and critical freedom.“ (S. 98)

Hält man sich zu lange in den Büchern und Gedankengängen einer einzelnen Denkerin auf, scheint einem die Welt von der darin entfalteten Ordnung der Begriffe durchwirkt zu sein; und so schwindet das Bewusstsein dafür, dass die Begriffsvorbilder nicht selbst von den Tatsachen herühren, sondern Setzungen darstellen, die der Ausdruck einer Art zu leben sind. Das führt dann unweigerlich zu einer dogmatischen und falschen Haltung gegenüber alternativen Betrachtungsformen, insofern man sich selbst stets „näher an den Sachen“ wähnt. Während eine grammatische Bemerkung zwar Begriffe nahelegt, aber nicht mit den Tatsachen übereinstimmt in dem Sinn, wie eine Hypothese über beobachtbare Tatsachen wahr oder falsch sein kann. Um das Bewusstsein für die begriffssetzende Eigenart des philosophischen Denkens zu wahren, ist es daher besonders wichtig, „beim Philosophieren immer [s]eine Lage zu verändern, nicht zu lange auf *einem* Bein zu stehen“ (VB, S. 59; vgl. MS 118, 45r).<sup>18</sup>

Der Status einer philosophischen (grammatischen) Untersuchung hängt nach diesem Verständnis von der Reaktion der Betrachterin (Leserin) insofern ab, als sie es ist, die den Ausgang an die Untersuchung, welche zu ihm hingeführt hat, bindet. Indem sie am Ende eines Gedankenganges sagt: „Ja, so muss es sein!“, erklärt sie das Resultat als wesentlich zum Prozess gehörig und misst dadurch dem Gedanken erst die Rolle eines philosophischen bei (s. BGM VI, § 7–8). Der gelungene philosophische Gedanke ist, ähnlich dem mathematischen Beweis, „nicht eine Bewegung, sondern ein Weg“: er ist „unser Vorbild eines bestimmten Ergebnisses, welches als Vergleichsobjekt (Maßstab) für wirkliche Veränderungen dient“ (BGM III, § 41, § 24).

Anders als im Fall eines naturwissenschaftlichen Experiments hat man sich über die Begrifflichkeit, welche vorauszusetzen wäre, in einer philosophischen Betrachtung nämlich noch nicht geeinigt, sondern es wird dieselbe darin erst ausgehandelt: im Glücksfall auf solche Weise, dass man sich in dieselbe hineinstürzt. Es ist mithin kein Platz für Hypothesen, da die Geometrie noch gar nicht abgesteckt wurde, innerhalb welcher jene sinnvoll angewendet werden könnten. Denn freilich ist ein philosophischer Gedanke, wie jeder andere auch, ein solcher, der sich in Zeit und Raum abspielt: dass wir ihm das Attribut des Philosophischen beilegen, bedeutet jedoch, dass wir ihn nach dessen Abschluss „von der Verantwortung gegenüber der Erfahrung freisprechen“ (BGM III, § 30) und zu einer Form erklären, welche das Denken anzunehmen habe; oder doch wenigstens annehmen könne. Wir entwinden ihn der Zeitlichkeit, indem wir ihn zu einem möglichen Standard des Denkens erklären; was wieder nichts Anderes heißt, als *dass wir nach ihm denken*. „Ich entscheide mich dafür, die Dinge *so* anzusehen. Also auch, so und so zu handeln.“ (BGM VI, § 7) Zwar ließe sich jede Abhandlung einer Philosophin prinzipiell auch als ein Experiment über das Denkverhalten der da Sinnenden lesen. „Aber nun – will ich sagen“ (BGM III, § 69) –

<sup>18</sup> Joachim Schulte: „Wie ist der Solipsist in der Fliegenglocke zur Ruhe zu bringen?“ (2010): „Das Bedürfnis nach Veränderung der Lage, der Körperhaltung, kann man natürlich auch mit der Möglichkeit einer durch diese Veränderung ermöglichten besseren Sicht – einer ganz neuen Perspektive – in Zusammenhang bringen. Es kommt also vielleicht nicht nur darauf an, die verkrampften Muskeln zu entspannen, sondern auch darauf, mehr bzw. Neues zu *sehen*. In diesem Sinne sagt Wittgenstein etwa im *Blue Book* [S. 59], daß Verkrampfungen des Denkens gelöst werden können, indem man mit Hilfe spezieller Notationen dazu gebracht wird, Dinge zu sehen, die man vorher nicht gesehen hat.“ (S. 181) – Siehe dazu auch Malek Hosseini: *Wittgenstein und Weisheit* (2007), S. 91 f.; Rolf Wiggershaus: *Wittgenstein und Adorno: Zwei Spielarten modernen Philosophierens* (2000), S. 47 ff.

interessiert uns nicht, daß wir – etwa unter diesen und diesen Bedingungen – dies Resultat erzeugt haben – uns interessiert das Bild des Ablaufs, allerdings als ein überzeugendes, sozusagen *wohlklingendes*, aber nicht als das Resultat eines Experiments, sondern als ein *Weg*.<sup>19</sup>

Was die großen Philosophen vor uns anderen auszeichnet, ist, dass jene ihre Denkwege, trotzdem sie oft in unbekanntes und unwegsames Gelände führen, auf derart leichtfüßige und einprägsame Weise beschreiten, dass es, sofern wir uns auf sie erst einmal eingelassen haben, selbstverständlich scheint, ihnen darauf auch nachzufolgen. Zur Übernahme alternativer Darstellungsformen wird nur bewegen können, wer diese trotz aller ihrer Fremdheit als leicht handhabbare, nutzbringende, sinnstiftende Werkzeuge vorzuführen versteht. In diesem Sinn sehe ich die Spannung aller großen Philosophie darin, dass sie das Unwahrscheinlichste (weil von kaum jemandem Gesehene) sagt, doch in einer Form, dass es jedem, der sich ernsthaft darum bemüht, zu einer Selbstverständlichkeit werden kann. (Ich denke z. B. an das beschwerliche Bemühen, das nötig ist, um in die Begriffswelt der *Kritik der reinen Vernunft* eindringen oder die Bewegungsmodi der *Phänomenologie des Geistes* nachvollziehen zu können – sowie die daran sich oft anschließende Gewissheit, dass der vom Autor gewiesene Weg *der zu gehende* sei.)<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Zur Metaphorik des Weges s. Kap. 4 des vorliegenden Abschnitts: „Bewegungen und Wege“, S. 121 ff.; vgl. weiters Christian Hoffstadts Dissertationsschrift *Denkräume und Denkbewegungen: Untersuchungen zum metaphorischen Gebrauch der Sprache der Räumlichkeit* (2009), zu Wittgenstein v. a. S. 129–133. – Es ist auffallend, dass Wittgenstein in seinen Bemerkungen zur Beweisgeometrie die (zeitliche) „Bewegung“ für gewöhnlich nicht dem (die transzendentalen Bedingungen definierenden) „Raum“ gegenüberstellt, sondern vom „Weg“ als einer zur Norm kristallisierten Bewegung spricht. Ich denke, das hängt mit seinem Bemühen zusammen, in der Grammatik keine Hierarchien (kein Oben und Unten, Außen und Innen) auszubilden, sondern die verschiedenen Gebrauchseigenarten der Sprache (dadurch sich mitunter regulative und beschreibende Sätze voneinander unterscheiden) als gleichberechtigte Eigenformen zu begreifen. Auf diese Weise nimmt Wittgenstein der Philosophie den hehren Nimbus, mit dem wir sie so gerne umgeben. „Die Philosophie der Logik redet in keinem andern Sinn von Sätzen und Wörtern, als wir es im gewöhnlichen Leben tun, wenn wir etwa sagen ‚hier steht ein chinesischer Satz aufgeschrieben‘, oder ‚nein, das sieht nur aus wie Schriftzeichen, ist aber ein Ornament‘ etc. // Wir reden von dem räumlichen und zeitlichen Phänomen der Sprache; nicht von einem unräumlichen und unzeitlichen Unding. Aber wir reden von ihr so, wie von den Figuren des Schachspiels, indem wir Spielregeln für sie angeben, nicht ihre physikalischen Eigenschaften beschreiben.“ (PU, §108) – Bei der Interpretation von Wittgensteins Überlegungen zum Zusammenhang zwischen Grammatik und Empirie bieten sich sehr häufig transzendentalphilosophische Topoi an, die sich aber bei genauerer Hinsicht nicht immer mit den von ihm tatsächlich aufgegebenen Bildern und Vergleichsmodellen vertragen. Man vergleiche z. B. das in *Über Gewißheit* skizzierte Bild vom „Flußbett der Gedanken“ – das uns die Vorstellung erlaube, „daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und gefrorene flüssig würden“ (ÜG, § 96) – mit den kantianischen Ausdeutungen, die Daniele Moyal-Sharrock in ihren vielzähligen Beiträgen dazu formuliert; s. exemplarisch: *Understanding Wittgenstein's On Certainty* (2007), S. 72–99.

<sup>20</sup> In ihrer umfangreichen Studie *Figuration, Anschauung, Erkenntnis* (2016) entwirft Sybille Krämer mit Blick auf Platon, Descartes, Kant und Wittgenstein die *Grundlinien einer Diagrammatologie*. Auf diesem Wege macht sie kenntlich, dass eine bedeutende Errungenschaft jener Denker darin bestand (und besteht), durch den Entwurf anschaulicher, insbesondere figürlicher Denkmodelle eine Orientierung in ansonsten schwer durchdringbaren Gebieten der Natur- und Geisteserkenntnis zu leisten. „Wir wollen uns in einem Gebiet bewegen, in dem wir uns nicht auskennen: bei der Hüttenwanderung im unbekannten Gebirge, beim Besuch in einer fremden Stadt. Aufgewachsen mit Orientierungskarten und jetzt Navigationsgeräten verfügen wir – und heute zumeist: verfügt unser Navigationsgerät – über eine Technik, mit dem das ‚ich kenne mich nicht aus‘ in die Form einer Kenntnis überführt wird, die ein zielgerichtetes Fortkommen auch im

„Es scheint wie Obskurantismus, wenn man sagt, eine Rechnung sei kein Experiment“ oder eine grammatische Betrachtung sei keine Hypothese. „In gleicher Weise auch die Feststellung, die Mathematik *handle* nicht von Zeichen,“ oder die, dass der philosophische Gedanke die Art seiner Darstellung sei. „Aber nur, weil die Leute glauben, man behaupte damit die Existenz eines ungreifbaren, d. i. schattenhaften, Gegenstands neben dem uns Allen greifbaren. Während wir nur auf die verschiedenen Verwendungsweisen der Worte hinweisen.“ (BGM III, § 76) – Wer in der Idee lebt, „die Sprache funktioniere immer auf *eine* Weise, diene immer dem gleichen Zweck: Gedanken zu übertragen“ (PU, § 304), der wird es uns als paradoxen Hang zur Mystik auslegen, wo wir grammatischen Sätzen eine Bedeutung im Sinne eines von ihnen bezeichneten Gegenstandes absprechen (vgl. PU, § 293). Man ist dann geneigt zu sagen, dass die Philosophie, da sie offenbar von nichts *handle*, auch nichts zu lehren habe. In Wahrheit aber orten wir den Wert der Philosophie nur an einer anderen Stelle, als wo er gerne vermutet wird. Wie uns die Mathematik nicht die Tiefenstruktur aller raum-zeitlichen Geschehnisse abbildet, sondern Modelle an die Hand gibt, mittels welcher wir jene in funktionale Beziehungen setzen können: so nehmen auch philosophische Gedanken ihren der Empirie enthobenen Status daher, dass wir sie als Vergleichsmodelle, nicht als Beschreibung einer der Sprache vermeintlich innewohnenden Substruktur gebrauchen: „Einen Satz als unerschütterlich gewiß anzuerkennen – will ich sagen – heißt, ihn als grammatische Regel zu verwenden: dadurch entzieht man ihn der Ungewißheit.“ (BGM III, § 39)

Die Philosophie hat uns eine ganze Menge zu lehren: jedoch mehrt sie nicht unser Wissen über Geschehnisse in der Welt, als dass sie vielmehr das Bewusstsein für die sprachlichen (und damit im weitesten Sinne kulturellen) Bedingungen schärft, die Kenntnissen aller Art (sei es historisches Faktenwissen oder musikalisches Kompositionsvermögen) vorausgesetzt sind. Da es sich bei unserer Sprache um kein festgeschriebenes Konvolut an Regeln gleichen Nenners handelt, das vermittle einer Handvoll grammatischer Lote schlicht durchmessen werden könnte, bekundet sich dies Bewusstsein nicht darin, eine Anzahl an Normen aufzulisten, denen wir beim Sprechen vorgeblich folgen würden. Eher schon äußert es sich in der Fertigkeit, vielfältigste Darstellungsmodi durch wechselseitige Bezugnahmen aufeinander in der Art zu erhellen, dass deren Brennpunkte ebenso wie ihre blinden Flecken kenntlich werden. Man erwirbt die Fähigkeit zu philosophieren nicht, um die Philosophie dann in der Tasche zu haben, sondern sie ist das Ergebnis *und zugleich der Ausdruck* einer gedanklichen Beweglichkeit, welche der fortwährenden Übung bedarf. Da im Laufe des Philosophierens, wie bei jedem bedachten Gebrauch der Sprache, diese selber auch wächst und sich umgestaltet, braucht freilich niemand Sorge zu tragen, dass es je an ein Ende käme. Was andererseits nicht heißt, dass die Einzelne nicht bei einer einmal erworbenen Betrachtungsart verharren könne, um es sich darin wohnlich zu machen. Die Häuslichkeit solchen Sinns zu den philosophischen Tugenden zu zählen, hielte ich jedoch für verfehlt.

unbekannten Terrain ermöglicht. Solche Mobilität im Unvertrauten wird eröffnet, indem anhand einer handlichen, schematischen und überschaubaren Darstellung mögliche Bewegungen im Terrain virtuell erkundet und dann auch sukzessive – zumeist in beständiger Interaktion mit der Karte – realisiert werden. Eine graphische Struktur wird zum Medium, um eine Bewegung zu organisieren und dann auch: zu realisieren. Der Kunstgriff dieser ‚kartographischen Orientierungstechnik‘ besteht darin, mit Hilfe einer schematisierten Darstellung des Terrains in ebendieses Terrain realiter *intervenieren* zu können. [...] Die Fähigkeit, uns mit Hilfe graphischer Visualisierungen im unvertrauten Terrain zielgerichtet zu bewegen, ist eine Kulturtechnik, welche – transportiert auf die Ebene diagrammatischer Inschriften und epistemischer Aktivitäten – auch bei intellektuellen Bewegungen in unübersichtlichen ‚Wissenswelten‘ hilfreich sein kann.“ (S. 87)

## Beweisen und Auflösen

Eine grammatische Demonstration, so sagte ich, sei dies dadurch, dass wir sie als ein in sich geschlossenes Gebilde ansehen. Indem der in der Zeit sich vollzogen habende Gedanke zum Muster für auch anderweitig anzustellende Überlegungen genommen wird, wird er nicht länger als ein dem Experiment vergleichbarer Prozess betrachtet, der aus gegebenen Voraussetzungen zu verschiedenen Resultaten hinführen könne, die doch für sich schon vorab identifiziert wären. Den Abschluss (die Konklusion z. B.) eines Gedankengangs mit zu den Merkmalen zählend, durch welche dieser als jenes einprägsame Bild erscheint, das ihn uns zum Standard des Denkens nehmen lässt, entzieht man ihn der Zeit. „Denn der mathematische Satz ist eine Begriffsbestimmung, die auf eine Entdeckung folgt.“ (BGM IV, § 47) Wenn Wittgenstein die Übersichtlichkeit nicht allein für mathematische Beweise, sondern ebenso für die Darstellung philosophischer Probleme einfordert, so deshalb, weil Kausalität in einer grammatischen Untersuchung keine Rolle spielt. Wir werden einer Philosophin erst dort gerecht, wo wir die Bewegungen in der Sprache nicht als die zufällig von ihr da gesetzten Schritte betrachten, denn wo wir sie als Ausdruck eines *Wegs* begreifen, der von uns gleichfalls gegangen werden könnte.<sup>21</sup>

Den zu ihrer Identifikation nötigen Begriff selbst hervorbringend, ist es irreführend, ohne alle Einschränkungen vom *Zweck* einer grammatischen Demonstration zu sprechen. Die Rede vom Zweck einer Überlegung setzt schließlich voraus, dass Zweck wie Mittel für sich bezeichnet werden können, soweit diese in einem zwar fraglichen, aber (unter Einsatz bestimmter Begriffe) durchwegs denkbaren Kausalverhältnis zueinander stehen. So kann man auf verschiedenste Mittel sinnen, um eine Prüfung erfolgreich zu bewältigen, wobei diese entsprechend der gegebenen Rahmenumstände zwar mehr oder weniger tauglich sein werden, der Zweck selbst (z. B. eine Eins im Zeugnis) aber jedenfalls nicht in Frage steht. Umgekehrt ist der Begriff des Zwecks im Rahmen begrifflicher Untersuchungen an die Mittel gebunden, derer wir uns in ihr bedienen, indem der vorgeführte Begriff etwas zu begreifen (darzustellen) erlaubt, das anders als durch ihn selbst nicht

<sup>21</sup> Im Anschluss an Michel de Certeau (*Die Kunst des Handelns*, 1988) unterscheidet Sybille Krämer zwischen einer (extrinsischen) „Vogelflugperspektive“ und einer (intrinsischen) „Feldperspektive“, um den Aspektwechsel von einer (sei's materialen, sei's intellektuellen) *Bewegung in der Zeit* hin zu einer *zeitlosen Norm* nicht ontologisch zu gründen, sondern als Funktion unseres Handelns auszuweisen. „Eine räumliche Situation als *Strukturraum* zu visualisieren, heißt, einen Raum von einem extrinsischen Beobachtungspunkt darzustellen, eine räumliche Situation als *Bewegungsraum* zu beschreiben, heißt, einen Raum aus der intrinsischen Teilnehmerperspektive darzustellen.“ (*Figuration, Anschauung, Erkenntnis*, 2016, S. 89) – Ich will nun sagen, dass wir des philosophischen Moments eines Gedankens (oder eines ganzen Buches) erst dann innwerden, wenn wir im Zuge jenes Aspektwechsels (kontingente Bewegung zeitigt verbindliche Struktur) zu der Einsicht gelangen, dass es *an uns* liegt, welcher Status den Sätzen zukommt; dass es mithin die Art unseres Reagierens auf eine Satzfolge ist, wodurch sie zu einer grammatischen (von uns *anerkannten*) wird. Damit wird nicht geleugnet, dass ein Gedanke etwas (die von Wittgenstein geforderte „Übersichtlichkeit“) mitbringen muss, damit er als Form und Standard genommen werden kann; aber ich will hervorstreichen, dass es dieses „Nehmen“ ist, der einen Gedanken zuletzt zu einem philosophischen macht. In genau diesem Sinn ist das Philosophieren stets „Arbeit an einem selbst“ (TS 213, S. 407): weil *ich* es bin, der (handelnd) darüber entscheidet, ob eine bestimmte Art des Urteilens Verbindlichkeit gewinnt oder nicht. Und in diesem Sinn ist es auch ein philosophisches Problem, welcher Sprache, welcher Medien und welcher Darstellungsformen wir uns bedienen; und zwar im Alltag nicht weniger als bei der akademischen Arbeit. – In Ansätzen wird hier sichtbar, was ich später (Teil V, Kap. 4: „Handeln“, S. 204 ff.) genauer auszuarbeiten gedenke: eine Unterscheidung von praktischer und theoretischer Philosophie ist mit Wittgenstein nicht haltbar!

begriffen werden kann. Ein Begriff ist zugleich Existenzgrund und Identifikationsmittel für den durch ihn gesetzten Zweck, d. i. seinen Sinn. Wenn wir den Zweck unserer Untersuchung in das Verständnis der Bedeutung eines Ausdrucks oder in die Hervorbringung eines neuen Paradigmas des Vergleichens legen, sind der Gang und die Eigenart der Untersuchung nicht ein bloßes Mittel zur Erlangung dieses Zwecks, sondern bedingt diesen vielmehr. Eine begriffliche Untersuchung, heißt das, stiftet selbst erst den Zweck, um dessentwillen sie angestellt wird. Die Art und Weise, in der ich sprachlich verfare, ist dabei entscheidend dafür, wovon ich in ihr handle. Diesen Zweck vorwegnehmen zu wollen, ohne die Untersuchung selbst durchzuführen, ist dann so ähnlich als prophezeite man ein Ereignis, von dem man doch nicht zu sagen wüsste, welcher Art es eigentlich sei.

Ich will also sagen, dass der Zweck eines philosophischen Gedankens durch ihn selbst hervorgebracht wird und in diesem Sinn mathematischen Demonstrationen gleicht, auf welche man sich gleichfalls einlassen muss, um im Mitvollzug ein Verständnis der in ihnen entfalteten Grammatik erwerben zu können. Wenn ich nun trotz dieses in beiden Fällen unterstellten Zusammenfallens der Mittel (als der Darstellungsart) mit ihrem Zweck (als des durch sie eröffneten Sinnhorizonts) einen Unterschied zwischen mathematischen und philosophischen Untersuchungen hervorheben möchte, ist der hierfür nötige Zweckbegriff gehörig zu modifizieren, um ihn von dem soeben geschilderten, hinsichtlich dessen sich ja beide gleichen (oder, um genauer zu sein: der in jedem einzelnen Fall ein anderer ist), abzuheben. Obschon der Zweck einer grammatischen Demonstration in ihr selbst ausgesprochen ist, da die Vergleichsmöglichkeit, welche sie eröffnet, erst mit ihr ins Leben tritt (vgl. BGM III, § 31), ließe sich gleichwohl fragen, wozu man sich überhaupt um derartige Vergleichsmöglichkeiten bekümmert. Wozu bietet die Mathematikerin ihre Maßstäbe, wozu bietet der Philosoph seine Begriffe auf? Mit diesen Fragen wird die Betrachtung gedreht und von grammatischen Betätigungen, von welchen wir sagten, sie schafften ihre Zwecke jeweils neu, trotz alledem angenommen, dass sie von einem vorweg bestimmbareren Interesse geleitet wären. Sprache wird so nicht als Zweck, sondern als Mittel begriffen.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Die Betrachtung der Worte unserer Sprache als eines Mittels für ihnen äußerlich bleibende Zwecke ist die, wenn ich so sagen darf, *gewöhnliche* und im Alltag meist selbstverständlich eingenommene Haltung. Wir sinnieren in den täglichen Gesprächen meist nicht darüber nach, welche Realitätsverhältnisse durch unsere Wortwahl stärker in den Vordergrund gerückt und welche ausgeblendet werden, sondern bedienen uns der Sprache gleichsam als eines Werkzeugkastens zur Handhabung vorweg gesetzter (dabei selten eigens hinterfragter) Zwecke. Ich habe nun einen Begriff des Philosophischen zu bestimmen versucht, welcher sich dadurch auszeichnet, dass den gewählten Worten ein Selbstzweck zukommt, indem die durch sie gezeitigte Form (im Glücksfall) einen Sinn erschließt, der auf anderem Wege nicht zu haben wäre. Eine Gefahr dieses Entwurfs liegt zweifelsohne darin, dass er sich (qua grammatischer Setzung) gegenüber Einsprüchen von außen immunisiert. Und in der Tat bin ich der Überzeugung, dass es philosophische Kritik in einem hausbackenen Verständnis, d. h. als eine Art Fehlerdiagnostik, nicht gibt. Wir können wohl zeigen, dass ein Modell, das als begriffliches Vorbild präsentiert wurde, bei näherer Hinsicht gar nicht als solches fungieren kann. Aber selbst in diesem Fall wäre jene „nähere Hinsicht“ einer Ordnung geschuldet, die durch Kritik *hervorgebracht* und also im ‚kritisierten‘ Kalkül nicht notwendigerweise schon angelegt ist. „Die Kritik impliziert neue Begriffe (der kritisierten Sache) wie positivste Schöpfung.“ (Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?*, 1991, S. 96) Wenn wir die Philosophie als eine Vielzahl an Begriffs- und Darstellungstechniken begreifen, kann es daher philosophische „Fehler“ in einem entscheidenden Sinn ganz einfach nicht geben. – Aber, und dies ist die Pointe, die ich mit den folgenden Ausführungen setzen möchte: das Philosophieren folgt gleichwohl einem Telos, den es einzuholen und zu bestimmen trachtet und der letztlich den Markstein

„Begriffe dienen uns zum Begreifen. Sie entsprechen einer bestimmten Behandlung der Sachlagen.“ (BGM VII, § 67) Das Bedürfnis nach Begriffen ist mithin ein Bedürfnis, die Dinge in eine gewisse Ordnung zu bringen: diese aber ist „eine Ordnung zu einem bestimmten Zweck; eine von vielen möglichen Ordnungen; nicht *die* Ordnung“ (PU, § 132). Wie wir daher die Dinge (seien es Wörter oder physikalische Gegenstände) „nach Arten zusammenfassen, wird vom Zweck der Einteilung abhängen, – und von unseren Neigungen“ (PU, § 17). – Wenn man Begriffe in teleologischer Manier als Ordnungs- und Orientierungsbehelfe deutet, welche einem bereits feststehenden (d. i. unabhängig vom dazu aufgebauten Begriff verortbaren) Zweck dienen, macht es auch Sinn, in allgemeiner Weise nach den verschiedenen Zielen zu fragen, die wir mit der Konstruktion mathematischer Beweise einerseits und mit philosophischen Entwürfen andererseits verfolgen. Eine solche Frage zielt dann nicht darauf ab, den spezifischen grammatischen Eigenwert einzelner Beweise oder Argumente zu beleuchten (welcher nur an ihnen selbst ersichtlich würde), als dass sie vielmehr nach der Differenz der jeweiligen menschlichen Bedürfnisse fragt, auf welche die Philosophie und die Mathematik antworten. Hierauf will ich also nun eine Antwort versuchen.

Im Fall der Mathematik ist es, grob gesprochen, die nach raum-zeitlichen Parametern strukturierte Welt physikalischer Gegenstände, deren Verhalten wir mit Hilfe der durch Beweise gewonnen Regeln beschreiben, ordnen und prognostizieren. Der Zweck des auf solche Art geflochtenen „Netzes von Normen“ (BGM VII, § 67) liegt in der Beherrschung der Natur, sofern man diese als Inbegriff der in Raum und Zeit sich vollziehenden Vorgänge deutet. Obgleich ein beachtlicher Teil des wissenschaftlichen Denkens den in dieser Grammatik niedergelegten Regeln folgt, geben sie gleichwohl nur einen kleinen Ausschnitt der vielfältigen Funktionen unserer Sprache wieder. Wollte man die Logiken eines Traumberichts, eines poetischen Werks, eines religiösen Bekenntnisses, ja selbst die einer Begrüßungspraxis oder eines Gesprächs über die Formen von Wolken in den Termen einer Grammatik abfassen, die vorrangig zum Zweck der Vorhersage empirischer Kausalzusammenhänge konzipiert worden war: was anderes ließe sich daraus lernen, als dass deren Anwendungsbereiche nicht dieselben sind?

Demgegenüber hat sich Philosophie nicht bloß um empirische Erfahrungssätze, sondern um funktionierende Sinnapparaturen aller Art zu kümmern, ohne sie aufeinander zu reduzieren. Die Grammatik, mit welcher sie sich befasst, ist nicht nur jene der Beschreibung physikalischer Verhältnisse, sondern von Sprache überhaupt. Dabei wird sie Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Gebrauch der Wörter hervorheben: nicht aber mit dem Endziel, ein vollständiges Regelverzeichnis unserer Sprache darzulegen (gesetzt, dass ein solcher Begriff von Vollständigkeit überhaupt Sinn machte), denn um uns – die wir ja die Sprache im Allgemeinen beherrschen – dort zu

für sein Gelingen abgeben würde. Ich will also sagen, dass unser Philosophieren einem Interesse (kantisch gesprochen: einer *Idee*) folgt; und in diesem Sinne gäbe es dann auch einen *Zweck*, um *dessentwillen* wir philosophieren und an welchem dieses Tun bemessen werden könnte. Das Paradox aber bleibt, dass jede *Angabe* dieses Zwecks bereits die *Entscheidung für* eine bestimmte Philosophie voraussetzt. – Dieser Gedanke knüpft auch an eine Bemerkung des Schweizer Schriftstellers Ludwig Hohl (1904–1980) an, wonach jede echte Bezugnahme auf ein Kunstobjekt (und folglich alle Kunstkritik, die diesen Namen verdient), selbst eine künstlerische Eigenform aufweisen müsse. In seinen *Notizen* (<sup>1</sup>1944/1954) heißt es dazu einmal: „Der einzig annehmbare Kommentar eines Kunstwerks ist die Parallelbewegung; eine künstlerische Produktion von ebenfalls möglichst großer Stärke, die in dieselbe Region reicht...“ (*Notizen* IX, § 85, S. 636)

orientieren, wo wir in die Irre gingen. Philosophie ist in nach diesem Verständnis eine genuin reaktive Angelegenheit, indem sie auf ein zunächst nicht hinreichend ausbuchstabiertes Unbehagen reagiert, das uns z. B. (aber nicht ausschließlich) dort überkommt, wo sich verschiedene Verwendungsweisen eines Wortes oder verschiedene Sprachbilder kreuzen.<sup>23</sup>

In beiden Fällen, dem der Mathematik wie dem der Philosophie, können wir ein Gemeinsames darin sehen, dass sie jeweils der Orientierung dienen, indem sie uns mittels der darin entwickelten Formen und Begriffe zum Souverän einer Problemlage machen. Während aber das philosophische Problem von der Sprache verursacht war, in welcher uns bewegend wir auf Unvereinbarkeiten oder Unklarheiten stießen, ist ein mathematisches Problem zuletzt durch praktische Bedürfnisse motiviert. Wo der Mathematiker ein begriffliches Inventar zur besseren Handhabe der Sachlagen bereitstellt, antworten die grammatischen Analysen der Philosophin auf Schwierigkeiten, die sich in der Sprache selber ergaben. Diese Grenze kann freilich nicht trennscharf gezogen werden. Wie wir nämlich im Zuge philosophischer Untersuchungen zuweilen auf lebensweltliche Bedingungen des Begriffsgebrauchs rekurren (und dabei auf ein Jenseits der Sprache schauen), gibt es umgekehrt mathematische Herausforderungen, bei denen man (ohne Rücksichtnahme auf außer-mathematische Anwendungen) nur die formale Geschlossenheit (z. B. Konsistenz) eines Kalküls ins Auge fasst. Überhaupt ist ja aber eine derartige Entgegensetzung von Sprache und Welt (oder Bedeutung und Praxis) letztlich nicht haltbar, sobald man den Sinn der Sprache als Funktion ihres weltlichen Gebrauchs begreift. Von daher ließe sich die gemeinte Differenz vielleicht treffender bezeichnen, indem man sagte, das Bedürfnis nach Philosophie entstehe, „wenn die Sprache leerläuft, nicht wenn sie arbeitet“ (PU, § 132); während die Konzeption mathematischer Modelle gewöhnlich dort anhebt, wo wir ein empirisch aufweisbares (etwa handwerkliches oder technisches) Problem zu lösen haben.

<sup>23</sup> In einem wiederum durchwegs sehr positiven Sinn bestimmt Michael Hampe – anschließend an Alfred North Whitehead (1861–1947), John Dewey (1859–1952) und Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) – das selbstbewusste „Reagieren auf die Welt“ als eine basale Voraussetzung von Weisheit und Philosophie. Hampe kritisiert dabei die in den Bildungseinrichtungen oft vorherrschende Pädagogik einer bloß „informierenden und disziplinierenden Erziehung“ (S. 323), die Kinder zu passiven Beobachtern jener Weltverhältnisse werden ließe, in die gestaltend eingreifen zu können das Ziel und Maß aufgeklärter Menschen sei. „Erst durch die Reaktion auf die Tatsachen wird das Gegebene *bewertet* und erfährt sich das Einzelwesen als ein zur Bewertung der Weltzustände fähiges und berechtigtes Wesen. Und die Weltzustände werden als durch es selbst veränderbar erkannt, wenn sich das Einzelwesen als reaktionsfähig erlebt hat. Diese Fähigkeit der Bewertung des Gegebenen legt die Grundlage zu einer freien Lebensführung [...]“ (Ebd., S. 301) – Obgleich dies wegen seines Rekurses auf die handlungsgeleitete „Abrichtung“ beim Erwerb der Sprache (vgl. PU, § 5) leicht übersehen wird, zielt auch Wittgensteins Philosophieren darauf ab, die gemeinhin als selbstverständlich hingenommenen Beurteilungsmaße in ihrem Gewordensein und also hinsichtlich ihrer Wandlungs- oder Variationsfähigkeit begreifen zu lernen (vgl. PU II, S. 368; MS 183, S. 86; Z, § 387). Die soeben vorgenommene Charakterisierung der Philosophie als eines reaktiven Geschäftes darf daher nicht als „reaktionär“ gedeutet werden, sondern soll nur auf den Umstand verweisen, dass wir stets schon mit einer uns vorgegebenen Sprache beginnen (mithin in einem Denkhorizont stehen, der sich nicht der eigenen Kreativität verdankt), wenn wir philosophierend auf neue (oder vergessene) Gestaltungsmöglichkeiten unserer Umgebung sinnen. – Hampe verweist in diesem Kontext auch auf Hartmut Rosa: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung* (2012) sowie auf Bernhard Waldenfels: *Antwortregister* (1994); siehe darin v. a. Teil I, Kap. 18: „Fragestellung als Eröffnung von Möglichkeiten“, in dem Waldenfels das hervorbringende, schöpferische Moment des Fragens betont: „Fragestellungen werden nicht beantwortet, sondern für Antworten genutzt, und Möglichkeiten werden nicht erfüllt, sondern im Antworten ergriffen.“ (S. 170 f.)

Ihren anthropologischen Zweck in die Naturbeherrschung legend, soll nicht gesagt sein, dass die Mathematik nicht zugleich in vielen Fällen den Begriff der Natur modifizierte. Jene Probleme, die sie zu handhaben erlaubt, werden ja in ihrem genauen Sinn erst dadurch bestimmt, dass sie eine Grammatik bereitstellt, in deren Termen sie sich fassen lassen. Wenn ich daher sage, die Mathematik ermögliche die Lösung empirischer Probleme, so ist das eine vage Ausdrucksweise, die aber andeuten soll, dass sie einen außerhalb ihrer selbst liegenden Nutzen hat: selbst wenn dieser erst im Nachhinein, nämlich mittels der in ihr entwickelten Begriffe, positiv benennbar werden sollte. Dagegen lässt sich der Nutzen der Philosophie gerade nicht außerhalb ihrer selbst verorten, indem die Erfahrungsmöglichkeit, welche sie eröffnet, durch ihre eigenen begrifflichen Bewegungen bedingt ist und der auf diesem Weg erfahrbar werdende Sinn daher auch wesentlich an sie gebunden bleibt. Beide Male, sowohl im Zuge des mathematischen Beweisens als auch im Zuge des philosophischen Auflösens, wird also eine begriffliche Geometrie entfaltet, die das mathematische oder philosophische Problem zu verorten und so seiner Lösung zuzuführen erlaubt. Jedoch ist die Lösung einer mathematischen Aufgabe dadurch gekennzeichnet, dass man in der Folge eine Reihe empirischer Sachlagen wird handhaben können, welche man zuvor nicht in dieser Weise zu meistern verstand; wohingegen sich die Lösung eines philosophischen Problems zwar (z. B.) dadurch *bekunden* kann, dass man bestimmte Fragen nicht länger stellt, nachdem man ihre Unsinnigkeit erkannte; aber diese (ja lebenspraktische) Folge kann nicht eigentlich unter der Perspektive eines bestimmten Nutzens betrachtet werden, da sich an sie nicht wiederum eine Tätigkeit anknüpft, der sie dienlich wäre. Kurz, eine philosophische Einsicht hat Selbstzweck, während die mathematische Begriffs-genese (in aller Regel) einem gesellschaftlich sanktionierten Zweck (etwa der Förderung technischer Erfindungen) dient.

Wenn Wittgenstein schreibt, seine ‚Errungenschaft‘ sei „sehr ähnlich der eines Mathematikers, der einen Kalkül erfindet“ (VB, S. 99), ist das entsprechend nicht so zu verstehen, als erfände er Modelle, die uns wie diejenigen der Mathematik zur Vorhersage empirischer Kausalabfolgen verhelfen würden. Es ist wohl war, dass manche seiner grammatischen Bemerkungen zu Prognosen solcher Art herangezogen werden *könnten*; entworfen aber wurden sie dazu, begriffliche Missverständnisse zu bereinigen, indem sie bei entsprechendem Arrangement z. B. lehren, „von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen über[zu]gehen“ (PU, § 464). Der Zweck ist also nicht, wie derjenige mathematischer Kalküle, in einen ihnen äußerlichen Nutzen zu setzen.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Über Absicht und Konsequenz seines Philosophierens äußert sich Wittgenstein an einer Stelle, wie folgt: „Ist es richtig, zu sagen, daß *meine* Untersuchungen durch eine Art *Zwecklosigkeit* charakterisiert sind? – Ich meine nicht, daß sie zu nichts dienen können, sondern daß sie nicht *ausgesprochen* im Hinblick auf einen Zweck angestellt werden. Ist das nun ein Fall von ‚l’art pour l’art‘? Das möchte ich *nicht* sagen. Dies klingt zu spielerisch, und als wollte man sagen ‚Ich tue dies, weil es *schön* ist‘ oder dergleichen. – Wohl aber könnte ich sagen: Muß denn alles, was wir tun, mit einem klaren Zweck getan werden? Und wird es das nicht, – ist es deswegen ohne Zusammenhang mit dem Übrigen des Lebens? Hat es darum keine Folgen; oder schlechte?“ (MS 134, S. 154) – Von dieser Bemerkung aus wird eine Dimension des Philosophierens sichtbar, die ich in dem letzten Kapitel (S. 204 ff.) genauer betrachten werde: wer eine Begriffsverwendung aufgibt oder einzelne Begriffe neu arrangiert, macht dies nicht notwendig aufgrund einer der Philosophie vorgängigen Absicht (einer politischen oder gesellschaftstheoretischen Doktrin z. B.), sondern auf der Basis von Einsichten, die der jeweiligen Denkbewegung geschuldet sind; wobei aber der Status dieser „Einsicht“ eben daran sich knüpft, dass man die Begriffe sodann in der sich ergeben habenden Weise gebraucht; d. h. nicht bloß *sagt*, wie das fragliche Begriffsfeld aussehe, sondern sich vor allen Dingen danach ausrichtet.

Was Wittgensteins Gedankenbewegungen diesen vergleichbar macht, ist mithin weniger eine klar markierte Endabsicht, mit der er sein Philosophieren betreiben würde, denn die paradigmatische Funktion seiner Überlegungen, die v. a. der leichten Fasslichkeit der von ihm entworfenen Vergleichsobjekte geschuldet ist.

Einem Kalkül ähnelt Wittgensteins Denken insoweit, als es „durch Zusammenstellung des längst Bekannten“ (PU, § 109) einen derart plastischen Eindruck von den fraglichen Begriffsbahnen vermittelt, dass wir von selbst die dann als schiefe Ausdrucksweise kenntlich werdende Begriffsverwendung aufgeben, auf welcher unsere philosophischen Skrupel ruhen. Zwar liegt das ausgewiesene Ziel darin, zur Ruhe zu kommen, die philosophischen Fragen zu beruhigen, doch ist der Weg dorthin oft sehr verwickelt. Ein philosophisches Problem aufzulösen, dazu bedarf es eines reichen Fundus’ begrifflicher Werkzeuge und einer großen Gewandtheit in ihrem Gebrauche. Zuweilen muss ein weitläufiges Panorama entfaltet werden, um die besonderen Rollen und das damit abgesteckte „Feld eines Wortes“ (PU II, xi, S. 561) samt allen seinen Verzweigungen und Tiefgängen in der sprachlichen Landschaft übersehen zu können.<sup>25</sup>

Wenn Exegeten und Interpreten dem Philosophieren Wittgensteins reaktionäre Tendenzen und Konformismus unterstellen, weil dieser „die Wörter von ihrer metaphysischen wieder auf ihre alltägliche Verwendung“ zurückführen wolle (PU, § 116), dann übergehen sie völlig, dass er hierzu nicht nur eine Vielzahl an Darstellungs- und Denkformen entwickelt, die unseren Blick auf die Dinge gewaltig zu modifizieren vermögen, sondern dass er dabei stets auch die setzende, ordnende und hervorbringende Funktion seines Denkens transparent hält und thematisiert.<sup>26</sup>

Was eine philosophische Bewegung lehrt, spiegelt sich so in der Art unserer Urteile und den damit verknüpften Handlungsweisen wider: die Philosophie hätte also keinen ausgewiesenen *Nutzen* (keinen Zweck, dem sie dienstbar wäre), wohl aber ihre spezifischen *Folgen* (im Handeln und Unterlassen des Menschen).

<sup>25</sup> In den *Philosophischen Bemerkungen* lesen wir über das eigentümliche Verhältnis der philosophischen Schwierigkeiten zu den simplen Resultaten, die sie letzten Endes zeitigt: „Warum ist die Philosophie so kompliziert? Sie sollte doch ganz einfach sein. – Die Philosophie löst die Knoten in unserem Denken auf, die wir unsinnigerweise hineingemacht haben; dazu muß sie aber ebenso komplizierte Bewegungen machen, wie diese Knoten sind. Obwohl also das Resultat der Philosophie einfach ist, kann es nicht ihre Methode sein, dazu zu gelangen. // Die Komplexität der Philosophie ist nicht die ihrer Materie, sondern, die unseres verknoteten Verstandes.“ (PB, § 2; vgl. MS 106, S. 257, MS 114, 14v.) – Anhand dieser Bemerkung und den verschiedenen im Nachlass auffindbaren Versionen illustriert Alois Pichler (*Vom Buch zum Album*, 2004, S. 97–99), wie Wittgenstein in der Aufbereitung seiner Gedanken zusehends den Dialog forcierte.

<sup>26</sup> Wittgenstein äußerte sich Zeit seines Lebens kaum zu politischen Fragen im herkömmlichen Sinn (wie man etwa über das Für und Wider einzelner Parteien oder demokratischer Strukturen debattiert). Wenn wir jedoch in Rechnung stellen, dass „eine bestimmte Politik von einer bestimmten Lebensweise“ getragen wird (MS 163, 34r) und eine „Änderung in den Begriffen [...] nicht nur eine Änderung im Reden, sondern auch eine im Tun“ (TS 245, S. 290) ist, dann stellt seine begriffliche Arbeit selbstredend auch die Basis für ein aufgeklärtes politisches Handeln dar. Obgleich der Ausdruck „Politik“ im gesamten Nachlass nur zwei weitere Male vorkommt (MS 130, S. 283; MS 134, S. 152), kann seiner Philosophie ihr gesellschaftskritischer, mithin politischer Charakter kaum abgesprochen werden. – Für Lektüren und Interpretationen, die Wittgenstein als politischen Denker ernst nehmen möchten, siehe z. B. Robin Holt: *Wittgenstein, Politics and Human Rights* (1997); Nick Bromell: „Faith-Based Politics: Walking with Wittgenstein and Malcolm X“ (2013); Michael Temelin: *Wittgenstein and the Study of Politics* (2015); Ulrich Arnswald: *Wittgenstein als politischer Denker: Konzepte politischen Denkens in einer unpolitischen Philosophie* (2013).

## Bewegungen und Wege

Wittgensteins Vergleiche der Sprache mit einer Stadt (PU, § 18) und seiner eigenen Tätigkeit mit der eines Landschaftszeichners (PU, Vorwort) sind besonders fruchtbar, um einen Eindruck davon zu erhalten, inwiefern wir als autonome Mitglieder einer Sprachgemeinschaft einerseits bestimmten sprachlichen Konventionen unterliegen, inwiefern wir aber andererseits auch frei in der (und entsprechend verantwortlich für die) Gestaltung unserer sprachlichen Ausdrucksformen sind. Unsere Städte ebenso wie die unsere Landschaften durchziehenden Verkehrsnetze sind historisch gewachsen. An den Verläufen der Gassen, den Windungen und Kreuzungspunkten der Straßen und Geleisstränge lassen sich nicht nur soziale, politische Strukturmerkmale der Vergangenheit ablesen (jede verständige Reiseführerin bedient sich daher der Orte und Bauten zur Erläuterung der Geschichte), sondern sie geben auch Auskunft über das technische Geschick der jeweiligen Epoche, die Gepflogenheiten und Bedürfnisse ihrer Menschen.<sup>27</sup>

In welcher Weise hierbei Zufall, Plan und instinktive Wahl ineinander spielen, vermag man am ehesten zu begreifen, wo wir uns das Werden von Wald- und Wanderwegen vor Augen führen. Es sind zuerst wenige Einzelne, die sich einen schmalen Pfad durch unwegsames Gelände bahnen, etwa mit dem Ziel einen Gipfel, eine dahinterliegende Ortschaft oder eine günstige Stelle zum Jagen, Sammeln, Bauen zu finden. Dass die gesetzten Schritte von der natürlichen Beschaffenheit des Geländes und der technischen Ausrüstung des Wegbereiters abhängen, ist genauso begreiflich, wie andererseits nicht bestritten werden kann, dass individuelle Bedürfnisse, Überzeugungen und Launen den Einen eine Richtung einschlagen lassen, die von anderen womöglich nicht in gleicher Weise gewählt worden wäre, wo sie die ersten Schritte hätten setzen sollen. Sobald nun aber die erste Spur gezogen ist, werden ihr die Nachkommenden in aller Regel aus Bequemlichkeit folgen und damit das Gepräge eines Wegs verleihen. Selbst zur Einlösung völlig anderer Zwecke als der von seinen Begründern gedachten (indem man den Weg beispielsweise nicht geht, um an ein Ende zu gelangen, sondern das Gehen selbst dies Ende ist), wird man sich in der Folge seinem Verlauf fügen.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Zum Übertrag topologischer Termini auf sprachphilosophische Problemzusammenhänge ist neben Wittgenstein v. a. auf Gilles Deleuze (1925–1995) und Friedrich Nietzsche (1844–1900) zu verweisen. Siehe Stephan Günzel: *Geophilosophie: Nietzsches philosophische Geographie* (2001), v. a. Teil III: „Nietzsches geoklimatisches Denken und metaphorische Kartographie“, S. 187–240; Joachim Jung: „Nietzsches Philosophie des Wanderers“ (2009); Doris Schweitzer: *Topologien der Kritik: Kritische Raumkonzepte bei Gilles Deleuze und Michel Serres* (2011). Die bereits genannte Studie von Sybille Krämer: *Figuration, Anschauung, Erkenntnis* (2016) verdeutlicht u. a., in welcher Weise „räumliche Schemata dazu dienen, Einsicht in und Verständnis für zumeist nicht-räumliche, intellektuelle Sachverhalte zu gewinnen“ (S. 94). Darüber hinaus sind etliche Studien zu finden, die sich der Landschaft selbst als Gegenstand philosophischer Reflexion zuwenden, siehe z. B. Adam Jankowski (Hg.): *Philosophie der Landschaft: Zwischen Denken und Bild* (2010); David Mark (Hg.): *Landscape in Language: Transdisciplinary Perspectives* (2011); Georg Simmel: „Philosophie der Landschaft“ (1990); Joachim Ritter: *Landschaft: Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft* (1963).

<sup>28</sup> Das „Gehen“ ist eine in Literatur und Philosophie vielbedachte Tätigkeit, die dabei nicht selten in einen unmittelbaren Bezug zum Denken gesetzt wird. Thomas Bernhard (1931–1989) schreibt z. B. in der Erzählung *Gehen* (1971): „Die Wissenschaft des Gehens und die Wissenschaft des Denkens sind im Grunde

Das entscheidende Moment, das sich von diesem Bild auf die Genese sprachlicher Ausdrucksformen übertragen lässt, liegt in dem Umschlag eines zeitlich kontingenten *Geschehens* hin zu einer dergleichen Geschehnisse sodann bedingenden *Gestalt*. Auch unsere Sprache ist gewachsen aus einem Gemenge von Bedürfnissen, die sich in ihren Begriffen und Wendungen zuweilen spiegeln, ohne dass aber der Gebrauch, den wir davon machen, unabdingbar darauf beschränkt bliebe. So kann ich, mich an Wittgenstein anschließend, z. B. jener Wörter, die ursprünglich zur Erschließung orthographischer und den menschlichen Verkehr betreffender Phänomene gebildet worden waren, auf solche Weise bedienen, dass mittels ihrer begriffliche Fragen hinsichtlich des Verhältnisses von Freiheit und Zwang im Sprachgebrauch geklärt werden können. Gleichwohl bin ich dazu auf eine Sprache verwiesen, in der zu bewegen mir nur möglich ist, weil ich Konventionen befolge, die weder ich noch andere explizit festgesetzt hatten, sondern die entstanden sind wie jene Feldwege, aus denen dann Autobahnen und Bahnstränge wurden. Selbst wo wir Begriffe zu anderen Zwecken verwenden als jenen, um derentwillen sie entworfen worden waren, werden wir uns daher für gewöhnlich jener Bahnen fügen, die uns durch den überkommenen Gebrauch vorgezeichnet sind. Diesen Wortgebräuchen zu folgen, ist, mit Descartes (1596–1650) zu reden, „fast immer erträglicher als ihre Veränderung wäre, in derselben Weise wie die breiten Wege, die sich um die Gebirge schlängeln und kraft dessen, daß sie benutzt werden, nach und nach so eben und angenehm werden, daß es sehr viel besser ist, ihnen zu folgen als es zu unternehmen, geradeaus zu gehen, über Felsen zu klettern und Abhänge hinabzusteigen.“<sup>29</sup>

genommen eine einzige Wissenschaft. Wie geht dieser Mensch und wie denkt er! fragen wir uns als Feststellung oft, ohne uns diese Frage als eine Fragestellung tatsächlich zu stellen, wie wir auch oft die Frage als Feststellung stellen (ohne sie tatsächlich zu stellen), wie denkt dieser Mensch und wie geht er! Kann ich also immer, wenn ich einen Denkenden sehe, darauf schließen, wie er geht? frage ich mich, sagt Oehler, wenn ich einen Gehenden sehe, wie er denkt? Nein, diese Frage ist eine jener Fragen, die nicht gestellt werden *dürfen*, weil sie nicht gestellt werden *können*, ohne daß es unsinnig ist.“ (*Gehen*, S. 86) Friedrich Nietzsche wieder beschwört das *gehende Denken* z. B. in seiner *Fröhlichen Wissenschaft* (1882), § 366. Berühmtheit erlangte Henry David Thoreaus (1817–1862) zum Text mutierter Vortrag „Walking“ (1862). Siehe außerdem Hans Brittnacher (Hg.): *Unterwegs: Zur Poetik des Vagabundentums im 20. Jahrhundert* (2008); Eleftheria Messimeri: *Wege-Bilder im altgriechischen Denken und ihre logisch-philosophische Relevanz* (1998); Michael Sukale und Stefan Treitz (Hg.): *Philosophie und Bewegung* (2004); Werner Stegmaier: *Philosophie der Orientierung* (2008), S. 177–225; Frédéric Gros: *A Philosophy of Walking* (2014).

<sup>29</sup> René Descartes: *Discours de la Méthode* (1637), S. 14. Wittgenstein identifiziert, in demselben Bilde wie Descartes sich bewegend, philosophische Probleme zuweilen als eine Verlegenheit, in die man gerät, wo man aufgrund eines bestimmten Vorurteils einen direkten Weg einschlagen (eine vermeintlich *gerade* Ausdrucksweise wählen) möchte, während uns in der Sprache nur umständliche Wendungen (gleichsam nur Annäherungen) offen stehen: „Ein Bild wird heraufbeschworen, das *eindeutig* den Sinn zu bestimmen scheint. Die wirkliche Verwendung scheint etwas Verunreinigtes der gegenüber, die das Bild uns vorzeichnet. Es geht hier wieder wie in der Mengenlehre: Die Ausdrucksweise scheint für einen Gott zugeschnitten zu sein, der weiß, was wir nicht wissen können; er sieht die ganzen unendlichen Reihen und sieht in das Bewußtsein der Menschen hinein. Für uns freilich sind diese Ausdrucksformen quasi ein Ornat, das wir wohl anlegen, mit dem wir aber nicht viel anfangen können, da uns die reale Macht fehlt, die dieser Kleidung Sinn und Zweck geben würde. In der wirklichen Verwendung der Ausdrücke machen wir gleichsam Umwege, gehen durch Nebengassen; während wir wohl die breite Straße vor uns sehen, sie aber freilich nicht benutzen können, weil sie permanent gesperrt ist.“ (PU, § 426) – Für Verbindungen zwischen Wittgenstein und Descartes (besonders in Hinblick auf deren Überlegungen zur Mathematik) siehe Richard Heinrich: „Bedeutungslose Offenbarung“ (2008); John Roscoe: *A History of the Quest for Philosophical Clarity from Descartes to Wittgenstein* (2011), S. 11–36, 227–252; Sybille Krämer: *Figuration, Anschauung, Erkenntnis* (2016), S. 179–234, 285–328.

Die Abhängigkeit vom überkommenen Sprachgebrauch in Rechnung stellend, kann man heute tätige Stadt- und Raumplaner betrachten, um daraus zu lernen, dass es gleichwohl ein Stück weit auch an uns liegt, wie wir mit dem historischen Erbe umgehen. In den Begriffen und Denkweisen, die mit dem Erwerb der Sprache zugleich unser Bewusstsein prägten, finden sich auch überlebte, weil an die speziellen Umstände vergangener Epochen geknüpfte Ordnungen, Hierarchien und Muster niedergelegt. Wo man diese Ausdrucksformen bewahrt, obwohl ihre funktionale Unangemessenheit offenkundig ist (da man etwa die Zwecke, denen sie dienten, im Heute nicht länger verfolgen möchte und/oder könnte), ist dies für gewöhnlich ornamentalen Interessen geschuldet. So, wie man gerne alte Burgen oder antiquierte Kaffeehäuser aufsucht, weil und obwohl sie eine Art zu leben versinnbildlichen, an die man selbst nicht mehr glaubt, so spricht man gerne eine Sprache, deren Unangebrachtheit zwar jedermann spürt, von der man aber doch nicht lassen kann.

Aus dem Bewusstsein heraus, dass viele unserer Sprech-, Denk- und Ausdrucksformen abgeschmackt und schal geworden sind, da sie in keiner Weise mehr der Lebensform entsprechen, die unseren Alltag bestimmt, neigt man allerdings leicht zu überzogenen Reaktionen. Wie ein Architekt, der nur auf die unmittelbar nächsten Zwecke sieht, von den Rudimenten der Vergangenheit nichts übrig lassen wollen, da sie den gebotenen Erfordernissen (günstig, schnell, praktisch) entgegenstehen, so können wir uns auch einbilden, aus unserer Sprache all jene Elemente entfernen zu müssen, die kein direktes Verhältnis zu den gesellschaftlichen Gegebenheiten mehr haben. Was die einen als sprachliche Verkümmern bezeichnen würden, ist schließlich nach Ansicht jener, die in Foren und „sozialen Netzwerken“ eine „rein informative“ Sprache bemühen, ein Gewinn, da sie sich des Ballasts entledigt wähnen, der den Fortschritt des Denkens (genauer: den „Informationsfluss“) hemmt. Man übersieht dann leicht, dass gerade diese Gegebenheiten durch die Besinnung auf die in unserer Sprache niedergelegten Denkformen, darin sich das Bewusstsein anderer Lebensentwürfe spiegelt, auch in Frage gezogen werden könnten.

Obzwar demnach stimmt, dass es Ausdrucksformen gibt, deren Entstehen und Funktionieren an spezielle soziale Umstände gebunden war, sodass mit ihrem Gebrauch letztlich Gegebenheiten vorgetäuscht werden, die jenseits des heute Denkbaren liegen, sollte man sich gleichwohl nicht hinreißen lassen, pauschal alle Begriffe und Wendungen zu verwerfen, von denen man nicht auf den ersten Blick sieht, in welchem Boden sie heute noch Nahrung finden könnten. In unserer Sprache ist, wie es bei Wittgenstein an einer Stelle lautet, „eine ganze Mythologie niedergelegt“ (BFG, S. 38). Das will sagen, in ihr hat sich abgebildet, was die Menschen aus sich heraus in die Dinge hineinlegen wollten, indem sie die Sprache danach formten. Dass allerlei Entbehrenswertes oder heute nicht länger Angebrachtes mit dabei sein mag, mag sein. Aber dass sich in dem, was über Jahrtausende gewachsen ist, im Ganzen ein Abdruck des Menschseins durchhält, kann wohl genausowenig bezweifelt werden. Man kann also die Sprache als eine Art *accumulator humanitas* betrachten – ich denke Herder hat dies getan<sup>30</sup> –; gar nicht so sehr in dem klar spezifizierten Sinn,

<sup>30</sup> In seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) sagt Johann Gottfried Herder (1744–1803), „daß durch die Kette des Unterrichts Eltern und Kinder eins werden und jedes Glied also nur von der Natur zwischen zwei andre hingeschoben wird, um zu empfangen und mitzuteilen – dadurch wird *Fortbildung der Sprache*. [...] In diesem Gesichtspunkt, wie groß wird die Sprache! *Eine Schatzkammer menschlicher Gedanken*, wo jeder auf seine Art etwas beitrug! *Eine Summe der Wirksamkeit aller menschlichen Seelen*.“ (S. 115) – Ich glaube, dass sich Herders Preisschrift, die wesentlich darauf zielt, die Sprache als natürliche

dass jedem Geschlecht oder jeder Epoche einzelne Begriffsprägungen zuzuschreiben wären, sondern in der notwendig vage bleibenden Weise, dass man der Sprache aufgrund der ihr eignenden Trägheit das Geschick zuspricht, die flüchtigen Launen einzelner Menschen zu übergehen, dagegen in ihre Wendungen, Allegorien und Bilder jene Verhältnisse einzuschreiben, in die sich der Mensch seit jeher zu den Dingen zu bringen versuchte und/oder verstand.

So wie uns Bilder vergangener Zeiten unter Umständen mit dem Anruf entgegenreten, die eigene Lebensart *ins Bild* zu setzen, so glaube ich auch an die Sprache als ein beharrliches, weil seit Menschengedenken um unsere Bedürfnisse sich angenommen habendes Mahnmal, deren Gestaltungen bei genauer Hinsicht oft mehr über uns verraten, als wir gewöhnlich wahrhaben wollen. Wie jeder Glaube, so ist auch dieser Glaube an die Sprache als einer Bewahrerin menschlicher Sehnsüchte, Irrungen und Tugenden der Ausdruck eines Bedürfnisses, das den Gegenstand seines Glaubens hervorbringt, indem es zur Tat, d. h. hier: zur wechselseitigen Erhellung sprachlicher Ausdrucksformen, drängt. Wer nicht glaubt, dass sich in der Sprache dergleichen findet, wird in ihr auch nie etwas anderes sehen können als ein Mittel zur Verständigung über längst definierte Zwecke, die jenseits ihrer liegen und durch den status quo der herrschenden Verhältnisse als naturgegeben erscheinen.<sup>31</sup>

Eigenform des Menschseins zu fassen (ohne sie, sei's rationalistischen, sei's sensualistischen Reduktionismen preiszugeben), als ein nicht ganz abwegiger Kommentar zu § 25 der *Philosophischen Untersuchungen* lesen ließe, wo Wittgenstein sprachliche Tätigkeiten wie „Befehlen, fragen, erzählen, plauschen“ gleichfalls als zu „unserer Naturgeschichte“ gehörig betrachtet. – Für Überlegungen, die in diese Richtung gehen, siehe Herbert Schnädelbach: „Sprache als Thema und Medium der Philosophie“ (2007); Michael Morton: *The Critical Turn: Studies in Kant, Herder, Wittgenstein, and Contemporary Theory* (1993). Thomas Rentsch streicht in seiner Studie *Wittgenstein und Heidegger: Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie* (2003, S. 49) heraus, dass die Vorläufer der beiden Philosophen des 20. Jahrhunderts in der Romantik zu finden wären: Johann Georg Hamann (1730–1788), Johann Gottfried Herder (1744–1803) und Wilhelm von Humboldt (1767–1835) versuchten demnach jeweils auf ihre Weise die Autonomie der Sprache zu denken. In den Schriften dieser Denker haben deshalb methodologische Fragen („Wie ist über Sprache zu sprechen?“, „Wie wahre ich ihre Lebendigkeit“ etc.) stets großes Gewicht.

<sup>31</sup> Wilhelm von Humboldt sagt in der Einleitung zum *Kawi*-Werk (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1836): „Wenn in der Seele wahrhaft das Gefühl erwacht, daß die Sprache nicht bloß ein Austauschmittel zu gegenseitigem Verständnis, sondern eine wahre Welt ist, welche der Geist zwischen sich und die Gegenstände durch die innere Arbeit seiner Kraft setzen muß, so ist sie auf dem wahren Wege, immer mehr in ihr zu finden und in sie zu legen.“ (S. 205) Humboldts Kritik an der verkürzenden Deutung der Sprache(n) als Werkzeug(e) zum Ausdruck und Bezeichnen vorab definierter Gegenstände wird wohlwollend aufgegriffen und (in dekonstruktivistischer Manier) auch fortgeführt von Martin Heidegger (1889–1976), welcher in seinem Vortrag „Unterwegs zur Sprache“ (1959) allerdings bemängelt, dass Humboldts Weg „nicht so sehr von der Sprache als der Sprache her bestimmt“ sei (S. 248), sondern er die Sprache(n) wieder unter der Perspektive der (mannigfachen) Ausgestaltung(en) des menschlichen Geistes betrachten würde. Und wirklich ist ja nach Humboldt die Sprache „das bildende Organ der Gedanken“ (S. 50), daher der Verschiedenheit der historisch gewachsenen Sprachen auch eine Verschiedenheit in der Weltbetrachtung entspringe. – Einen guten Überblick über Humboldts Sprachphilosophie bietet Donatella Di Cesares „Einleitung“ zu der von ihr besorgten Ausgabe jenes Werkes (1998, S. 9–128). – Für Verbindungen zwischen Wittgenstein und Humboldt siehe Rüdiger Böhle: „Der Begriff der Sprache bei W. v. Humboldt und L. Wittgenstein“ (1982); Armin Burkhardt: „Wittgenstein und Humboldt: Das methodologische Problem in Wittgensteins Spätphilosophie und die Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Denken“ (1985); Martin Jandl: „The Non-Intellectual View of Language in the Works of Humboldt and Wittgenstein: Language as Speaking“ (2005).

Wo man sich zu jener Betrachtung der Sprache als einer Art Urschrift des menschlichen Lebens entscheidet<sup>32</sup>, steht man in der Gefahr, bloßen Wünschen hinterher zu jagen, die man vorher in die geduldigen Schemen der Sprache projiziert hatte (vgl. PU, § 94). Die Spannung zwischen dem Zeitgemäßen und dem, was über alle Zeiten hinweg dem Mensch gemäß sein *sollte*, ist also nicht schon dadurch gehoben, dass man sich der Sprache anvertraut: denn es ist nicht unwahrscheinlich, dass sich in ihr bloß spiegelt, was der Zeitgeist uns an Bedürfnissen aufgebürdet hat.<sup>33</sup> Auch glaube ich nicht, dass jenes Spannungsverhältnis *aufzulösen* wäre, wohl aber dass es *ausgehalten* werden kann. So gut wir nämlich Menschen sind, wie die Griechen es waren, so sind wir doch in unserem Bewusstsein die Leute von heute. Nur, wenn wir uns bei jeder philosophischen Betrachtung der Sprache den Weg frei halten, auf gerade jene Formen zu reflektieren, denen wir selbst dabei gefolgt waren, bleibt es daher möglich, Projektionen von Scheinbedeutungen in die Worte zu erkennen, die durch keine dahinterstehende Praxis gedeckt sind, und also einen Sinn vortäuschen, wo keiner ist. Um jedoch in dieser Weise frei zu bleiben, dürfen wir uns nicht schon im Vorhinein darauf verpflichten, einzig jene Wege zu beschreiten, die wir zu Beginn unserer Untersuchung ins Auge fassen konnten. Wo die begriffliche Arbeit ihrem Begriff gerecht werden soll, hat sich daher die Form, welche sie aufweist, in ihr selbst erst zu ergeben (ereignen).

Wie der Architekt die Gestaltungsformen der Griechen und Römer studiert, nicht um sie zu repetieren, sondern um im Abgleich mit den Lebensverhältnissen von damals ein Bewusstsein für die heute nottunenden Bauten zu gewinnen, so muss die Philosophin eine Vielzahl sprachlicher Gegenden durchreisen und deren, wenn man so sagen darf, klimatische Bedingungen eruieren,

<sup>32</sup> Humboldt sieht die Sprache als „eine unerschöpfliche Fundgrube, in welcher der Geist immer noch Unbekanntes entdecken und die Empfindung noch nicht auf diese Weise Gefühltes wahrnehmen kann“, da sie „durch die Empfindungen der früheren Geschlechter durchgegangen ist, und ihren Anhauch bewahrt hat.“ (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, 1836, S. 61 f.) Weil der Mensch „mit den Gegenständen hauptsächlich, ja, da Empfinden und Handeln in ihm von seinen Vorstellungen abhängen, sogar ausschließlich so [lebt], wie Sprache sie ihm zuführt“ (S. 58), könne das Sprachstudium das eigene Selbst- und Weltverständnis wandeln. Er denkt mithin, dass die „Erlernung einer fremden Sprache die Gewinnung eines neuen Standpunktes in der bisherigen Weltansicht“ (S. 59) darstelle, sodass jede Sprache, welche man beherrscht, zu einem umfassenderen Verständnis – der Welt ebenso wie unserer selbst – beitragen würde.

<sup>33</sup> Theodor W. Adornos (1903–1969) Kritik an Martin Heideggers (1889–1976) Sprachbeschwörungen weist z. B. das, was dieser als Urzeichen der Sprache und des Menschseins entziffern zu können glaubt, als die schwülstigen Projektionen einer vom Menschsein entfremdeten Lebensart aus. Siehe hierzu Adornos *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), S. 44 ff., *Philosophische Terminologie I* (1973), S. 148–173 und *Negative Dialektik* (1966), S. 102 ff. Zu den entsprechenden Passagen bei Heidegger siehe u. a. *Sein und Zeit* (1927), S. 180–196, die unter dem Titel *Unterwegs zur Sprache* (1959) versammelten Texte und Vorträge sowie den Beitrag zum „Logos“ (1951), in: *Vorträge und Aufsätze* (1954), S. 199–221. – Ich will hier kein Wort darüber verlieren, ob diese Kritik dem Denken Heideggers gerecht zu werden vermag (dazu bin ich darin zu wenig bewandert), sondern möchte nur das dadurch markierte Problem ernst nehmen. Die Sprache ist das Vehikel, das wir zur Verfügung haben, uns über uns selber aufzuklären; und doch sind es die in ihr gelegten Spuren, die uns auch in die Irre führen können. Ein Philosophieren, das sich der Sprache bedingungslos verschreibt, wird nie in ein kritisches Verhältnis zu jenen Praktiken treten können, die möglicherweise zu überwinden wären; umgekehrt verliert sich im Bodenlosen, wer die Bedingtheit seines eigenen Denkens, Urteilens und Handelns von den überlieferten Sprachformen nicht anerkennt. Wir stehen, heißt das, im Kampf mit der Sprache, aber unsere Waffen sind wiederum Worte, die ihre Schlagkraft daraus beziehen, dass sie in jener tief wurzeln. Wo wir auf die Tragkraft unserer Begriffe nicht auch bauen können, verkommt unser Denken mithin zur bloßen Spiegelfechterei.

ehe sie Ausdrucksformen zu gestalten vermag, die den heutigen Problemen und Bedürfnissen angemessen sind. Damit ist keineswegs gesagt, dass man die Philosophiegeschichte studiert haben müsse, um philosophieren zu können: Wittgenstein selbst gibt eines der besten Beispiele für das Gegenteil ab. Wohl aber braucht es ein scharfes und an den Tiefenverschiebungen sich zudem auch fortbildendes Auge, um Bedingungsverhältnisse zwischen unterschiedlichen Lebenspraktiken und den mit ihnen jeweils einhergehenden Wortgebräuchen – und geschehe dies auch in noch so vager Weise – identifizieren zu können. Erst, wo wir begriffen haben, *weshalb* ein Wort heute abgeschmackt und verbraucht klingt, sind die Voraussetzung geschaffen, den Gehalt oder Sinn, auf den das Wort – eben weil es einem genuin menschlichen Bedürfnis entsprang – nach wie vor Anspruch erhebt, durch einen bedachtsamen Gebrauch wiederherzustellen.<sup>34</sup>

Um die Beziehungen zwischen zeitgenössischen Lebensformen und den durch sie genährten Sprachgebräuchen in den Fokus rücken bzw. umgekehrt das Fehlen eines entsprechenden Nährbodens diagnostizieren zu können, hat man sich selbst ein Stück weit außerhalb zu positionieren. Die formkundige Philosophin ist daher unzeitgemäß in dem Sinn, als sie, zumindest zeitweilig, Abstand zu jenen Praktiken gewinnen muss, deren sprachliche Früchte oder Auswüchse sie in den Blick nehmen möchte (vgl. Z, § 455). Wie jedoch der Soziologe zur Identifikation der ihn interessierenden Strukturen nicht in jedem Fall auf die empirische Feldforschung angewiesen bleibt, sondern einen guten Teil seines Arbeitsmaterials aus den eigenen Neigungen, Bedürfnissen und Vorurteilen zusammenträgt<sup>35</sup>, so sind auch die der Philosophin nächstliegenden Untersuchungsgegenstände die durch Erziehung, kulturelle Prägung und anthropologische Determinanten in der

<sup>34</sup> Die späte Prosa Peter Handkes ist der in meinen Augen unübertroffene Versuch, diese Wiederherstellung abgebrauchter Formen zu leisten. Dort finden selbst Wörter wie „Volk“ und „Heimat“ wieder ihren (freilich problematisch bleibenden) Ort. Unter solcher Perspektive ist insbesondere die Lektüre von *Über die Dörfer* (1981) oder auch diejenige eines (mancher? aller?) seiner fünf Versuche zu empfehlen: des *Versuchs über die Müdigkeit* (1989), des *Versuchs über die Jukebox* (1990), des *Versuchs über den geglückten Tag* (1991), des *Versuchs über den stillen Ort* (2012) und des *Versuchs über den Pilznarren* (2013). Philosophisch besonders ertragreich erscheinen mir zudem die oft nur satzlangen Einträge des Journals aus den Jahren 1975–1977: *Das Gewicht der Welt* (1977) sowie die Gespräche mit Herbert Gampfer über das Schreiben und Leben des Schriftstellers: *Aber ich lebe nur in den Zwischenräumen* (<sup>1</sup>1987). Eine umfassende philosophische Studie zum Denken Peter Handkes (welches sich über die Dekaden hinweg stark wandelte) steht noch aus. Einen ersten Überblick über Handkes Verhältnis zu Heidegger bietet Volker Schmidt in seiner Dissertation *Die Entwicklung der Sprachkritik im Werk von Peter Handke und Elfriede Jelinek* (2007), S. 24 ff.

<sup>35</sup> Man denke an Arbeiten von Pierre Bourdieu (1930–2002), die sich an der Schnittstelle von Philosophie und Soziologie bewegen; z. B. *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft* (1982), *Homo academicus* (<sup>1</sup>1984), *Meditationen: Zur Kritik der scholastischen Vernunft* (<sup>1</sup>1997). Ebenso gründete Thomas Hobbes (1588–1679) seine Staatstheorie weniger auf Beobachtungen der Leute um ihn herum, denn auf die in ihm sich aussprechenden Charakteristika der „menschlichen Gattung“. Demnach sei das sprichwörtliche „nosce te ipsum“ („lies in dir selbst“) keineswegs als Beschwörung individueller Eigendünkel und Egoismen zu deuten; es besage vielmehr, „dass jedermann, der in sich selbst blickt und darüber nachdenkt, aus seinem Denken, Meinen, Schließen, Hoffen, Fürchten, usw., und deren Gründen lesen und erkennen wird, welches die Gedanken und Leidenschaften aller anderen Menschen bei den gleichen Anlässen sind; dies wegen der Ähnlichkeit von Gedanken und Leidenschaften eines Menschen mit denen eines anderen. Ich sage, die Ähnlichkeit von Leidenschaften, welche in allen Menschen dieselben sind – Verlangen, Furcht, Hoffnung, usw. – nicht die Ähnlichkeit der Objekte der Leidenschaften, also die verlangten, gefürchteten, erhofften, usw., Dinge. Denn diese weichen durch die individuelle Veranlagung und verschiedene Erziehung so weit voneinander ab und können so leicht unserer Erkenntnis entzogen werden, daß die Inschriften des menschlichen Herzens, befleckt und durcheinander wie sie durch Heucheln, Lügen, Nachahmen und Irrlehren sind, nur von demjenigen gelesen werden können, der die Herzen erforscht.“ (*Leviathan*, <sup>1</sup>1651, S. 6)

eigenen Sprache sich verfestigt habenden Denkweisen und Begriffe. Dem Aufspüren neuer oder auch nur wenig begangener begrifflicher Pfade stehen mithin nicht allein äußere Schranken (wie beispielsweise die Standards des akademischen Forschens) entgegen, als dass es v. a. auch eigene Gewohnheiten sowie dadurch bestärkte Neigungen und Denkmuster abzubauen gilt.

Eine kritische Betrachterin kann nur werden, wer sich selbst zum Problem geworden ist: und dies vermag u. a. die Sprache ins Werk zu setzen. In ihr nämlich gelangen wir zuweilen an Punkte, wo eine Diskrepanz fühlbar wird zwischen dem Anspruch, den sie an uns zu stellen scheint, und dem tatsächlich eingelösten Sinn der Worte, soweit sie durch unsere Art zu leben gedeckt sind. Es finden sich, heißt das, in der Sprache oft Muster ausgeprägt, die uns als Bürde entgegentreten, da wir ihre Funktionen und ihren Witz nicht mehr vollends gewahren. Es kommt in solchen Fällen darauf an, nicht sie blindlings über Bord zu werfen, sondern auf Verwendungsweisen und Praktiken zu sinnieren, die diesen Formen entsprechen, d. h. Gehalt, Volumen, Stimme verleihen könnten.

Freilich ließe sich hier einwenden, dass es höchst problematisch sei, der Sprache eine solche Eigenmächtigkeit zuzusprechen, da die einzig gangbare Weise, in der wir uns jenem geahnten Sinn annähern können, abermals nur die Anwendungen sind, die wir von ihren Wörtern machen. Und dass es problematisch sei, ist unumschränkt zuzugeben: denn wir haben keine Gewähr, dass die Versuche, den für uns soweit leeren Worten, Wendungen und Begriffen wieder Leben zu verleihen, irgendwann auch fruchten werden. Es ist noch nicht einmal ausgeschlossen, dass wir dabei fortwährend nur Unsinn reden und am Ende nicht zu sagen wüssten, was überhaupt es denn gewesen sei, das wir versuchten (vgl. PU, § 517). Ja, zuweilen ist diese Einsicht in die Unklarheit des eigenen Fragens sogar das einzig sichere Resultat des Philosophierens (vgl. PU, §§ 119, 464). Wie prekär dieses Ausloten der Sprachräume aber immer auch sein mag, so unausweichlich ist es doch, wenn wir am Ende nicht jede Chance verspielt haben wollen, an ihr zu gewahren, was bewahrenswert gewesen wäre. Fahrlässig ist nicht, auf der Suche nach dem Sinn allerhand Unsinn zu reden, sondern sich gar nicht erst auf den Weg zu machen, weil man fürchtet, man könnte am Ende erst wieder mit leeren Händen dastehen. Es ist daher der Philosophie, die sich so oft als Verwalterin der Vernunft gebärdet, am allerwenigsten zu empfehlen, ausschließlich an jenen Ausdrucksweisen festzuhalten, deren Sinn und Zweck schon im Vorhinein gesichert sind. Wir müssen uns das Recht auf Unvernunft, genauer: auf jenes Jenseits etablierter Maßstäbe der Vernünftigkeit, nehmen, wenn anders wir das, was uns Vernunft heißen soll, nicht mehr und mehr reduziert sehen wollen. Sprache, Denken, Urteil: all diese Begriffe kehren sich gegen sich selbst, wo man sie durch dingfest gemachte Merkmale umgrenzen zu müssen glaubt.

Manche Interpreten seiner Philosophie scheinen der Ansicht zuzuneigen, Wittgenstein versuche Kriterien zu entwickeln, die kurzweg Sinn von Unsinn zu scheiden erlaubten. Dagegen lese ich sein Philosophieren als das beharrliche Bemühen, zu zeigen, dass ein solches Kriterium – welcher Art immer es sei – stets zu kurz greifen würde, um all das, was uns als „Vernunft“, „Sprache“, „Denken“ gilt oder gelten könnte, unter sich zu befassen (vgl. PU, §§ 65 ff. u. § 499). Wir können, wenn uns dies unter gegebenen Umständen zweckmäßig scheint, Grenzlinien ziehen, „denn es sind noch keine gezogen“ (§ 68). Aber verkehrt wäre, zu glauben, man ziehe dabei bloß Schatten nach, wie sie die Dinge selber werfen (vgl. § 194). Nein, in grammatischen Untersuchungen sind immer *wir* es, die durch die eigene Verfahrensweise den Horizont des Denkbaren einmal weiter, einmal enger fassen und dadurch den darin figurierenden Begriffen diese und jene Merkmale angedeihen lassen, diese und jene Grenzen setzen.

## Individuum und Objektivität

Indem man die bezeichnete Spannung zwischen den durch die unmittelbaren Lebensumstände geprägten Bedürfnissen und jenen, um die wir uns als Menschen seit jeher bekümmern (sollten), als eine in der Sprache ausgetragene Diskrepanz der Denkformen des Einzelnen deutet, kann verständlich werden, wieso und inwieweit das Philosophieren zwar stets die Aufgabe des Einzelnen bleibt, ohne dass es aber seine gemeinmenschliche Geltung verlieren würde. Die Philosophie ist Gemeingut, soweit ihre begrifflichen Wendungen (die Modifikation, Spezifikation und Extension der Anwendungsräume von Worten) sich in einer sprachlichen Landschaft (innerhalb eines Ausdruckssystems, das weder beliebig aufgebaut noch eindeutig umgrenzt ist) abspielen, darin frei sich zu bewegen jedem ihrer Bewohner (d. h. allen, die der Sprache mächtig sind) offen stünde. Diese Landschaftsformen auch abseits der breiten Straßen bis hinein in die Hinterwälder und die Berghöhen hinauf zu erkunden, wird wohl nie das Geschäft der Menge werden. Doch braucht es in der Philosophie die Bereitschaft zum Alleinegehen, weil wir auf den viel befahrenen Strecken nicht hellhörig und weitsichtig genug sind, um jene Schwellen zu gewahren, hinter denen sich gangbare Wege auftun könnten. Die Beschäftigung mit Dichtern und Philosophen kann uns dabei eine Gehschule im selbstständigen Denken sein – nicht, um ihnen auf ewig nachzustellen, sondern um den Mut und die Fertigkeit zu erwerben, sich zuweilen ins Abseits zu bewegen, wo mit etwas Glück günstige Plätze zum Umschauhalten und Weitergehen zu finden sind. Wo wir uns die in unseren Denkgewohnheiten gespiegelten Lebensverhältnisse zu verlassen getrauen, schaffen wir nämlich erst die Möglichkeit, sie aus dem Abstand zu betrachten und vor einem weitläufigeren Horizont einerseits relativiert, andererseits auch gestaltet und ausgeleuchtet zu sehen. Ich glaube, hierin liegt einer der Gründe, weshalb Wittgenstein, für den zur Verständigung durch die Sprache eine Übereinstimmung in den Urteilen gehört (vgl. PU, § 242), in geradezu existentialistischer Manier schreiben kann: „Die Arbeit an der Philosophie ist – wie vielfach die Arbeit in der Architektur – eigentlich mehr die Arbeit ein Einem selbst. An der eigenen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (Und was man von ihnen verlangt.)“ (VB, S. 38)

Die Arbeit an den Begriffen ist Arbeit an sich selbst, nicht etwa, weil ich in mir eine „private Sprache“ vorfände, die anderen per definitionem nicht zugänglich sei und philosophierend allererst in Gemeingut übersetzt werden müsste<sup>36</sup> – nein, die philosophische Arbeit hat nur deshalb jeder für sich selbst zu leisten, da in begrifflichen Untersuchungen die Eigenart des Gebrauchs der dazu aufgegebenen Worte zugleich ihren eigentlichen Gehalt ausmacht. Wir haben hier Begriff und Gegenstand nicht als fixe Größen vor uns liegen, um so freiweg Aussagen über ihr Verhalten zu machen, sondern erst die Art und Weise unseres Betrachtens *zeitigt* jene Begriffsmerkmale, die für uns von Interesse sind. Weil es sich, wenn man so reden möchte, bei den Gegenständen phi-

<sup>36</sup> Zu der in der Sekundärliteratur als „Privatsprachenargument“ gekennzeichneten Problemlage siehe u. a. Gordon Baker: „Wittgenstein’s Method and the Private Language Argument“ (2006) sowie „The Private Language Argument“ (2006); Maximilian de Gaynesford: „No Direction Home? Wittgensteinian Therapy and the Private Language Argument“ (2007); Barry Stroud: „Wittgenstein’s ‘Treatment’ of the Quest for ‘a language which describes my inner experiences and which only I myself can understand’“ (2000).

philosophischer Untersuchungen immer um *Verhältnisse* handelt, in welche man sich durch die eigene Sprachwahl zu den Dingen setzt, können diese „Gegenstände“ nicht verobjektiviert werden, wie dies in naturwissenschaftlichen Untersuchungen programmäßig geschieht. Ein Begriff ist eine sich durchhaltende Weise des Wortgebrauchs und also eine Tätigkeit, eine Gepflogenheit – mithin etwas, das nicht zu einem Objekt erstarren kann, ohne seinen Status vollends einzubüßen.<sup>37</sup> Wo es so scheint, als hätten wir einen Begriff als Untersuchungsobjekt vorliegen, ist es daher die erste Aufgabe der Philosophin, sich auf jene Objektivierungsbedingungen zu besinnen, d. h. die Darstellungsmodi in den Blick bekommen zu versuchen, die Voraussetzung dafür waren, dass der Begriff zu einem Objekt erstarrte.<sup>38</sup>

Was Søren Kierkegaard (1813–1855) in der *Krankheit zum Tode* (1849) vom Selbst sagt, dass es nämlich ein Verhältnis sei, das sich zu sich selbst verhalte, oder „das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“ (S. 31), ließe sich in meinen Augen auch als Annäherung an den Begriff des Philosophierens verstehen. Die sprachlichen Bahnen, auf denen bewegend wir uns in ein bestimmtes Verhältnis zu den Dingen setzen, können uns nur zum Problem werden, indem wir uns auf anderen Bahnen bewegen lernen, wodurch wir uns aber auch in ein wiederum verschieden gestimmtes Verhältnis zu den (gleichen? anderen?) Dingen bringen. Aufgrund dieser Selbstbezüglichkeit kann und darf das Philosophieren nie von dem oder der absehen, der oder die da gerade philosophiert. Es gibt keinen Begriff, der nicht durch einen Wortgebrauch tatsächlich auch ins Werk gesetzt werden müsste; er ist mithin eine Bewegung, die als solche nur gefasst werden kann, wo *ich* sie durchführe, um sie dann – eine andere Richtung, einen anderen Weg einschlagend – ins Bild zu setzen versuche. Die Einheit-schaffende Form, der jene Übergänge folgen, dadurch eine Begrifflichkeit durch die darauf folgende erfasst und verortet werden kann, ist die Eigenart der Philosophierenden: und an ihrer Synthesisleistung bekundet sich, wenn man so sagen darf, die Stärke, der Gehalt – die Einheit – einer Philosophie.<sup>39</sup>

Ein die eigene Autorschaft verleugnendes Denken und Schreiben, wie es unter dem Credo der Objektivität und Distanziertheit an den akademischen Einrichtungen besonders empfohlen wird

<sup>37</sup> Dass sich Begriffe unter der Hand zu Gegenständen verfestigen, sobald wir sie prädikativ zu bestimmen versuchen, hat auf eindruckliche Weise Gottlob Frege vor Augen geführt. Siehe dessen Aufsatz „Über Begriff und Gegenstand“ (1892) sowie Teil I, Kap. 8 dieser Arbeit: „Das oberflächliche Wesen“, S. 53 ff.

<sup>38</sup> Gegen die im Wissenschaftsbetrieb eingeforderte Entkoppelung des Denksubjekts von seinen Gegenständen wendet sich auch Theodor W. Adorno, wenn er in der Einleitung zur *Negativen Dialektik* (1966) sagt: „Anders als in der Bewegung einzelmenschlichen Bewußtseins läßt Allgemeines vom Subjekt sich nicht begreifen. Würde das Individuum coupiert, so spränge kein höheres, von den Schlacken des Zufälligen gereinigtes Subjekt heraus, sondern einzig ein bewußtlos nachvollziehendes. [...] Exakte Phantasie eines Dissentierenden kann mehr sehen als tausend Augen, denen die rosarote Einheitsbrille aufgestülpt ward, die dann, was sie erblicken, mit der Allgemeinheit des Wahren verwechseln und regredieren.“ (S. 54) – Vgl. Asaf Angermann: *Kierkegaard, Adorno und die negative Dialektik kritischer Subjektivität* (2013), S. 197ff.

<sup>39</sup> „Der herrlichste Moment unseres Lebens ist, wenn unser Denken vom Subjektiven ins Objektive überschlägt.“ (Ludwig Hohl: *Notizen* XI, § 8, 1954, S. 692) – Und Wilhelm Humboldt gibt die Erklärung dafür: „Denn das Ahnden einer Totalität und das Streben danach ist unmittelbar mit dem Gefühle der Individualität gegeben, und verstärkt sich in demselben Grade, als das letztere geschärft wird, da doch jeder Einzelne das Gesamtwesen des Menschen, nur auf einer einzelnen Entwicklungsbahn, in sich trägt.“ (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, 1836, S. 30)

(vom Ich soll dort ja tunlichst keine Rede sein!), vermag diesen Begriff des Philosophierens freilich weder zu fassen, geschweige denn anzuerkennen. Die persönlichen Beweggründe für die „Wahl eines Themas“ sind bestenfalls im *Vorwort* geduldet, die Erarbeitung einer der Sache auch angemessenen Ausdrucksweise hat im *Voraus* zu erfolgen und Zweifel ob der Tauglichkeit des Gesagten zur Erfassung dessen, was man sagen wollte, sollten jedenfalls *außen vor* bleiben. Vieles von dem, was nach meinem Verständnis wesentlich zu einer philosophischen Arbeit *hinzugehört*, wird zu einem *Vor* verdammt: zu etwas, das längst geleistet haben müsse, wer sich anmaßt, einen philosophischen Text zu schreiben. Das Abschieben der je eigenen Involviertheit und des Werdens des Problems in eine quasi *vor* dem Verfassen einer philosophischen Arbeit zu leistende Klärung des Themas, der Zugangsweise, des Stils und der Begriffe – diese das Ich zurückdrängende Haltung führt jedoch, soviel ich sehe, keineswegs dazu, dass die Einzelnen diese Frage für sich im Voraus klären, um *dann* ans Philosophieren zu gehen; sondern es begünstigt ganz einfach nur ein Philosophieren, in dem diese Fragen nicht länger eine tragende Rolle spielen. Ein Denken aber, das sich nicht fragt, was es sei, woher es kommt und wohin es möchte, verfällt zuletzt fast immer in Schulbegriffe, die Objektivität suggerieren, dabei aber der Ausdruck einer bald wieder verstummenden Laune der Zeit sind.<sup>40</sup>

Ich sehe wohl die Gefahren, die man sich einhandelt, wenn man das Selbst aus dem Philosophieren nicht heraußen halten möchte. Aber diese Gefahren scheinen mir geradezu ein Nichts zu sein im Vergleich zu dem, was der Philosophie widerfährt, wo sie sich ostentativ als ein Jenseits der jeweils Philosophierenden gebärdet. In philosophischen Seminaren ist häufig zu beobachten, wie schnell ein falsch gefasster Subjektbegriff dahin umschlagen kann, das Philosophieren bloß noch als Bekundung vorgefertigter Meinungen zu begreifen. Die so auftretenden Weltanschauungsphilosophien („Ich glaube *dies*; du glaubst *das* – und beide sind wir im Recht...“) fußen auf derselben naiven Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, auf der auch jenes wissenschaftliche Philosophieverständnis aufbaut, welches glaubt, das Individuum schlicht aussparen zu können. Es geht aber überhaupt nicht darum, irgendein Ich zu retten oder nicht zu retten, sondern darum, die Vermitteltheit jeder Art des Denkens anzuerkennen und dem in seinem Philosophieren auch Rechnung zu tragen. Das Ich der Philosophierenden ist genauso im Entwurf begriffen wie die Sachverhalte, zu denen es sich vermittels seiner im Philosophieren entworfenen Begrifflichkeit verhält. Ja, letztlich ist das philosophische Selbst nichts anderes als das *Movens*, das den Übergang von einer Begrifflichkeit zu einer anderen, die jene zu verorten erlaubt, bewirkt: eine *Bewegung* also und kein Gegenstand – eben, wie Kierkegaard sagt: „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“, oder vielmehr: „das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“ (*Die Krankheit zum Tode*, 1849, S. 31).<sup>41</sup>

<sup>40</sup> In seinen *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1998) heißt es dazu bei Hans Blumenberg (1920–1996): „Gerade dadurch unterscheidet sich ja der genuine Denker von seinen scholastischen Epigonen, daß er sein ‚System‘ in der lebendigen Orientierung hält, während der Schulbetrieb die Begriffe zu einer eigensinnigen Atomistik ‚entwurzelt‘.“ (S. 91)

<sup>41</sup> Mir scheint, dass es derselbe oder doch ein ähnlicher Gedanke ist, der Gilles Deleuze und Félix Guattari zur Entwicklung des Begriffs einer „Begriffsperson“ veranlasst hat (*Was ist Philosophie?*, 1991, S. 70 ff.): „Im philosophischen Aussageakt tut man nicht etwas, indem man es ausspricht, sondern man macht die Bewegung, indem man sie denkt, vermittels einer Begriffsperson.“ (S. 73) Letztere fällt nicht mit dem Autor zusammen, vielmehr ist sie der Typus eines Denkens, das sich seiner nur als ausführendes Organ bedient.

Indem wir uns in der Sprache freier bewegen lernen, den Mut aufbringen, die vorgespurten Pfade zu verlassen, ja auch querfeldein zu gehen, vermögen wir – im Glücksfall – nicht allein Perspektiven auf Dinge und Geschehnisse einzunehmen, die diese womöglich in einem völlig neuen Licht erscheinen und uns entsprechend anders darauf reagieren lassen, sondern – was noch mehr ist – dieses ja oft vergebliche Bemühen (Sackgassen, Abgründe, Sümpfe, usw.) bildet uns auch selbst heraus. In der materialen Gegenwehr der Sprache – wo wir also den Drang haben, etwas auszudrücken, die mühsam uns abgerungenen Worte aber nur unser Unvermögen oder die Unsinnigkeit des Vorhabens zu bezeugen scheinen – werden wir auf uns selbst zurückgeworfen und uns als gestaltende, entwerfende Subjekte bewusst. Der philosophische *Ausdruck* ist eben keineswegs die bloße Übersetzung einer vorsprachlichen Idee in die Wortform (vgl. PU, § 32), sondern die sprachliche Inszenierung dieser Idee selbst. Wir wissen nicht, ja können nicht wissen, was eigentlich wir sagen wollten, ehe wir jene Worte gefunden haben, deren Arrangement wir als Ausdruck der uns vorschwebenden, umtreibenden oder bloß erhofften Idee *anerkennen*. Diese Anerkennung ist letztlich das einzige uns verfügbare Kriterium, das zu identifizieren erlaubt, was wir sagen *wollten*.<sup>42</sup> Und daher ist das Subjekt, das sich in philosophischen Überlegungen ausdrückt, nicht als ein feststehendes Etwas zu begreifen, das bereits fertig gebildet war und bloß äußere Schranken zu durchbrechen brauchte, um sich Luft zu machen. Nein, dieses Subjekt bildet und formt sich, indem es an der Sprache sich reibt, in ihr gehen lässt und an deren Grenzen stößt.<sup>43</sup>

Das Bild von der Sprache als einer Landschaft soll aber zugleich verdeutlichen, dass unsere Begriffe nicht aus dem Nirgendwo kommen und auch nicht ins Nirgendwo führen, sondern mit

<sup>42</sup> In der nachfolgend zitierten Bemerkung vergleicht Wittgenstein die für das Philosophieren charakteristische Verlegenheit, etwas sagen zu wollen, ohne dass man doch ein Vorbild dafür aufbieten könnte, mit der absurd anmutenden Situation, in der jemand einen Begriffsgebrauch zu entfalten strebt, von welchem gezeigt werden kann, dass er nicht ohne Widerspruch durchführbar ist. In beiden Fällen ist es der Aberglaube, man würde, wo immer man Sprache gebraucht, bloß Vorliegendes *abbilden*, durch den wir übersehen, dass wir in grammatischen Untersuchungen Begriffe hervorbringen, festsetzen, *bilden*: „Du wolltest also eigentlich sagen...“ – Mit dieser Redeweise leiten wir Jemand von einer Ausdrucksweise zu einer andern. Man ist versucht, das Bild zu gebrauchen: das, was er eigentlich ‚sagen wollte‘, was er ‚meinte‘, sei, noch ehe wir es aussprachen, in seinem Geist vorhanden gewesen. Was uns dazu bewegt, einen Ausdruck aufzugeben und an seiner Stelle einen andern anzunehmen, kann von mannigfacher Art sein. Das zu verstehen, ist es nützlich, das Verhältnis zu betrachten, in welchem Lösungen mathematischer Probleme zum Anlaß und Ursprung ihrer Fragestellung stehen. Der Begriff ‚Dreiteilung des Winkels mit Lineal und Zirkel‘, wenn Einer nach der Dreiteilung sucht, und anderseits, wenn bewiesen ist, daß es sie nicht gibt.“ (PU, § 334) – Für eine eingehende Auseinandersetzung mit dieser und damit verwandter Bemerkungen (z. B. BGM V, § 28; BT § 87, PG, S. 387–8, Lectures 1932–35, S. 185–6) siehe Juliet Floyd, „Wittgenstein, Mathematics and Philosophy“ (2000) sowie „On Saying What You Really Want to Say: Wittgenstein, Gödel, and the Trisection of the Angle“ (1995).

<sup>43</sup> Zur Selbstformung des Subjekts im Zuge der philosophischen Kritik s. den Vortrag von Michel Foucault (1926–1984): *Was ist Kritik?* (1978) sowie Judith Butlers darauf bezugnehmenden Aufsatz gleichen Namens (2009). Beide Autoren kennzeichnen die Kritik als eine tugendhafte Haltung, die sich nicht vermittels etablierter Parameter des Rationalen (bzw. den entsprechenden Begriffen der Subjektivität) fassen lässt, da im Zuge der kritischen Praxis erst das Bewertungssystem herausarbeitet werde, in dem die kritisch-diagnostizierenden Gedanken ihren Sinn entfalten: „Es geht nicht darum, Praxis auf einen vorgegebenen epistemologischen Kontext zu beziehen, sondern aus der Kritik genau jene Praxis zu machen, die die Grenzen dieses epistemologischen Horizonts selbst zutage bringt und gleichsam dessen Umrisse zum ersten Mal, wie wir sagen könnten, in Beziehung zu seiner eigenen Grenze aufscheinen lässt.“ (Butler 2009, S. 230)

den Begriffsbahnen, auf denen sich der Hauptverkehr bewegt, in Verbindung stehen – und sei es auch vermittelt noch so großer, nur mühsam zu bewältigender Umwege (siehe Wittgensteins Rede von den *Zwischengliedern* in PU, § 122; BFG, S. 37). Wer daher die Figuren des gewöhnlichen Denkens erfassen möchte, wird nicht einfach – mir nichts, dir nichts – ins Abseits wandern, um von dort aus zu beschreiben, welche Gestalt die Begriffe in ihrem gemeinhin repetierten Gebrauch annehmen. Nicht, dass ein unwillkürliches Ausscheren nicht ebenfalls zuweilen fruchtbringend sein könnte. Um aber das Bewusstsein für die eigene Perspektivität zu wahren, sollte man dokumentieren, wie man an jenen Ort gelangte, von welchem aus man nun einen Überblick über das fragliche Geschehen zu geben versucht. Dies bezeugt einmal mehr, dass die Umwege, auf welchen wir uns jenem „weit draußen“ liegenden Standpunkt (MS 162b, 67v) annähern, keine (lästigen, doch verzeihlichen) Anhängsel des Philosophierens darstellen, sondern ihm zugehörig sind. Den Weg nachzuzeichnen, auf dem man dorthin geführt worden war, von wo aus man sodann den Ort seines Herkommens beschreibt, ist entscheidend, um den Wert jener Beschreibungen richtig einschätzen zu können. Daher ist z. B. für das Verständnis des von mir hier beworbenen Begriffs des Philosophierens nicht unbedeutend, welche konkreten Bewegursachen mich dahin führten, das zunächst angedachte philosophische Projekt fallen zu lassen, um an seiner statt die Formen in den Fokus zu rücken, welcher ich mich dabei ursprünglich zu bedienen gedacht hatte.<sup>44</sup>

Eine der größten Herausforderungen ist in solchen Fällen freilich die, an den eigenen Erfahrungen gerade jene Momente herauszustellen, mittels derer sich allgemeinere, über das Private hinausgehende Zusammenhänge (seien diese nun begrifflicher, soziologischer oder psychologischer Natur) bekunden. Entgegen des ersten Anscheins gelingt dies aber nicht, indem man sich der Schulbegriffe bedient und von oben herab über diese Begebenheiten berichtet. Denn obgleich die abstrakten Termini (wie z. B. „institutioneller Diskurs“, „Entfremdung des Individuums“ etc.) ein größeres Maß an Objektivität suggerieren, decken sie in Wahrheit das Verhältnis von subjektivem Ausdruck und sachlichem Gehalt zu, aus deren Vermitteltheit heraus sich allererst jene Allgemeinheit gewahren ließe, auf die es vor allen Dingen ja ankommt. Die allgemeinsten Einsichten eröffnen sich meist dort, wo jemand beharrlich nach den eigenen Beweggründen und Motiven forscht, sich nachgerade in sich selbst versenkt. Der Grund hierfür liegt, glaube ich, darin, dass die Sprache uns zwar ihre Myriaden an Wörtern bietet, diese sich aber oft so unangemessen erweisen zur Identifikation dessen, was uns „auf dem Herzen liegt“, dass sich dann erst in den stammelnden Versuchen, mit ihnen trotzdem zurecht zu kommen, etwas von dem bekundet, wozu wir sie herangezogen hatten. Kurz, gerade das Mühen und Scheitern dessen, der um Worte ringt, zeitigt, worüber die sterilen Schulbegriffe hinweg gehen: dass nämlich ein *Allgemeines* niemals *vorhanden* ist, sondern *hergestellt* werden muss in der Form eines sprachlichen *Verhaltens*, durch das man sich in ein *Verhältnis* zu den Dingen setzt.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Siehe die Appendizes „Mathematik und Philosophische Methode bei Wittgenstein“ (2014), S. 215 ff., sowie „Formbewusstsein und Retardierendes Philosophieren“ (2014), S. 231 ff.

<sup>45</sup> Zum Erscheinen bringt, wer den für sich richtigen Abstand zu den Dingen findet, um ihnen durch seine Art zu reden einen Mund zu leihen. In diesem Sinn heißt es in den *Notizen* (<sup>1</sup>1944) von Ludwig Hohl (1904–1980) einmal: „Das Geheimnis der Gestaltungsfähigkeit – jahrelang habe ich es nicht gewußt – ist die richtige *Distanzierung* (die Frage des Brennpunktes) ganz allein! Der Brennpunkt, der genau für Gegenstand

Von hier aus möchte ich, an den Anfang des vorausgegangenen Kapitels zurückblickend, erneut den Unterschied aufgreifen zwischen einer einmaligen (gleichsam zufälligen) Bewegung und der durch eine solche Bewegung gestalteten allgemeinen Form: jenem Weg, der dann zum Maß des Bewegens genommen werden kann. Wir verglichen zu Beginn dieses Kapitels die Begriffe mit Wegen, auf denen sich der sprachliche Verkehr vollzieht, und sagten, dass diese Gestalt ihnen ein Eigenleben verleihe, das nicht allein an jene Zwecke gebunden bleibt, zu deren Erlangung sie ursprünglich beschritten worden waren. Mit dem Wort Eigenleben will ich hier bedeuten, dass ein Weg aufgrund der ihm eignenden Gestalt einen Möglichkeitsraum eröffnet, innerhalb dessen ein (mehr oder weniger scharf umrissenes) Spektrum verschiedener, doch verwandter Bewegungen und Verhaltensweisen durchführbar wird. In analoger Weise stellt der (einmalige oder repetierte) Gebrauch eines Wortes eine zwar in Raum und Zeit sich vollziehende Handlung dar, doch wird er dieser Relativität enthoben, sobald er zum Maß erklärt und von ihm aus verschiedene andere Sprachhandlungen durchgeführt werden. Das heißt, dass der durch einen besonderen Wortgebrauch entfaltete Begriff einen Hof um sich hat (wie wir etwa vom Hof des Mondes sprechen), durch den das Feld möglicher anderer Gebrauchsweisen angedeutet (beleuchtet) wird.

Wenn wir nun dieses Bedingungsverhältnis zwischen Begriffen (Wegen) und den durch sie ermöglichten Wortverwendungen (Bewegungen) umkehren, indem es freilich zunächst immer erst die darauf Gehenden braucht, damit ein Weg entstehen kann, dann müssen wir – sofern wir nicht wollen, dass der Sprache die abseits der vielbefahrenen Verkehrsstränge sich windenden Feldwege nach und nach vollends abhandenkommen – uns selber bei der Hand nehmen und uns in jenes Abseits bewegen. Es ist nicht garantiert (ja, wie ich glaube, noch nicht einmal sehr wahrscheinlich), dass sich unsere Schritte ins unbestellte Gelände zu einer Form zusammenfügen, die andere zur Nachfolge animiert. Aber unter dem Vorwand, dass diese Formsuche mit ungewissem Ausgang nicht wissenschaftlich (weil methodisch nicht geleitet) sei, es erst gar nicht damit zu versuchen, scheint mir dasselbe zu sein, als sagte man: ehe mit dem Denken begonnen werde dürfe, seien die Gesetze zu definieren, entlang derer man die Beziehungen zwischen den Dingen betrachten wolle. Das Plädoyer für Wissenschaft und Methode wird hier zum Hemmschuh des Denkens selber, indem eine Grenze gezogen wird, worüber hinaus die Mehrheit (aus Gewohnheit, Furcht oder besserer Anstellungsverhältnisse wegen) ohnedies nicht schaut. Wissenschaftliche Strenge und sich bescheidender Konformismus sind so fremd einander nicht.

Ich verwies in diesem Zusammenhang bereits früher auf Timothy Williamson (*Philosophy of Philosophy*, 2007), der einem Philosophieren, das sich nicht auf dem – wie er es nennt – „highest available level of intellectual disciplin“ bewege (wobei die „best practice“ demnach allein aus

und Redenden passende, ist winzig. (Das Glas, das Auge, ist beweglich, den Dingen gegenüber; Brennkraft hat es nur von einem Punkt aus.)“ (*Die Notizen* VI, § 17) Ein besonders vorherrschendes Thema war diese Vermitteltheit des sprachlich Allgemeinen und der individuellen Ausdrucksform für Theodor W. Adorno (1903–1963). In der neunten Vorlesung über *Die Probleme der Moralphilosophie* (<sup>1</sup>1963) sagt er hierzu Folgendes: „Die Substanz eines geistigen Gebildes besteht wesentlich darin, daß die Willkür des einzelnen, je Denkenden in der Sache und im Zwang der Sache untergeht, daß sie darin verschwindet. Geistige Gebilde sind nicht der Ausdruck von Intention und dessen, der sie schafft, sondern sie sind das Erlöschen dieser Intention in der Wahrheit der Sache selbst. Und deshalb glaube ich, daß diese Sache selbst in den Texten ein Gewicht und eine Kraft hat, die gerade in den bedeutendsten Fällen größer ist als die Kraft dessen, was der jeweilige Autor dabei verfolgt hat.“ (S. 138) – Man vergleiche dies wiederum mit dem auf Seite 130, Fußnote 41, abgedruckten Zitat von Gilles Deleuze und Félix Guattari.

den angelsächsisch-analytischen Texten im Anschluss an Frege und Carnap sowie deren formallogischen Standards der Begriffszergliederung spreche), geradewegs jede Daseinsberechtigung abspricht, da es nichts für den „Fortschritt“ des „philosophischen Wissens“ zu leisten vermöge (S. 286). Paul Grice (1913–1988) zitierend ist zwar auch Williamson der Ansicht, dass große Philosophen meist Methodologien hervorbrachten, die den dadurch ermöglichten Verfahrensweisen allererst ihren Sinn verliehen; gleichwohl müssten wir „short time philosophers“ (S. 287) uns in unseren Ansprüchen bescheiden und die momentan verfügbaren Methoden bestmöglich einsetzen, um philosophischen Erkenntnisgewinn zu erzielen. Schon drei Seiten später ist allerdings auch von jener Methoden hervorbringenden Eigenart der Philosophie (die er einzig den Genies, wie er etwa von Frege spricht, vorzubehalten scheint) keine Rede mehr, sondern, was sich methodisch nicht ausweisen kann, dürfe auch keinen Anspruch auf sauberes Philosophieren erheben.

In Williamsons Buch verbindet sich also demütiges Sichbescheiden bei den überkommenen Standards der Wissenschaftlichkeit (das Entwerfen neuer Begriffe und Methoden wird den Genies vorbehalten) mit einer unwahrscheinlichen Ignoranz, ja im Ton unverkennbaren Feindseligkeit gegenüber einem Philosophieren, dessen Vertreter sich jenem Fortschrittsduktus nicht verpflichtet fühlen. Letzteren unterstellt er mangelnde „self-discipline“ (S. 8), welche unweigerlich zu einem Zusammenbruch von „law and order“ (S. 290) führen müsse, da die methodischen Unschärfen anarchistischen und autoritären Tendenzen Vorschub leisten würden. Erstaunlich blind gegenüber den eigenen szientistischen Setzungen (etwa: dass es der Philosophie notwendig um Erklären und Begründen zu tun sei), fordert er von jenen, die sich jenem Fortschrittsideal nicht beugen, eine Rechtfertigung ihrer Haltung: „If the anti-theorists can argue convincingly that the long-run results do not constitute progress, that is a far stronger case than is a preconceived argument that no such activity could constitute progress. On the other hand, if they cannot argue convincingly that the long-run results do not constitute progress, how is their opposition to philosophical theory any better than obscurantism.“ (*The Philosophy of Philosophy*, 2007, S. 291)

Ich nehme die hier zugeschobene Beweislast nicht an, da ich gar nicht allgemein in Frage stellen will, ob es Bereiche der Philosophie gäbe, darin wir sinnvollerweise vom „Fortschritt des Wissens“ sprechen. Was ich nur zeigen will, ist, dass es jedenfalls Bereiche gibt, darin dieser Rede wenig bis kein Sinn zukommt – nämlich dort, wo wir nicht über die Eigenschaften von Gegenständen sprechen, sondern Aussageformen hervorbringen, derer man sich als Paradigmen für die Beurteilung ähnlich gearteter Sachverhalte bedienen könnte. Diese sind dann mehr oder weniger brauchbar, jedoch nicht als wahres (oder falsches) Wissen zu betiteln; mithin leisten unsere Begriffsvorschläge keinen Erkenntnisgewinn im Sinne der Naturwissenschaften, sondern stellen, wenn man so sagen will, eine (sei’s erweiternde, sei’s einschränkende) Adaption unseres Gesichtskreises dar. So obskur dies für manch einen klingen mag: ich philosophiere nicht, um mein Wissen zu mehren, sondern um jene Verhältnisse denken (und womöglich verändern) zu können, in die ich vermittels meiner Sprachwahl zu den Dingen trete. Dies ist keine Arbeit an einer wissenschaftlichen Disziplin; es ist Arbeit an dem, was uns als Menschen zeichnet, an unserer Sprache.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Mit der von Williamson (ohne expliziten Ausweis) geltend gemachten Entgegensetzung dogmatischer Rhetorik („obscurantism“) und begründender Vernunft („argue convincingly“) beschäftigte ich mich im ersten Kapitel dieses Abschnitts: „Meinen und Eröffnen“, S. 95 ff.

## TEIL IV

---

### Alltag, Institution, Konformismus

Die im Zuge begrifflicher Bewegungen entworfene Geometrie weist den Sätzen und Gedanken ihren Platz im Ganzen der Sprache zu und bestimmt auf diese Weise deren Sinn. Eine solche Deutung der Genese sprachlicher Bedeutungen lässt sich freilich keineswegs nur für philosophische Diskurse reservieren. Schließlich kann auch in Alltagsgesprächen beobachtet werden, dass bei einem etwa auftretenden Missverständnis auf sprachliche Mittel gesonnen wird, die den zuvor unverständlich gebliebenen Ausdruck in ein helleres Licht tauchen. Es ereignet sich hierbei ein Geschehen, an dem ich ein genuin philosophisches Moment festhalten möchte. Vermittels bedacht gesetzter sprachlicher Wendungen wird ein Netz geflochten, welches die zuvor nur vage geahnten Gedanken einzufangen und in Hinsicht auf Lage, Stellung, Gehalt zu verorten erlaubt. Eine grammatische Untersuchung stiftet Sinn, ohne dabei notwendig auf ein ihr fremdes Vorbild angewiesen zu sein, vielmehr ist die Identifikation des jeweiligen Vorbildes (etwa, indem man auf gewisse Normen des Sprechens pocht) auch ihrerseits an die aufgebotenen Darstellungsmittel gebunden.

Dieses dem Alltag keineswegs fremde Phänomen der kreativen Sinngenese (währenddessen wir uns geradezu poetisch gebärden) würde ich in der Philosophie jedoch noch um das Moment der reflexiven Selbstbesinnung bereichert sehen. Wir spinnen im Philosophieren nicht bloß Netze, sondern sind zugleich bestrebt, uns bewusst zu halten, dass wir es tun und welche Implikationen dies mit sich bringt. Der philosophische Dogmatismus erwächst nach meiner Ansicht hingegen daraus, dass man in die alltägliche Haltung zurückfällt, indem man die Stärke des eigenen, sei es gleich noch so beeindruckenden Entwurfes hauptsächlich daraus bezieht, dass man über die ihm eignenden Bedingungen und Ausschlussmodi keine Rechenschaft ablegt. Dogmatisch ist nicht, wer mit Vehemenz, sondern wer ohne Bewusstsein vom Status des eigenen Tuns auftritt.<sup>1</sup>

Trotz des Eingeständnisses, dass selbst noch das gewöhnlichste Gespräch mitunter Aspekte aufweist, die in die Philosophie hineinreichen (und durch die es daher eine der natürlichsten Einstiegsstellen in das Philosophieren darstellen könnte), darf andererseits nicht verleugnet werden, dass in einer vorrangig auf Verwertbarkeit und Fortschritt ausgerichteten Gesellschaft auch die Sprache zusehends zu einem Ensemble festgefahrener Jargons und Redewendungen erstarrt, die zu durchbrechen v. a. deshalb so ungemein schwer geworden ist, weil sich jeder derartige Versuch mit dem fast habituell erhobenen Vorwurf konfrontiert sieht, letztlich „zu nichts nütze“ zu sein.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Siehe hierzu näher Teil I, Kap. 2: „Dogmatismus“, S. 21 ff.

<sup>2</sup> Jede Studentin, jeder Student der Philosophie (und auch anderer „Geistes“-Wissenschaften), kennt wohl jene – meist besorgt bis ungläubig, zuweilen aber auch unverhohlen vorwurfsvoll geäußerten – Nachfragen von Freunden, Bekannten und Verwandten, welches der Zweck eines „solchen Studiums“ sei und was man damit späterhin einmal „anfangen“ wolle. Nach meiner Wahrnehmung bekundet sich in ihnen eine Haltung, die jener verwandt ist, mit welcher auch im Alltag das Reflektieren auf den Sinn eines geäußerten Wortes oder Gedankens dadurch unterbunden wird, dass man sagt, man wisse ohnedies längst was „gemeint“ sei.

Wo es einzig um funktionale Zweckeinlösung geht, werden sprachliche Missverständnisse, sofern man sie überhaupt gewahrt, häufig mit einem Verweis auf allgemein akzeptierte und der Sprache äußerlich bleibende Zwecke „bereinigt“. Eine Besinnung darauf, inwiefern die Art des Sprechens die Gedanken akzentuieren oder gar prägen könnte, findet kaum noch statt, wenn Worte nur als Abkürzungen für ohnedies längst feststehende Fakten und Verhaltensalgorithmen fungieren.

So ist in den meisten Gesprächen, die wir im Alltag führen, schon vorab klar, wovon „sinnvollerweise“ die Rede sein kann. Sprach-geometrische Entwürfe im angedeuteten Sinn – die freilich nur so lange möglich sind, als wir es uns auch zugestehen, dabei zu stottern, zu scheitern und zu verstummen – werden dann selbstredend überflüssig; bestenfalls stillen sie ein Bedürfnis nach Zerstreuung. Dass jedes Bemühen um der Sprache selbst inhärierende Zwecke gemeinhin mit dem Verdikt der Unbrauchbarkeit abgewehrt wird, hängt insofern auf das engste mit dem Klischee zusammen, ein Roman oder Dichterwerk sei bloß zur Unterhaltung da, während echte Belehrung einzig von den positiven Wissenschaften zu erwarten wäre. Entsprechend resignativ äußert sich Wittgenstein in den *Vermischten Bemerkungen*: „Die Menschen heute glauben, die Wissenschaftler seien da, sie zu belehren, die Dichter und Musiker etc., sie zu erfreuen. *Daß diese sie etwas zu lehren haben*; kommt ihnen nicht in den Sinn.“ (VB, S. 75) Die kaum verhehlte Geringschätzung von geistiger Betätigung im Sinne des humboldtschen Bildungsideals ist kein Zufall, sondern der beste (und vielleicht auch ehrlichste) Ausdruck dafür, dass die Sprache über weite Strecken des heutigen Lebens bloßes Mittel ist, dessen man sich bedient wie der Gabel zum Essen. Die spezifische Formung des Instruments gehorcht bestenfalls haptischen oder ornamentalen Interessen.<sup>3</sup>

Mit diesem pessimistisch gearteten Exkurs will ich, wie gesagt, keineswegs bestreiten, dass es in gewöhnlichen Gesprächen nicht zuweilen auch Momente gäbe, in denen wir unseren Worten nachspüren: sie wenden, drehen und ordnen, um einem zunächst nicht spezifizierten, bloß vage geahnten Gedanken genaueren Sinn zu verleihen. Zugleich aber meine ich, dass wir aufgrund des permanenten Eingebundenseins in jene v. a. nach Nützlichkeitsabwägungen operationalisierten

Der Verweis auf den „Nutzen“ ist so oft Ausdruck einer Konformität hinsichtlich dessen, wo er liegen darf. Theodor W. Adorno: „Der Essay als Form“ (1958): „Die Anstrengung des Subjekts, zu durchdringen, was als Objektivität hinter der Fassade sich versteckt, wird als müßig gebrandmarkt: aus Angst vor Negativität überhaupt. Alles sei viel einfacher. Dem, der deutet, anstatt hinzunehmen und einzuordnen, wird der gelbe Fleck dessen angeheftet, der kraftlos, mit fehlgeleiteter Intelligenz spintisierere und hineinlege, wo es nichts auszulegen gibt. Tatsachenmensch oder Luftmensch, das ist die Alternative.“ (S. 10)

<sup>3</sup> Das heute vorherrschende Ideal der Wissenschaft, bei dem das Subjekt zugunsten formaler Apparaturen weitestgehend ausgeklammert wird (und das zudem für viele mit „Bildung“ zusammenfällt), setzt genau jene Sprachauffassung wieder fort, gegen die sich Wilhelm v. Humboldt einst so vehement gewendet hatte. Sprache wird nicht begriffen als „die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen“ (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, 1836, § 8), sondern als ein im Wesentlichen fixierter Kalkül zur Abbildung äußerlich bleibender Tatsachen. Nach Humboldt aber ist selbst die gemeinsame Rede „nie mit dem Übergeben eines Stoffes zu vergleichen. Im Verstehenden, wie im Sprechenden, muß dasselbe aus der eigenen, inneren Kraft entwickelt werden; und was der erstere empfängt, ist nur die harmonisch stimmende Anregung.“ (§ 9, S. 54) Fassen wir Sprache in diesem Sinn als „das bildende *Organ* der Gedanken“ (S. 50) (man vergleiche damit Wittgensteins Satz, die Sprache sei „das *Vehikel* des Denkens“ (PU, § 329)), dann hätte jeder *Wissen-schaffende* auch sich um die bedachte Durchformung seiner Sprache zu bemühen, wofern die Dinge in lebendiger Gestalt zu wahrer Erkenntnis gelangen sollen. Und da man Wissenschaft nach einem solchen Verständnis betriebe, wäre sie auch tatsächlich *Herausbildung* des Menschen in seinem Umgang mit seiner Umwelt, nicht – wie das heute geschieht – dessen Ausschaltung bei gleichzeitiger Bannung und methodischer Fixierung der Phänomene.

Handlungsabläufe des täglichen Lebens selten in einen Bewusstseinszustand treten können, der es uns erlaubte, die Bedingungen, Implikationen und Reichweiten gewählter oder uns zufallender Worte konsequent und nachdrücklich zu bedenken. In aller Regel wird das Philosophieren deshalb dem Feierabend vorbehalten und während jener Tätigkeiten, in denen es „auf etwas ankommt“, als müßige und letztlich den Betrieb bloß aufhaltende Spitzfindigkeit beiseitegeschoben.

Es wäre nun ein überzogener und wohl letztlich auch fehlgeleiteter Anspruch, wollte man diese Besinnung auf die je eingesetzten Mittel in jedem funktionalen Gebrauch der Sprache einfordern. Zu einem guten Teil, könnte man sagen, bezieht dieser ja seine Stärke daher, dass niemand ihn in Frage zieht. Die Kraft der überkommenen Begriffsgebräuche liegt nicht selten gerade darin, dass auf ihr Herkommen und ihre Beziehungen zu anderen Wörtern nicht reflektiert wird; sie mithin ihre Arbeit deshalb leisten, weil wir von ihnen wegschauen, ja: sie gleichsam blind gebrauchen. „Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel *blind*.“ (PU, § 219) Umgekehrt jedoch birgt diese bewusstlose Gewohnheit die Gefahr, Wörtern solche Bedeutungen zuzumessen, die sie, aufgrund sich wandelnder historischer oder situationsbedingter Umstände, nicht länger zu tragen vermögen. Wer philosophische Dialoge heute nach dem Urbilde Platons verfasst, tut etwas ähnlich Närrisches, als wenn er den Hexameter im Spanischen gebrauchen wollte. Und doch ließe sich eine Praxis denken (welche es aber ins Werk zu setzen gelte!), in der diesem Tun wieder ein Sinn zukommt. Die Verlebendigung muss geleistet werden, sie liegt nicht einfach so schon vor.

Besonders augenscheinlich wird ein solcher Bedeutungsverlust im Fall inflationär geäußerter Modewörter (man denke etwa an medial überstrapazierte Ausdrücke wie „Nachhaltigkeit“), die dadurch, dass sich ihr Anwendungsfeld mehr und mehr weitet, nicht nuancierter, sondern vielmehr zu leeren Hülsen werden. Ähnliches ist zudem dort beobachtbar, wo sich Jargons ausbilden und die einmal gestanzten Termini gehandhabt werden, als würden sie ihre Bedeutung mit sich herumtragen, ohne dass man sich um deren Einsatz noch eigens zu bekümmern hätte. „Als wäre die Bedeutung ein Dunstkreis /eine Aura/, den das Wort mitbringt und in jederlei Verwendung hinübernimmt.“ (PU, § 117; VB, S. 88; PU II, vi.) – Wie auch Theodor W. Adorno (1903–1969) in der Streitschrift *Jargon der Eigentlichkeit* (<sup>1</sup>1964) sagte, werden Worte „zu solchen des Jargons erst durch die Konstellation, die sie verleugnen, durch die Gebärde der Einzigkeit jedes einzelnen davon.“ (S. 10)<sup>4</sup> – Es war eine wiederkehrende Sorge Wittgensteins, die Wirkung seines Denkens

<sup>4</sup> Dies ist nur einer jener Punkte, hinsichtlich derer sich gewichtige Übereinstimmungen im Denken Wittgensteins und Adornos erkennen lassen. Obwohl sich Adorno (ähnlich wie Gilles Deleuze in dem von Claire Parnet geführten Interview *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, produziert von Pierre-André Boutang, 1996) abschätzig zu Wittgenstein äußerte (in den Vorlesungen zur *Philosophischen Terminologie* I, S. 56, attestiert er jenem in der *Logisch-philosophischen Abhandlung* geäußerten Schweigegebot eine „unbeschreibliche Vulgarität“), zeichnen sich in ihrer kritischen Haltung zu zeitgenössischen Phänomenen des Szientismus gleichwohl sehr starke Verwandtschaften ab. Auffallend ist weiters, dass sich beide Denker im Laufe sprachphilosophischer Erörterungen regelmäßig musikalischer Tropen und Bilder bedienen. Und obgleich die Gestalt ihrer Texte unterschiedlicher kaum ausfallen könnte, sind sie doch einig darin, dass diese Gestalt einen wesentlichen Gehalt ihres Denkens trägt. Ich betrachte es nicht als Zufall, dass den *Minima Moralia* (<sup>1</sup>1951) ein Zitat von Ferdinand Kürnberger (1821–1879) voransteht: demselben Schriftsteller, der auch das Motto für die *Logisch-philosophische Abhandlung* (<sup>1</sup>1921) lieferte. — Es wäre eine eigene Untersuchung wert, woher es rührt, dass Wittgenstein besonders in Kreisen, die von einem gesellschaftskritischen Impetus getrieben sind, häufig derart beargwöhnt wird. Nach meiner Vermutung ist dies in einem weitaus größeren Maß der Vereinnahmung seiner Arbeiten durch konventionell verfahrenende Schulen geschuldet (wodurch

könne sich zuletzt in der Prägung enteinzelter Phrasen erschöpfen. So schließen etwa die *Lectures on the Foundations of Mathematics* in einem wenig hoffnungsvollen Ton, wenn er sagt: „The seed I’m most likely to sow is a certain jargon.“ (LFM, S. 293; vgl. VB, S. 121.)

Wir sollten demnach zwar einerseits ein wachsames Auge auf unsere Sprache haben und sie mit Bedacht gebrauchen, um den Wörtern ihren Sinn zu wahren (oder erst zu geben); erkennen aber zugleich, dass die Möglichkeit des sinnvollen Gebrauchs umgekehrt häufig dadurch bedingt ist, dass wir denselben nicht hinterfragen. Sofern man philosophierend auf den Sinn der Wörter sinnt, steht man daher tatsächlich ein Stück weit außerhalb jener Gemeinschaft, welche sich dieser Wörter ohne weiteres Nachdenken bedient. Man spielt das Spiel selbst nicht mit, muss also aus ihm herausgetreten sein, wofern man es in den Blick nehmen möchte. Dies war es vielleicht, was Wittgenstein vor Augen stand, als er einmal schrieb: „Der Philosoph ist nicht Bürger einer Denkgemeinde. Das ist, was ihn zum Philosophen macht.“ (Z, § 455)

Aus dem skizzierten Gegensatz zwischen dem (reflektierenden) Bedenken und dem (blinden) Einsatz der Wörter erklärt sich die Notwendigkeit sowohl als die Problematik einer akademisch betriebenen Philosophie. Zum einen bedürfen wir ihrer institutionellen Verankerung, weil in einer v. a. auf die Funktionalität der Mittel bedacht nehmenden Gesellschaft die Besinnung auf den Eigenwert der Sprache als entbehrlich, nichts „abwerfend“ beiseitegeschoben zu werden droht; wie wir sahen, bedarf jede sprachliche (oder anders Sinn stiftende) Praxis der kritischen und aus ihr sich zuweilen herausbewegenden Reflexion, um sie hinsichtlich des Anspruchs auf Bedeutung und Gewicht ihrer Worte zu prüfen. Jeder sprachliche Organismus läuft Gefahr, alleine in sich zu kreisen, wo keimlich mehr aus ihm herausgetreten wird, um ihn gegenüber anderen zu verorten. Unter einer soziokulturellen Perspektive betrachtet, scheint es daher unabdinglich, dass es einen gesellschaftlich beglaubigten Ort gibt, an dem nachgedacht werden kann, ohne dass der Zweck dieses Denkens bereits festgesetzt wäre. Geht doch die Setzung jedes beliebigen Zwecks bereits mit der Verpflichtung auf eine spezifisch geformte Begrifflichkeit einher.<sup>5</sup>

Zum anderen birgt jedoch die Institutionalisierung, durch die jener gesellschaftliche Anspruch auf ein von Privatinteressen geschütztes Denken gewahrt werden soll, in sich eine gegenläufige Tendenz, indem jede Art strukturell geformter Organisationen wiederum Kräfte generiert, die auf Einheit und Konformismus dringen. Denkschulen bilden sich nicht zufällig v. a. dort aus, wo man

ein Porträt entstand, das ihn nur im Schwarz-Weiß von Logik und Mystik zeigt), als dass es sich tatsächlich auf konformistische oder gar das Denken negierende Züge zurückführen ließe, die seinem Philosophieren – wie von Adorno und Deleuze, so z. B. auch in Christopher Norris’ *Philosophy Outside-In: A Critique of Academic Reason* (2013), S. 18 f. – immer wieder unterstellt werden.

<sup>5</sup> In der *Kritik der Urteilskraft* (B1793) bestimmt Kant jeglichen Zweck als den Gegenstand eines Begriffes, „sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Kausalität eines *Begriffs* in Ansehen seines *Objekts* ist die Zweckmäßigkeit (forma finalis). Wo also nicht etwa bloß die Erkenntnis von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von der letztern möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck. Die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache, und geht vor der letztern vorher.“ (KU, B 32–33) – In diesem Sinn gilt es als begriffliche Arbeit jene Tätigkeit zu fassen, die Worte nicht gemäß einem zuvor gesetzten Zweck betrachtet, sondern in und mit ihrer Betrachtung selbst erst den Zweck ihres Gebrauchs kenntlich macht. Eine gar nicht unpassende Bestimmung dessen, was ein Philosoph sei, scheint mir zu sein: dass dieser in allem den Zweck erkennt. Was nichts anderes besagen will, als dass er sich in seinem Sprechen als einer Sinn-stiftenden Instanz bewusst bleibt, diese *mitbedenkt*.

die Philosophie entlang arbeitsteiliger Muster organisierte, sodass den an ihr Partizipierenden die Formen des Denkens – und dadurch bedingt zu einem guten Teil auch dessen Inhalte – von Anfang an vorgezeichnet sind. Im Zuge der Organisation des philosophischen Tuns entwickeln sich somit Mechanismen, die jenen gar nicht unähnlich sind, welche das kritische Denken außerhalb der Institutionen zusehends verhindern und um derentwillen man nicht zuletzt der Institutionalisierung des philosophischen Denkens bedurfte. Wir benötigen den akademischen Rahmen, damit das Philosophieren Raum greifen kann, doch müssen wir diesen Rahmen auch zu sprengen bereit sein, wo wir es am Leben halten wollen. Einerseits nach institutioneller Absicherung verlangend, andererseits die dazu aufgegebenen Strukturen und Formen durchbrechen müssend, erweist sich die Philosophie tatsächlich als janusköpfige Angelegenheit. Wir sind genötigt, uns zunächst auf die akademischen Parameter und Gepflogenheiten einzulassen, dürfen uns ihnen aber zugleich nicht gänzlich überlassen, wo immer wir ins Philosophieren gelangen wollen. Die sich vielerorts vollziehende Angleichung universitärer Strukturen an privatwirtschaftliche Organisationsformen ist v. a. deswegen so bedrohlich, weil mit der Übernahme der auf Fortschritt justierten Paradigmen des Wettbewerbs, der Vergleichbarkeit und der Progression zugleich ein Anspruch fallen gelassen wird, der mir für ein freies Philosophieren überhaupt wesentlich zu sein scheint: und zwar, sich die Formen nicht vorschreiben zu lassen, in denen man sein Denken entfaltet.<sup>6</sup>

Die Philosophin wäre dieser Idee nach stets ein Stück weit nonkonformistisch und hätte sich, wenn nicht widerspenstig, so doch zögernd und kritisch gegenüber jenen an den akademischen Einrichtungen repetierten Modi des Denkens sowie den ihr dort entgegengehaltenen Darstellungsmitteln zu verhalten. Und das, obwohl sie sich gleichzeitig darüber im Klaren ist, dass sie dieser Einrichtungen bedarf, um in einer Art philosophieren zu können, die über eine bloße Feierabendbeschäftigung hinausreicht. Wollte man innerhalb institutioneller Ordnungen vorgebrachte Kritik an deren Strukturen und Praktiken damit abweisen, dass man sagte, es zwinge einen ja niemand dazu, sich auf diese Gepflogenheiten einzulassen (ein Einwand, den ich nicht erst einmal hörte!), so hat man nach meinem Dafürhalten verkannt, dass die Universität ihren Anspruch auf ein freies Denken einzig wahren kann, solange und soweit sie die kritische Selbstbesinnung auf Formen und Inhalte (sowie deren Interferenzen) als eine ihrer ureigensten Aufgaben begreift. Und diesen

<sup>6</sup> Wollen wir Wissenschaft nicht als methodenfixierten Algorithmus zur immer kleinteiligeren Bearbeitung von in ihrem Sinn längst festgestellten Gegenstandsbereichen betreiben, dann hätten wir uns, wie es ja in dem Begriff angelegt wäre, als *Wissen Schaffende* zu begreifen, d. h. es täte Not, sich auch selber ein Stück weit wichtig zu nehmen in der Gestaltung dessen, wie unsere Wissenschaft aussehen soll. Indem sie das forschende, denkende Subjekt weitestgehend ausklammert, wird sie zwar, wenn man so möchte, vergleichbarer: d. h. die Disziplinen sprechen immer ähnlicher (die zuletzt modisch gewordene Interdisziplinarität ist dafür das klarste Indiz); aber genau die Angleichbewegung im Ausdruck führt auch dazu, dass jene Form, welche diese Einheit ermöglicht, selbst kaum mehr in den Blick gelangt. Obwohl Kant, wenn man so sagen darf, wohl nicht ganz unschuldig ist an diesem Gang der Wissenschaft, so war es doch auch er, der uns gelehrt hat, dass der Vernunft nichts verfänglicher ist, als wenn sie sich selbst als setzende Instanz vergisst. Und wenn man sich ansieht, mit welcher Selbstverständlichkeit heute die akademische Arbeit – gerade auch in der Philosophie – gemäß fixierter Standards abgewickelt wird, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Idee des Planens, des Vorwegnehmens eigentlich *das* Vorurteil, der große blinde Fleck der Zeit, gleichsam unsere (dabei: schlechte) Metaphysik, sei. Es ist ein Fleck, der v. a. unfähig macht, das Augenmerk auf das zu legen, was Wittgenstein vorgezeigt hat: dass nämlich die Philosophie ein Geschehen ist, das uns unter der Hand erstirbt, sobald man sie an Parametern bemisst, die nicht aus ihr selbst kommen.

Anspruch hat sie, wo ihr neben den Ausbildungsstätten des technisch-funktionalen Denkens noch länger eine Daseinsberechtigung zukommen soll, möglichst auch ernst zu nehmen.<sup>7</sup>

## Sinnstiftende Formen

Die umrissene Spannung zwischen den kritisch-selbstreflexiven (ihr Eigenform stets aufs Neue durchkreuzenden) Momenten der Philosophie und ihrer arbeitsteiligen Organisation zeichnet sich in den Biographien und Schriften vieler ihrer bekanntesten Vertreter und Vertreterinnen genauso ab, wie sie andererseits im Lektürekanon und den institutionell repetierten Lehrritualen zum Ausdruck kommt. Sowenig sich Denker wie Wittgenstein oder Nietzsche je vollends aus der Sphäre der institutionell betriebenen Philosophie zu lösen vermochten, obwohl sie es in ihrem Denken radikal in Frage stellten, ebenso wenig kann der heute an den Instituten gepflogene Umgang mit diesen Männern einer gewissen Schizophrenie entraten. Nietzsche zehrte z. B. Zeit seines Lebens von der kleinen Pension, die ihm die Basler Universität nach seinem Abgang zugesichert hatte. Und doch belustigte er sich wie kaum ein Zweiter (am ehesten käme Schopenhauer dem nahe) an den Universitätsprofessoren, die bloß so bedächtig taten, weil ihre Kräfte zu einem anderen Gelderwerb nicht hinreichten. Wittgenstein wieder riet seinen Schülern gar davon ab, Philosophie zu studieren, verachtete die akademisch gängigen Formen des Publizierens und hatte für die meisten der in Cambridge tätigen Kollegen kein gutes Wort übrig: und doch hatte es ihn von einer niederösterreichischen Volksschule wieder an die Universität gezogen, um dort über Jahre zu lehren.<sup>8</sup>

Dies ist das eine. Das andere ist, dass wir heute die Schriften dieser Autoren zwar in aller Regel als beeindruckende Belege des philosophischen Denkens bewerten, aber jeden beschulmeistern, der sich erlaubte, in der Darstellung der eigenen Gedanken eine ähnliche Freiheit wie jene an den Tag zu legen. Dieser Widerspruch ist, wie ich glaube, sehr ernst zu nehmen. Denn er bezeugt eine Spannung, die im Begriff des Philosophischen (wie er nicht zuletzt mit Blick auf jene Denker rekonstruiert werden könnte) selbst angelegt ist. Ich will mich im Folgenden auf Bemerkungen Wittgensteins stützen, um das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie zu beleuchten, das dann seinerseits ein Licht auf die Frage nach ihrem jeweiligen Verhältnis zur Dichtung werfen soll; sodass wir zuletzt wieder zu Nietzsche gelangen werden.

<sup>7</sup> Alex Demirović hat in seiner umfassenden Studie *Der nonkonformistische Intellektuelle: Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule* (1999) eine mit Blick auf die Vertreter der Kritischen Theorie entworfene Charakteristik jenes Typus des Intellektuellen vorgelegt, den ich hier bloß andeute. Siehe dazu insbesondere Kapitel 1.1: „Sprachloser Nonkonformismus? Zum Profil des kritischen Intellektuellen“, S. 49–75, und Kapitel 5.6: „Das lösende Wort – Zur Kunst gesellschaftskritischen Schreibens“, S. 669–695.

<sup>8</sup> Nietzsches (1844–1900) Polemik gegen die Philosophieprofessoren finden sich in nahezu allen seiner Schriften, ausführlich äußert er sich in der dritten seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen*: „Schopenhauer als Erzieher“ (1874), S. 339–340, 351–365. Wittgensteins widerstrebender Haltung zum Universitätsbetrieb widmet Ray Monk ein ganzes Kapitel der Biographie *The Duty of Genius* (1991): „The Reluctant Professor“, S. 401–428. Siehe zudem die kritischen Äußerungen in den *Vermischten Bemerkungen*, S. 20–23, 75, 119, 123, 154. Zu Schopenhauer (1788–1860) siehe den Text „Über die Universitäts-Philosophie“ in seinen *Parerga und Paralipomena I* (1851), S. 171–242.

In den *Philosophischen Untersuchungen* schreibt Wittgenstein, „Philosophie‘ könnte man auch nennen, was *vor* allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist“ (PU, § 126). Ich denke, er will einmal mehr die begrifflichen Betrachtungen der Philosophie von Untersuchungen abheben, welche auf die Beurteilung empirischer Kausalzusammenhänge zielen. Das Verhältnis ist in der Weise zu bestimmen, dass die im Zuge einer philosophischen Betrachtung aufgegebenen Begriffe (gleich, ob sie wiedererinnert oder neu entworfen wurden) nicht eine Kenntnis der Sachlagen vermitteln, wohl aber als Instrumente gebraucht werden *könnten*, um zu einer solchen zu gelangen. Eine philosophische Untersuchung „richtet sich nicht auf die *Erscheinungen*, sondern, wie man sagen könnte, auf die ‚*Möglichkeiten*‘ der Erscheinungen,“ das Interesse gilt mithin der „*Art der Aussagen*, die wir über die Erscheinungen machen“ (§ 90), nicht letzteren selbst.

Andererseits ist aber zu bedenken, dass kein Begriff dargestellt werden kann, ohne dass dieser immer schon auf ein Etwas ginge, welches er vermittelt.<sup>9</sup> Eine Vergleichsmöglichkeit (d. i. die Anwendbarkeit eines Begriffes) aufzuzeigen, heißt schließlich, den Vergleich in exemplarischer Weise tatsächlich auch durchzuführen. Diesen Gedanken, wonach die Regeln des Denkens, um welche es einem zu tun sei, nicht als abstrakte Anweisung hingestellt, sondern im Denkverfahren selbst manifest werden müssen, finden wir in den unter dem Titel *Über Gewißheit* publizierten Schriften Wittgensteins: „Meine Urteile selbst charakterisieren die Art und Weise, wie ich urteile, das Wesen des Urteilens.“ (ÜG, § 149) Die in der Art des Denkens sich spiegelnde Begrifflichkeit ist nicht abermals ein Gegenstand dieses Denkens, sie zeigt sich *im Vollzug* des Beschreibens, Urteilens und Vergleichens. Die Darstellung eines Begriffes, heißt dies im Umkehrschluss, geht gewöhnlich nicht (oder jedenfalls nicht ausschließlich) in der Art vonstatten, dass wir ein Wort heranziehen und ihm (z. B. durch Angabe definierender Merkmale) in abstrakten Termen eine Bedeutung zumessen, welche es auf sich und in die einzelnen Anwendungskontexte mitzunehmen habe. Vielmehr muss ein Gebrauch exemplifiziert (oder zumindest angedeutet) werden, an dem sich in evidenter Weise das Regulativ bekundet, um dessen Aufweis wir uns bemühen. Wenn wir daher in der Philosophie für die (und sei es bloß vorübergehende) Übernahme einer bestimmten Betrachtungsweise werben wollen, so tun wir gut daran, auf Beispiele zu sinnen, an denen sich zwar einerseits die Merkmale abzeichnen, derentwillen wir jene Begriffe aufbieten; zugleich aber muss deutlich bleiben, dass der Witz oder Zweck solcher Beschreibungen nicht in der Erkenntnis davon geschiedener, auf mancherlei Weise identifizierbarer Gegenstände zu suchen wäre, sondern sich in der durch die Art dieses Beschreibens manifestierenden Form bekundet.

In diesem Sinn sind die von Wittgenstein skizzierten Sprachspiele oft missverstanden worden. Der Anspruch, in seinem Philosophieren nicht erklärend, aber beschreibend verfahren zu wollen, bedeutet nämlich nicht – wie dies z. B. David Bloor in *A Social Theory of Knowledge* (1983) oder Stephen Hilmy in *The Later Wittgenstein* (1987) behaupten –, dass die gelieferten Beschreibungen auf ihre faktische, insbesondere anthropologische Geltung zu befragen wären. Wittgenstein erhebt nicht den (ja überdies kaum näher spezifizierbaren) Anspruch, Sprachsysteme zu beschreiben, die

<sup>9</sup> Theodor W. Adorno: „Der Essay als Form“ (1985): „Der Trug, der *ordo idearum* wäre das *ordo rerum*, gründet in der Unterstellung eines Vermittelten als unmittelbar. So wenig ein bloß Faktisches ohne den Begriff gedacht werden kann, weil es denken immer schon es begreifen heißt, so wenig ist noch der reinste Begriff zu denken ohne allen Bezug auf Faktizität.“ (S. 17)

konstitutiv für die Bedeutung alltäglich verwendeter Zeichen seien. Seine Betrachtungen sind nicht wissenschaftlicher Natur, sodass sie der Verifikation durch das Erfahrungsmaterial harren (vgl. PU, § 109).<sup>10</sup> Wo eine sprachliche Möglichkeit (und gegebenenfalls ihr gradueller Übergang in Unsinn) aufgezeigt werden soll, ist uns an der Frage, ob das zu diesem Zweck Beschriebene der Wahrheit entspricht, in der Mehrzahl der Fälle gar nicht gelegen. So unwahrscheinlich es etwa sein mag, je einem Menschen zu begegnen, der wie jener Schüler aus § 185 der *Philosophischen Untersuchungen* die Reihe der natürlichen Zahlen nach 1000 mit 1002, 1004, 1006 etc. fortsetzen möchte, so kann uns doch das bloße Bedenken dieser Möglichkeit dahin leiten, die Idee fallen zu lassen, dass der Regelausdruck „+1“ nur auf die uns gewohnte Weise zu deuten sei und dessen (im Augenblick erfolgendes) Verständnis daher alle nur denkbaren Anwendungsfälle vorwegnehmen (gleichsam in absoluter Geschwindigkeit durchlaufen) würde.

Es handelt sich aber nicht allein darum, dass Wittgenstein mittels der Sprachspiele einzelne Wortgebräuche vor Augen führt, deren Vergleichung mit wieder anderen Gebrauchspraktiken uns Analogien und Unterschiede zwischen Begriffen zu erkennen erlaubt, die wir womöglich zuvor nicht in dieser Schärfe zu sehen vermochten. Eine begriffliche Wendung kann sich innerhalb einer einzelnen Bemerkung ebenso wie an der Abfolge und ihren wechselseitigen Lagen äußern. Häufig sind die unterschiedlichen Ausblicke, die er auf die Verwendungsweisen eines Wortes gibt, als ergänzende, weil aus anderer Perspektive gerade nicht in den Blick zu kommende Aspekte zu betrachten. Es ist also das Arrangement und die Aufeinanderfolge der Bemerkungen zum einen deshalb von Bedeutung, weil sie meist nur im Verbund ein Bild davon vermitteln, in welchen Konstellationen die darin skizzierten Begriffe zueinander stehen; zum anderen aber spricht sich in einer solchen Anordnung, soweit sie eine echte Zusammenschau der verschiedenen Gebrauchsarten vermitteln kann, auch selbst ein Begriff aus, indem die Weise, in der die behandelten Wörter mit den um sie stehenden anderen verbunden, konfrontiert oder ergänzt werden, entscheidend für die ihnen jeweils zukommenden Rollen ist. Die über die einzelnen Bemerkungen hinausgehenden Modi des Darstellens (deren Anordnung, die vermittelnden Zwischenglieder und Leerstellen) sind sinnstiftend dafür, was durch diese Bemerkungen zum Ausdruck kommt, und können daher, wenn nicht gar als Begriffe, so doch als durch begriffliche Bewegungen (zeitlich) eröffnete Denkwege (unzeitlich) gedeutet werden.<sup>11</sup>

Wenn Wittgenstein von seinem Philosophieren schreibt, die gleichen Punkte, „oder beinahe die gleichen, stets von neuem von verschiedenen Richtungen her berührt und immer neue Bilder entworfen“ zu haben (PU, Vorwort); oder da es heißt, jeder einzelne Satz, den er schreibe, meine „immer schon das Ganze, also immer wieder dasselbe und es [seien] gleichsam nur Ansichten eines Gegenstands unter verschiedenen Winkeln betrachtet“ (VB, S. 22): so muss, um die Identität jenes „Ganzen“, jenes „Gegenstands“, jener „Punkte“ sinnvoll denken zu können, zuletzt eine Sinn-stiftende (begriffliche? – darstellerische?) Einheit auf Seiten des Betrachters vorausgesetzt

<sup>10</sup> „Einen neuen Begriff geben“ kann nur heißen, eine neue Begriffsverwendung einführen, eine neue Praxis.“ (BGM VII, § 70) Dieser *vor*-bildende Charakter grammatischen Denkens mag Wittgenstein vielleicht ebenfalls vor Augen gestanden haben, als er in einer der als *Zettel* veröffentlichten Bemerkungen schrieb: „Unsere Untersuchung trachtet nicht, die eigentliche, exakte Bedeutung der Wörter zu finden; wohl aber *geben* wir den Wörtern im Verlauf unsrer Untersuchungen oft exakte Bedeutungen.“ (Z, § 467)

<sup>11</sup> Zum Umschlag sprachlicher Bewegungen (als der kontingenten Abfolge von Gedanken) in eine einheitsstiftende Form (als einer Eigenart des Denkens) siehe Teil III, „Bewegungen und Wege“, S.121 ff.

sein; und dies, obwohl im Zuge der einzelnen, perspektivischen Beschreibungen jeweils äußerst unterschiedliche Begriffe aufgeboren werden. Diese Einheit, will ich sagen, ist Bewegungsgesetz des Denkens, das sich nicht allein in Bemerkungen, Gedanken oder einzelnen Sätzen, sondern v. a. in den raumgreifenden Modi der Anordnung, der Repetition, des Zögerns, kurz: in der *Form* des Philosophierens ausspricht. Die Abfolge der Sätze, das Arrangement der Bemerkungen, die Rhythmik des Fortschreitens und Retardierens, ja selbst das Nachzeichnen von Wegen, die in eine Sackgasse führten; all das und eine Vielzahl anders gearteter Weisen des Darstellens bekunden dann erst in ihrer Zusammenschau die Eigenart, das Gesetz, die Form jenes Denkens, in welcher eine Philosophie niedergelegt ist. Mit diesem Bewusstsein könnte auch die Zeile aus Johann Wolfgang Goethes (1749–1831) Elegie „Die Metamorphose der Pflanzen“ (1799) gelesen werden, auf die Wittgenstein in Notizbüchern mehrmals anspielt: „Alle Formen sind ähnlich und keine gleicht der anderen. Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz, auf ein heiliges Rätsel.“<sup>12</sup>

Ich will diesen Gedanken noch von einer anderen Seite her entwickeln. Die Wörter, derer wir uns im Philosophieren bedienen, bringen meist größere oder kleinere Bedeutungsvorschüsse mit

<sup>12</sup> In den „Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*“ äußert sich Wittgenstein wiederholt zu eben dieser Gedichtzeile (s. VüE, S. 37; vgl. BPP I, § 950; III, § 196 u. MS 156a, 48v). Joachim Schulte stellt in „Chor und Gesetz: Zur ‚morphologischen Methode‘ bei Goethe und Wittgenstein“ (1984) Verwandtschaften im Denken beider Männer fest: „Goethe und Wittgenstein waren verwandte Geister. Das spricht sich nicht nur in den oben aufgezeigten Parallelen hinsichtlich der ‚morphologischen Methode‘ aus, also in den Parallelen zwischen Modell und Muster, Typus und kanonischem Muster, sondern auch in allgemeineren Merkmalen ihres Denkens. Beiden ging es nicht darum, in neue Bereiche vorzustoßen und dort Niegesehenes zu entdecken; vielmehr wollten sie, was vor unseren Augen liegt, sichtbar machen. Das heißt nun nicht, daß man die betreffenden Phänomene herausgreift und ‚Seht her!‘ ruft, sondern es geht darum, das ‚längst Bekannte‘ durch eine übersichtliche Darstellung so zusammenzubringen, daß dem Betrachter aufgeht, wie die Phänomene zusammengehören bzw. wie man sie sehen könnte.“ (S. 40–41) Ähnliche Zusammenhänge streicht Giuseppe Di Giacomo in „Art and Perspicuous Vision in Wittgenstein’s Philosophical Reflection“ (2013) hervor: „By ‚morphological‘ thought Goethe means an inquiry into nature that does not look for the hidden causes of phenomena but that, looking at their surface, is interested in their exterior forms, with which they manifest themselves to the eyes of the observer. With such morphology, Goethe wants to contrast Newtonian mechanicism – very widespread at his time – which aimed at discovering, beyond the appearance of sensible phenomena, the deep mechanisms able to explain them; morphology, on the contrary, focuses extensively on the visible, without postulating the existence of an invisible essence beyond it.“ (S. 161) – Als ein wichtiges Zwischenglied zwischen Goethe und Wittgenstein ist an dieser Stelle auch an Oswald Spengler (1880–1936) zu erinnern, der in seinem Werk *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1917) das Denken in Gestalten vom Gesetzesdenken der neuzeitlichen Naturwissenschaften abzuheben versucht; während dieses die Phänomene nach Kausalbeziehungen ordnen und folglich alle ihnen allein zukommenden Eigentümlichkeiten aus der Betrachtung ausschließen würde, sei die organische Morphologie Goethes dadurch ausgezeichnet, dass sie an den Dingen jene einzigartige Lebendigkeit und Geschichtlichkeit zur Darstellung zu bringen vermag, die im Zuge ihrer Subsumtion unter allgemeine Naturgesetze gerade aus der Betrachtung fallen. „So treten die Prinzipien der *Gestalt* und des *Gesetzes* vor uns hin als die Grundelemente aller Weltbildung. Je entschiedener ein Weltbild die Züge der Natur trägt, desto unumschränkter gilt in ihm das Gesetz und die Zahl. Je reiner eine Welt als ein ewig Werdendes angeschaut wird, desto zahlenfremder ist die ungreifbare Fülle ihrer Gestaltung. ‚Die Gestalt ist ein Bewegliches, ein Werdendes, ein Vergehendes. Gestaltenlehre ist Verwandlungslehre. Die Lehre von der Metamorphose ist der Schlüssel zu allen Zeichen der Natur‘, heißt es in einer Notiz aus Goethes Nachlaß. So unterscheidet sich schon hinsichtlich der Methode Goethes vielberufene ‚exakte sinnliche Phantasie‘, die das Lebendige unberührt auf sich wirken läßt, von dem exakten, tötenden Verfahren der modernen Physik.“ (S. 146) Vergleiche: „Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen.“ (PU, § 122)

sich: sie gehen nicht allein einher, sondern sind von Bildern begleitet, die sich innerhalb jener Kontexte an sie hängen, darin sie besonders häufig zur Anwendung kommen. Die Wörter haben einen Hof, eine – mit Walter Benjamin (1892–1940) zu sprechen – *Aura* um sich, die sie in vorgängigen Fällen ihres Gebrauchs akkumulierten und die uns zuweilen ein Stück weit zu leiten vermögen, wo wir sie zum Einsatz bringen wollen. Es wäre naiv zu glauben, dass wir in der Philosophie weit kämen, wo wir nicht auch auf diese Konnotationen horchten und uns von ihnen führen ließen. Es wäre aber nicht minder naiv, wenn man nun jene Bilder zum Leitstern seines Philosophierens machte, weil sich in diesen kaum je die ganze Gebrauchspraxis abzeichnet, als dass sie nur einen flüchtigen Eindruck oder begrenzten Ausschnitt derselben widerspiegeln. „Man kann die Berechtigung eines Ausdrucks, weil seine Verwendung, damit nicht übersehen, daß man eine Facette seiner Verwendung ansieht; etwa ein Bild, das sich mit ihm verbindet.“ (BGM II, § 62) Dass sich uns beim Hören eines Wortes Bilder aufdrängen, zeigt nur, „wie fest verbunden gewisse Gesten, Bilder, Reaktionen, mit einem ständig geübten Gebrauch sind“ (BGM I, § 14):

Und wenn wir Rechenschaft darüber geben sollen, was die ‚Bedeutung‘ eines Wortes ist, greifen wir zuerst *ein* Bild aus dieser Masse heraus – und verwerfen es dann wieder als unwesentlich, wenn wir sehen, daß einmal dies, einmal jenes auftritt, und manchmal keines. (BGM I, § 10)

In demselben Sinne, wie der Charakter eines Menschen, den wir kennen, bestimmte Handlungen auszuschließen scheint, meinen wir von Worten, die wir zu verwenden verstehen, dass sich mit ihnen ein andersartiger Gebrauch nicht vertrage. So zu schließen ist aber unsinnig (tautologisch), da in der Tat das Bild, das wir uns von einem Menschen machen, und ebenso die Bedeutung, die wir mit einem Wort verbinden, selbst bereits von den ihnen vorhergehenden Handlungs- bzw. Gebrauchseigenarten abhängen. „Wir sagen: ‚aus dem Charakter fließt die Handlungsweise‘, und so fließt aus der Bedeutung der Gebrauch.“ (BGM I, § 13) Wird daher behauptet, ein Wort sei durch eine bestimmte Bedeutung gekennzeichnet, von der nicht abzugehen ist, so kann das nur heißen, dass man an einer spezifischen Art seines Gebrauchs festhalten möchten; nicht aber, dass es (etwa aus Gründen der Logik) gar nicht anders gebraucht werden könnte.

Obgleich es daher einen der nächstliegenden und oft auch fruchtbarsten Wege in das Philosophieren darstellt, sich zunächst einmal den Wörtern zu überantworten (sich in der Sprache „gehen zu lassen“), kann es sich dabei um doch nicht mehr als eine Einstiegsstelle handeln.<sup>13</sup> Indem wir im vermeintlichen Nachgehen des Wortsinns zu Gabelungen geführt werden, an denen sich verschiedene Verwendungsweisen der Wörter voneinander trennen, erlangen wir nämlich das Bewusstsein, dass das, was wir die längste Zeit als im Wort selbst liegend wähten, in Wahrheit von

<sup>13</sup> Im Rahmen von Vorträgen und Diskussionen (insbes. angelsächsisch-analytisch geprägter Philosophie) scheinen Sprechneigungen („intuitions“) zuweilen als eine mögliche Art der Beglaubigung von Thesen oder Theorien betrachtet zu werden. „Gewöhnlich würden man doch sagen...“, „Es leuchtet intuitiv ein...“, „Wir haben in der Regel die Intuition...“ – die auf derartige Phrasen folgenden Denk- und Sprechgewohnheiten werden als Evidenz für die Richtigkeit einer Ansicht herangezogen, wobei man sich erstaunlicherweise auf Einsichten der sogenannten „ordinary language philosophy“ (deren Proponent Wittgenstein gewesen sei) beruft, die gezeigt hätte, dass unsere alltäglichen Überzeugungen und Ansichten den eigentlichen Markstein abgeben würden, an dem zuletzt alles („more sophisticated“) Denken zu bemessen sei. – Es mag wohl klug sein, in philosophischen Untersuchungen den „Alltagsverstand“ („commonsense“) nicht wie einen Regenschirm draußen vor der Tür zu lassen, sondern ihn mitzubringen (vgl. LFM, S. 68). Möchte man das Nachdenken aber nicht all seines Sinnes berauben, können diese alltäglichen Neigungen nicht als Rechtfertigung dafür herangezogen werden, vielmehr wären sie ein Material, das es unter die Lupe zu nehmen gelte.

den Schritten abhängt, die wir setzen. So zeigt sich, dass es in einer begrifflichen Untersuchung letztlich *unsere* Entscheidung bleibt, ob wir einem Wort diese oder jene Verbindung zu anderen Worten als wesentlich angedeihen lassen oder nicht. Jenes Sich-der-Sprache-Überlassen erweist sich damit als ein um vieles kreativerer Akt als es zunächst geschienen haben mag. Wir selbst sind es, die gehen; die Wörter für sich gehen nirgendwohin. Wer daher glaubt, dass eine Philosophie der normalen Sprache selbstredend konformistisch sei, da sie letztlich auf den alltäglichen Sprachgebrauch rekurren und abartige Gebräuche sanktionieren müsse: der übersieht, dass es „den alltäglichen Sprachgebrauch“ so gar nicht gibt. Oder anders: dass es ihn gerade nur so lange gibt, als wir tatsächlich Worte gebrauchen. Wo wir das aber tun, sind wir stets in die Verantwortung gestellt, zwischen verschiedenen Wegen zu wählen, die uns (obgleich nur selten es wer merkt) immerfort auch offen stehen.

Sobald man diese Perspektive auf das philosophische Denken einnimmt: dass es nämlich den Begriff zur Erscheinung bringt, von dem man unterstellt hatte, er läge als Gegenstand des Denkens immer schon vor; dann erweisen sich die sprachlich-darstellerischen Bedingungen als wesentlich dafür, wovon man handelt. Die Art dessen, wie man einen Begriffsgebrauch fortführt oder mit anderen in Beziehung setzt, d. h. das Arrangement und die Abfolge der einzelnen Betrachtungen, bedingt deren Sinn. Das bedeutet aber, dass ein solches Denken sich vorrangig durch die Bewegungen auszeichnet, denen es folgt; weniger durch die einzelnen Stellungen, die es dabei einnimmt. Eine so antizipierte Philosophie ist daher besser nicht als das Aggregat argumentativ begründeter Thesen zu lesen, denn als Praxis, die denkend den Begriff ihres Denkens manipuliert, gestaltet, schafft. Wir werden mit *Denkformen* vertraut gemacht, wenngleich auf dem Weg einzelner Aussagen, Sätze, Behauptungen, Fragen, usw.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> „Das mag erklären helfen, warum der Philosophie die Darstellung nicht gleichgültig und äußerlich ist sondern ihrer Idee immanent. Ihr integrales Ausdrucksmoment, unbegrifflich-mimetisch, wird nur durch Darstellung – die Sprache – objektiviert.“ (Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, <sup>1</sup>1966, S. 27) Unter der Perspektive, dass die Philosophie einen wesentlichen Gehalt an der Art ihres Darstellens hat, wurde bereits früher auf Verwandtschaften zwischen dem Denken Wittgensteins und Autoren wie Nietzsche, Heidegger oder Adorno hingewiesen. Den historischen Kulminationspunkt stellt (retrospektiv gewendet) aber wohl G. W. F. Hegel (1770–1831) dar, demzufolge die subjektive Bewegung des Geistes in seiner Beschäftigung mit einer Sache diese in ihrem objektiven Gehalt allererst genauer zu bestimmen vermag. In diesem Sinn heißt es in der *Wissenschaft der Logik I* (<sup>1</sup>1812): „Die Exposition dessen aber, was allein die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft sein kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst; denn die Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts. [...] In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden – und in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange sich zu vollenden.“ (S. 49) – Derartigen historischen Brückenschlägen eignet freilich etwas Problematisches; sind einander Wittgenstein und Hegel in ihrem ganzen Gestus des Denkens (wie der Lebensführung) ja doch recht fremd. Gerade in Anbetracht dieser Heteronomie der Formen scheint es mir aber desto lehrreicher, wenn Autoren, die mitunter sehr weit voneinander entfernt liegende Probleme behandeln, doch darin übereinkommen, dass die jeweils aufgegebenen Gestaltungsmodi wesentlich seien, um das je fragliche Gebiet zu erschließen. Dass die Methode des Philosophierens sich an der Art dessen bekunde, wie wir dabei sprachlich verfahren, kann sich auf diese Weise als ein Gedanke erweisen, der nicht der Laune eines einzelnen Denkers geschuldet ist, sondern auf ein in der Sache liegendes Moment verweist.

## Umwertung von Werten

Auf Formen sinnend, die einem bis dahin nicht hinlänglich ausbuchstabierten Problem zu seiner Konkretion verhelfen, steht man bei der Verfertigung philosophischer Gedanken regelmäßig vor Herausforderungen ästhetischer Natur. Daher schreibt wohl auch Wittgenstein von der „seltsamen Ähnlichkeit einer philosophischen Untersuchung (vielleicht besonders in der Mathematik) mit einer ästhetischen. (Z. B., was an diesem Kleid schlecht ist, wie es gehörte, etc.)“ (VB, S. 54) Es bedarf in philosophischen Untersuchungen einer großen Sensibilität für den Einsatz der Sprache; sowohl im Hinhören auf Rhythmik und Tonfolge als auch in Hinsicht auf die dem jeweiligen Problem anzumessenden Gleichnisse und Bilder. Nicht allein anderen, sondern zuallererst auch mir selber, habe ich eine begriffliche Transformation in derartig plastischer Weise vor Augen zu führen, dass sie zu einer geschmeidigen, gleichsam natürlichen Bewegung wird. Denn nur jene Gedankenabfolge vermag den Ausblick weitreichend zu bestimmen, welche mit Leichtigkeit identifiziert, wiederholt und von anderen auch mitvollzogen werden kann.

Wo Wittgenstein meint, seine „Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefasst zu haben, indem [er] sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*“ (VB, S. 53), so deute ich dies daher als Ausdruck dessen, dass es den Formen stets aufs Neue nachzuspüren gilt, durch die man ein philosophisches Problem artikulieren und, im Glücksfall, einer Lösung zuführen kann. Die Verlegenheit legt sich erst, wenn wir eine Geometrie entworfen haben, die eine Übersicht über die veranlassenden Begriffe gestattet.<sup>15</sup> Eine solche Auslegung wird durch eine weitere Bemerkung gestützt, in der jener poetologische Anspruch in Verbindung mit Nietzsches Wertekritik tritt:

Wenn ich nicht ein richtigeres Denken, sondern eine andere /neue/ Gedankenbewegung lehren will, so ist mein Zweck eine ‚Umwertung von Werten‘ und ich komme auf Nietzsche, sowie auch dadurch, daß meiner Ansicht nach der Philosoph ein Dichter sein sollte. (MS 120, S. 145r) <sup>16</sup>

Hier laufen drei Fäden zusammen, die auf den ersten Blick wenig miteinander gemein zu haben scheinen. Von der in dieser Bemerkung problematisch formulierten Annahme ausgehend, dass es

<sup>15</sup> Giuseppe Di Giacomo, „Art and Perspicuous Vision in Wittgenstein’s Philosophical Reflection“ (2013): „Wittgenstein’s pivotal idea – an idea that has decisive consequences – is that language does not have only the purpose of naming or designating objects, or of translating thoughts: in short, language is primarily intended not to *inform*, but to *form*.“ (S. 156) „In this sense, for Wittgenstein, the objects we talk about are not given entities to be discovered, but entities to be built.“ (S. 160) „It is doubtless that, in Wittgenstein, the question of representation is one with the question of thought: representing is indeed thinking.“ (S. 171)

<sup>16</sup> Für eine eingehendere Analyse der soeben zitierten und damit verwandter Bemerkungen siehe Joachim Schultes Aufsatz „Wittgenstein on Philosophy as Poetry“ (2013). Weiters sind die Arbeiten von Gottfried Gabriel zu nennen, in denen er sich mit nicht-propositionalen Erkenntnisformen von Literatur und Philosophie beschäftigt: „Logik als Literatur? Zur Bedeutung des Literarischen bei Wittgenstein“ (1978), *Zwischen Logik und Literatur: Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft* (1991), „Logische, rhetorische und literarische Darstellungsformen in der Philosophie“ (1999), „Vergegenwärtigung in Literatur, Kunst und Philosophie“ (2011). Interessante Sichtweisen auf die Schnittstellen zwischen Literatur und Philosophie eröffnen zudem die Texte von Samuel IJsseling: „Philosophie und Textualität: Über eine rhetorische Lektüre philosophischer Texte“ (1982) und Christiane Schildknecht: „Literatur und Philosophie: Perspektiven einer Überschneidung“ (2014).

Wittgenstein tatsächlich darum zu tun sei, (1) eine „andere /neue/ Gedankenbewegung“ zu lehren, will ich genauer bestimmen, (2) wie dies mit dem Begriff einer „Umwertung von Werten“ zusammenhängt und (3) wie dadurch ein Selbstverständnis motiviert werden könnte, das die Philosophin als Dichterin begreift. Jene Annahme (1) ist nicht unproblematisch, da das Philosophieren Wittgensteins durchaus auch Tendenzen erkennen lässt, ein „richtigeres Denken“ zu lehren, mithin den Begriff der Wahrheit keineswegs gänzlich jenseits ihrer selbst verortet.<sup>17</sup> Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass den meisten Bildern, die Wittgenstein von seiner eigenen Tätigkeit zeichnet, der Begriff der Wahrheit äußerlich bleibt, so z. B., wenn wir lesen:

Was ich mache ist nicht so sehr das Forschen nach der Entdeckung einer neuen Wahrheit, vielmehr Denkübungen, d. h. Übungen, eine bestimmte Denkbewegung zu machen, so wie man Rumpfübungen macht, um endlich eine gewisse schwierige Bewegung ausführen zu können. (TS 210, S. 61; vgl. VB S. 58)<sup>18</sup>

Wenn die Verständigung durch die Sprache zwar nicht auf einer Übereinstimmung in den Meinungen (d. i. wahren oder falschen Sätzen), wohl aber auf einer Übereinstimmung in der Art zu urteilen (dadurch festgelegt wird, was zu sagen Sinn hat) ruht (vgl. PU, §§ 241–242), dann wohnen jedem Versuch, eine „andere /neue/ Denkbewegung“ (als einer wenigstens partiell anderen Urteilsweise) zu lehren, Momente innen, die in den herkömmlichen Urteilsformen weder dargelegt noch auch verstanden werden können. Eine neue Denkbewegung kann somit nicht erklärt bzw. auf ein bereits vorliegendes Schema des Denkens zurückgeführt werden, ohne gerade jener Aspekte verlustig zu gehen, derentwegen sie aufgeboten wurde. (Deshalb ist die Nivellierung auf Darstellungsstandards für die Philosophie so problematisch.) Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass ein Philosophieren, das alternative Denkformen aufbieten möchte, nicht auf außerhalb liegende Parameter verweisen kann, um sich verständlich zu machen.

Derartigem Philosophieren eignet daher ein rhetorischer Impetus, der auf die Übernahme der in ihm ausgestalteten Darstellungsformen dringt, und durch den es sich grundlegend von wissenschaftlichen Denkmustern unterscheidet, bei welchen meist schon zum Voraus feststeht, wie weit der Horizont der sinnvollen Rede reicht. Die eigentliche Rhetorik philosophischer Texte sehe ich nicht darin, dass sie einen zuvor für sich bereits festgesetzten Zweck mit Hilfe sprachlicher Mittel manipulativ zu erreichen suchen.<sup>19</sup> Die Sprache ist in einem gelungenen Stück Philosophie keineswegs bloß ein Mittel, das instrumentalisiert wird für Zwecke, welche ihm äußerlich bleiben.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu Kapitel 5 dieses Abschnitts: „Brauchbarkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit“, S. 162 ff.

<sup>18</sup> Überlegungen, in denen Wittgenstein geistige mit körperlichen Betätigungen vergleicht, lassen Verwandtschaften seines Denkens zu den durchwegs philosophischen Grundlagen der Bewegungstherapie von Moshé Feldenkrais (1904–1984) erkennen. Eine Gegenüberstellung dieser beiden Denker könnte sich als lohnend erweisen, insbesondere unter der Perspektive eines Primats von Praxis und der damit einhergehenden Kritik an unterschiedlichsten Spielarten des theoretischen Reduktionismus. Siehe u. a. Moshé Feldenkrais: *Bewußtheit durch Bewegung* (1978) und *Die Entdeckung des Selbstverständlichen* (1985).

<sup>19</sup> Joachim Knappe: *Was ist Rhetorik?* (2000), S. 33–34, bestimmt die Rhetorik als eine Kunst des Scheins und setzt sie der rationalen Überzeugung durch Vernunftgründe entgegen. Eine solche Entgegensetzung von Schein (Manipulation) und Wirklichkeit (Überzeugung) mag angehen, wo das Feld des Rationalen bereits abgesteckt ist. Wenn wir das Philosophieren aber als Ausloten und Kartographieren von Denkhorizonten begreifen, dann bricht diese Unterscheidung in sich zusammen. Wie so oft, erweist es sich als irreführend, Begriffspaare, die zur Charakterisierung empirischer Verhältnisse taugen, freiweg und ohne weitere Bedenklichkeit auch auf jene Tätigkeiten anzuwenden, in denen wir die begrifflichen Bedingungen dieser Verhältnisse ins Auge nehmen und gegebenenfalls modifizieren.

Vielmehr gründet die notwendige Rhetorizität der Philosophie darin, dass ihr Zweck durch die aufgegebenen Darstellungsmittel bedingt ist und folglich nicht anders begriffen werden kann, als nur dadurch, dass man die vorgeführten Bewegungsmuster akzeptiert, d. h. diese (wenigstens probeweise) übernimmt. Insofern sie ihre Identifikationsfaktoren in sich selber trägt, fallen die Mittel (als Form) und der Zweck (als ihr Gegenstand) in einer philosophischen Betrachtung zusammen. Wer ein philosophisches Denken auf ein anderes reduzieren will, verkennt mithin, dass dessen Gehalt in dem liegt, was sich an der ihm eignenden Form bekundet, und daher dem vergegenständlichenden Zugriff von außen entzogen ist.

Wie ist nun aber der Zusammenhang zwischen einer „Umwertung von Werten“ (1) und der Absicht, „nicht ein richtiges Denken, sondern eine andere /neue/ Gedankenbewegung“ zu lehren (2), zu verstehen? Wer die §§ 241 und 242 der *Philosophischen Untersuchungen* miteinander vergleicht, dem fällt auf, dass Wittgenstein die mit Hilfe der Sprache geäußerten Meinungen einer durch das Ganze der Sprache bekundeten Lebensform in ähnlicher Weise entgegensetzt, wie er die Übereinstimmung der Sprechenden in ihren Definitionen von deren Übereinstimmung in den Urteilen koppelt. Wenn wir sagen, Wittgenstein wolle mit seinem Philosophieren neue Gedankenbewegungen, eine andere Art zu urteilen lehren, dann impliziert dies, dass er, jedenfalls zu einem gewissen Grad, eine andere Lebensform zu propagieren versucht.<sup>20</sup>

Sprache selbst als Teil einer Handlungspraxis denkend, besteht also ein Wechselverhältnis zwischen dem, wie ich urteile, und dem, wie ich handle. „Was die Menschen als Rechtfertigung gelten lassen, – zeigt, wie sie denken und leben.“ (PU, § 329) Den Begriff des Wertes als Zweck oder Telos des Tuns bestimmend, geht die Änderung unserer Urteilsformen deshalb mit einer „Umwertung von Werten“ einher, weil sie letztlich auf eine Änderung der dahinter stehenden Lebenspraxis zielt. Diesem entsprechend, lesen wir in den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*: „Was man Änderung in den Begriffen nennt, ist natürlich nicht nur eine Änderung im Reden, sondern auch eine im Tun.“ (BPPI, S. 910)<sup>21</sup> Setzt man mit Schopenhauer den Unterschied

<sup>20</sup> Zu Wittgensteins Gebrauch des Wortes „Lebensform“ siehe v. a. PU, §§ 19, 23, 241. In der Wittgenstein-Forschung wurde über die Interpretation des Begriffes z. T. kontroversiell diskutiert. Berühmt wurde die „Debatte“ zwischen Newton Garver und Rudolf Haller. Während Garver meinte, Wittgenstein würde mit dem Ausdruck einen gattungsspezifischen Unterschied zwischen der (einen) menschlichen Lebensform und anderen biologischen (tierischen) Erscheinungen markieren, betonte Haller die Pluralität verschiedener menschlicher Lebensformen und deutete Wittgensteins Gebrauch daher als einen Hinweis auf die kulturspezifischen Unterschiede, wie sie sich in diversen Kulturen und deren Sprachen ausgeprägt fänden. Siehe Newton Garver: „Die Lebensform in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen“ (1984) und „Die Unbestimmtheit der Lebensform“ (1999) sowie Rudolf Haller: „Lebensform oder Lebensformen? Eine Bemerkung zu N. Garvers ‚Die Lebensform in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen‘“ (1984). Eine kritische Auseinandersetzung mit beiden Interpretationslinien findet sich in Stefan Majetschaks Aufsatz „Lebensformen und Lebensmuster: Zur Deutung eines sogenannten Grundbegriffs der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins“ (2010).

<sup>21</sup> In einer der als *Denkbewegungen* (1997) veröffentlichten Tagebuchnotizen aus dem Jahr 1937 (MS 183, S. 161) reflektiert Wittgenstein über die „christliche Lösung des Problems des Lebens“ und kommt zu dem Schluss, dass ihm die gehörige Lebensart fehle, welche nötig sei, um den entsprechenden Begriffen („Erlösung, Auferstehung, Gericht, Himmel, Hölle“) überhaupt einen Sinn verleihen (und folglich für gut befinden oder zurückweisen) zu können: „Ein anderes Leben rückt ja ganz andere Bilder in den Vordergrund, macht ganz andere Bilder *notwendig*. Wie Not beten lehrt. Das heißt nicht, daß man durch das andere Leben notwendig seine *Meinungen* ändert. Aber lebt man anders, so spricht man anders. Mit einem neuen Leben

zwischen theoretischer und praktischer Philosophie dahin, dass jene „das Leben in den Begriff überträgt“, diese aber „den Begriff ins Leben“ (WWV I, S. 146), so wäre von Wittgenstein zu sagen, er *beschreibe* die Welt auf eine Weise, die auf ein anderes Leben dringt.

Der Verwobenheit von Sprache und Lebenspraxis Rechnung tragend, ließe sich von daher neben der im Philosophieren aufgemachten Form noch ein zweiter Zweck derselben festhalten, der im Gegensatz zu ersterem außerhalb ihrer verortet und daher auch benannt werden kann, ohne sich in jener Philosophie unmittelbar aufhalten zu müssen. Wie insbesondere aus den vielfach kulturkritischen Aussagen der *Vermischten Bemerkungen* hervorgeht, sah Wittgenstein sein Denken als Gegenentwurf zu einer auf permanenten Fortschritt bedachten Lebensweise. So schreibt er in dem Entwurf eines Vorworts für sein Buch, welches in ähnlicher Weise den dann als *Philosophische Bemerkungen* (PB) publizierten Gedanken vorangestellt wurde:

Ob ich von dem typischen westlichen Wissenschaftler verstanden oder geschätzt werde, ist mir gleichgültig, weil er den Geist, in dem ich schreibe, doch nicht versteht. Unsere Zivilisation ist durch das Wort ‚Fortschritt‘ charakterisiert. Der Fortschritt ist ihre Form, nicht eine ihrer Eigenschaften. Ihre Tätigkeit ist es, ein immer komplizierteres Gebilde zu konstruieren. Und auch die Klarheit dient doch nur wieder diesem Zweck und ist nicht Selbstzweck. Mir dagegen ist die Klarheit, die Durchsichtigkeit, Selbstzweck.

Es interessiert mich nicht, ein Gebäude aufzuführen, sondern die Grundlagen der möglichen Gebäude durchsichtig vor mir zu haben.

Mein Ziel ist also ein anderes als das der Wissenschaftler, und meine Denkbewegung von der ihrigen verschieden. (VB, S. 21–22; vgl. VB, S. 154 u. PB, S. 7)<sup>22</sup>

Das Ziel des Wittgensteinschen Denkens liegt, so könnte man vielleicht sagen, darin, den Zweck des Denkens (bzw. den der Sprache) in sich selbst zurückzuholen. Die Denkbewegungen, heißt das, sind nicht bedingt durch einen externen Zweck, dem sie dienstbar sein sollen, sondern werden um ihrer selbst willen durchgeführt, sie sind „durch eine Art der Zwecklosigkeit charakterisiert.“ – „Ich meine nicht, daß sie zu nichts dienen können, sondern daß sie nicht ausgesprochen im Hinblick auf einen Zweck angestellt werden.“ (MS 134, S. 154) Insofern unser Urteilen und Denken der Ausdruck einer damit einhergehenden Lebensform ist, belegen Wittgensteins Untersuchungen aber dadurch zugleich eine Art zu leben, die den Zweck nicht in ein ihm stets Vorausseiendes setzt. Der aufbauende Gestus der auf fortwährende Wissensakkumulation bedachten Wissenschaften repetiert eine Lebenspraxis, die den Zweck in den Fortschritt, d. h. in ein *Anderswo* legt denn dahin, wo man sich eben aufhält (vgl. VB, S. 120, 129). Ich denke, eine der gewichtigsten Kritikpunkte an der *Logisch-philosophischen Abhandlung* besteht für Wittgenstein in den späteren Jahren darin, dass sein erstes Buch eine ähnliche Tendenz zur Transzendierung aufweist und

lernt man neue Sprachspiele.“ (DB, S. 75) Dass man mit einer veränderten Lebensart anders zu Sprechen lernt, darf freilich nicht als abstrakte Entgegensetzung verstanden werden; zumal man sich auch umgekehrt durch eine besondere (und vielleicht zunächst noch fremde) Art des Denkens in eine neue Lebensart hineinmanövrieren kann. Deshalb fährt Wittgenstein an jener Stelle auch fort: „Denk z.B. mehr an den Tod, – & es wäre doch sonderbar, wenn Du nicht dadurch neue Vorstellungen, neue Gebiete der Sprache, kennen lernen solltest.“ (S. 76)

<sup>22</sup> Zur Interpretation dieser und der nächstzitierten Bemerkung siehe auch Paolo Gabrielli: *Sinn und Bild bei Wittgenstein und Benjamin* (2004), S. 85–92, sowie Peter Keicher: „Heidegger und Wittgenstein zur Ontologie und Praxis der Technik“ (2008).

die Lektüre daher den Eindruck erweckt, als ob man im Philosophieren über den Ort, an dem man sich befindet, hinauszustreben habe (vgl. LPA, 6.54):

Wenn der Ort, zu dem ich gelangen will, nur auf einer Leiter zu ersteigen wäre, gäbe ich es auf, dahin zu gelangen. Denn dort, wo ich wirklich hin muß, dort muß ich eigentlich schon sein. Was auf einer Leiter erreichbar ist, interessiert mich nicht.“ (VB. S. 22)

In diesem Sinn ließe sich Wittgenstein durchaus als ein Denker in der Nachfolge Nietzsches deuten, der in der Fortschrittsgläubigkeit eine Dekadenzerscheinung gewährt, insofern sie stets auf ein Dahinter, auf ein Jenseits des gerade Geschehenden schielen lässt, und man dabei vergisst, sich seine Zwecke im Jetzt zu setzen.<sup>23</sup> Auf die Philosophie umgemünzt, hieße dies, dass man nicht so tun soll, als ob wir (in naher oder ferner Zeit) von ihr eine große Entdeckung zu erwarten hätten, sondern dass umgekehrt alles daran hängt, welche Bedeutungen wir den Begriffen durch unsere Verfahrensweise zumessen. Zwar hatte es auch in der *Logisch-philosophischen Abhandlung* geheißen, es könne in der Logik „keine Überraschungen“ geben, da „Prozeß und Resultat äquivalent“ sind (LPA, 6.1261), doch bemerkt Wittgenstein während eines der 1931 geführten Gespräche mit Mitgliedern des Wiener Kreises („Über Dogmatismus“), er habe in seinem ersten Buch gegen diese Einsicht gefehlt, insofern es den Anschein erwecke, „als gäbe es Fragen, auf die man später einmal eine Antwort finden werde. Man hat das Resultat zwar nicht, denkt aber, daß man den Weg habe, auf dem man es finden werde.“ (WWK, S. 182)<sup>24</sup>

Dieser für die Dogmatik der meisten philosophischen Entwürfe entscheidende Irrtum entspringt einer Verwechslung wissenschaftlicher und begrifflicher Probleme. Die philosophischen Fragen, die wir haben, werden in der Sprache, darin sie sich auftaten, gelöst; nicht, indem wir „neue Tatsachen aufspüren“ (PU, § 89; vgl. § 120). Daher besteht die Aufgabe in der Philosophie hauptsächlich darin, das uns umtreibende Problem klar darzulegen, indem man es sprachlich ausformt: so nämlich, dass, was uns zuerst problematisch und seltsam erschien, zu etwas wird, das selbstverständlich und vertraut ist (bzw. umgekehrt). Häufig nämlich fällt die Konkretisierung des Problems mit seiner Lösung zusammen. Wo das Unbehagen erst einmal ausbuchstabiert wurde,

<sup>23</sup> Vgl. zu der hier anklingenden Interpretation insbesondere von Nietzsches späten Texten die umfassende Studie Karl Löwiths (1897–1973): *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (1941), S. 192–219 u. 326–329. Siehe weiters Marco Brusotti: „Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis“ (2009); Daniel Steuer: „Mit der Stimme im Rücken: Nietzsche, Wittgenstein und die Sprache“ (1995).

<sup>24</sup> Ähnlich äußerte sich Wittgenstein in einem bereits 1930 angelegten Manuskript: „In meinem früheren Buch ist die Lösung der Probleme noch viel zu wenig hausbacken dargestellt es hat noch zu sehr den Anschein als wären Entdeckungen notwendig um unsere Probleme zu lösen und es ist alles noch zu wenig in die Form von grammatischen Selbstverständlichkeiten in gewöhnlicher Ausdrucksweise gebracht. Es schaut alles noch zu sehr nach Entdeckungen aus.“ (MS 109, S. 212 f.) Auf die Verbindung zwischen Wittgensteins Fortschrittskritik und seinem steten Bemühen um ein weitestgehend dogmenfreies Philosophieren weist Peter Keicher in der oben genannten Veröffentlichung nachdrücklich hin. Er zitiert dort eine Notiz aus Wittgensteins Nachlass, die auch hierher gehört: „Es ist oft ganz genügend für uns, zu zeigen, daß man etwas nicht *so* nennen muß; daß man es *so* nennen kann. Denn *das* schon ändert unsre Anschauung der Gegenstände / das Gesicht der Dinge. In diesem Sinne waren meine dogmatischen Äußerungen unrichtig. Aber sie können richtig gestellt werden wenn man dort, wo ich sagte: ‚das ist so anzusehen‘, sagt: ‚man kann das auch so ansehen‘. Und es wäre falsch, nun zu glauben, daß dem Satz dadurch sein eigentlicher Witz genommen ist.“ (MS 163, S. 85 f.)

da verschwindet es auch. – Wenn manche Philosophinnen im Sinn einer Hypothese sagen, es müsse sich erst noch zeigen, ob sich die Dinge „so oder anders“ verhielten, dann ist dies der Ausdruck eines Missverständnisses, welches daher rührt, dass man eine sachliche Frage mit einer begrifflichen vermengt. In einer begrifflichen Untersuchung kann sich zwar alles Denkbare ergeben; vorausgesetzt ist nur, dass man die Begriffe entsprechend einrichtet, *wir* der Betrachtung mithin eine bestimmte Form *geben*.

Dass die Rhetorik eines philosophischen Textes, welcher nach dem Vorbild wissenschaftlicher Erklärungsmuster in hierarchisch-deduktiver Manier abgefasst wurde, nicht in diesen Mustern selbst gesucht wird, sondern bestenfalls dort, wo für unbewiesene Vorannahmen geworben wird<sup>25</sup>, liegt zu einem guten Teil daran, dass jene Art zu denken – die darauf dringt, das Besondere im Allgemeinen aufzulösen – nahezu sämtliche Bereiche des Lebens durchzieht. Die Reduktion des einzelnen Falles auf eine allgemeine Regel ist uns so selbstverständlich geworden, dass eine jede Darstellung, die anderen Paradigmen folgt, rechtfertigungsbedürftig erscheint, wohingegen jenes wissenschaftliche Vorbild unhinterfragt akzeptiert wird. Doch ist es witzlos, die Begründung einer *Denkart* zu fordern, wo doch die Parameter, derer man bedürfte, um über die „Richtigkeit“ der gesetzten Denkschritte zu entscheiden, nicht anders als im Zuge des jeweiligen Denkens selbst entwickelt werden. Die irreführende Vorstellung, es gäbe einen Maßstab, der eine Form des Denkens zu rechtfertigen erlaubte, führt über kurz oder lang bloß dahin, das allerorts vorherrschende (und vertrauteste) Denken zu diesem Maßstab zu erklären.

Ein durch die eigene Handlungspraxis auch genährter Denkstil ist kein bloß an der Oberfläche sich abspielendes und daher entbehrliches Begleitphänomen, sondern bedingt in entscheidendem Ausmaß, was zur Sprache kommt. Als spezifischer Ausdruck einer Lebensform misst eine Weise zu denken bestimmten Dingen eine Wichtigkeit bei (man denke etwa an die Bedeutung, die Begriffen wie Zeit und Kausalität in einem mehr und mehr betriebswirtschaftlich organisierten Alltag zukommt), welche in der Sprache einer davon bewusst Abstand nehmenden Lebensform (ich denke neben der Philosophie Wittgensteins vor allem an die Schriften Peter Handkes) kaum eine oder nur eine untergeordnete (oder jene gar karikierende) Rolle spielen. In dem Aufsatz „Stilfragen“ (1989) betont Joachim Schulte, dass ein persönlicher Denkstil, wofern man überhaupt je zu einem gelangte, weder von heute auf morgen erworben wird, noch auch unabhängig von den herrschenden Kultur- und Denkformen der jeweiligen Epoche, in welcher er sich bildet, gedacht werden kann. Gleichwohl stecke ein persönlich geprägter Denkstil (im Gegensatz zur bloßen Manier) einen in sich geschlossenen Horizont ab, der sich weitestgehend immun gegen Einsprüche von außen zeigt: „Der Stil des Denkens bestimmt nachgerade den möglichen Raum des Denkens in dem Sinne, daß er eine Gedankenwelt imprägniert und undurchlässig macht für andere Denkweisen.“ (Schulte 1990, S. 61)<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Bezüglich des Verhältnisses von Rhetorik und Dogmatismus siehe insbesondere auch das erste Kapitel in Teil III, „Meinen und Eröffnen“, S. 95 ff.

<sup>26</sup> Über den Zusammenhang von Stil und Gehalt siehe Andrea-Ursula Wilke: *Philosophie und Stil: Eine Verhältnisbestimmung dargestellt an Berkeley, Kant und Wittgenstein* (2006); Rüdiger Zill: „Ein Laboratorium der Sprache: Philosophie zwischen Alltag und Jargon“ (2007); Odo Marquard: „Zur Sprache der Philosophie: Skepsis und Stil“ (2007); Nick Trakakis: „Doing Philosophy in Style: A New Look at the Analytic/Continental Divide“ (2012); Donald Verene: „Speculative Philosophy and Speculative Style“ (2016).

Während allerdings die eigentliche Rhetorizität der meisten im akademischen Umfeld produzierten Texte dadurch kaschiert wird, dass man diese als einzig in den Vorannahmen und Axiomen liegend vermutet (denen diese Rolle selbst wieder nur im Rahmen des dadurch propagierten Denkens zukommt), ist es für ein Philosophieren in Sinne Wittgensteins wesentlich, dass man sich seiner propagandistischen Momente bewusst bleibt. In den als *Lectures on Aesthetics* publizierten Mitschriften seines Studenten Yorick Smythies lesen wir – nachdem Wittgenstein offenbar in einem vorhergegangenen Seminar die mysteriöse Ausdeutung des Begriffes der Unendlichkeit durch Georg Cantor (1845–1918) problematisiert hatte (vgl. LFM, S. 103):

I very often draw your attention to certain differences, e.g. in these classes I tried to show you that Infinity is not so mysterious as it looks. What I'm doing is also persuasion. If someone says: „There is no difference“, and I say: „There is a difference“ I am persuading, I am saying „I don't want you to look at it like that“. (LA III, § 35)

I am in a sense making propaganda for one style of thinking as opposed to another. I am honestly disgusted by the other. (III, § 37)

How much we are doing is changing the style of thinking and how much I'm doing is changing the style of thinking and how much I'm doing is persuading people to change their style of thinking.

(Much of what we are doing is a question of changing the style of thinking.) (III, §§ 40–41)

Wittgenstein war sich darüber im Klaren, dass er mit seinem Denken auf viel Widerstand stoßen würde, da die Untersuchungen, zu denen er anspricht, „very much *against the grain*“ (LFM, S. 103) vieler seiner Zuhörer seien. In unserer Sprache und den durch sie beschworenen Bildern ist, wie es in den Bemerkungen über Frazers *Golden Bough* einmal heißt, „eine ganze Mythologie niedergelegt“ (VüE, S. 38), durch die wir immerfort auf Denkpfade geführt werden, die keineswegs so naturwüchsig sind, als sie sich geben. Dass kausale und historische Erklärungsmuster heute eine derartige Vormachtstellung vor beschreibenden oder erzählenden Formen des Darstellens haben, ist aufs engste an das Erstarken einer Lebenspraxis geknüpft, in der die Akkumulation von Gütern, Geld und Wissen ebenso wie der Fortschritt von Technik und Wissenschaft als sinnstiftende Zwecke der allermeisten Lebensentwürfe fungieren. Wenn die reduzierenden Erklärungsformen des wissenschaftlichen Denkens zurückgewiesen werden, um statt ihrer für eine Darstellungsweise zu werben, in der die Phänomene und Erfahrung aus zwar wechselnden, aber gleichberechtigten Perspektiven betrachtet werden, so geht dies daher stets auch ein Stück weit gegen eine Lebenspraxis, der jene sukzessiv aufbauenden Tendenzen eignen.<sup>27</sup> Ich denke, dies

<sup>27</sup> In seinem Buch *Die Lehren der Philosophie: Eine Kritik* (2014) versucht Michael Hampe u. a. zu zeigen, wie das Erstarken behauptender Formen des Denkens mit einer durch Konkurrenzverhältnisse geprägten Lebensart zusammenhängt. Hampe richtet seine Kritik v. a. gegen eine von ihm als „doktrinär“ bezeichnete Philosophie, die durch eine Angleichung ihrer Methoden an naturwissenschaftliche Forschungsdesigns charakterisiert ist und deren eigener Anspruch es ist, mittels allgemeiner Begriffe das Wesen der Phänomene zu *erklären*. Auf dem Weg der Analyse einzelner Begriffsdichotomien (wie z.B. der zwischen harter und weicher Wissenschaft) zeigt er auf, wie diese im akademischen Diskurs sich spürbar verstärkende Tendenz mit der Beschwörung *behauptender* Erkenntnisformen einhergeht, durch die jene des Beschreibens und Erzählens mehr und mehr ins Abseits gedrängt werden. Demgegenüber wirbt Hampe für eine sokratische Art des Philosophierens, die weniger in definite Behauptungen mündet, als vielmehr zu Formen führt, die den deskriptiven Modi der Literatur näherstehen. Vom Behaupten als der vorrangigen Form der Erkenntnisgenerierung Abstand zu nehmen, motiviert sich für Hampe zunächst daher, dass mit der Subsumtion

ist, was Wittgenstein im Sinn gehabt haben könnte, als er schrieb: „Wer heute Philosophieren lehrt, gibt dem Andern Speisen, nicht, weil sie ihm schmecken, sondern um seinen Geschmack zu ändern.“ (VB, S. 41) — Wie Joachim Schulte im Vorwort seines Bändchens *Chor und Gesetz* (1990) ausführt, wäre es allerdings verfehlt, aus diesen durchwegs sehr kritischen Bemerkungen den Schluss zu ziehen, „Wittgenstein sei wissenschaftsfeindlich.“

Er warnt vor der Überschätzung der Wissenschaft, und er verabscheut die durch wissenschaftlich-technische Errungenschaften geförderte Fortschrittsmentalität. Vor allem aber verurteilt er die Übertragung wissenschaftlicher Denkweisen auf die Philosophie, was freilich nicht heißt, daß er wissenschaftsbezogene Themen aus der Philosophie verbannen will. Nein, was er beklagt, ist die Tendenz zu glauben, man könne in der Philosophie Entdeckungen machen wie der Naturforscher, völlig allgemeine oder mit Notwendigkeitsanspruch vorgebrachte Behauptungen aufstellen wie der Mathematiker oder empirisch fundierte und mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit gültige Feststellungen treffen wie der Sozialwissenschaftler. [...] Kurz, es ist die Selbstständigkeit der Philosophie und ihrer Verfahren, die Wittgenstein durch sein eigenes Beispiel zu verteidigen unternimmt. (S. 9–10)

## Dichtung, Gleichnis, Philosophie

Ehe wir im Folgekapitel über den grammatischen Untersuchungen gleichwohl innewohnenden Wahrheitsanspruch nachdenken, möchte ich das schon weiter oben angesprochene Verhältnis von Philosophie und Dichtkunst aus der Nähe betrachten.<sup>28</sup> Worauf will Wittgenstein hinaus, wenn er

unter allgemeine Begriffsschemata das partikulare Geschehnis jener Einzigartigkeit verlustig geht, deren man während des Erlebens noch gewärtig war. Gerechtigkeit gegenüber dem Einzelding ebenso wie gegenüber dem ihm begegnenden Subjekt sei es, was uns von der allgemeinen Erklärung zum individuellen Narrativ übergehen lässt. Als eine auf die eigenen Beschreibungsmuster *reflektierende* Tätigkeit erschöpft sich die Philosophie jedoch nicht im Erzählen, sondern macht dieses selbst nochmals zum Thema. Damit erweist sie sich als ebenso persönliches wie zugleich gesellschaftliches Unterfangen: denn die Deutungsmuster, mittels derer man sich die Dinge erschließt, sind stets etablierte Formen des Sprechens; wenn auch in ganz spezifischer Weise angewandt. Diesem eingedenk, versucht Hampe in seinem Buch „ein Verständnis von Philosophie zu entwickeln, wonach die reflektierende philosophische Tätigkeit ein *Experimentieren mit Begriffen* ist, um die Fähigkeit zu erwerben, auf die eigenen Erfahrungen *reflektierend* zu reagieren und gegebenenfalls das menschliche Leben in der Kultur, in der man sich selbst entwickelt hat, zu *verändern*.“ (S. 65) Als Vorbilder eines solchen Philosophierens dienen Hampe neben genuin philosophischen Größen wie Sokrates (469–399), Nietzsche (1844–1900) und Wittgenstein (1889–1951) nicht zuletzt literarische Arbeiten von Fernando Pessoa (1888–1935), Hugo von Hofmannsthal (1874–1929) oder J. M. Coetzee (geb. 1940). Insbesondere in den Texten des Letztgenannten identifiziert Hampe spezifische Formen eines auf sich reflektierenden Darstellens, die ein ganz persönliches Reagieren auf Welt ermöglichen würden, das sich weder im Aufstellen von Behauptungen noch auch in resignativem Schweigen erschöpft. Die eingehende Schilderung unterschiedlicher Weltverhältnisse ließe dabei ein definites Urteil, welche der daraus sich jeweils ergebenden Betrachtungsformen nun „die richtige“ sei, wenn nicht gar absurd, so jedenfalls überflüssig erscheinen.

<sup>28</sup> Beiträge mit unterschiedlichen Perspektiven auf das Verhältnis von Literatur und Philosophie versammelt der von Richard Faber editierte Band *Literarische Philosophie – philosophische Literatur* (1999). Für die folgenden Ausführungen ist vor allem der darin abgedruckte Text von Chris Bezzel relevant: „Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten.“ Über Ludwig Wittgenstein“ (S. 153–168). Siehe außerdem Gottfried Gabriel: „Logik als Literatur? Zur Bedeutung des Literarischen bei Wittgenstein“ (1978); Rudolf Haller: „Wittgenstein – Poetry and Literature“ (2003); Benjamin Tilghman: „Wittgenstein and Poetic Language“ (2003); Marjorie Perloff: „Writing Philosophy as Poetry: Literary Form in Wittgenstein“ (2011) sowie

sagt, (3) „Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*“ (VB, S. 53)? Ich deutete bereits an, eine Verwandtschaft zeige sich darin, dass es sich um Praktiken der *Formgebung* handelt, durch die man den Worten einen Sinn angedeihen lässt, von denen man zu sagen geneigt ist, er hätte längst in ihnen gelegen. Vermittels sprachlicher Arrangements werden wir zu einer Ansicht der Dinge geführt, von der aus wir sagen: „Ja, es ist wahr, das könnte man sich auch denken, das könnte auch geschehen!“ (PU, § 144) Indem wir formend etwas als selbstverständlich und gegeben erscheinen lassen, wird zugleich das Bewusstsein dafür geschärft, dass die Natürlichkeit, welche wir gewöhnlich als in den Dingen liegend betrachten, durch unsere sprachliche Praxis bedingt ist. Auf diesem Weg also bemerken wir: „Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen.“ (§ 371)

Das poetische Moment des Philosophierens liegt demnach nicht darin, möglichst viel Schmuck und Zierrat aufzubieten, um es von außen zu schönen: eine Vorstellung, die ein zwar verbreitetes, aber völlig am Wesen der Poesie vorbeigehendes Verständnis bekundet. Es ist vielmehr das Bewusstsein, dass wir mit der Sprache über jenes Mittel verfügen, das Zwecke zu setzen vermag, welches ich als eigentlich poetisches ausweisen würde. Überspitzt gesagt, wäre die Dichterin dadurch zu erkennen, dass sie sich dagegen sperrte, wollte man je ein von ihr geäußertes Wort durch ein anderes (vermeintlich gleichbedeutendes) ersetzen. Dadurch nämlich bezeugt sie, dass der Zweck ihres Tuns durch dieses bedingt ist und nicht anders erlangt werden kann, als indem man ihren Worten folgt. „Was der Dichter in seinen unaufhörlichen Gleichnissen sagt, das lässt sich niemals auf irgendeine andere Weise (ohne Gleichnisse) sagen“, schreibt etwa Hugo von Hofmannsthal (1874–1929) in dem Textstück „Bildlicher Ausdruck“ (<sup>1</sup>1897):

Die Leute suchen gerne hinter einem Gedicht, was sie den „eigentlichen Sinn“ nennen. Sie sind wie die Affen, die auch immer mit den Händen hinter einen Spiegel fahren, als müsse dort ein Körper zu fassen sein. (S. 207)

Man darf annehmen, dass Johannes Pfeiffer (1902–1970) in seiner *Einführung in das Verständnis des Dichterischen* (<sup>1</sup>1936) nicht zuletzt an diesen Ausspruch Hofmannsthals dachte, wenn er die Unübersetzbarkeit poetischer Schöpfungen als eines jener Merkmale auswies, durch die sie sich von der an der Übermittlung von Sachwissen orientierten Rede unterscheiden würden. Was sich aus letzterer als ein „Wovon“ und „Worüber“ herauslösen lasse, das sei bei einem Gedicht in Rhythmus, Gestalt, Stil aufgegangen: „dort darf man und soll man hinter den sprachlichen Ausdruck greifen, nämlich nach der Sache, welcher die Sprache zu dienen versucht, hier hat man die Sache nur und nur mit der Sprache, in der Sprache und durch die Sprache, und der Griff hinter den sprachlichen Ausdruck ist ein Griff ins Leere.“ (S. 12)<sup>29</sup>

*Wittgenstein's Ladder: Poetic Language and the Strangeness of the Ordinary* (2012); Edward Kanterian: „Philosophy as Poetry? Reflections on Wittgenstein's Style“ (2012); Joachim Schulte: „Wittgenstein on Philosophy as Poetry“ (2013); Charles Altieri: *Reckoning with the Imagination. Wittgenstein and the Aesthetics of Literary Experience* (2015).

<sup>29</sup> Für Verbindungen zwischen Wittgensteins (früher) Philosophie und Hofmannsthals literaturtheoretischen Ansichten siehe Fabian Goppelröder: „Der Rest ist Schweigen – Wittgensteins Philosophie als Sprechverweigerung“ (2008), S. 65 ff; Kevin Mulligan: „Secondary Meaning, Paraphraseability & Pictures. From Hofmannsthal to Wittgenstein“ (2015).

Von unserer eigenen Ausdrucksweise geblendet und deren Merkmale deswegen als ein in der Wirklichkeit obwaltendes Faktum betrachtend, stehen wir in der Philosophie nicht selten in der Gefahr uns als ebensolche Spiegelfechter zu gebärden. Wir gehen einem begrifflichen Problem nach, stellen die Fragen jedoch so, als wäre es sachlicher Natur. „Man prädisiert von der Sache, was in der Darstellungsweise liegt.“ (PU, § 104) Das führt einen dahin, dass man das Wesen nicht als etwas sieht, was es in der Sprache übersichtlich auszubreiten gelte, sondern was unter ihr versteckt und durch eine Analyse erst noch hervorzuholen sei (vgl. § 92). Man versucht hinter die Sprache zu greifen, da man in dem Glauben befangen ist, nur auf diese Weise den „eigentlichen“ Sinn der Wörter fassen zu können.<sup>30</sup> Wittgenstein verwendet erstaunlicherweise sogar ein sehr ähnliches Bild wie Hofmannsthal, um diesen sonderbaren Vorgang zu beschreiben:

Wir sind, wenn wir philosophieren, wie Wilde, primitive Menschen, die die Ausdrucksweise zivilisierter Menschen hören, sie mißdeuten und nun die seltsamsten Schlüsse aus ihrer Deutung ziehen. (PU, § 194)

Die eigentümliche Haltung, den Gehalt woanders zu suchen, als wo er zu Hause ist, gründet hier wie dort in der Ansicht, die Wörter würden, nachdem ihnen eine Bedeutung aufgeprägt worden ist, diese mit sich herumtragen und in jederlei Verwendung hinübernehmen (vgl. § 117). Wer entlang dieses Schemas über die Sprache nachdenkt, dessen Aufmerksamkeit gilt nicht dem offen vor Augen liegenden Umfeld, darin die Wörter bzw. Sätze in Erscheinung treten, sondern man lugt auf ein Jenseits, das man hinter den einzelnen Zeichen vermutet. Weil sich aber hinter den Sätzen nur die sprachlose Natur auftut, glaubt man wiederum, es sei „ein reines Mittelwesen anzunehmen zwischen dem Satzzeichen und den Tatsachen“ (§ 194): dies eben, so sagt man, wäre die *Bedeutung*, die zwischen ihnen vermittelt. Man ist also, wie so oft in der Philosophie, eigentlich nur im Kreis gegangen, indem man zuletzt zu einer Annahme gezwungen scheint, die von allem Anfang an die Form der Betrachtung geleitet hatte. Wie anders aber will man verstehen, welcher Art die Bedeutung der Wörter sei, als indem man zusieht, welche Rolle sie innerhalb der Sprache tatsächlich spielen?

In gleicher Weise wird eine Interpretin, die glaubt, den „eigentlichen“ Gedanken eines Gedichts bezeichnen zu können, dieses zuletzt entweder wiederholen oder aber mit ihren Worten auf ein vermeintlich Anderes deuten, von dem es erst wieder jedem freistünde, es als übereinstimmend mit dem im Gedicht Gesagten anzuerkennen oder nicht. Ich will damit nicht sagen, dass eine (z. B. Motive oder biographische Hintergründe erläuternde) Analyse eines Gedichtes uns nicht interessieren dürfe; in die Irre gehen wir nur dort, wo wir glauben, dass die Interpretin *klarer* ausdrücke, was die Dichterin gleichsam nur zu stammeln vermochte: dass es sozusagen eine allen sprachlichen Bewegungen gemeinsame Basis gebe, vermittels derer wir uns der Identität oder Nicht-Identität des durch sie ausgedrückten Sinns versichern könnten (vgl. VB, S. 77).

Zwar betrifft diese kontextuelle Bindung des Wortsinns nicht philosophische und dichterische Unternehmen allein, doch fällt sie im Gegensatz zu den meisten alltäglichen, an funktionale Zweckeinlösung gebundenen Wortgebräuchen unendlich stärker ins Gewicht, da in einer philosophischen Untersuchung ebenso wie im Fall eines Gedichtes der Zweck gemeinhin nicht verortet werden kann, ohne sich der darin aufgebotenen Ausdrucksweise zu bedienen. Briefmarken sammelnd oder mit dem Verhalten des Orang Utans sich beschäftigend, sind die Untersuchungs- bzw.

<sup>30</sup> Vgl. dazu im Detail Teil I, Kapitel 7: „Begriffliche Projektionen“, S. 47 ff.

Sammelgegenstände vorweg bestimmt und es lassen sich die verschiedensten Aussagen darüber treffen, ohne dass das Worüber sich entscheidend verändern würde. Obgleich in der Biologie ebenso wie in der Philatelie in Abständen auch terminologische Klärungen vorkommen mögen, in deren Zuge etwa zu einem bestimmenden Merkmal des Begriffes wird, was bislang als eine den darunter fallenden Gegenständen bloß zufällig zukommende Eigenschaft gegolten hatte (vgl. PU, § 79); so ist doch der normale Gang dergestalt, dass feststeht, worüber man (auf unterschiedlichste Weisen) spricht und forscht. Im Rahmen empirischer Untersuchungen tritt mithin die Frage nach dem Sinn des Gesagten deshalb so selten auf, weil der Gegenstandsbereich – obwohl selbst in seiner Eigenart durch die Gepflogenheiten eines übereinstimmenden Wortgebrauchs abgesteckt – klar und deutlich vorliegt, sodass die einzelnen Worte, mittels derer wir ihn beschreiben, gleichsam verblassen (und es daher auch nicht sofort in die Augen springt, wenn sie z. B. mehrdeutig sind oder die Sache verzerren).<sup>31</sup>

Hofmannsthal sprach in dem obigen Zitat von der gleichnishaften Natur des Gedichts, das der Gleichnisse jedoch nicht entbehren könne, um zum Ausdruck zu bringen, was ihr als poetischer Schöpfung eigen ist. Der Begriff des Gleichnisses ist in dieser Verwendung nicht als Abbréviation für einen anderweitig identifizierbaren Sinn zu verstehen: so als wäre der Zweck eines Gedichts einzig der, in pointierter und eingängiger Weise darzulegen, wofür man in prosaischer Form bedeutend längere Wege gehen müsste. Ein Gedicht ist kein Substitut, an dessen Stelle bedenkenlos eine geographische, psychologische oder soziologische Betrachtung gesetzt werden könnte. Eine Dichterin nimmt sich zwar freilich solchen Dingen an, von denen auch in den Wissenschaften gehandelt wird (Landschaftsformen, Empfindungen, Gesellschaftszwänge usw.), doch gibt die durch ihr Erzeugnis entfaltete Betrachtungsform erst das Vergleichsinstrument an die Hand, das uns dann von einer Identität der behandelten Gegenstände zu sprechen erlaubte.

Ein Gleichnis stellt nach diesem Verständnis eine Vergleichsmöglichkeit vor, die einerseits an den dabei entfalteten sprachlichen Raum gebunden ist, deren Anerkennung aber zugleich den Blick auf Gegenstände freigibt, von welchen wir sagen, sie seien (zumindest in mancherlei Hinsicht) mit jenen identisch, die auch von verschiedenen anderen Betrachtungsformen in den Blick

<sup>31</sup> Um einen formalen Zusammenhang vor Augen zu führen, markiere ich hier gegenläufige Tendenzen wissenschaftlicher und philosophischer Betätigungen, indem ich die wissenschaftlich-funktionale Arbeit unter dem Aspekt des *Begriffsgebrauches* und die philosophisch-reflexive Arbeit unter dem Aspekt der *Begriffsbestimmung* (oder, noch allgemeiner, der *Begriffsbesinnung*) betrachte. Es ist aber wichtig, festzustellen, dass dieser grammatische Unterschied keineswegs stets mit institutionalisierten Grenzziehungen zusammenfällt, vermittle derer man z. B. die Arbeit einer Biologin von derjenigen eines Geisteswissenschaftlers glaubt abgrenzen zu können. Im Gegenteil bin ich der festen Überzeugung, dass jede ernsthafte empirische Forschung auch ihre eigenen begrifflichen Probleme aufwirft, und dass folglich niemand, der wissenschaftlich arbeitet, je ganz der philosophischen Reflexion entraten kann. Wo an den Phänomenen ein tatsächliches Interesse genommen wird, da erweisen sich die bereitstehenden Begriffe und Darstellungsnormen allzu oft als ein sie karikierendes Gerüst, sodass es nicht überraschen darf, wenn der Naturforscher zuweilen auch philosophisch tätig wird: überkommene Begriffe verwirft, neue Raster entwickelt und sich rückbesinnt auf frühere (vorübergehend womöglich außer Blick geratene) Darstellungsmuster. Philosophie ist entlang dieser Betrachtungslinie nicht die „Mutter aller Wissenschaften“, genauso wenig aber ein Fach neben anderen: philosophischer Geist erwacht überall dort, wo sich unsere Begriffe als unangemessen zur Erfassung dessen erweisen, woran uns gleichwohl gelegen ist. Und durch dieses Moment schöpferischer Sinngenese bezeugt die Philosophie eine Verwandtschaft zur Poesie, zur Dichtkunst.

genommen werden können. Das Gleichnis erlaubt damit bisher nicht bekannte *Aspekte* eines Gegenstandes zu gewahren, indem es Vergleichsparameter erfindet, die als Tertium des Vergleichs nicht bereits vorgelegen waren, sondern sich in seiner sprachlichen Form spiegeln. Wenn Wittgenstein sagt, was er erfinde, seien „neue *Gleichnisse*“ (VB, S. 43), deute ich dies dahingehend, dass er Darstellungsweisen entwirft, die den Blick auf Bekanntes freigeben, wobei jedoch die Anerkennung, dass es sich hierbei um Bekanntes handelt, dem Mitgehen jener sprachlichen Bewegungen, wie sie in seinen Gleichnissen aufgeboten werden, geschuldet ist. Die Identität dessen, wovon die Rede ist, ist selbst dann noch durch die Art bedingt, nach welcher er verfährt, wenn das so Identifizierte sich als etwas erweisen sollte, das man (als Leserin) längst gekannt haben muss. Dass unsere Anschauungsweise im Zuge des Philosophierens „umgemodelt“ wird, schließt nicht aus, dass wir das auf diesem Weg sichtbar werdende mit etwas identifizieren, das längst vor unseren Augen gestanden hat. Gerade dies ist ja das typische Charakteristikum eines uns plötzlich kenntlich werdenden Aspekts, dass wir zuletzt sagen müssen, wir hätten ihn „in gewissem Sinne“ immer schon vor uns gehabt.<sup>32</sup>

Häufig ist es geradezu ein Erkennungszeichen des gelungenen philosophischen Gedankens, wenn wir auf ihn hin sagen, dies sei doch selbstverständlich, ohne dass wir uns freilich doch zuvor je so ausgedrückt hätten. Jenes „das ist doch selbstverständlich!“ bekundet hier, dass wir eine neue Betrachtungsweise übernommen haben: dass uns die Begriffsbahn, welche vorgezeichnet wurde, als natürliche Fortführung eines anderweitig bekannten Ausdrucks gilt. Es ist dann entscheidend, zu erkennen, dass die Tatsache, dass wir eine solche Erweiterung oder Adaption der Gebrauchsweise übereinstimmend als „natürlich“ oder „selbstverständlich“ anerkennen, *nicht* bedeutet, sie sei in jenem Ausdruck bereits angelegt gewesen. Die Anerkennung einer Bewegung als natürlicher gründet sich schließlich nicht (oder nicht ausschließlich) auf solche Parameter, die dem Körper in statischem Zustand zukommen; wohl aber ist sie gebunden an die Gesetze der Dynamik, d. h. in unserem Fall: an die Praxis des Gebrauchs der Wörter.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Im sogenannten zweiten Teile der *Philosophischen Untersuchungen* (TS 234 auf Basis von MS 144) umkreist Wittgenstein Phänomene des Wechsels von Aspekten. Die Bedeutung dieser Bemerkungen für die philosophische Praxis hat u.a. Chris Betzel in *Aspektwechsel der Philosophie* (2013) hervorgestrichen. Siehe weiters Malcolm Budd: „Wittgenstein on Seeing Aspects“ (1987); Gabrielle Hiltmann: *Aspekte sehen: Bemerkungen zum methodischen Vorgehen in Wittgensteins Spätwerk* (1998); Liu Chang: *Wittgenstein über das Aspektsehen* (2007); Juliet Floyd: „On Being Surprised: Wittgenstein on Aspect-Perception, Logic and Mathematics“ (2010); Avner Baz: „Aspect Perception and Philosophical Difficulty“ (2011); Constanze Demuth: *Beispiele und Sinngestalten: Die Negativität der Alltagssprache nach Cavell, Wittgenstein und Austin* (2014); Reshef Agam-Segal: „Aspect-Perception as a Philosophical Method“ (2015).

<sup>33</sup> Ich will an dieser Stelle nicht den Gebrauch der Worte „natürlich“ oder „selbstverständlich“ im Rahmen der begrifflichen Arbeit diskreditieren. Einen Gedanken als die natürliche Folge oder Fortführung eines anderen Gedanken auszuweisen, ist eine in der Philosophie gern gewählte Vorgangsweise, um bestimmte formale Zusammenhänge herauszustellen. Um einen Begriffsgebrauch zu motivieren, muss die exemplarisch vorgeführte Redeweise dabei in aller Regel auch nachvollziehbar, eingängig, natürlich wirken. Dass wir am Ende einer uns überzeugenden Gedankenfolge sagen: „das ist doch selbstverständlich!“, bedeutet aber nicht, dass wir auch stets einen anderswo liegenden Maßstab aufzubieten hätten, der ein solches Urteil rechtfertigen würde. Wogegen ich mich hier also wende, ist die Vorstellung, dass die Beurteilung eines Gedankens als die „natürliche“ Folge eines anderen nur dann Sinn mache, wenn wir einen vorgängigen Maßstab bei der Hand hätten, der dieses Urteil rechtfertigt. „Ein Wort ohne Rechtfertigung gebrauchen,

Aus jenem Spannungsverhältnis zwischen den Gesetzen des etablierten Sprachgebrauchs und deren Erweiterung, Verschiebung oder Suspension im Zuge der begrifflichen Arbeit geht eine weitere Verwandtschaft der Philosophie mit der Dichtung hervor. Sowohl der Philosoph wie auch die Dichterin müssen die Gesetze sehr genau kennen, denen wir zur Herstellung sprachlichen Sinns verpflichtet sind, um diese sinnvoll deuten (und gegebenenfalls uminterpretieren) zu können. Kenntnis kann hierbei jedoch zweierlei bedeuten. Einerseits handelt es sich darum, dass man die Worte (blind) anzuwenden versteht; andererseits aber meint Kenntnis auch die Fähigkeit zur bewussten Reflexion über das Verhältnis der Wortverwendung und des dadurch bedingten Sinns. Jene Sprachkenntnis zweiter Art ist jedoch nicht so zu deuten, dass wir aus der Sprache heraustreten würden, um ihr Funktionieren zu begreifen. Sondern auch dann, wenn wir Ausdrucksformen auf ihre sachlichen Wirkungen befragen, halten wir uns noch immer in der Sprache auf (vgl. PU, § 120). Was wir in solchen Fällen tun, das ist dem Verhalten einer Wanderin zu vergleichen, die einen Weg verlässt, auf eine Anhöhe steigt, und von dort, d. h. wiederum unter spezifischer Perspektive, die Windungen des ersten Wegs betrachtet. Um einen Wortgebrauch zu reflektieren (eine begriffliche Bewegung ins Bewusstsein zu heben), müssen wir uns demnach in ihm (ihr) aufhalten, aber auch aus ihm (ihr) heraustreten können. Dabei ist dieses Heraustreten selbst nur möglich, indem wir uns auf wieder andere Bahnen verlassen, die uns möglichst sicheren Fußes einen Ausblick auf das erlauben, was wir (zeitweilig oder auf länger) hinter uns gelassen haben.

Ein auszeichnendes Merkmal der Dichterin ist es, wenn sie über eine derartige Sicherheit im Wechsel der sprachlichen Ausdrucksformen verfügt, dass sie stets im rechten Moment aus einer in die andere übertritt. Sie hat gleichsam die Routine, dass sie zu jedem Augenblick weiß, wann sie sich in einer sprachlichen Wendung „gehen lassen“ darf und wo sie selbst die Zügel wieder in die Hände nehmen muss. Diese Gewandtheit ist es, derer auch der Philosoph bedürfte, um Verhältnisse zwischen Begriffen möglichst plastisch darstellen zu können. Denn es ist in der Regel gar nicht sonderlich wichtig, die einzelnen Verwendungsweisen eines Wortes (die meist ohnedies jeder beherrscht) im Detail nachzuzeichnen, als dass man in wenigen Zügen die wichtigsten Verbindungslinien, Gefälle und Gräben zwischen ihnen skizziert. Oder, um von der Landschaftsmalerei auf eine andere Art der künstlerischen Darstellung zu kommen:

Der philosophische Denker will ein Porträt der Anwendung der Sprache entwerfen. Und es kommt wie bei jedem Porträt nicht darauf an, viele Striche zu machen, sondern die richtigen, charakteristischen, treffenden. (BEE 302, S. 27; vgl. VB, S. 159)

Von hier aus wird nochmals verständlicher, worauf Wittgenstein aus ist, wenn er die übersichtliche Darstellung als für ihn von „grundlegender Bedeutung“ bezeichnet. Insofern uns in der Philosophie daran gelegen ist, den Blick für formale Zusammenhänge zu schärfen, benötigen wir nicht allein Ausdauer, um einmal eingeschlagene Begriffsbahnen bis an ihr Ende (wo sie vielleicht schleichend in Unsinn übergehen) zu verfolgen, sondern es bedarf v. a. eines ausgeprägten Gespürs für Schwellen und Furten, die uns einen geschmeidigen Übertritt in davon geschiedene,

heißt nicht, es zu Unrecht gebrauchen.“ (PU, § 289) – Was wir als „richtigen Ausdruck“ eines uns umtreibenden Problems anerkennen, ist dies nicht notwendigerweise dadurch, dass wir auf ein Vorbild (etwa in Form eines „inneren Zustandes“) verweisen, davon jener Ausdruck ein Abbild sei. Kurz, welches Problem es jeweils ist, das uns in der Philosophie umtreibt, bleibt häufig an die Darstellung gebunden, mittels welcher wir ihm Ausdruck verleihen. – Über die grammatischen Verhältnisse zwischen Gedanken und ihrem sprachlichen Ausdruck siehe *Philosophische Untersuchungen*, §§ 329–341.

gleichwohl aber benachbarte Begriffsgegenden erlauben. Die betonte Wichtigkeit des „Findens und Erfindens von Zwischengliedern“ rührt in einer begrifflichen Betrachtung daher, dass wir zwar unterschiedliche Perspektiven (als Darstellungsweisen derselben Sache z. B.) anerkennen, aber oft nicht anzugeben wüssten, in welcher Weise sie verbunden sind. Die übersichtliche Darstellung verwandter Aspekte des Begriffsgebrauchs führt das Verständnis herbei, „welches eben darin besteht, dass wir die ‚Zusammenhänge sehen‘“ (PU, § 122).

Ein gelungenes Gleichnis also wird von Wittgenstein nicht allein deshalb geschätzt, weil es „den Verstand erfrischt“ (VB, S. 11), sondern weil es im Rahmen einer grammatischen Untersuchung unter Umständen jene Übersichtlichkeit herauszustellen erlaubt, die durch eine überaus detailgetreue Beschreibung der Verwendungsweisen des betreffenden Wortes gerade nicht erlangt werden könnte. „Das genaueste Bild eines ganzen Apfelbaumes hat in gewissem Sinne unendlich viel weniger Ähnlichkeit mit ihm, als das kleinste Masliebchen mit dem Baum hat.“ (VB, S. 45)<sup>34</sup> Die Aufgabe, eine adäquate, d. h. leicht als solche anzuerkennende Beschreibung zu liefern, ist im Fall eines Begriffs nicht allein sehr schwierig, sondern auf dem direkten Weg einer Auflistung sämtlicher Gebrauchsumstände für gewöhnlich auch gar nicht zu bewältigen. Um buchstäblich darzulegen, was ein Begriff (wie z. B. „Kunstverständnis“) bedeutet, müssten wir die ganze Kultur und die vielfältigen, an die jeweilige Umgebung gebundenen Ausprägungen der Verwendung jenes Ausdrucks beschreiben: „It is not only difficult to describe what appreciation [in the arts] consists in, but impossible. To describe what it consists in we would have to describe the whole environment.“ (LA I, § 20) Und selbst, wenn wir für einzelne Ausdrücke eine derartige Beschreibung zuwege gebracht hätten, wäre wenig gewonnen, da wir aufgrund der Fülle des Materials die Konturen und Abschattungen zwischen den verschiedenen Begriffsgestaltungen erst wieder nicht erkennen könnten (vgl. LA I, § 14). Eine bedeutende Aufgabe der Philosophin besteht demnach darin, mittels der in ihrer Untersuchung aufgetragenen Geometrie solche Maserungen eines Sprachgebietes vor Augen zu führen, durch die man einen plastischen Eindruck von den Verhältnissen zwischen den darin sich abspielenden Begriffsgebräuchen erhält. Neben der Gegenüberstellung extremer Ausprägungen des Gebrauchs der Wörter durch das Beschreiben von (meist erfundenen) Sprachspielen bedient sich Wittgenstein daher häufig einer auffallend bildlichen und an Metaphern reichen Ausdrucksweise, um auf diesem Weg die begrifflichen Unterschiede und Verwandtschaften zu markieren, die zur besseren Orientierung in dem fraglichen Gebiet beitragen können. Seinen Wert aus dieser Orientierungsfunktion beziehend, kann ein Gleichnis nicht durch eine vermeintlich „direktere“ oder „buchstäbliche“ Ausdrucksweise ersetzt werden, weil man damit die Geometrie wieder einbüßen würde, aufgrund derer man sich an jenem begrifflichen Ort hatte zurechtfinden können. „Der Zweck des guten Ausdrucks & guten Gleichnisses ist, daß es augenblickliche Übersicht erlaubt.“ (MS 122, S. 112r; vgl. MS 153a, S. 156r.)<sup>35</sup>

<sup>34</sup> An dieser Stelle wird nochmals die weiter oben betonte Verwandtschaft zwischen Wittgensteins Idee einer übersichtlichen Darstellung grammatischer Verhältnisse und der morphologischen Methode Goethes deutlich. Siehe Kapitel 2 dieses Abschnitts: „Sinnstiftende Formen“, S. 140 ff.

<sup>35</sup> Rubén Aguilar: *Bild und Gleichnis bei Wittgenstein* (2015): „Gleichnisse spielen in der Philosophie keine sekundäre Rolle, sondern sind von primärer Bedeutsamkeit. Dies beruht darauf, dass analogische Ausdrucksweisen nicht als Mittel, sondern als eigentlicher Zweck der Philosophie verstanden werden.“ (S. 173) Gemäß dieser Deutung des philosophischen Gleichnisses wären die Worte des Philosophen *nicht* durch

Ich habe nun die drei zu Beginn des vorhergehenden Kapitels (vgl. S. 147) genannten Punkte beleuchtet und hoffe verständlich gemacht zu haben: (1) was es heißt, eine andere oder neue Gedankenbewegung zu lehren; (2) inwiefern dies mit einer „Umwertung von Werten“ einhergeht; und (3) wieso ein solches Philosophieren in die Nähe literarischen Schaffens rückt. Vor diesem Hintergrund möchte ich nochmals die im zweiten Kapitel (S. 140) angesprochene Ambivalenz aufgreifen, in der das akademische Denken zu Philosophen steht, deren Bedeutsamkeit zwar (weitestgehend) unbestritten ist, ohne dass man sich aber doch auf die tatsächlichen Eigenarten ihrer philosophischen Erscheinungsformen vollends einzulassen getraute. Man denke hierbei vorrangig an Autoren wie Nietzsche oder Kierkegaard, aber auch an die spezifischen Rollen, die literarische Gattungsformen wie der Dialog, das Lehrgedicht oder die Meditation im philosophischen Denken stets eingenommen haben (und die heute so gut wie gar keinen Platz mehr finden).

Wann immer ich, auf Wittgenstein oder Nietzsche rekurrierend, das akademische Formen- gleichmaß beklagte, war eine der ersten Reaktionen (insbesondere *studentischer* Kollegen) die, dass man den „Genies“ zwar ihre Berechtigung lassen wolle, dass es aber uns reinem nicht recht anstünde, sich eine ebensolche Freiheit im Darstellen zu erlauben. Man verteidigt die durch Planbarkeit, Vergleichbarkeit und Verfügbarkeit bestimmten Standards des akademischen Vorgehens, während jene Denkformen, die sich diesen Parametern entziehen, als uneinholbare Ausnahmeerscheinungen in ein Jenseits gesetzt werden. Wer solchen Denkformen freiweg entsagt oder die Beschäftigung mit ihnen dem Feierabend vorbehält (und Kierkegaard etwa nur zum Einschlafen liest), wird die Probleme nicht kennen, wie sie sich jenen stellen, die Autoren wie Heidegger oder Wittgenstein für ihr eigenes Denken fruchtbar zu machen versuchen, sich aber gleichzeitig den akademischen Darstellungsmodi verpflichtet fühlen. Daraus entspringen dann jene Vorträge, Aufsätze und Bücher, die sich im Titel mit Namen schmücken, ohne dass doch der Geist ihrer Träger darin noch irgendwie weben würde.

andere Worte zu ersetzen, ohne ihren Zweck zu verfehlen, u. d. h. ihren Sinn zu verkehren. In der Folge unterscheidet Aguilar allerdings kategorisch zwischen einer „alltäglichen“ und einer „literarischen“ (poetischen) Sprache und will die Philosophie Wittgensteins einzig in der „gewöhnlichen“ Sprache beheimatet wissen. Dies führt ihn zu der (nach meinem Eindruck dem obigen Befund widersprechenden) Ansicht, wonach sich „Gleichnisse paraphrasieren lassen, die Sätze aber, die in einem Gedicht vorkommen, nicht“ (S. 176). Obwohl er zuvor also sagte, dass „analogische Ausdrucksweisen als eigentlicher Zweck der Philosophie verstanden werden“ müssten, hält Aguilar dann wiederum fest, es gäbe für jedes Gleichnis „eine nicht figürliche Ausdrucksweise, durch die das Gleichnis ersetzt werden kann“ (S. 176). – Aus der Bemerkung, wonach man Philosophie „eigentlich nur *dichten*“ dürfe (MS 146, S. 50) und in der Wittgenstein bekennt, dass er „nicht ganz kann was er zu können wünscht“, folgert Aguilar daher, dass Wittgenstein sich hierbei „nicht auf seine eigene Philosophie bzw. sein eigenes Können in der Philosophie bezieht“ (S. 180). Dagegen würde ich das „nicht ganz“ an dieser Stelle hervorheben und glauben, dass der Anspruch Wittgensteins durchaus war, mit seiner Philosophie auch ein Stück Dichtung vorzulegen: Dichtung hierbei aber nicht verstanden als ein der alltäglichen Sprache kategorial entgegengesetzter Scheingebrauch der Wörter, sondern umgekehrt als eine (auch im Alltag gangbare) Tätigkeit der Wiederaneignung des Sinns der von uns (viel zu oft unbedacht und automatisiert) geäußerten Wörter. Philosophie der gewöhnlichen Sprache ist eben nicht die Legitimierung dessen, was die Allgemeinheit sagt und denkt, sondern eine durch und durch schöpferische Tätigkeit, die darauf zielt, den Sinn wiederzufinden, den der „Alltagsverstand“ in der Tasche zu haben wähnt – und der gerade dadurch ein völlig verqueres (entfremdetes) Verständnis dessen bekundet, was „Sinn“ überhaupt sei.

Das Problem wird in aller Regel zwar zugegeben, aber meist nicht tief genug gefasst. Man erkennt, dass die darstellerische Gleichschaltung, bei der die Gedanken eines Autors entlang ihnen äußerlich bleibender Raster geordnet werden, deren Gehalt nicht unberührt lässt, sondern sie gerade jener Eigenart beraubt, die sie als genuin philosophische Gedanken ausweisen würde.<sup>36</sup> Wenn es nämlich stimmt, dass der philosophische Gedanke dies dadurch wird, dass man die in ihm figurierende Betrachtungsform übernimmt, dann kann er nicht aus jener Geometrie herausgezogen werden, darin er erst seine spezifische Gestalt entfaltet. Der philosophische Gedanke leistet die ihm eigentümliche Orientierungsfunktion nur dann, wenn man sich selbst in der sprachlichen Landschaft aufhält, in der er sich zu einer wiederholbaren Bewegung – zu einem *Weg* – ausgewachsen hat. Kurz, eine betrachtungsleitende Form kann nie abgebildet, sondern immer nur aufgewiesen, präsent gemacht werden. Wir müssen, heißt das, dem sprachlichen Arrangement der Sätze, Bemerkungen und Gedankenfolgen in irgendeiner Weise Rechnung tragen und in unsere eigene Darstellungsform miteinbeziehen, wenn anders wir dem Denken solcher Autoren nur im Ansatz gerecht werden wollen. Sobald wir dies aber erkennen, erkennen wir zugleich, dass es uns um die bloße Aufbereitung anderswo liegender Gedanken überhaupt nicht gehen kann, sondern dass wir uns um eine transparente Ausgestaltung der eigenen Bewegungsmuster zu bekümmern haben, da dies die erste Bedingung dafür ist, sie auch zu verändern. Um an seinem eigenen Denken und Urteilen arbeiten zu *wollen*, muss man freilich zunächst ein Gefühl dafür entwickelt haben, dass das Bestehende vielleicht nicht der Weisheit letzter Schluss sei.

<sup>36</sup> Wird das Denken nicht als ein bloßes Abbilden eines vorgängig Realen (mithin als Subsumtion unter gleichfalls im Vorhinein feststehende Kategorien), sondern als dessen Gestaltung und ästhetische Formung (das die Kriterien zur Identifikation seines jeweiligen Gegenstandes allererst hervorbringt) begriffen, dann hat, wer immer Interesse an einem solchen Denken nimmt, die ihm eigentümliche Gestaltungsweise, wenn nicht zu wahren, so jedenfalls im Einsatz der von einem selber angebotenen Darstellungsmittel in Rechnung zu stellen. Ich kann dann über das Denken von Plato, Vico, Kant oder Wittgenstein nur soweit Entscheidendes und Gehaltvolles sagen, als ich deren Eigenformen in die eigene Ausdrucksweise einzubinden (oder bewusst und für andere nachvollziehbar zu brechen) verstehe. Diese Art Rechtschaffenheit gegenüber den ästhetischen Manifestationsformen des Denkens kann jedoch nur eingelöst werden, da man nicht durch äußerliche Formenzwänge gebunden ist. Was jene Denker wirklich bewegte, können wir erst verstehen, wenn wir damit aufhören, ihre Gedankenbewegungen auf das Gleichmaß uns geläufiger Schulbegriffe und den damit einhergehenden Aufbereitungsmodi herunter zu bremsen (oder zu beschleunigen). Derart unvoreingenommen an das Studium eines Philosophen zu gehen, setzt jedoch das Bewusstsein voraus, dass Form und Inhalt des philosophischen Denkens konvergieren und die Weise des Darstellens deshalb kein zu beklagender Störfaktor, sondern die zu jedweder Sacherkenntnis unabdingbare Voraussetzung sei. In diesem Sinn schreibt Adorno in „Der Essay als Form“ (1958): „Die positivistische Gesamttendenz, die jeden möglichen Gegenstand als einen von Forschung starr dem Subjekt entgegengesetzt, bleibt wie in allen anderen Momenten so auch in diesem bei der bloßen Trennung von Form und Inhalt stehen: wie denn überhaupt von Ästhetischem unästhetisch, bar aller Ähnlichkeit mit der Sache kaum sich reden ließe, ohne daß man der Banausie verfiel und a priori von jener Sache abglitte. Der Inhalt, einmal nach dem Urbild des Protokollsatzes fixiert, soll nach positivistischem Brauch gegen seine Darstellung indifferent, diese konventionell, nicht von der Sache gefordert sein, und jede Regung des Ausdrucks in der Darstellung gefährdet für den Instinkt des wissenschaftlichen Purismus eine Objektivität, die nach Abzug des Subjekts herausspränge, und damit die Gediegenheit der Sache, die um so besser sich bewähre, je weniger sie sich auf die Unterstützung durch die Form verläßt, obwohl doch diese ihre Norm selber genau daran hat, die Sache rein und ohne Zutat zu geben. In der Allergie gegen die Formen als bloße Akzidenzien nähert sich der szientifische Geist dem stur dogmatischen.“ (S. 11–12) – Siehe auch Alex Demirović: *Der nonkonformistische Intellektuelle* (1999), S. 674 ff.

## Brauchbarkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit

Zu sagen, dass das Wort „Philosophie“, wie es in der *Logisch-philosophischen Abhandlung* lautet, etwas bedeute, „was über oder unter, aber nicht neben den Naturwissenschaften steht“ (LPA, 4.111, vgl. PU, § 126), misst ihren Sätzen nicht einen abstrakteren Inhalt im Gegensatz zu den an das vermeintlich Konkrete gebundenen Hypothesen der empirischen Forschung bei. Der Unterschied ist nicht der zwischen Aussagen allgemeiner und solchen besonderer Geltung, vielmehr betrifft er den Status dessen, was Geltung hier jeweils überhaupt heißt. Zu einer begrifflichen Wendung einladend, tritt die philosophische Bemerkung nicht mit dem Anspruch auf, über das Bestehen oder Nicht-Bestehen einer wie immer gearteten Sachlage zu informieren, als dass sie die Möglichkeit der in ihr sich abzeichnenden Darstellungsmodi aufzeigen möchte. In plakativen Termen ließe sich dieser Gegensatz zunächst in der Art formulieren, dass die Frage nach der Wahrheit erst im Rahmen einer bereits feststehenden Begrifflichkeit aufkommen kann und von der Wahrheit philosophischer Sätze besser nicht gesprochen werden sollte.<sup>37</sup> Eine begriffliche Untersuchung könne, insofern sie passende Begriffe zur Handhabung der Erfahrung an die Hand gibt, brauchbar, nützlich, angemessen sein, doch sei sie nicht „wahr“ oder „falsch“ zu nennen.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> In einer Bemerkung aus den frühen Dreißigerjahren schreibt Wittgenstein einmal: „Meine Art des Philosophierens ist mir selbst immer noch, und immer wieder, neu, und daher muß ich mich so oft wiederholen. Einer anderen Generation wird sie in Fleisch und Blut übergegangen sein und sie wird die Wiederholungen langweilig finden. Für mich sind sie notwendig. – Diese Methode ist im Wesentlichen der Übergang von der Frage nach der *Wahrheit* zur Frage nach dem *Sinn*.“ (MS 105, S. 46)

<sup>38</sup> Eine ähnliche Ansicht hatte ich im Rahmen der für die Zulassung zum Doktoratsstudium zu absolvierenden fakultätsöffentlichen Präsentation des Dissertationskonzeptes (FÖP) selbst bekundet (vgl. Appendix 2: „Mathematik und Philosophische Methode bei Wittgenstein“, S.228 ff.). Ich halte sie heute, wo nicht für falsch, so doch für kurzsichtig. In Wittgensteins eigenem Denken lässt sich bis zuletzt eine gewisse Ambivalenz feststellen, was die Frage betrifft, ob von der Wahrheit einer Philosophie gesprochen werden solle oder nicht. So schreibt er z. B. am 4. 2. 1931, dass es schwer sei, „in der Philosophie nichts hinzuzudichten, und *nur* die Wahrheit zu sagen“ (MS 110, S. 33). In den meisten Fällen, da diese Frage thematisch wird, scheint er der Philosophie aber bestenfalls einen gewissen *Nutzen* zuzusprechen, welcher eben darin bestünde, das Feld der Wörter für die auf Wahrheit zielende Wissenschaft zu säubern: „Die Philosophie fragt, ‚Warum sollte es so *sein*?‘ und ‚Warum sollte es nicht so sein?‘; Fragen, die in der Wissenschaft förderlich sind, weil sie ein Vorurteil wegräumen.“ (MS 133, S. 60r; 1947) Obgleich die Tendenz unverkennbar ist, mit der Wittgenstein die Frage nach der Wahrheit als ein der Philosophie äußerlich bleibendes Problem behandelt wissen möchte, spielt es an einigen Stellen dann doch wieder herein: „Inwiefern untersuchen wir den Gebrauch von Wörtern? – Beurteilen wir ihn nicht auch? Sagen wir nicht auch, dieser Zug sei wesentlich, jener unwesentlich?“ (TS 245, S. 252) – Mein Eindruck ist, dass Wittgenstein deshalb dazu neigt, die Frage nach der Wahrheit philosophischer Gedanken zurückzustellen, weil das gängige Wahrheitskonzept ein Abbildungsverhältnis zwischen Aussagen und Tatsachen unterstellt: eine Relation, die bei Anwendung auf die begrifflichen Probleme der Philosophie dahin führen würde, diese wiederum als quasi-empirische Forschung (mit Begriffen als ihren ausgezeichneten Gegenständen), mithin als eine genuin theoretisierende Disziplin zu rekonstruieren. Das auf den nachfolgenden Seiten entworfene Konzept philosophischer Wahrheit stellt den Versuch dar, Wittgensteins Anspruch auf nicht-theoretisierendes Philosophieren zu wahren, ohne aber die Philosophie zu einer Dienerin anderswo verfolgter Wahrheitsansprüche zu degradieren. Ich will zeigen, inwieweit es Sinn machen kann, in der Philosophie am Begriff der Wahrheit festzuhalten, trotzdem man die begriffliche Arbeit als eine *Form-gebende* Tätigkeit fasst, die den Sinn dessen, wovon sie handelt, selbst erst hervorbringt. Wahrheit ist hier kein Merkmal einer Relation zwischen Satz und Tatsache, sondern hat mit der besonderen Art der Inszenierung von Sätzen zu tun. Sie ist ein Verhältnis zwischen dem Anspruch auf Sinn, den ich in meine Sätze lege, und der Form ihres Arrangements, durch die alleine dieser Anspruch eingelöst werden kann. Wahrheit erweist sich nach dieser Deutung verwandt mit Aufrichtigkeit.

Gegen diesen positivistischen Ansatz, der Wahrheit den empirischen Wissenschaften vorbehält und den Überlegungen der Philosophinnen nur den Status mehr oder minder nützlicher Begriffsklärungen belässt, wäre jedoch festzuhalten, dass eine philosophische Untersuchung nichtsdestoweniger von dem Anspruch geleitet ist, eine Wahrheit darzulegen. Wir verhalten uns keineswegs gleichgültig gegenüber alternativen Entwürfen, sondern sehen uns oft veranlasst, philosophische Gedanken auch zu beanstanden, wo uns deren Modi als unzureichend zur Darstellung der fraglichen Begriffe erscheinen. Gleichwohl bezeugt die grammatische Anstrengung, derer es in solchen Fällen bedarf, dass jene Begriffe nicht wie physikalische Objekte bezeichnet werden können, um dann über sie zu sprechen, sondern dass sich diese vermittelt der Attribute, welche wir ihnen zusprechen, fortwährend auch umgestalten. In einer begrifflichen Untersuchung kommt also der Ausgestaltung und dem Arrangement der Begriffe, Sätze und Gedanken eine ausgezeichnete Rolle für die Bestimmung ebenso wie für die Identifikation des Sinns derselben zu, insofern dort, wo auf einen Gegenstand nicht gewiesen werden kann, das Darzustellende wesentlich an die Art der Darstellung gebunden bleibt.

Wie ist in diesem Spannungsfeld: dass nämlich eine philosophische Untersuchung auf einen Begriff (oder ein Problem) hin ausgerichtet ist, von dem man doch erst im Zuge ihrer fortgesetzten Entfaltung zu sagen wüsste, welcher Art er (es) eigentlich sei – wie ist unter dieser Ambivalenz zwischen dem vorab intendierten und dem sodann tatsächlich eingelösten Gehalt die Rede von der Wahrheit philosophischer Betrachtungen zu deuten? Wir sind bei unseren philosophischen Annäherungen an einen zunächst nicht hinreichend ausgeformten Begriff fast immer von Vorannahmen geleitet, durch die wir die Kenntnis seiner Bedeutung unterstellen; erkennen aber im Fortgang des Philosophierens, dass dieses erst jenen Sinn hervorbringt, von dem wir glaubten, er würde unsere Untersuchung leiten. Wollen wir an dem Begriff der Wahrheit begrifflicher Untersuchungen festhalten, sollten wir sie daher nicht als Übereinstimmung der Sätze mit von ihnen vermeintlich bezeichneten (z. B. sprach-anthropologischen) Sachlagen deuten, sondern als durch unser Vorgehen selbst vermittelt sehen. Er ließe sich deshalb wohl besser als ein Verhältnis deuten zwischen dem, was die einzelnen Sätze dem Vorgeben nach sagen wollen, und dem, was ihnen aufgrund des Ganzen, in dem sie stehen, tatsächlich an Bedeutung zukommt. Was ich hier im Auge habe, ist nicht eine Beziehung zwischen Aussage und Sachverhalt, denn zwischen einem vorgegebenen Sinn und dessen tatsächlicher Einlösung durch die sprachliche Praxis, die man in und mit seinem Philosophieren aufbietet.

Wir werden hier auf die weitreichende Schwierigkeit geführt, wie damit umzugehen sei, dass wir die Bedeutung zuweilen „mit einem Schlage erfassen“, diese jedoch durch den in der Zeit ausgedehnten Gebrauch bestimmt ist. „Denn wir sagen, es sei kein Zweifel, daß wir dies Wort verstehen, und andererseits liegt seine Bedeutung in seiner Verwendung.“ (PU, § 197, Vgl. §§ 138–139, 191.) Das Problem spielt an dieser Stelle in der Art herein, als wir im Philosophieren „die volle Sprache (nicht etwa eine vorbereitende, vorläufige) anwenden“ (§ 120) müssen und folglich auf Bedeutungen rekurren, die den Worten aufgrund einer Gebrauchspraxis zukommen, die wir doch niemals erschöpfend wiedergeben können. Wenn ich in dieser Untersuchung z. B. Ausdrücke wie „planen“, „empirisch“, „Darstellung“ (usw.) heranziehe, um für einen Begriff des Philosophierens zu werben, dessen Eigenheiten in der tatsächlichen Ausgestaltung begrifflicher Bewegungen zu suchen (und daher nicht planerisch vorwegzunehmen) seien, so bringen diese Ausdrücke aus ihrem „zivilen Gebrauch“ bereits Bedeutungen mit, die eine bestimmte Lesart meiner Gedanken nahelegen. Man kann, wo man mit einem Körnchen Salz nicht spart, vermutlich

jeden einzelnen meiner Sätze für sich genommen verstehen, da sie allesamt Wörter enthalten, die wir vom Alltag her kennen. Zugleich aber sage ich, der Gehalt eines philosophischen Gedankens hänge wesentlich von der Stellung ab, die er innerhalb eines Geflechts philosophischer Erörterungen (wie dieser Abhandlung etwa) einnimmt: „Philosophie ist nicht in Sätzen, sondern in einer Sprache niedergelegt“ (MS 110, S. 80).

Die Frage lautet, wie das Verhältnis zwischen den aus dem Alltag her wirkenden Bedeutungsvorschüssen der Wörter und deren Verwendung im Rahmen einer philosophischen Untersuchung zu verstehen ist. Wittgenstein erörtert dies Problem beispielhaft anhand des Wortes „Würfel“. Wenn wir dieses Wort hören, so wissen wir gemeinhin, was es bedeutet. Was aber ist es eigentlich, „was uns vorschwebt, wenn wir ein Wort *verstehen*? – Ist es nicht etwas, wie ein Bild? Kann es nicht ein Bild *sein*?“

Nun, nimm an, beim Hören des Wortes „Würfel“ schwebt dir ein Bild vor. Etwa die Zeichnung eines Würfels. In wiefern kann dies Bild zu einer Verwendung des Wortes „Würfel“ passen, oder nicht zu ihr passen? – Vielleicht sagst: „das ist einfach; – wenn mir dieses Bild vorschwebt und ich zeige z.B. auf ein dreieckiges Prisma und sage, dies sei ein Würfel, so paßt diese Verwendung nicht zum Bild.“ – Aber paßt sie nicht? Ich habe das Beispiel absichtlich so gewählt, daß es ganz leicht ist, sich eine *Projektionsmethode* vorzustellen, nach welcher das Bild nun doch paßt.

Das Bild des Würfels *legte* uns allerdings eine gewisse Verwendung *nahe*, aber ich konnte es auch anders verwenden. (PU, § 139)

Ein philosophisches Buch zum ersten Mal (und womöglich gar in der Mitte) aufschlagend, deuten wir die Wörter zunächst vor der Hintergrund einer Sprachpraxis, innerhalb derer ihnen je nach Kontext und Verwendung unterschiedlichste Bedeutungen zukommen können. Wir greifen dann in der Regel ein Bild heraus, das sich uns bei der am nächsten liegenden (selbstverständlichsten) Verwendungsweise womöglich aufgetan hatte. Es sollte uns jedoch daran gelegen sein, die in dem Buch entwickelte *Projektionsmethode* zu begreifen, durch welche die darin gebrauchten Wörter erst den von dem/r Autor/in intendierten Sinn erhalten. („Das Bild ist da; und ich bestreite seine *Richtigkeit* nicht. Aber *was* ist seine Anwendung?“, § 424) Wenn wir z. B. in der *Kritik der reinen Vernunft* lesen, „*die transzendente Einheit* der Apperzeption [sei] diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird“ (KrV, B 139), mögen wir mit dieser Begriffsdefinition allerlei Assoziationen verbinden; ein wirkliches Verständnis wird dagegen nur erlangen, wer die Mühen einer behutsamen Lektüre des ganzen Buches, darin jene Wörter (nicht zuletzt „Begriff“ und „Objekt“) ihre zureichende Bestimmung erhalten, auf sich nimmt. Eines der unzähligen Einführungswerke, die gewöhnlich zu verstehen geben, die von Kant entworfene Geometrie sei auch auf kürzerem Weg zu erlangen, kann vielleicht manch Einer/m den ersten Einstieg so halbwegs erleichtern (viel zu oft verbauen sie ihn nur), niemals kann es aber der Aufgabe überheben, sich in jenes Denken selbst hineinzubewegen, wo man es verstehen will. Wer einen Satz aus den *Philosophischen Untersuchungen* oder aus der *Kritik der reinen Vernunft* liest, dem können bei der ersten Lektüre sogar dieselben Bilder vorschweben, wie nach dem langjährigem Studium beider Schriften: was verdeutlicht, dass es auf diese Bilder im Einzelnen gar nicht sonderlich ankommt, wo es zu beurteilen gilt, ob verstanden wurde oder nicht.

Was Wittgenstein vom Wort „Würfel“ sagt, gilt in ähnlicher Weise für Wörter wie „Philosophie“, „Gedanke“, „Form“. Sie vernehmend, können uns zunächst die verschiedensten Bilder vor die Augen treten: das Gesicht des Sokrates, eine Glühbirne, der Umriss einer Figur. Doch von

diesen Bildern oder Ahnungen ist es ein weiter Weg bis zu den Bedeutungen jener Worte, welche ich ihnen z. B. im Zuge der bisherigen Ausführungen habe angedeihen lassen. Daher auch halte ich die Vorstellung für so irreführend, eine philosophische Arbeit planend vorwegnehmen zu wollen, indem man etwa sagte, man werde von diesen oder jenen Begriffen handeln, in dieser und jener Weise über sie sprechen. Denn ohne einen spezifischen Gebrauch vorgeführt zu haben, bleibt völlig unklar, wovon die Rede sein soll; diesen Gebrauch darzulegen aber, heißt wieder nichts anderes, als auf bestimmte Art und Weise an die Arbeit zu gehen. Wo der Gang der Untersuchung mit der Entfaltung ihres Objekts zusammenfällt, ist es daher unsinnig, vorab Gegenstand und Form der Untersuchung festlegen zu wollen.

Andererseits muss, wer keine Verwirrung stiften will, bei der Entfaltung der Bedeutung eines Wortes auch Rücksicht nehmen auf vorgängige Muster seines Gebrauchs. Ich kann nicht so tun, als brächten wir nicht stets auch ein – und sei es noch so vages – Verständnis davon mit, was gemeint sei, wenn etwa Kant schreibt, man könne nicht Philosophie, sondern „nur philosophieren lernen“ (KrV, B 866), oder was Wittgensteins Satz „Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit“ (LPA, 4.112) bedeutet. Wenn ich aber gleichwohl darauf beharre, dass der Sinn solcher Aussagen durch die Rolle vermittelt sei, welche ihnen innerhalb des Denkens jener Philosophen jeweils zukommt (und sie in beiden Fällen *verwandtes*, aber nicht *dasselbe* besagen), deutet dies darauf hin, dass diese Rollen ihrerseits in einer Art Resonanzverhältnis zu alltäglichen Verwendungsweisen der geführten Worte stehen müssen. Wir verbinden in der Philosophie keineswegs beliebig Zeichen miteinander, in der Hoffnung, dass daraus irgendein Sinn entspringe. Vielmehr sind wir zur Herstellung des Sinns auf eine sprachliche Praxis angewiesen, die wir mit anderen teilen. Nun ist aber diese Praxis kein Objekt („die Alltagssprache“), auf das freiweg gezeigt und mit dem unser Denken in Deckung gebracht werden könnte. Das Kriterium dafür, dass eine vorgelegte Begriffsverwendung dem gerecht wird, was wir (u. a.) im Alltag darunter verstehen, ist kein anderes als das der Anerkennung durch jene, mit denen ich diesen Alltag teile. Wir sind in der Philosophie auf das „Ja, es ist wahr, das könnte man sich auch denken“ (PU, § 144; vgl. BGM I, § 66) der anderen angewiesen, wenn überhaupt wir Sinn vermitteln wollen. Ob die begrifflichen Bewegungen einer philosophischen Untersuchung etwas Entscheidendes über die von uns allen gebrauchte Sprache aufzeigen, hängt also letztlich daran, dass andere sie faktisch mitvollziehen. Dieser Mitvollzug erst ist der Beweis für die Möglichkeit jenes Begriffs.<sup>39</sup>

Wenn die Wörter aufgrund vorherrschender Gebrauchsweisen und der daraus entsprungenen Bilder bestimmte Deutungen nahelegen, eine begriffliche Untersuchung den Wörtern aber erst durch die Form, in der sie diese arrangiert, ihre Bedeutungen gibt: dann besteht ein potentielles Spannungsverhältnis zwischen dem intendierten bzw. erwartbaren Gehalt der Sätze einerseits und

<sup>39</sup> Auf die Anerkennung des Lesers sind wir freilich nicht allein dann angewiesen, wenn wir im positiven Sinn eine Begriffsverwendung vorführen (für sie werben möchten), sondern ebenso in jenen Fällen, da wir „von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergehen“ wollen (PU, § 464). „Eine der wichtigsten Aufgaben ist es ja, alle falschen Gedankengänge so charakteristisch auszudrücken, daß der Leser sagt ‚ja, genau so habe ich es gemeint‘. Die Physiognomie jedes Irrtums nachzuzeichnen.“ (MS 110, S. 229) Ein Begriff ist dies dadurch, dass wir nach ihm vorgehen: folglich ist eine begriffliche Untersuchung dies auch nur insoweit, als wir sie uns in diesem Sinn gefallen lassen. Wenn der „Philosoph daher sagt: ‚Sieh’ die Dinge so an!“ (VB, S. 121), hängt der Status seiner selbst, wie auch der seiner Sätze, in entscheidender Weise davon ab, dass wir jenem Aufruf – und sei es auch bloß auf Probe – *folgen*. Ich glaube, hierin liegt der eigentliche Witz, den eine „therapeutische Lesart“ für sich hat. – Vgl. Fußnote 25, S. 35.

dem ihnen andererseits durch die Form des Denkens tatsächlich zukommenden Sinn. Diese Spannung kann entweder aufgelöst werden, indem man der Untersuchung eine solche Form verleiht, dass die Bedeutungen ihrer Wörter sich mit jenen erwarteten Bildern wiederum decken, oder aber, man versucht transparent zu halten, in welcher Art von Verhältnis Bild wie Deutung zueinander stehen (d. h. durch welche *Projektionsmethode* sie vermittelt sind). In jedem Fall wäre das Bewusstsein dafür zu wahren, welchen Sinn man den Sätzen unterstellt (welchen Anspruch man mit seinem Denken verbindet) und ob dieser durch die eigene Verfahrensweise faktisch gedeckt wird.

Anstatt die Wahrheit philosophischer Betrachtungen als eine Relation der Abbildung zwischen Gedanke und Tatsache auszulegen, scheint es mir daher fruchtbarer zu sein, sie in jenes Verhältnis zwischen dem Versprechen der einzelnen Sätze und der dieses Versprechen mehr oder minder gut einlösenden Form der Betrachtung zu setzen. Damit rückt der Begriff der philosophischen Wahrheit sehr nahe an den der Wahrhaftigkeit. Zwar würde ich Bernard Williams (1929–2003) nicht beipflichten, wenn er in seinem Buch *Wahrheit und Wahrhaftigkeit* (2003) schreibt, der „Begriff der Wahrheit selbst – d. h. die ganz grundlegende Rolle, welche die Wahrheit im Verhältnis zu Sprache, Bedeutung und Meinung spielt – wechselt nicht von Kultur zu Kultur, sondern ist überall gleich“ (S. 97). Man sollte im Gegenteil glauben, dass Wahrheit bereits im Falle physikalischer Forschungen etwas grundlegend anderes bedeutet, als wenn wir von philosophischen Wahrheiten sprechen; mithin selbst *innerhalb* einer Sprachgemeinschaft (und daher erst recht zwischen verschiedenen „Kulturen“) unterschiedlichste Wahrheitsbegriffe im Schwange sind, die sich durch wechselnde, wenngleich auch verwandte Merkmale auszeichnen (vgl. BGM I, § 6). Ich will daher nicht beurteilen, ob oder inwieweit Genauigkeit und Aufrichtigkeit in einem ganz allgemeinen Sinn als „grundlegende *Tugenden der Wahrheit*“ (Williams, S. 74) anzusehen wären. Für jenen Begriff der Wahrheit *philosophischer* Überlegungen, den ich hier umreißen möchte, scheinen sie mir aber jedenfalls in die richtige Richtung zu weisen.<sup>40</sup>

Wenn die Beschreibung eines Begriffes wesentlich nur jene Attribute an ihm zu erkennen gibt, welche als begriffliche Merkmale in der Art des Beschreibens angelegt sind (der Begriff also letztlich eins mit dessen Beschreibung ist), dann ist der Begriff der Wahrheit nämlich nicht als Übereinstimmung zwischen Beschreibung und Beschreibungsgegenstand (beides fällt hier zusammen), denn vielmehr als Übereinstimmung zwischen dem intendierten und dem tatsächlich in der Beschreibungsgestalt aufgehobenen Gehalt zu verstehen. Eine grammatische Beschreibung bekundet zunächst immer nur sich selbst; wo es dagegen den Anschein hat, als läge ihr Gegenstand in einem Anderswo, wurde sie bereits nach dem Schema einer sachlichen (physikalischen) Beschreibung aufgefasst bzw. fehlgedeutet (vgl. PU, § 104; MS 134, S. 153). Im philosophischen Arbeiten haben wir deshalb dafür Sorge zu tragen, die aufgegebenen Begriffe mit Sinn zu füllen, und dürfen uns nicht aufgrund der Bildern, die uns beim Hören „vor das innere Auge treten“ (vgl.

<sup>40</sup> Über das Bemühen Wittgensteins um Aufrichtigkeit in sämtlichen Lebensverhältnissen und deren Bedeutung für das philosophische Denken siehe Malek Hosseini: *Wittgenstein und Weisheit* (2007), S. 118 ff., und Ray Monk: *The Duty of Genius* (1991), S. 361 ff. Monk stellt seiner Wittgenstein-Biographie ein Zitat aus Otto Weiningers *Geschlecht und Charakter* (1903) voran: „Logik und Ethik aber sind im Grunde nur eines und dasselbe – Pflicht gegen sich selbst.“ (S. 206) Nach Weininger besteht also die „einzige denkbare Ethik“ in der „Wahrheit, Reinheit, Treue, Aufrichtigkeit sich selbst gegenüber.“ (S. 205) Zur Bedeutung von Weiningers Buch für Wittgensteins Denken siehe Ray Monk: *The Duty of Genius* (1991), S. 19 ff.; Allan Janik: *Essays on Wittgenstein and Weininger* (1985); José Ariso: *Wahnsinn und Wissen: Wittgensteins Lage und Denkbewegung* (2012).

PU, § 56), der Schuldigkeit überhoben sehen, ihrer Verwendung nachzugehen. Die Art dieses Nachgehens ist nichts anderes als die Form, welche ich einer begrifflichen Untersuchung gebe. Nur insoweit, als wir den Begriffen jenen Gehalt, für den wir sie in Anspruch nehmen, durch die Form unseres Denkens zubringen, wäre daher unser Philosophieren auch wahrhaftig und wahr.

Darauf dringend, den philosophischen Gehalt nicht in einzelnen Sätzen, sondern in der Form ihrer Abfolge und der dadurch bekundeten Denkweise zu suchen, wurden in dieser Arbeit wiederholt Bilder (z. B. die Sprache als Landschaft) und Metaphern (der Philosoph als Wanderer) bemüht, die zufolge ihrer eingängigen Symbolik zu einer Interpretation meiner Sätze einladen, von der ich gleichwohl weiß, dass sie durch die Form, welche ich der Untersuchung zu geben vermochte, nicht durchgängig eingelöst wird. Gerade soweit ich hierin fehle, so *falsch* ist auch mein Philosophieren. Die Wahrheit einer Philosophie, so will ich also sagen, besteht nicht darin, dass sie einem von außen herangetragenem Maßstab des richtigen Abbildens gerecht wird, sondern sie liegt in dem Verhältnis, in welchem die durch sie eröffnete Form zu dem von ihr intendierten Gehalt steht. Was eine Philosophie vorgibt, ohne es selber einzulösen: das ist, was sie zu einer falschen Philosophie macht.<sup>41</sup>

Der so formierte Wahrheitsbegriff ist auf engste mit der Auffassung verbunden, dass ein philosophischer Entwurf nicht deshalb dogmatisch sei, weil er mit besonderer Vehemenz vorgetragen wird, noch auch deshalb, weil die in ihm sich abzeichnenden Konturen zu scharf geschnitten wären, um als einwandfreie Abbildung der uns vorliegenden Sachlagen zu gelten. Dogmatismus ist in der Philosophie weniger das Resultat von Beharrlichkeit und Simplizität, denn das eines nicht

<sup>41</sup> Aus genannter Bestimmung lässt sich eine folgenschwere Konsequenz ziehen. In der wissenschaftlich betriebenen Philosophie wird heute selbstverständlich die Forderung erhoben, die eigene philosophische Arbeit innerhalb bereits bestehender Forschungsfelder zu verorten und einen darin noch nicht hinreichend bearbeiteten Forschungsgegenstand zu behandeln. Die Relevanz der Arbeit wird vermittels der jeweils vorherrschenden Diskurse bestimmt, wobei v. a. auf Neuerung Bedacht zu nehmen sei, weil die wiederholte Bearbeitung bereits zuvor behandelter Forschungsfragen einem auf Fortschritt justierten Wissenschaftsethos nicht genügen könne. Relevanz und Innovativität werden als Funktion der vorgängigen Akkumulation bereits erarbeiteten Wissens betrachtet: nur, wer den Forschungsstand kennt, kann Neues und Wichtiges zu ihm beitragen. Die unverkennbare Tendenz zur sprachlichen Angleichung philosophischer Beiträge (deren augenfälligstes Indiz die Zurückdrängung der Einzelsprachen zugunsten des Englischen darstellt) ist gemäß einem solchen Selbstverständnis nachgerade wünschenswert: sie allein ermöglicht es, ein gemeinsames „Wissen“ bereitzustellen, auf das verwiesen und aufgebaut werden kann, ohne es selbst hervorzubringen. Man argumentiert dann für Thesen, indem man auf vermeintliche Einsichten rekurriert, die schon früher und anderswo erlangt worden seien. – Genau diese Praxis halte ich in der Philosophie für vollkommen verfehlt: nicht nur werden auf diesem Weg die verschiedensten Philosopheme des geistesgeschichtlichen Kanons auf die gerade herrschenden Schulbegriffe und Darstellungsschemen reduziert (und der Grad der Verzerrung ist das Maß ihrer Falschheit); sondern, was noch mehr ist, man unterstellt den eigenen Begriffsentwürfen systematisch mehr an Gehalt, als sie zu tragen vermögen. Zwar glaube ich, dass jede lebendige Philosophie einen gewissen Intentionsüberschuss aufweist: sie also auf mehr aus ist, als ihre sprachlichen Bewegungen ihr eigentlich erlaubten. (Wo sie diesen Überschuss nicht hat – Idee und Ausgeführtes zusammenfallen – hat sie sich erfüllt und ist zu Ende.) Legt man sich jedoch von vornherein und systematisch darauf fest, dass ein guter Teil der Begriffe, mit denen man hantieren wolle, in seinem Sinn nicht selbst nochmals zu bestimmen sei, weil dies schon andernorts geleistet worden wäre, dann kann daraus nach meinen Begriffen nur eine verzerrte, falsche Philosophie entspringen. Denn man hat systematisch und vorsätzlich verunmöglicht, was allein dem Anspruch auf philosophische Wahrheit gerecht werden könnte: nämlich, die Bedeutung und den Sinn der Begriffe, mit denen man umgeht, durch die eigene Darstellungs- und Urteilspraxis zu decken; Form und Inhalt des Denkens in ein Gleichmaß zu bringen; und auf keine „Einsichten“ zu bauen, für welche man nicht selber sorgte.

eingestandenem Missverständnis ob des Status' der eigenen Untersuchung. Diesen Status zu erkennen, d. h. zu begreifen, welche Rolle den Überlegungen eigentlich zukommt, ist jedoch nur möglich, solange man transparent hält, woher die Sätze ihren Sinn beziehen. In manchen Fällen mag hierfür eine kurze Andeutung genügen (dies wird v. a. dann der Fall sein, wenn ein Wort von fast allen unter ähnlichen Umständen auf dieselbe Art verwendet wird). In vielen anderen Fällen hängt der Sinn der aufgegebenen Wörter und Sätze aber in einem entscheidenden Ausmaß von den sprachlichen Bewegungen und den dadurch allererst geformten Kontexten ab.

Dass wir in einer begrifflichen Untersuchung nicht Tatsachen abbilden, sondern Vergleichsmöglichkeiten an die Hand geben (die uns aber gleichwohl eine Menge über unsere tatsächliche Sprache lehren können), wird unkenntlich, sobald Unklarheit darüber herrscht, ob die aufgegebenen Sätze auf ein Außerhalb deuten oder aber in ihrem Sinn durch den Sprachhorizont bestimmt sind, den ihre Anordnung eröffnet hat. Damit soll nicht gesagt sein, dass dies ausschließlich zu verstehen wäre und wir nicht auch dort, wo wir neue Verwendungen vorführen, auf bestehenden Gebräuchen aufbauen. (Wir erfinden im Philosophieren nicht frei schwebende Begriffsartefakte.) Es stellt jedoch einen fundamentalen Irrtum dar, wenn so getan wird, als würde den Wörtern ihre Bedeutung ohnedies anhaften und man daher der Entfaltung spezifischer Verwendungsweisen überhoben sei. Dann nämlich gelangt man dahin, die Wörter gleich stillen Bildern aneinanderzureihen, ohne dass die Leser darüber ins rechte Licht gesetzt würden, was mit ihnen anzufangen (welche Projektionsmethode auf sie anzuwenden) sei.

Worauf ich hinaus will, ist, dass uns das Bewusstsein für die Funktion der in einer Philosophie entworfenen Vergleichsmodelle abhandenkommt, sobald wir diese nicht mehr einwandfrei zu identifizieren vermögen. Und dies ist überall dort der Fall, wo zwar Begriffswörter repetiert, nicht aber die zum Verständnis nötigen Projektionen vor Augen geführt werden. In solchen Fällen mögen uns freilich verschiedenste Bilder vorschweben, die wir mit jenen Wörtern verbinden; welches aber der intendierte Sinn tatsächlich sei, wüsste niemand zu sagen. (Wie oft geschieht uns dies bei der Lektüre von Büchern *über* die Philosophie eines anderen!) Wo wir uns dagegen darum bemühen, den aufgegebenen Begriffen durch die Art ihres Gebrauchs zugleich die gewünschte Deutung beizulegen (wie präzise oder vage dieser Gebrauch auch immer sei), dort wird die Leserin nicht permanent versucht sein, Bedeutungen zu unterstellen, die doch durch den Gang der Untersuchung nirgendwo gerechtfertigt werden könnten. Ein undogmatischer und, nach dem hier entwickelten Verständnis, zugleich *wahrer* philosophischer Gedanke, wäre also ein solcher, von dem klar ersichtlich ist, woher er seinen Sinn bezieht. Transparenz in der Gestaltung dessen, was den Wörtern einer Philosophie ihren Sinn verleiht, ist mithin auch das, was sie zu einer *wahren* Philosophie macht. Ein solcher Begriff von Wahrheit steht, wie bereits gesagt, dem der Wahrhaftigkeit weit näher als dem der (adäquaten, erschöpfenden, exakten etc.) *Abbildung* sprachlicher Tatsachen, schließlich ist er genuin an die *Form*, die *Gestalt*, die *Darstellung* des philosophischen Denkens geknüpft.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Paolo Gabrielli: *Sinn und Bild bei Wittgenstein und Benjamin* (2004) fokussiert in den Schriften beider Denker das Vermitteltsein von Wahrheit und Darstellungsform. Philosophische Wahrheit wird als ein sich dem begrifflichen (und Besitz ergreifenden) Zugriff stets entziehendes Moment des Darstellens gedeutet, sodass „die Wahrheit und ihre Darstellung einander zugehören und gleichursprünglich sind“ (S. 455). Mit

Dieses Plädoyer für ein Bemühen um möglichste Einstimmigkeit (Harmonie) von Absicht und Form muss nicht zwangsläufig an den Begriff der Wahrheit gekoppelt werden. Ich habe zwar Überlegungen angeführt, die einen dahin leiten könnten, jenen Begriff im Rahmen philosophischer Untersuchungen in diesem Sinn zu gebrauchen. Letzten Endes ist mir (kontra B. Williams) jedoch gar nicht sonderlich wichtig, ob man an diesem *einen* vielbeschworenen Wort in Hinblick auf philosophische Arbeiten festhält. Dagegen scheint mir keineswegs gleichgültig zu sein, was auf dem gegangenen Weg außerdem gezeigt wurde: dass die eingeforderte Darstellungsfreiheit im Philosophieren nicht, wie man (mit T. Williamson) vielleicht einwenden wollte, automatisch in völlige Indifferenz oder Anarchismus umschlagen würde.<sup>43</sup> Wer sich gegen die fraglose Übernahme etablierter Parameter der wissenschaftlichen Aufbereitung sperrt, ist sich in aller Regel dessen bewusst, dass es weder leicht noch auch der Beliebigkeit überantwortet sei, einen Begriff, eine Darstellungsform zu entwickeln, von der oder von dem sich sagen ließe: „Ja, dies ist ein taugliches Instrument, die Dinge zu betrachten.“

Die von Wittgenstein konstruierten Sprachspiele etwa, die, wie er sagt, „als *Vergleichsobjekte* [...] ein Licht in die Verhältnisse unserer Sprache werfen sollen“ (PU, § 130), müssen, um diesen Dienst überhaupt leisten zu können, hinsichtlich des in ihnen dargestellten begrifflichen Zusammenhangs einprägsam und zweifelsfrei identifizierbar sein. Ein Begriffsvorbild, das unsere Betrachtung leiten soll, ist dies schließlich einzig dadurch, dass *wir* es gelten lassen und als solches heranziehen (vgl. PU, § 144). Jeder philosophische Text appelliert daher auch ein Stück weit an das Wohlwollen und die Imaginationskraft der Leserinnen, da letztlich sie es sind, die ihm dadurch, dass sie die aufgegebenen Vergleichsobjekte auch als Maßstäbe gebrauchen, erst den Status eines *philosophischen* Textes verleihen.

Nun ist es keineswegs so, dass jeder beliebige Entwurf diesem Anspruch auch gerecht wird. Es kann sich oft als vergebliche Mühe erweise, die man für den Nachvollzug eines Gedankens, der sich als philosophisch gebärdet, aufwendet. Wo wir dies jedoch ausloten wollen, dort ist es nicht damit getan, mit vorgefertigten Schemata des Argumentierens und Folgerns an einen vorgeblich philosophischen Text heranzugehen, sondern wir haben uns in die darin aufgegebenen Begriffe selbst hineinzubewegen, um uns ihrer Plastizität und Brauchbarkeit zur Erfassung des fraglichen Zusammenhangs zu versichern. „Und eine Demonstration ist dies für den, der sie als Demonstration anerkennt. Wer sie nicht anerkennt, wer ihr nicht als Demonstration folgt, der

Bezug auf Walter Benjamin (doch mit intendierter Geltung auch für Wittgenstein) hält Gabrielli fest, das synoptische Bild, wie es in einer philosophischen Darstellung konfiguriert werde, müsse, „wie das Kunstwerk, zunächst auf sich selbst verweisen, um ‚wahr‘ zu sein“ (S. 464). Philosophisch wahr zu sein, hieße dann, mit sich selbst in Einklang zu stehen, sodass gestaltete Form und intendierter Gehalt einander entsprechen. – Für Verwandtschaften zwischen Wittgenstein und Benjamin siehe Blair Ogden: „Benjamin, Wittgenstein, and Philosophical Anthropology: A Reevaluation of the Mimetic Faculty“ (2010); Matthias Kroß: „Ersetzen/Übersetzen? Philosophische Überlegungen zum Begriff des Übersetzens bei Benjamin und Wittgenstein“ (2012); Alexander Stern: *Fallen Names: Benjamin and Wittgenstein on the Aesthetics of Meaning* (2018). Stern beschreibt die Wende Wittgensteins (von seiner „frühen“ zur „späten“ Philosophie) als die Rückbesinnung auf eine (durch Nietzsche und Mauthner vermittelte) Denktradition, welche auch für Benjamin wegbestimmend gewesen sei: die expressivistische Kunstkritik im Umfeld von J. G. Hamann, J. G. Herder und A. W. Schlegel. – Siehe hierzu auch Fußnote 30, S. 123.

<sup>43</sup> Vgl. Teil II, Kapitel 4: „Philosophie der Philosophie“, S. 82 ff., sowie die Bemerkungen zu Timothy Williamsons *Philosophy of Philosophy* (2007) auf S. 133 f.

trennt sich von uns, noch ehe es zur Sprache kommt.“ (BGM I, § 61) Dieses Sich-Einlassen auf die Eigenarten der begrifflichen Ausgestaltung („credo, ut intelligam“) wird im akademischen Alltag jedoch zusehends unterwandert, da meist nur jene Formen als taugliche Mittel des Darstellens akzeptiert sind, die auf Vergleichbarkeit und Vorhersehbarkeit dringen.

Die Deutung der Wahrheit als eines Verhältnisses zwischen einem Urteil und dem dadurch Beurteilten ist vor das Problem gestellt, dass zur Einlösung seines Sinns stets ein Begriff des Übereinstimmens (der *adaequatio* zwischen *intellectus* und *res*) vorausgesetzt bliebe, welcher letzterer seinerseits wieder demselben Muster folgt. Wir nehmen, heißt dies, in unserer alltäglichen Urteilspraxis für Aussagen einen Status in Anspruch, dessen Nachweis notwendig unterbleiben muss, wenn anders nicht überhaupt das Urteilen aufhören soll. Fasst man demgegenüber die philosophische Wahrheit nicht als Übereinstimmung zwischen Aussage und Sachverhalt, sondern erblickt in ihr eine Eigenart des Denkens, mit der es hinsichtlich seiner Bedingungen durchsichtig wird, dann ist zwar nicht *erklärt*, was Wahrheit sei, aber der Boden bereitet für einen Gebrauch dieses Ausdrucks, der nicht sich selbst untergräbt, sobald man ihm nachzugehen sucht. Philosophieren heißt dann transparent sein, um in der Transparenz seines Denkens die Reichweite und Tragfähigkeit der darin figurierenden Begriffe ersichtlich werden zu lassen.

Da jedoch der Aufweis der für das eigene Denken prägenden Merkmale aus diesem selbst heraus erfolgt (wir konstruieren die Bedingungen unserer Sprache wie die Geometer ihre Hilfslinien), *kann* es kein allgemeines, d. h. jenseits der spezifischen Untersuchung liegendes Kriterium geben, das deren Durchsichtigkeit sicherstellen würde. Dass die Bedeutung der Worte gedeckt ist oder eben nicht, muss vielmehr an Ort und Stelle kenntlich werden, wenn der Anspruch lautet, für Sinn zu sorgen oder sein Fehlen zu zeigen. Es gibt also keine verbindlichen Maßstäbe, die uns verbürgen könnten, ob ein Gedanke zurecht das Attribut „philosophisch“ oder „philosophisch wahr“ erhält. Wer aber dies als bedauerlichen Notstand betrachtet, gibt damit nur zu verstehen, dass er mit einem Vorurteil an das Philosophieren herangegangen war: einem Vorurteil, das als solches kenntlich wird, sobald man die Philosophie als Grammatik *ihrer* Ausdrücke, nicht als Abbild anderswo liegender Gegenstände betrachtet. (Wobei durch diese tautologisch anmutende Formulierung wiederum deutlich werden kann, dass ein Betrachtungsschwenk nur vollzogen werden kann, wo man sich dazu entschließt, sich auf jene andere Form des Betrachtens *einzulassen*. Dass die Philosophie für sich selbst zu sorgen habe, ist schließlich keine „metaphilosophische“ Bemerkung, sondern ein Satz, durch den im Verbund mit anderen Sätzen der Begriff des Philosophischen präzisierend *aufgewiesen* werden soll.)

## TEIL V

---

### Lesen

Wenn wir das Philosophieren im Unterschied zur naturwissenschaftlichen Forschung nicht als ein methodengeleitetes Aufspüren empirischer Kausalzusammenhänge, sondern als eine im Zuge des Auslotens begrifflicher Horizonte sich selbst transformierende und so zugleich neue Formen hervorbringende Denkbewegung deuten, dann gilt unser Interesse nicht philosophischen „Thesen“ oder „Ergebnissen“, sondern den die Philosophien in ihrer jeweiligen Eigenart auszeichnenden Weisen des Darstellens. Das Augenmerk liegt dann sowohl bei der Lektüre fremder als auch beim Verfassen eigener Texte weniger auf einzelnen Sätzen, denn auf sich durchhaltenden, wandelnden oder sich brechenden Gestaltungsformen. „Ein gutes Buch“, so meint Kant in seinen *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie* (<sup>1</sup>1776–1782), „muss man oft lesen, eigentlich nicht um es zu behalten, sondern um eine gewisse Manier sich eigenthümlich zu machen.“ Während nämlich für den Geschichtsschreiber die Belesenheit beinahe alles ausmache, sei sie in der Mathematik ebenso wie in der (transzendentalen) Philosophie überaus verderblich, da die Menge des Gelesenen nur auf Kosten der Qualität gehen könne, zur Erkenntnis der das Denken auszeichnenden *Formen* jedoch ein äußerst eingehendes Studium seiner Manifestationen nötig sei: „Man muß das Charakteristische eines Buches kennen lernen, d. h. nicht den bloßen Inhalt, sondern das Eigenthümliche, was es vor andern Büchern besonders hat. [...] Das Charakteristische zu bemerken schärft das Nachdenken sehr.“ (Kant 1980, S. 30)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Zur Datierung der Enzyklopädievorlesungen und zu ihrer Bedeutung für das Verständnis der kritischen Werke Kants siehe Manfred Kuehn: „Dating Kant’s ‚Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie‘“ (2009). Was diese Vorlesungen nach meinem Empfinden besonders wertvoll macht, ist, dass Kant in ihnen mitunter sehr konkrete Handlungsanweisungen gibt, deren Befolgung einen kritischen und umsichtigen Philosophen auszeichnen würde. Die durchwegs abstrakten Bestimmungen und Abgrenzungen des Philosophiebegriffs in der Methodenlehre (A 705 ff.) der *Kritik der reinen Vernunft* (<sup>A</sup>1781) können auf diese Weise schärfer konturiert und für die philosophische Praxis fruchtbar gemacht werden. – Über das Lesen heißt es in jenen Vorlesungen weiter: „Man muß bey jedem Buch die Idee des Autors zu entdecken suchen. Das ist etwas wichtiges und schweres. Oft hat der Autor seine eigene Idee selbst nicht gewußt, und sie alsdenn zu finden, ist um desto schwerer.“ (S. 28) „Was mit Genie geschrieben ist, ist unserer Aufmerksamkeit viel werter, als das nachgeahmte. Es mag ein Mann von Genie noch so paradox und falsch schreiben, so lernet man doch immer etwas von ihm. – Was mit Genie geschrieben ist, dem muß man nachdenken.“ (Wittgenstein mochte Ähnliches im Sinn gehabt haben, als er noch 1931 in einem Brief an G. E. Moore schrieb, er halte Otto Weininger für einen zwar „verschrobenen, doch großartigen“ Schriftsteller: „Sein gewaltiger Irrtum, der ist großartig.“ Vgl. David Stern, Béla Szabados (Hg.): *Wittgenstein Reads Weininger* (2004), S. 33.) „Man kann nie ein Buch allein mit Aufmerksamkeit lesen, sondern man muß ein anderes von ganz verschiedenem Inhalt bey der Hand haben.“ ... „Man muß bey jedem lesen geitzen, und soviel möglich zu behalten suchen, wenn es auch nur ein lustiger Einfall etc. wäre.“ (S. 29) „Wer viel ließt, behält wenig. Die große Menge Bücher, die alle Maße herauskommt, ist ein großer Verderb. Der Geschmack, viel und obenhin zu lesen, wird allgemein. Manches Buch, welches viel Revolution anrichten könnte, wird nicht verstanden oder nicht gelesen.“ ... „Es giebt Wissenschaften, wo die Belesenheit eher schädlich als nützlich ist, z. B. die transcendente Philosophie. In der Mathematic ist auch nicht viel Belesenheit nöthig, aber wohl in der Moral.“ (Kant: *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie*, S. 30)

Dass eine besondere Aufmerksamkeit und Genauigkeit bei der Lektüre philosophischer Texte an den Tag zu legen sei, wird niemand leugnen. In zeitgenössischen Einführungswerken zum Thema ist jedoch die Tendenz vorherrschend, den Zweck der Lektüre philosophischer Arbeiten darauf zu reduzieren, die aufgestellten Thesen identifizieren sowie die zur Stützung aufgeführten Argumente rekonstruieren und beurteilen zu können. Jonas Pfister etwa (*Werkzeuge des Philosophierens*, 2015) beginnt das Kapitel zum „Lesen“ (S. 198–226) zwar mit der Feststellung, dieses könne „ganz unterschiedlichen Zwecken dienen“, bricht diese Zwecke aber schon im darauffolgenden Satz auf ihrer bloß zwei herunter: „Lesen wir einen philosophischen Text, so geht es in erster Linie um zweierlei, nämlich (1) um den Inhalt, um Thesen, Positionen und Argumente. Wir wollen wissen, was der Autor behauptet, und wir wollen wissen, wie er dafür argumentiert. Es geht (2) um die Beurteilung des Inhalts. Wir wollen auch wissen, ob die Thesen wahr und die Argumente gut sind.“ (S. 198)

In eine ähnliche Richtung weisen die von Jim Pryor verfassten *Guidelines on Reading Philosophy* (2006) oder die Ratschläge zum „Lesen und Exzerpieren“ (S. 53–59), wie sie sich in der Einführung in das *Wissenschaftliche Arbeiten im Philosophiestudium* (2011) von Matthias Flatscher, Gerald Posselt und Anja Weiberg finden. Die nun folgende Kritik verfolgt nicht die Absicht, diese Darstellungen als *falsch* auszuweisen (denn eine Perspektive *kann* nicht „falsch“ genannt werden). Vielmehr möchte ich aufzeigen, dass das hierbei gezeichnete Bild des Lesens auf einem spezifischen, mithin philosophisch keineswegs neutralen Selbstverständnis des Philosophierens aufbaut. Mein Vorwurf lautet nicht, dass eine auf die Identifikation und Bewertung beurteilbarer Inhalte abzielende Lektüre philosophischer Texte nicht gangbar sei; ja, ich will noch nicht einmal sagen, dass es nicht eine Vielzahl an Büchern und Texten gäbe, die mit einer solchen Herangehensweise gut erschlossen werden könnten. Was mich an jenen Darlegungen befremdet, ist die Selbstverständlichkeit, mit der davon ausgegangen wird, man könne Ratschläge und Anleitungen für das philosophische Arbeiten aussprechen, ohne zugleich auf ein Verständnis dessen, was Philosophie sei, zu verpflichten. Das Verhängliche des akademisch sanktionierten Vorgehens liegt mithin in erster Linie gar nicht darin, dass man die Existenz philosophischer Inhalte unterstellt, die es vermittels ausgewiesener Methoden zu bestimmen und wiederzugeben gelte. Das eigentlich Problematische ist, dass man offenbar nicht wahrhat, damit in entscheidender Weise über den Begriff der Philosophie disponiert zu haben.<sup>2</sup> – Wenn wir ein Kind lehren, Landkarten detailgetreu

<sup>2</sup> Die zur Philosophie gehörigen Begriffe und Methoden können nicht anders erlangt werden, als indem man sich unmittelbar in ihre Probleme hineinbegibt, um in der ringenden Auseinandersetzung mit ihnen zu jenen Formen zu gelangen, vermittels derer sie überhaupt erst fassbar und kenntlich werden. Ein Begriff muss, um Begriff zu sein, *nottun*. Schält man umgekehrt aus dem geistesgeschichtlichen Kanon, scheint's verbindliche, Formen des Argumentierens heraus, um sie in der Folge freiweg auf beliebige andere „philosophische Inhalte“ anzuwenden, so büßen sie diese Verbindlichkeit in aller Regel gerade ein und das Problem (die philosophische Herausforderung), das danach verlangte, dass man ihm (s)eine Sprache gäbe, wird verdeckt oder unter unpassender Optik verzerrt. In einer Vielzahl der Fälle dürfte eine ernsthafte Lektüre philosophischer Texte zu der Einsicht führen, dass sich Gehalt und Form (Gedanke und Argument) nicht voneinander lösen lassen, ohne dass beide Entscheidendes verlören. Und doch werden Studierende der Philosophie heute in den ersten Semestern angehalten, sich mit einem „argumentativen Rüstzeug“ auszustatten, das ihnen erst erlaube, philosophische Texte mit Gewinn zu lesen, zu interpretieren und zu beurteilen. Dies mag angehen, sofern bei der Vermittlung solcher Standards zugleich deutlich werde, woher sie genommen sind: dann nämlich bleibt das Bewusstsein gewahrt, dass es sich um (begriffliche, methodische) Setzungen

wiederzugeben, wird es dieses Wort anders gebrauchen lernen, als da wir gemeinsame Wanderungen unternehmen und uns gelegentlich über eine Karte beugen, um uns zu orientieren. Im einen Fall stellt die Karte ein Gebilde dar, welches man kopiert; im anderen Fall ist die Karte ein Modell, das in seinem Status als solches erst ausgewiesen wird, *indem* wir uns nach dem Muster bewegen. In einem ähnlichen Sinn, will ich sagen, macht es einen gehörigen Unterschied, ob man den Begriff der Philosophie unter Rekurs auf „beurteilbare Inhalte“ bestimmt, oder aber, indem man begriffliche Untersuchungen betreibt und zu diesem Zweck auf Bücher rekurriert, darin sich solche in vorbildlicher Weise durchgeführt finden. Es wird unser Verständnis dessen, was Philosophie sei, entscheidend prägen, je nachdem wir das Wort unter diesen oder jenen Umständen gebrauchen (lernen).

Wo man den Zweck des Lesens philosophischer Bücher in die Identifikation von Thesen, Positionen und Argumenten setzt, um diese anschließend beurteilen zu können, dort wird einem Standpunktdenken gehuldigt, das ein ernsthaftes Philosophieren eigentlich zu überwinden hätte. Der Begriff des „beurteilbaren Inhalts“ geht auf Frege zurück und bezeichnet bei ihm einen gegliederten Satz, der entweder wahr oder falsch ist (vgl. BS, S. 2), mithin ein Ausdruck, der sich stets in die Form „der Umstand, dass...“ oder „der Satz, dass...“ bringen lässt, ohne dass dabei sein Sinn verändert würde. Aufgrund dieser Umformungsmöglichkeit verwendet Frege ab den *Grundgesetzen der Arithmetik* (1891) den Ausdruck „beurteilbarer Inhalt“ synonym mit dem „Gedanken“ eines Satzes, um diesen von der im Urteil hinzukommenden behauptenden Kraft trennen zu können. „Ich Unterscheide das *Urtheil* vom *Gedanken* in der Weise, dass ich unter *Urtheil* die

handelt und nicht um ein dem Denken von Natur her zukommendes Wesen, das von anderen freigelegt worden war und fernerhin nicht weiter zu hinterfragen sei. Würde uns gesagt werden, welches die speziellen Fälle waren, von denen man die „argumentative Standardform“ (zufolge Holm Tetens: *Philosophisches Argumentieren*, 2010, S. 23, der *modus ponens*) abgelesen hatte, dann wäre sie dadurch nicht unbrauchbar geworden (im Gegenteil sollte man meinen, dass ihr Gebrauch so klarer vor Augen stünde), aber es wäre ihr der Nimbus der Einzigkeit und Allgemeinheit genommen, der freilich junge Studierende besonders reizt. Es mag schon sein, dass die formale Logik in mancherlei Fällen ein hilfreiches Werkzeug abgeben kann, um undurchsichtige oder schwer durchschaubare Argumente zu prüfen. Aber „prüfen“ ist eben selbst ein wertender Ausdruck, der seine Berechtigung daher nimmt, dass ein Standard *gesetzt* wurde. Und die Frage ist gerade, wieso man glaubt, philosophische Entwürfe an vorab gesetzten Maßstäben bemessen zu müssen, wo viele dieser Entwürfe ihrerseits mit dem Anspruch aufgetreten waren, einen solchen Maßstab bereitzustellen. Es ist eben keineswegs ein Zufall, dass sich in Aristoteles’ „Organon“ neben einer Begriffslogik (*Kategorienschrift*), einer Urteilslogik (*Peri Hermeneias*), einer Schlusslogik (*Erste Analytik*) und einer Beweistheorie (*Zweite Analytik*) auch noch eine *Topik* findet, in der er beispielhaft vor Augen führt, wie jedes Argumentieren an konkrete Situationen und Denkbilder („topoi“) gebunden bleibt, von denen nicht abgesehen werden kann, ohne dass Sinn und Witz des jeweiligen Schlussverfahrens verloren gingen. Diese Verwobenheit von Argumentationsform und Urteilspraxis wird jedoch in den meisten philosophischen Lehrbüchern systematisch ausgeblendet: von Ernst Tugendhat und Ursula Wolf in ihrer *Logisch-semantischen Propädeutik* (<sup>1</sup>1983) ebenso wie von Julian Baggini und Peter Fosl in *The Philosopher’s Toolkit* (2002). Anders verhält es sich mit Kopperschmidts *Argumentationstheorie zur Einführung* (2000), in der zwar die lebensweltlichen (politischen, gesellschaftlichen und anthropologischen) Aspekte argumentativer Praktiken hervorgestrichen werden, dafür aber die begrifflichen Eigentümlichkeiten des philosophischen Denkens nicht berücksichtigt sind. – Über den Zusammenhang von logischem Standard und dialektischer Praxis in Aristoteles’ Denken siehe die Einleitung zu der von Tim Wagner und Christof Rapp besorgten Ausgabe der *Topik* (2004); vgl. weiters Albert Menne (Hg.): *Formale und nicht-formale Logik bei Aristoteles* (1985); Günter Figal: „Phronesis als Modell der Hermeneutik: Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles“ (2011).

Anerkennung der Wahrheit eines *Gedankens* verstehe.“ (GGA I, S. 9). Jeder Gedanke, der als solcher stets entweder wahr oder falsch sei, könne mithin in seinem Sinn erwogen werden, ohne dass man ihn bereits als wahr oder falsch beurteilt habe. (Der Gedanke ist zwar *an sich* wahr oder falsch, doch *wir* sind vielleicht noch unentschieden.)

Dieses Bild der Sprache, in dem jedem Satz für sich ein klar bestimmter Sinn und damit auch ein Wahrheitswert zukommt, sodass wir in der Folge bloß nachzusehen hätten, ob es der des Wahren oder der des Falschen sei, liegt auch der obigen Vorstellung vom Zweck des Lesens zugrunde. Die Annahme ist die, dass jeder Gedanke – und also erst recht der philosophische Satz – entweder als wahr oder als falsch beurteilt werden *könne* und daher auch von jedem dahingehend beurteilt werden *solle*. Das Lesen hat den Zweck, über die Wahrheit (oder Falschheit) der aufgestellten Thesen ins Reine zu kommen, um dann im behauptenden Urteil „vom Gedanken zu dessen Wahrheitswert“ fortzuschreiten (ÜSB, S. 50). Zu diesem Zweck gilt es die im Text aufgeführten Argumente zu rekonstruieren und hinsichtlich ihrer Überzeugungskraft zu bewerten. Der Text ist hier nicht selbst der Ort seiner Wahrheit, sondern ein Platz, über dessen Erscheinungen mit Rekurs auf anderswo liegende Evidenzen entschieden werden müsse. Der Text ist mithin nur ein Behelf zur Erkenntnis, nicht ihr Raum. Wohin wir zu schauen hätten, um über die Wahr- oder Falschheit eines philosophischen Gedankens zu befinden, bleibt entlang dieser Betrachtungslinie freilich weitestgehend unklar. Man recurriert etwa auf „die Sprache“ oder „die Vernunft“; meist ohne sich zu fragen, ob das, was mit jenen Begriffen gemeint sei, so freiweg identifiziert werden könne, ohne selbst begriffliche Akzente zu setzen.<sup>3</sup>

Freges Ansicht, dass im Zuge jeglichen Urteilens einem vorab in seinem Gehalt bestimmten Gedanken die Wahrheit zu- oder abgesprochen werde, ist das Ergebnis einer für die Philosophie typischen Projektion begrifflicher Möglichkeiten auf sachliche Fragestellungen. „Man prädiert von der Sache, was in der Darstellungsweise liegt. Die Möglichkeit des Vergleichs, die uns beeindruckt, nehmen wir für die Wahrnehmung einer höchst allgemeinen Sachlage.“ (PU, § 104)

<sup>3</sup> Samuel IJsseling: „Philosophie und Textualität: Über eine rhetorische Lektüre philosophischer Texte“ (1982): Anders als in der Antike ist die Philosophie heute eine Praxis, die sich zwar nicht ausschließlich, aber primär und prinzipiell in schriftlichen Formen gestaltet. Wenn es zur Aufgabe einer sich selbst verantwortenden Philosophie gehört, die eigenen Grenzen und Möglichkeitsbedingungen zu reflektieren, „so ist eine radikale Besinnung über die Seinsweise von Texten erforderlich.“ (S. 60) Zuzufolge IJsselings ist die Herstellung eines Textes, selbst wenn er sich (zitierend, interpretierend, kommentierend, kritisierend, wiederholend, verbessernd, ablehnend etc.) auf bereits bestehende Texte bezieht, ein Ereignis, das sich nicht restlos auf diese zurückführen lässt. Andererseits steht kein einziger Text je nur für sich allein, sondern ist in ein (institutionell und habituell gefügtes) Verweisungsnetz gebettet, das sein Entstehen ebenso wie sein Verstehen erst ermöglicht. In ihren eigenen Ermöglichungsbedingungen verortet IJsseling aber zugleich auch die Bürde vieler Texte: „Die Zensur – vor allem als verinnerlichte, d. h. wenn der Autor schon im voraus Rücksicht nimmt auf das, was annehmbar ist und was nicht – ist für die Formgebung eines Textes oftmals bestimmend.“ (S. 67) Gängige Formen des Lesen lassen nun den Text gerade *als Text* außer acht, indem er als Ausdruck einer dahinterliegenden Wirklichkeit („wahrheitsorientierte Lektüre“) oder eines verborgenen Sinns („hermeneutische Lektüre“) gedeutet wird. Demgegenüber wirbt IJsseling für eine „rhetorische Lektüre“ philosophischer Texte, die ihren Blick nicht nur auf die argumentativen Strukturen des Textes richtet, sondern v. a. auch Rücksicht auf Aufbau (*compositio*), Formulierung (*elocutio*) und Stil (*lexis*) nimmt: „Es ist zu betonen, daß der Stil niemals reine Ausschmückung, Einkleidung (*ornatus*) einer sogenannten ‚nackten Wahrheit‘ ist – für sich schon eine faszinierende Metapher. Vielmehr ist er bestimmend für das, was in einem Text zur Sprache kommen kann und was nicht, für die Stärke und Schwäche eines Textes, das heißt für seine Bedeutung und für das, was er ausrichten und bewerkstelligen kann, und schließlich auch für die Befriedigung, die ein Text möglicherweise zuwege bringt.“ (S. 73)

Wir *können* wohl jeden Behauptungssatz in die Form „Es wird behauptet, dass das und das der Fall ist“ bringen. Genauso gut könnten wir aber auch „jede Behauptung in der Form einer Frage mit nachgesetzter Bejahung schreiben, etwa: ‚Regnet es? – Ja!‘ Würde das zeigen, daß in jeder Behauptung eine Frage steckt?“ (PU, § 22) – Was Wittgenstein beanstandet ist nicht, dass Frege kategorisch zwischen dem Erwägen von Gedanken und der Beurteilung ihrer Wahrheit unterscheidet, sondern dass er sich als kategoriale Instanz vergisst und daher seine eigene begriffliche Festsetzung als etwas hinstellt, das den Dingen selbst („*dem* Urteil“, „*der* Sprache“, „*der* Vernunft“, „*dem* Denken“) zugrunde läge.

Man hat wohl das Recht, ein Behauptungszeichen zu verwenden im Gegensatz z. B. zu einem Fragezeichen; oder wenn man eine Behauptung unterscheiden will von einer Fiktion, oder einer Annahme. Irrig ist es nur, wenn man meint, daß die Behauptung nun aus zwei Akten besteht, dem Erwägen und dem Behaupten (Beilegen des Wahrheitswertes, oder dergl.) und daß wir diese Akte nach dem Zeichen des Satzes vollziehen, ungefähr wie wir nach Noten singen. (PU, § 22)

Wenn nicht auf den Fregeschen, so doch auf sehr ähnlichen begrifflichen Setzungen fußt auch das Selbstverständnis, wonach jeder Text eine Anzahl an beurteilbaren Inhalten in sich trage (bzw., so der Anspruch, in sich tragen müsse, wo er als solcher gelten soll), die dann von der Leserin auf ihre Wahr- oder Falschheit befragt werden müsste. Die sprachliche Möglichkeit, die es erlaubt, beliebige Sätze in die Form: „Es wird behauptet, dass...“ zu bringen, täuscht uns – sobald wir die Behauptungsform zum Ideal erklären – darüber hinweg, dass die Sätze in der Sprache tatsächlich sehr viel mehr und höchst unterschiedliche Rollen spielen. Wenn man nun den Zweck des Lesens prinzipiell in die Rekonstruktion von Thesen und Argumenten setzt, wird dieses Ideal der Sprache mitgesetzt, obgleich es selbst nur auf einer sprachlichen *Möglichkeit* beruhte. Wir *können* philosophische Bücher lesen, um – wie Kant sagt – „sie zu behalten“, d. h. ihren prädikativen Inhalt zu fixieren und sie in der Folge (unter Rekurs auf dem Text äußerlich bleibende Schemata) zu beurteilen. Solange man sich darüber im Klaren ist, dass man hierbei einem Ideal folgt, wäre nichts dagegen einzuwenden. Wird jedoch im Rahmen von in philosophische Arbeitstechniken einführenden Büchern und Kursen die Sache so hingestellt, als gründe dieses Selbstverständnis in der Sache selbst – dann, so will ich sagen, ist das schlechte (weil sich in der eigenen Setzungsgewalt vergessendes) Philosophieren. Das Grundübel ist hier, wie so oft, dass man in die Philosophie glaubt einführen zu können, ohne dass man sich dazu in ihr bereits aufhalten müsse. – Es gibt keine Vorschule des Philosophierens!<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Wittgenstein spricht von der „Verwirrung“ (PU, §§ 132, 339), Platon nennt es das „Staunen“: in beiden Fällen aber ist der Anfang der Philosophie ein unvermittelter. „Denn dies ist der Zustand eines gar sehr die Weisheit liebenden Mannes, das Erstaunen; ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen...“ (*Theaitetos*, 155a) Die *Philosophischen Untersuchungen* heben mit einem Zitat des Augustinus an, das den meisten Menschen auf den ersten Blick als völlig unverfänglich erscheinen mag. Und *soweit* gibt das Buch noch keine Philosophie. Manche Leser schließen dies Buch dann auch sehr rasch, indem sie den Befund äußern, Wittgenstein gebe in der Folge nur Dinge von sich, die sie (wie wohl alle) ohnedies längst wüssten. (Ich selbst stand zuerst mit ähnlichen Empfindungen davor, fand aber die Sprache dermaßen anziehend, dass ich das Buch nicht aus der Hand zu legen vermochte.) Dass aber diese Selbstverständlichkeiten (der Spracherwerb des Augustinus; die fünf Äpfel im Kaufladen; die beiden Arbeiter vor ihrem Bau; das Vorstellungsklavier usw.) in grotesk anmutende und überaus klärungsbedürftige Erscheinungen umschlagen können, das eben verdankt sich (neben der Bereitschaft der Leserin *hinzuschauen*) vor allem dem

Die Philosophie als eine begriffsschöpferische Tätigkeit begreifend, will ich für ein Lesen werben, das die in einem philosophischen Buch sich abzeichnenden Begriffsbewegungen *mitzugehen* bestrebt ist. Um den apriorischen Status, den eine philosophische Abhandlung in Anspruch nimmt, wahren zu können, bedarf es schließlich nicht allein des Geschicks ihrer Verfasserin, sondern auch des entsprechenden Entgegenkommens von Seiten ihrer Leser. Wie die Verfasserin darum bemüht sein wird, jene Aspekte eines Begriffes besonders plastisch vor Augen zu stellen, zu deren Übernahme sie bewegen möchte, so muss auch vom Leser erwartet werden können, dass er sich der unterbreiteten Möglichkeiten zunächst einmal *annimmt*, ehe er darüber befindet, ob sie (für ihn) gangbar seien oder nicht. Der Leser eines philosophischen Buches hat die Bereitschaft mitzubringen, die darin entfalteten Begriffsbewegungen *nicht* unter bereits bekannte Ausdrücke zu subsumieren, sondern sich ihrer (zumindest probeweise) zu verschreiben: um *so* erst in die Lage gesetzt zu sein, von wo aus sichtbar wird, weshalb die Verfasserin für sie warb. Diese Vorbildfunktion des philosophischen Textes – deren Einlösung einer der Hauptbeweggründe Wittgensteins für die Konzeption seines Buches als ein Album gewesen sein mag – wird jedoch von vornherein unterwandert, sobald es den Text unter Heranziehung ihm äußerlich bleibender Schemata (des Argumentierens, der Struktur, des Aufbaus etc.) zu *beurteilen* gilt. Das der Philosophie Wesentlichste, d. i. die Eigenart und Multiplizität des im Zuge ihrer Denkbewegungen entfalteten Begriffsraums, geht verloren, wo man glaubt, über ein Muster zu verfügen, auf das sie herunterzuberechnen wäre.<sup>5</sup>

darstellerischen Geschick Wittgensteins, der es verstand, jene Alltäglichkeiten in eine Ordnung zu bringen, in der sie *einmal* als ganz gewöhnlich und *dann wieder* als völlig abwegig (erstaunlich) erscheinen. Was das Buch Wittgensteins auszeichnet, ist, dass es zum Philosophieren *einlädt*; aber dem Leser, der Leserin überlässt, ob und in welcher Form es dazu kommt. (Das Staunen, die Verwirrung kann einem niemand abnehmen.) – Studierende auf verwandte Weise ins Staunen zu bringen, sie zur Verwunderung über den alltäglichen Gang der Dinge zu führen: *das* gelte es in den Einführungskursen zunächst zu leisten, ehe man dann auf Instrumente sinnt, vermittels derer die so gemachte Erfahrung versprachlicht werden könne. (Was freilich bedeutet, dass der Einzelne selbst das Maß seines philosophischen Gelingens setzt und entsprechend auch verantwortlich bliebe für das, was er zu begreifen versucht.) In den Einführungskursen geschieht aber nicht selten das exakte Gegenteil: Argumentationsschemata werden eingeübt, Schlussfiguren repetiert, Studierende auf ein Darstellungsgleichmaß getrimmt. Und *dann* erst wendet man sich den handfesten (vom Diskurs bereits hinreichend identifizierten) Fragestellungen zu, um sie unter Anwendung der erlernten Techniken in diesem oder jenem Sinne zu entscheiden. – Nach meinem Dafürhalten sitzt dieses Vorgehen auf einem völlig verquerten Bild der Philosophie auf: sie wird gedacht als eine Wissenschaft, die sich fixierter Methoden bedient, um über Fragen zu disputieren, deren Sinn gleichfalls längst festgestellt war. „Zum Staunen muß der Mensch – und vielleicht Völker – aufwachen. Die Wissenschaft ist ein Mittel um ihn wieder einzuschläfern.“ (VB, S. 19)

<sup>5</sup> Streng genommen gibt es keinen wissenschaftlichen, d. h. einer äußeren Methodik folgenden Zugriff auf Begriffe, der sie als solche nicht zugleich verzerren oder unkenntlich machen würde. Wer in der Philosophie die Parameter des Forschens vorab definiert und diese nicht aus der Beschäftigung mit den begrifflichen Problemen (die erst dadurch als solche auch kenntlich werden) gewinnt, verkennt daher, dass eine grammatische Untersuchung die Begriffe *aufweisen* muss, an denen ihr gelegen ist: dass die philosophische Arbeit in der eigenen Form zu zeigen hätte, was sie an gedanklichem Gehalt zu tragen hofft. In unseren Denkbewegungen; in der Gestalt, in der die Sätze aufeinander folgen; in der Art unseres Vergleichens; auch im Zögern und Sich-gehen-lassen: darin hätte sich der Gebrauch jener Begriffe zu spiegeln, welche uns bedeutsam sind. Ob man bloß wiedererinnert, was vorübergehend außer Sicht geraten war, oder aber neue, bislang nicht gekannte Begriffsbewegungen inszeniert, ist nach meinem Empfinden nicht das eigentlich Entscheidende. Ja, im Einzelfall lässt sich fast immer streiten, ob der Gebrauch, den man von einem Wort

Mit diesen Erwägungen erfährt der Begriff des philosophischen Lesens eine Ausprägung, die ihn auch auf Anwendungen jenseits des etablierten Kanons philosophischer Werke hin öffnet. Wenn sich die philosophische Lektüre dadurch auszeichnet, dass sie nicht (oder nicht vorrangig) auf einen beurteilbaren Inhalt abzielt, sondern die Bewegungen des Textes als Manifestation einer in ihrer Eigenart ausgezeichneten Denkweise wahr- und übernimmt, dann wird begreiflich, wie und in welchem Sinn auch Schriftstücken, die den Genredimensionen zufolge außerhalb der Philosophie lägen, gleichwohl ein philosophischer Charakter zugesprochen werden kann. Es wird gerne mit einem Lächeln bedacht, da wir von Wittgenstein hören, er habe Mitgliedern des Wiener Kreises zu deren Erstaunen zuweilen den Rücken zugekehrt und Gedichte, z. B. von Rabindranath Tagore (1861–1941), vorgetragen.<sup>6</sup> Anstatt sich daran zu belustigen, wäre es jedoch fruchtbarer, sich die Frage zu stellen, ob dies nicht auf eine Verwandtschaft der philosophischen und dichterischen Tätigkeit (und Lektüre) hindeuten könnte. Wollte man den Begriff philosophischen Verhaltens gar noch auf die Rezeption nicht-textlicher Gestaltungsmedien (z. B. Malerei, Tanz, Film) erweitern, könnte mitunter nachvollziehbar werden, wie Wittgenstein die Zeichnungen Wilhelm Buschs (1832–1908) „metaphysisch“ nennen konnte.<sup>7</sup> Ähnlich wieder ist die *Lehre der Sainte-Victoire* (1980), die Peter Handke aus seinen Betrachtungen der Bilder Paul Cézannes (1839–1906) zieht, genuin *philosophischer* Natur: sie gibt seinem Schauen und Schreiben eine Richtung, d. h. er bedient sich des in den Bildern aufgefächerten Wahrnehmungsfeldes als eines Gesetzes,

machte, in ihm bereits angelegt gewesen war oder neue Bedeutungen zuwies. Worauf es ankommt, ist nicht Neuerung, wohl aber die Verlebendigung. Und diese muss geleistet werden; sie liegt nicht einfach so schon vor. – Sowenig die Multiplizität eines Begriffs gewahrt werden kann, wenn sie nicht in der Form der Untersuchung sich niederschlägt, sowenig gewahrt eine Lektüre, die schon im Voraus weiß, wonach Ausschau zu halten sei, den eigentlichen Gehalt eines philosophischen Textes. Beim Lesen gilt es sich der Begriffe nicht minder zu verschreiben als beim Schreiben selbst.

<sup>6</sup> Ray Monk: *The Duty of Genius* (1991): „Sometimes, to the surprise of his audience, Wittgenstein would turn his back on them and read poetry. In particular [...] he read them the poems of Rabindranath Tagore, an Indian poet much in vogue in Vienna at that time, whose poems express a mystical outlook diametrically opposed to that of the members of Schlick’s Circle. It soon became apparent to Carnap, Feigl and Waismann that the author of *Tractatus Logico-Philosophicus* was not the positivist they had expected.“ (S. 243) Das Begriffspaar positivistisch-mystisch, mit dem Monk hier operiert, ist bezeichnend für eine Interpretationslinie der Wittgensteinliteratur, die all jene Momente seines Denkens, welche sich nicht leichterhand auf akademische Parameter bringen lassen, als mystisch (oder „genial“) brandmarkt und sich einer genaueren Untersuchung des fraglichen Phänomens überhoben glaubt. Es ist zwar freilich wahr, dass Wittgenstein in der *Logisch-philosophischen Abhandlung* jenes „Unaussprechliche“, welches sich zeige, ohne zum Objekt werden zu können, als „das Mystische“ kennzeichnet (LPA, 6.522). Aber man macht es sich zu einfach, wenn man alles, was an seinem Tun befremden könnte und nicht sogleich fassbar wird, als einen mehr oder minder befremdlichen Hang zur Mystik deutet. Was aus einem Gedicht – ich denke z. B. an die dunkelblauen Lieder Georg Trakls (1887–1914) – entgegentritt, ist zuweilen so konkret und handfest, wie eine wissenschaftliche Abhandlung kaum je werden kann. Wer dies als Mystik abtut, bekennt damit in aller Regel nur, dass es ihm selber fremd geblieben ist.

<sup>7</sup> „Es ist merkwürdig, daß man die Zeichnungen von Busch oft ‚metaphysisch‘ nennen kann. So gibt es also eine Zeichenweise, die metaphysisch ist? – ‚Gesehen mit dem Ewigen als Hintergrund‘ könnte man sagen. Aber doch bedeuten diese Striche das nur in einer ganzen Sprache. Und es ist eine Sprache ohne Grammatik, man könnte ihre Regeln nicht angeben.“ (VB, S. 145) – Siehe zur Auslegung Joseph Rothhaupt: „Ludwig Wittgenstein über Wilhelm Busch: ‚He has the REAL philosophical urge‘“ (2010) und „Ludwig Wittgenstein and Wilhelm Busch: ‚Humor is not a mood, but a *Weltanschauung*‘“ (2013).

das auch ihn selber leiten soll. Das Bild aus freien Stücken zum Gesetz nehmend, nehmen wir es als philosophisches ernst.<sup>8</sup>

Eine solche Konzeption des Lesens philosophischer Bücher (oder allgemein des Verhaltens gegenüber Phänomenen des Sinns, die auf ein Verständnis aus ihnen selbst heraus dringen), könnte mit dem Vorwurf bedacht werden, einem verantwortungslosen Ästhetizismus zu frönen. Ist die Aufforderung, die etablierten Standards der Textlektüre beiseite zu schieben und sich gänzlich der in dem jeweiligen Buch entworfenen Logik zu überlassen, nicht höchst problematisch? Wird dadurch nicht jede Kritik an philosophischen Entwürfen von vornherein unterbunden? Brauchen wir nicht Maßstäbe, die auch von außen an ein philosophisches Werk herangetragen werden können, um uns seiner Qualität zu versichern? – Alle diese Fragen, so selbstverständlich sie sich auch ergeben, sitzen auf dem begrifflichen Missverständnis auf, wonach eine Regel (als Maß, als Vorbild) zugleich auch stets ein Abbild einer Sache sei, der sie zu entsprechen habe. Es wird unterstellt, dass ein Maß bemessen werden müsse, um als solches ausgewiesen werden zu können. Um diesen Irrtum zu beheben, vergleiche man die folgenden drei Fälle: (1) Wir können von einem Wegweiser, der uns in die Irre führte, warnen und davon abraten, ihm zu folgen. (2) In nicht gleicher, doch verwandter Weise könnte man von einer Landkarte sagen, dass sie ihren Zweck nicht erfüllt, wenn sich in ihr die Linien (zur Bezeichnung der Gefälle, der Flora und Fauna, der Flüsse und Seen etc.) derart dicht ineinander fügen, dass sie die Betrachter in Verwirrung stürzt. (3) Und wieder anders verhält es sich, wenn wir eine Begriffsverwendung zurückweisen, weil sie zu Aussagen führt, die mit solchen, an denen festzuhalten wir Ursache haben, nicht vereinbar sind. – Dies sind Beispiele, die trotz ihrer jeweiligen Eigenart doch darin übereinkommen, dass einem als Paradigma auftretenden Symbol (dem Schild, der Karte, dem Wort) dieser Status abgesprochen wird, *nachdem* man versucht hatte, sich seiner als eines solchen zu bedienen. Das heißt, der Wegweiser, die Karte, der Begriffsausdruck werden nicht als „falsch“ ausgewiesen, sondern es wird ihnen abgesprochen, Wegweiser, Karte oder Begriff zu *sein*. Das abträgliche Urteil betrifft nicht ihren Wahrheitswert, sondern den Status (die Rolle), die sie dem Vorgeben nach zu erfüllen hätten. Und es ist entscheidend, hier zu sehen, dass ein solches Urteil nur gefällt werden kann, da eine entsprechende *Erfahrung* gemacht wurde. Ich muss den Wegweiser, die Landkarte, den Begriffsvorschlag einmal ernst genommen haben, ihnen *nachgegangen* sein, ehe ich zu dem Urteil gelange, dass sie nicht (oder nur unter diesen und jenen Umständen) zielführend seien. Wobei die Angabe des Ziels eben davon abhängt, auf welche anderen Parameter ich mich verlasse. Wenn der Anspruch eines philosophischen Buches aber ist, ein Ziel (einen Zweck) einzulösen, das (der)

<sup>8</sup> Peter Handke: *Die Lehre der Sainte-Victoire* (1980): „Jetzt aber wird es fällig, zu erzählen, wie der Maler Paul Cézanne mir als ein Menschheitslehrer – ich wage das Wort: als der Menschheitslehrer der Jetztzeit erschien.“ (S. 74) Im Bewusstsein des Schwindens naturbelassener (oder auch nur nach der Harmonie der Natur gestalteter) Dinge und der Funktionalisierung noch der alltäglichsten Verrichtungen, habe ich bei der Betrachtung des Bildes „Rochers près des grottes au-dessus de Château-Noir“ (1904) ein Gefühl der Nähe (mit den abgebildeten Kiefern und Felsen?) umfasst und sei ihm aufgegangen, was Cézannes „réalisation“ besagt: „die Dinge, die Kiefern und die Felsen, hatten sich in jenem historischen Moment auf der reinen Fläche – nicht mehr rückgängig zu machendes Ende der Raumillusion –, aber in ihren dem Ort und der Stelle („au-dessus de Château-Noir“) verpflichteten Farben und Formen!, zu einer zusammenhängenden, in der Menschheitsgeschichte einmaligen Bilderschrift verschränkt.“ (S. 78) „Verwandlung und Bergung der Dinge in Gefahr.“ (S. 84) „Sind Cézannes Werke demnach Botschaften? Für mich sind es Vorschläge. [...] Was schlagen sie mir vor? Daß sie überhaupt als Vorschläge wirken, ist ihr Geheimnis.“ (S. 81)

anderweitig noch gar nicht markiert worden war (durch vorgängige Parameter nicht verortet werden könne), dann bleibt mir tatsächlich nichts anderes übrig, als mich darauf einzulassen, um am Ende darüber zu befinden, ob das erlangte Ziel ein solches sei, an dem ich ein Interesse nehme.

Indem eine grammatische Untersuchung ihrem eigenen Begriffe nach nicht von sachlichen Zusammenhängen handelt, sondern Anweisungen zum Gebrauch eines Ausdrucks gibt, muss auch sie zunächst mitgegangen werden, ehe sinnvollerweise darüber befunden werden kann, ob man sich der in ihr entfalteten Gebrauchsmodi in Hinkunft (bzw. in dieser oder jener Situation) verschreibt. Der oben angedeutete Vorwurf des Ästhetizismus ruht auf einer Unterscheidung von Form und Gegenstand, wie sie im Rahmen einer grammatischen Betrachtung nicht aufrecht zu erhalten ist. Wo ein Begriff exemplarisch vorgezeichnet (oder nachvollzogen) werden soll, ist die Vorgabe, sich vorab festgesetzter Darstellungsnormen (oder Lektürestandards) zu verschreiben, hochgradig absurd, da es dadurch systematisch erschwert wird, tatsächlich andersartige, d. h. ein Stück weit auch jenseits etablierter Denkmuster sich abspielende Begriffsbewegungen durchzuführen (oder mitzugehen). Ja, mehr noch, wenn es richtig ist, dass eine begriffliche Untersuchung in der eigenen Form auch zu spiegeln hätte, was sie an gedanklichem Gehalt zu tragen hofft, dann gibt es keinen wissenschaftlichen (d. h. einer vorab definierten Methode folgenden) Zugriff auf Begriffe, der sie als solche auch kenntlich werden ließe. Alles, was auf diese Weise zur Darstellung gelangte, wären die begrifflichen Konventionen, wie sie sich in der Gestalt der jeweiligen Methode einmal ausgeprägt finden. „Man prädiziert von der Sache, was in der Darstellungsweise liegt.“ (PU, § 104) – Von dieser Warte aus betrachtet, erscheint die Orientierung an naturwissenschaftlichen Forschungsstandards (Planbarkeit, Vergleichbarkeit, leichtgängige Verständlichkeit) gerade nicht, wie man vorgibt, dem „Fortschritt“ zu dienen, sondern bekundet vielmehr eine ängstlich konservative Haltung, die tendenziell zum Stillstand (Auf-der-Stelle-Treten) philosophischer Begriffsarbeit führt.

Man könnte nun versucht sein, mit Blick auf die genannten Beispiele (Wegweiser, Karte, Begriff) zwar einzuräumen, dass eine grammatische Untersuchung Vergleichsobjekte hervorbringe, von denen es keinen Sinn habe, zu sagen, sie stimmten mit einer Wirklichkeit überein; dass aber gleichwohl formale Parameter bereitstünden, die uns vorab zu entscheiden erlaubten, ob es überhaupt Sinn mache (einen Nutzen habe), sich auf das unterbreitete Begriffsvorbild einzulassen. Wenn wir bei dem zweiten Beispiel bleiben, so wird ein bewandeter Landkartenleser (der also Erfahrung im Umgang mit dergleichen Mustern hat) über Kenntnisse und einen Blick verfügen, die es ihm erlauben, die Brauchbarkeit einer Landkarte vorab und ohne tatsächliche Probe im Gelände einzuschätzen. Die hierbei unausgesprochen zur Anwendung kommenden Kriterien (etwa: klare Linienführung, zuordenbare Legenden, scharfe Konturen usw.) könnten expliziert und in der Folge zur Beurteilung von Zeichnungen herangezogen werden, die mit dem Anspruch vorgelegt wurden, beim Wandern der Orientierung zu dienen. Genau dieses Vorgehen, so könnte man nun weiter sagen, werde auch in der Philosophie angewandt: die in ihr Bewanderten seien fähig, eine Abhandlung, die den Anspruch erhebt, einen philosophischen Beitrag (etwa zur Klärung eines umgrenzten Begriffsfeldes) zu leisten, aufgrund formaler Eigenschaften zu beurteilen und gegebenenfalls als unphilosophisch zurückzuweisen.

Ich will diesem Gedanken soweit Recht geben, als ich glaube, eine in der Philosophie Bewanderte könne mit der Zeit ein Gespür und ein Auge dafür entwickeln, ob jemandes Gedanken eine gewisse Schärfe und Pointiertheit (aber auch die zuweilen angemessene, ja nottuende Vagheit im

Ausdruck) aufweisen, ohne welche man sich bei begrifflichen Untersuchungen allzu schnell in ein hoffnungsloses Durcheinander verstricken würde. Ich bin davon überzeugt, dass oft wenige Proben des Denkens genügen, um mit großer (aber doch verantwortungstragender) Sicherheit in dergleichen Fällen zu urteilen. Aber – und das ist hier entscheidend – man wird dieses Urteil niemals mit Recht auf bloß formale Parameter abwälzen können (wie dies doch im akademisch-institutionellen Alltag zunehmen passiert).<sup>9</sup> Ich glaube, der hauptsächliche Grund hierfür ist der, dass zur Festsetzung solcher Parameter stets schon entschieden sein müsse, welches der *Zweck* des Philosophierens sei (wie ja in unserem Beispiel darüber entschieden war, *wofür* jene Karte dienen soll). Da aber der Zweck eines Begriffes der durch ihn erschließbar werdende Sinn ist, können wir einen solchen nicht festsetzen, ehe der Begriff des Philosophierens entwickelt – d. h. tatsächlich schon *philosophiert* – worden ist. Das heißt, wie ich oben sagte, dass jede Festsetzung von Parametern, denen das Philosophieren zu folgen habe, bereits einen Begriff von Philosophie voraussetzt, der selbst nicht abermals begründet werden kann. Ich muss in sie einsteigen, ehe ich

<sup>9</sup> Wittgenstein vergleicht sein Denken häufig mit künstlerischen Betätigungsfeldern: der *Poesie* (VB, S. 53; MS 120, S. 145r), der *Musik* (BPP I, §§ 1054, 1078; II, § 503), der *Architektur* (VB, S. 38, 71), der *Malerei* (TS 302, S. 27; VB, S. 159). Er streicht dabei nicht allein Überlappungen und Affinitäten hervor, durch welche sie in eine Art der Verwandtschaft zueinander treten. Worauf es ihm bei diesen Bezügen auf die verschiedensten Künste u. a. ankommt, das ist, wie ich glaube, eine letztlich pädagogische Pointe. In vielen Fällen dienen ihm die Beispiele musikalischer, dichterischer, architektonischer, pikturaler Gepflogenheiten dazu, erkennbar werden zu lassen, dass deren Verständnis und Lehrbarkeit an sehr konkrete, dabei aber kaum je in Ansätzen fassbare Lebenspraktiken geknüpft ist. Wer Musikverständnis erwirbt, tut das nicht (allein) durch die Befolgung explizierbarer Regeln, sondern sie erlernt im Umgang mit einem Kanon, mit Kennern, mit Gleichgesinnten eine Art Sensorium, das sie zu Urteilen und Handlungen befähigt, die von eben jenen Kennern als Zeichen musikalischen Geschmacks (oder Könnens) zur Kenntnis genommen werden; und dies, trotzdem jene Urteile und Handlungsweisen nicht (oder doch nur bis zu einem gewissen Grad) nach festen, klar benennbaren Regeln erfolgen. Und ich denke nun, dass es sich in der Philosophie nicht gar viel anders verhält. Eine philosophische Bewegung hat ihre Eigentümlichkeiten, die bemerken kann, wer an Platon oder Kant, an Cassirer oder Butler sein Augen schult. Wer die zum Kanon gehörigen Größen mit Verständnis liest, wird aber auch erkennen, dass die an ihnen ausgestalteten Denkformen ihre Berechtigung daher nehmen, dass sie eine Art Resonanzraum für Bedürfnisse der jeweiligen Zeit darstellen; und dass sie hohl klingen, sobald man sie geradewegs ins Heute herüberträgt. Das heißt aber nicht, dass man ohne Bedenken jene Formen zu wählen habe, die in den Einführungskursen als philosophisch vermeintlich neutrale Standards ausgegeben werden; denn *das sind sie nicht!* Was es vielmehr zu erwerben gelte, das ist ein Sensorium, ein Gespür für jene Probleme, die uns unmittelbar betreffen, zu deren Darstellung die Sprache aber noch fehlt. – Das Lesen literarischer Werke scheint mir heute, da im institutionellen Gefüge nachhaltig auf Vereinheitlichung und Parametrisierung des Denkens gedrungen wird, für ein selbstständiges und Form-geöffnetes Philosophieren wichtiger denn je zu sein. Neben den im Zuge des Erzählens vorgeführten Wandlungen und Akzentuierungen einzelner Worte (dadurch sich deren Geometrie oft eindringlicher erschließt, als dies eine wissenschaftliche Abhandlung je könnte), ist es v. a. das vermittelt eines geänderten Tempos der Wahrnehmungsfolgen sich einstellende Bewusstsein für die wirklichkeitskonstitutive Funktion des sprachlichen Ausdrucks, welches die literarische Lektüre für das Philosophieren so besonders fruchtbar erweist. Indem wir gewahren, dass eine bedacht gesetzte Wortfolge an den Dingen Facetten hervorkehrt, die wir gemeinhin meist gar nicht sehen, begreifen wir uns auch selbst als verantwortlich dafür, wie wir *von*, *mit* und *zu* ihnen sprechen. Und gerade dieses Bewusstsein ist es, welches ich als ein ausgezeichnetes Merkmal auch des philosophischen Denkens festhalten möchte. – Der von Sascha Bru, Wolfgang Huemer und Daniel Steuer editierte Band *Wittgenstein Reading* (2013) versammelt Texte, aus denen hervorgeht, wie bedeutsam u. a. Autoren wie Johann W. Goethe (1749–1832), Franz Grillparzer (1791–1872), Johann Nestroy (1801–1862), Ferdinand Kürnberger (1821–1879), Fjodor M. Dostojewski (1821–1881), Lew N. Tolstoj (1828–1910) und Karl Kraus (1874–1936) für Wittgensteins Denken waren.

mich dazu entschließen kann, aus ihr hervorzutreten, weil mir nicht zusagt (oder unwichtig scheint), was von ihr her sichtbar wird. – Allein in diesem Sinn hat es nach meiner Ansicht auch einen Witz, von „experimenteller Philosophie“ zu sprechen: man probiert Betrachtungsformen aus, indem man sich ihrer zeitweilig verschreibt, und sieht zu, wohin man so gelangt.<sup>10</sup>

Ein wiederkehrendes Bild, welches mir vorschwebt, wo ich die Funktion und den Wert des Lesens zu begreifen versuche, ist das einer Schwungscheibe, auf welcher der Leser sitzt und die ihn gemäß seiner ihm eigenen Trägheit früher oder später abwirft, sodass er eine Bahn beschreibt, die zwar nicht länger die des Schwungrades ist, aber doch von deren Bewegungsformen herrührt. Es werden nicht Inhalte von außen identifiziert und beurteilt, sondern die Gedankenfolge des Textes wird mitvollzogen, bis man gestärkt und gestimmt aus ihr heraustritt, um selber Gedanken zu reihen. Ein philosophisches Buch ist nicht so sehr Quelle, aus der man Gedanken schöpft, um sie anderen vorzusetzen, sondern eine begriffliche Gegend, deren Klima dazu beitragen kann, dass man selber ins Sinnen kommt. – Diese Allegorien sollen freilich nur der Erfahrung Ausdruck verleihen, dass die fruchtbringendsten Lektüren meist jene waren, wo ich ohne Intention an ein Buch gelangte, sodass dessen Eigenformen nicht gebrochen wurden durch ihm fremde Gesetze. Diese Erfahrungen haben ihren philosophischen Boden darin, dass ein Begriff in seiner Eigenart nur zur Anwendung gelangt, wo man ihn nicht unter wieder andere Ausdrücke subsumiert; mithin die eigentlich philosophische Lektüre diejenige wäre, welche den Text als das wahrnimmt, was er von sich aus hergibt, ohne ihn auf externe Parameter zu reduzieren. Ein Begriff bezieht seinen Status daher, dass wir nach ihm vorgehen: folglich ist eine begriffliche Untersuchung dies nur insoweit, als wir sie uns in diesem Sinn gefallen lassen. Wenn der Philosoph sagt: „Sieh’ die Dinge so an!“ (VB, S. 121), dann hängt der Status seiner selbst, wie auch der seiner Sätze, in entscheidender Weise davon ab, dass wir jenem Aufruf – und sei es bloß auf Probe – folgen; begänne man hingegen, jenes „so“ zu analysieren (und unter Heranziehung definierter Parameter zu verobjektivieren), so wurde er offenbar missverstanden und nicht als Philosoph ernst genommen.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Dies ist der Sinn, in dem das Denken bei Nietzsche als ein andauerndes Experimentieren erscheint. Siehe dazu die Studie von Friedrich Kaulbach: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie* (1980). Ähnlich bezeichnet Michael Hampe in *Die Lehren der Philosophie* (2014) das Philosophieren als „ein Experimentieren mit Begriffen“ (S. 65), „um die Fähigkeit zu erwerben, auf die eigenen Erfahrungen reflektierend zu reagieren und gegebenenfalls das menschliche Leben in der Kultur, in der man sich selbst entwickelt hat, zu verändern.“ Vgl. hierzu Fußnote 27, S. 152. – Ein solches Verständnis „experimenteller Philosophie“ unterscheidet sich fundamental von jener neuerdings modisch gewordenen Strömung, in der man sich experimenteller Methoden aus den Natur- und Sozialwissenschaften bedient, um philosophische „Thesen“ oder „Intuitionen“ zu begründen. Siehe Nikil Mukerji: *Einführung in die experimentelle Philosophie* (2016); Joshua Knobe, Shaun Nichols (Hg.): *Experimental Philosophy* (2008/2013).

<sup>11</sup> In der *Kritik der Urteilskraft* (B1793) bestimmt Kant jeglichen Zweck als den Gegenstand eines Begriffes, „sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Kausalität eines Begriffes in Ansehen seines Objekts ist die Zweckmäßigkeit (forma finalis). Wo also nicht etwa bloß die Erkenntnis von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von der letztern möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck. Die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache, und geht vor der letztern vorher.“ (KU, B 32–33) – In diesem Sinn will ich als begriffliche Arbeit jene Tätigkeit begreifen, die Worte nicht gemäß einem zuvor gesetzten Zweck betrachtet, sondern in und mit ihrer Betrachtung selbst erst den Zweck ihres Gebrauches kenntlich macht. Eine nicht unpassende Bestimmung dessen, was

Nicht nur das Bild einer Schwungscheibe, die unser Denken in eine von ihr zwar modulierte, dabei aber nicht durchgehend determinierte Bewegungsart versetzt, kehrt häufig wieder, sobald ich gegen die Vorstellung anzudenken versuche, das Lesen sei zum Sichten, Sammeln und Werten der in einem Buch zusammengestellten Thesen oder Argumente da. — In der Vorrede zur ersten Auflage (<sup>1</sup>1818) seiner *Welt als Wille und Vorstellung* konfrontiert Arthur Schopenhauer (1788–1860) den Leser mit einer langen Reihe an Erfordernissen, die allein es möglich machten, den Gedanken des Buchs zu verstehen. So habe man sich zuvor mit dem kritischen Werk Kants sowie der Philosophie Platons (und bestenfalls auch mit den Lehren der Veden) bekannt zu machen, sodann Schopenhauers Kritik derselben sowie seine früheren Abhandlungen (über die Farben und den Satz vom Grunde) zu lesen, ehe auch nur daran gedacht werden könne, das Buch zunächst ein erstes- und dann jedenfalls ein zweites Mal genauestens zu studieren. Die Komik dieses herrischen Gebarens sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier eine bedeutsame Auffassung von der Natur philosophischen Darstellens zum Ausdruck kommt. Obgleich es sich nämlich um nur einen *einzig* Gedanken handle, den er zur Darstellung bringen wolle, sei dieser in seinem Sinn nur dadurch bestimmbar, dass der umfassende Denkorganismus entfaltet wird, darin sich jener Gedanke gerade soweit an den einzelnen Teilen bekunde, als er zugleich auch in der Gestalt des Ganzen sichtbar ist. In ähnlicher Weise heißt es bei Wittgenstein einmal: „Jeder Satz, den ich schreibe, meint immer schon das Ganze, also immer wieder dasselbe und es sind gleichsam nur Ansichten eines Gegenstandes unter verschiedenen Winkeln betrachtet.“ (VB, S. 22)<sup>12</sup>

Was ich aus diesen Erwägungen entnehmen möchte, das ist der Begriff einer Einheit des Denkens, die sich im Gang des Philosophierens abzeichnet und daher auf anderen als der dabei beschrittenen Wege nicht erlangt werden kann. Das Interesse des philosophischen Lesens verlegt sich ausgehend von einer solchen Bestimmung des Denkens auf die jeweilige einheitsstiftende Architektonik, auf die Gestalt und den Stil des Buchs. Wir lesen es dann so ähnlich, wie wir ein Gemälde betrachten: jeder Pinselstrich bekommt seine Bedeutung erst innerhalb des Ganzen der Darstellung, das er zu konstituieren hilft. Damit ist freilich nicht gesagt, dass man ein ganzes Buch gelesen haben müsse, ehe es beiseitegelegt werden könne. Denn im einzelnen Satz muss sich ja spiegeln, wie Schopenhauer im zweiten Teil seines Werks bekräftigt, worauf das Denken als solches aus ist: „Diese *Qualität des ganzen Denkens* spürt man, sobald man nur wenige Seiten eines Schriftstellers gelesen hat. Denn da hat man sogleich mit seinem Verstande und in seinem Sinn zu verstehen gehabt: daher, ehe man noch weiß, *was* er alles gedacht hat, man schon sieht,

ein Philosoph sei, scheint mir zu sein: dass dieser in allem den Zweck erkennt. Was nichts anderes besagen will, als dass er sich in seinem Sprechen als einer Sinn-stiftenden Instanz bewusst bleibt.

<sup>12</sup> In dem früher zitierten Vorwortentwurf (siehe Fußnote 24, S. 150) stellt Wittgenstein diese Charakterisierung seines Denkens einem auf Fortschritt ausgerichteten Wissenschaftsideal entgegen: „Die eine Bewegung reiht einen Gedanken an den andern, die andere zielt immer wieder nach demselben Ort. // Die eine Bewegung baut und nimmt Stein auf Stein in die Hand, die andere greift immer wieder nach demselben.“ (VB, S. 22–23) Weiters schreibt Wittgenstein im *Big Typeskript*: „Ich lese ‚... philosophers are no nearer to the meaning of ‚Reality‘ than Plato got,...‘. Welch seltsame Sachlage. Wie sonderbar, daß Platon dann überhaupt so weit kommen konnte! Oder, daß wir dann nicht weiter kommen konnten! War es, weil Plato so gescheit war?“ (BT, S. 424; VB, S. 36) – Zur Auslegung siehe Wilhelm Vossenkuhl: „Wittgensteins Wissenschaftskritik“ (2012) und Gerhard Ernst: „Fortschritt in der Philosophie?“ (2013)

wie er denkt, nämlich welches die *formelle* Beschaffenheit, die *Textur* seines Denkens sei, die sich in allem, worüber er denkt, gleichbleibt und deren Abdruck der Gedankengang und der Stil ist.“ (*Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 185)<sup>13</sup>

Wenn das philosophische Interesse nicht Tatsachen, sondern dem Verhältnis gilt, in das wir mittels unserer Wortwahl zu den Dingen treten, dann haben wir bei der Lektüre auf den Stil oder, wie es bei Kant heißt, „die Manier“ besondere Rücksicht zu nehmen.<sup>14</sup> Mit dem Einzug arbeitsteiliger Strukturen in die Philosophie wurde jedoch ein Selbstverständnis vorherrschend, wonach man sich stets einem klar umrissenen Gegenstandsgebiet zuzuordnen hätte. Daher rührt es, dass man bei der Auswahl dessen, was man zu lesen müssen glaubt, nicht auf eine spezifische *Art zu denken* bedacht ist, sondern im Gegenteil auf verdinglichende Parameter rekurriert, die stets schon eine nicht zu beeinspruchende *Ordnung der Dinge* (Foucault <sup>1</sup>1974) voraussetzen. Die alleinige Ausrichtung an „beurteilbaren Inhalten“ ist durch Arbeitsteilung bedingt, die Rede von „Forschungsstand“ und „Forschungslücke“ deren unweigerliche Folge. Obgleich die Form sehr vieler akademischer Beiträge zur Philosophie Wittgensteins ein am Fortschrittsstelos orientiertes, d. i. deduktiv organisiertes Denken repetiert, gegen das dieser ein Leben lang angeschrieben hatte (vgl. VB, S. 20–22, 119), wird heute wie selbstverständlich gefordert, sich in diese Literatur eingelezen zu haben, ehe man sich zu ihm äußern dürfe. Dabei ist, wenn man den Gedanken von der sprachlich-darstellerischen Bedingtheit philosophischen Gehalts ernst nimmt, allein schon der Begriff der „philosophischen Sekundärliteratur“ hochgradig problematisch, indem dieser unterstellt, *über* etwas sprechen zu können, was es eigentlich *aufzuweisen* gelte. Die Verwandtschaft zweier Denker zeigt sich eben nicht (nur) darin, dass sie „dieselben Worte“ gebrauchen oder „von denselben Dingen“ reden, sondern dass sich in der Art ihres Denkens ein gemeinsamer Zug (eine „geistige Haltung“?) bekundet. Unter diesem Gesichtspunkt sehe ich entschiedene Verwandtschaftsverhältnisse zwischen Wittgenstein (1889–1951), Nietzsche (1844–1900) und Goethe

<sup>13</sup> Wittgenstein, in jungen Jahren von Adolf Loos (1870–1933) beeinflusst, war stets darauf bedacht, allen überflüssigen Schmuck und Zierrat aus seinen Formulierungen zu tilgen. Dass er einen „in der Form unoriginellen“ Stil aufweise, „aber mit gut gewählten Wörtern“ (VB, S. 104), impliziert dabei, ähnlich wie die Aussage Schopenhauers, ein Verständnis, wonach eines Stil einerseits zwar ein Schicksal sei, zugleich aber darin seine Größe finde, dass man es als solches anzunehmen versteht: „Du mußt die Fehler Deines eigenen Stiles *hinnehmen*. Beinahe wie die Unschönheiten des eigenen Gesichts.“ (VB, S. 147) Im Sich-Bescheiden bei dem, was man ist (daher auch der häufige Rekurs auf sein sprachliches *Gespür*, vgl. z. B. VB, S. 139), gewinnt der Ausdruck der Gedanken jene durchhaltende Einheit, dadurch der Stil zum „*Bild* des Menschen“ (VB, S. 151) und zum Exempel seiner Art zu denken werden kann. Dass der Stil „das *Bild* des Menschen“ sei, dies folgert Wittgenstein aus Buffons (1707–1788) Ausspruch „Le style c’est l’homme meme“, der im Gegensatz zum verkürzten und abgeschmackt klingenden „Le style c’est l’homme“ die Perspektive auf die *Bildlichkeit* menschlichen Ausdrucks hin öffne. Siehe hierzu Buffons *Discours sur le style* (1753) und Schultes darauf Bezug nehmenden Text „Stilfragen“ (1989). – Zum Verhältnis Schopenhauer-Wittgenstein siehe Ernst Lange: *Wittgenstein und Schopenhauer: Logisch-philosophische Abhandlung und Kritik des Solipsismus* (1989); Hans-Johann Glock: „Schopenhauer and Wittgenstein: Language as Representation and Will“ (1999); Dale Jacquette: „Wittgenstein and Schopenhauer“ (2017).

<sup>14</sup> Für weiterführende Arbeiten zum Verhältnis von Stil und Gehalt philosophischer Texte siehe Samuel IJsseling: „Philosophie und Textualität“ (1982); Jacques Derrida: „Die weiße Mythologie: Die Metapher im philosophischen Texte“ (1999); Manfred Frank: *Stil in der Philosophie* (1992) und „Style in Philosophy: Part I“ (1999); Andrea-Ursula Wilke: *Philosophie und Stil* (2006); Ivan Callus, James Corby, Gloria Lauri-Lucente (Hg.): *Style in Theory: Between Literature and Philosophy* (2013).

(1749–1832) nach der einen, sowie zu Ludwig Hohl (1904–1980), Gerhard Amanshauser (1925–2006) und Peter Handke (1942) nach der anderen Richtung.<sup>15</sup>

Dass das Philosophieren erstaunlich oft nicht als ernsthafte, unser Dasein prägende Begriffsarbeit, sondern weit häufiger als sportlicher Wettkampf zwischen widerstreitenden Meinungen und Standpunkten betrieben wird, ist wohl nicht zuletzt ein Ergebnis dessen, dass man den Studierenden bereits in den ersten Semestern einen Umgang mit der Literatur vorexerziert, bei dem die Lektüre vorrangig einer beurteilenden Identifikation von Thesen und Argumenten dient. Dadurch wird, und zwar nicht in Form einer ausdrücklichen These, sondern in Gestalt eines die Blickrichtung fortan bestimmenden Bildes, die Vorstellung inkarniert, die Philosophie sei nach klar umgrenzten Forschungsbereichen strukturiert. Wer sein Leben der Beschäftigung mit der Philosophie widmen, davon aber auch leben möchte, verschreibt sich als Folge dessen möglichst bald einer ihrer Disziplinen, bildet sich innerhalb des eng umgrenzten Gebietes zu einem Spezialisten aus und wahrt so die Chancen, zu einem anerkannten (und publizistisch möglichst regen) Teilhaber der „Community“ zu werden.<sup>16</sup> Über diese Grenzen hinweg, die sich laufend multiplizieren und enger ziehen, findet dagegen kaum noch ein Austausch statt. Wohl aber macht sich ein äußerst sonderbarer, aus der vermeinten „Vielfalt“ selbst erwachsender Chauvinismus breit, durch den sich die eine Gruppe (z. B. die „resolute readers“) gegenüber der anderen (z. B. die der „standard readers“) dadurch profiliert, dass man sich innerhalb ihrer auf die Schultern klopft und jene, die draußen stehen, diffamiert. (Und das funktioniert dann freilich in beide Richtungen.) Diese Befunde haben freilich hypothetischen (ja polemischen) Charakter und es wäre notwendig, aus soziologischer Perspektive die Kausallinien zu eruieren, die von institutionellen Faktoren (Lehr-

<sup>15</sup> Diese Autoren, mögen sie in ihren Büchern auch von völlig anderen „Dingen“ sprechen, kommen doch im Gestus ihres Denkens, Betrachtens und Vergleichens der Philosophie Wittgensteins oft weit näher, als es die meisten Verfasser von Aufsätzen über das sogenannte „Regelfolgeproblem“ oder die „Möglichkeit einer Privatsprache“ vermöchten. Was eint die Genannten? Ich glaube, es ist ein Bedürfnis nach Sinn und Lebendigkeit der Sprache, welches das Vermögen (die Sicherheit) in Frage stellt, mit der man die Worte gemeinhin gebraucht: sodass jeder Satz, den man schreibt oder spricht, zu einer neuen Probe wird, ob man der Sprache mächtig und ihr damit zugleich zu Diensten sei. Indem ihre Sätze zu erkennen geben, dass sie aus tätiger, arbeitsamer (auch aufreibender) Besinnung hervorgegangen waren, rufen sie die Leserin zu einem bedachtsamen Gebrauch der Wörter auf. – Dazu Peter Handke: „Ja es ist oft nur ein Satz oder ein Wort, an dem man merkt oder spürt, daß derjenige zum erstenmal in seinem Leben zur Schrift gegriffen hat oder zur Schrift fähig war, und das auch vielleicht nie wiederholen wird; würde er das wiederholen in einem Brief oder in einem zweiten Zettel, dann wäre das eben nicht mehr der Fall. Man spürt, einmal im Leben konnte er sich aufschwingen, das aufzuschreiben, was ihn schon seit jeher beschäftigt hat; und durch das, was er gelesen hat, wurde er dazu fähig, und hat selber eine Sprache gefunden; aus dem täglichen Jargon oder Jammern oder bloßen Seufzen hat er herausgefunden zu einer Formulierung. Nicht zu einer Formel, sondern zur Form. Man merkt es an der Reinheit der Sprache, die einem entgegenkommt: an der Spontaneität, Reinheit, und auch an der Einmaligkeit.“ (*Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen*, 1990, S. 108) – Und Ludwig Hohl: „Diejenigen, die Lesen und Schreiben als Gegensätze sehen – während doch das eine nur die Intensivierung dessen ist, was auch dem andern allein das Leben gibt –, haben vom Lesen nichts begriffen, nie gelesen, ja, nie gehant, was Lesen ist.“ (*Die Notizen*, 1944, S. 231) – Und Gerhard Amanshauser: „Die lebendige Sprache sucht nach Resonanz nicht nur im Zuhörer, sondern auch im Raum, der den Sprecher umgibt. Indem er sich abgrenzt, schafft er sich diesen Raum. Die Grenze gleicht einer Küste: So eigenartig Küstenstriche sind (als könnten sie sich selbst genügen), ihre Bedeutung erhalten sie vom Ozean, ihre Formensprache hat ihre Resonanz im Meer.“ (*Grenzen*, 1977, S. 105)

<sup>16</sup> Zur Problematik der Arbeitsteilung in der Philosophie (mit Fokus auch auf Wittgenstein) siehe Rolf Wiggershaus: *Wittgenstein und Adorno: Zwei Spielarten modernen Philosophierens* (2000), S. 73 ff. sowie Otto Neumaier: „Arbeitsteilung in der Philosophie“ (1994).

und Publikationsmodi, Curricula, Förderpolitik, Universitätsrankings, etc.) zum Selbstverständnis im Denken der Forscher und Forscherinnen reichen. Gleichwohl können diese Probleme nicht geradewegs einer fachwissenschaftlichen (empirischen) Untersuchung zugeführt werden, da sie nach einer vorgängigen Justierung der entsprechenden Begriffe verlangen. Als Philosophierende können und dürfen wir uns nicht der Verantwortung entheben (und zwar selbst dann nicht, wenn die akademische Arbeitsteilung dies von uns zu verlangen scheint), die Praktiken unseres Tuns auf ihre begrifflichen Implikationen hin zu befragen und umgekehrt sich Gedanken darüber zu machen, wie eine geänderte Begriffspraxis auf akademische Abläufe zurückwirken könnte. Wenn wir im Zuge solcher Überlegungen zu der Einsicht (bzw. der begrifflichen Setzung) gelangen, dass einem formbedachten (d. i. sein Wesen im Darstellerischen suchenden) Philosophieren durch institutionalisierte Praktiken systematisch Schranken entgegengesetzt werden, dann ist es auch unsere Aufgabe, die damit einhergehenden begrifflichen Zusammenhänge herauszustellen und *nicht* uns auf sachliche, später einmal durchzuführende Untersuchungen zu vertrösten.

Weil ein Begriff dies nur ist innerhalb einer Gebrauchspraxis, worin ihm sein Sinn zugewiesen wird, repetiert (oder verändert) jede grammatische Untersuchung auch soweit die philosophische Praxis, soweit sie ihrer als Boden bedarf (vgl. BPP I, § 910). Wo wir das Verhältnis zwischen dem Wort und der Gebrauchspraxis, in der wir ihm Beziehungen zu anderen Worten und Begriffen angedeihen lassen, transparent halten, bleibt es dem Gegenüber (der Leserin) stets freigestellt, mit der Übernahme der von uns propagierten Verwendung des Wortes auch eine ausgewiesene (philosophische) Praxis zu teilen oder davon Abstand zu nehmen. Scheinheilig und philosophisch verblendet aber ist es, wenn eine Praxis (z. B. die des thesensuchenden Lesens) als unumgänglich propagiert wird, obgleich auch sie auf einem sehr spezifischen, allerdings durch Gewohnheit verhärteten Begriffsgefüge aufsitzt.

## Denken

Einer der sichersten Wege, auf denen wir uns um ein Verständnis des Begriffes „Denken“ und der ihm Gehalt gebenden Praktiken bringen können, ist der, ihn als „geistigen Vorgang“ zu deuten, der im Inneren des Kopfes stattfindet und über den wir daher nichts Stichhaltiges sagen dürften, ehe wir nicht neurologische Beobachtungen dazu angestellt hätten. Ich will nun weder die in fast sämtlichen Schriften und Vorlesungen wiederkehrende Kritik Wittgensteins an dieser Auffassung thematisieren (vgl. BB, S. 5 ff.; PG, § 64 ff.; PU, § 316 ff.; BPP I, § 554 ff.; PO, S. 360 ff.)<sup>17</sup>, noch werde ich die akademischen Gepflogenheiten und Vorgaben analysieren, die nach meiner Ansicht solchen Deutungen mitunter Vorschub leisten.<sup>18</sup> Die folgenden Reflexionen versuchen vielmehr

<sup>17</sup> „Was muß der Mensch nicht alles tun, damit wir sagen, er *denke*!“ (BPP I, § 563) – Bezüglich Wittgensteins Kritik an psychologistischen Reduktionismen des Denkbegriffs siehe Patrick Quinn: *Wittgenstein on Thinking, Learning and Teaching* (2015), S. 53 ff.; Phil Hutchinson: „Thinking and Understanding“ (2014); Tim Thornton: *Wittgenstein on Language and Thought: The Philosophy of Content* (1998).

<sup>18</sup> Eine Andeutung sei hier aber doch gemacht. In den *Grundlagen der Arithmetik* (1884) sagt Frege, dass nach der Bedeutung der Wörter „im Satzzusammenhange, nicht in ihrer Vereinzelung gefragt werden“ müsse. Dieses von ihm zuerst formulierte Kontextprinzip hängt mit einem weiteren Grundsatz zusammen,

im Rahmen des entwickelten Verständnisses von Philosophie einzelne Merkmale aufzuweisen, durch die der Begriff des „philosophischen Gedankens“ gekennzeichnet werden kann. Nicht Vollständigkeit ist mein Ziel, sondern Orientierung und Ausrichtung in einem Begriffsfeld, das sich aufgrund seiner Größe und Vielschichtigkeit sowie wechselnder Bedürfnisse wegen auf mannigfache Weisen organisieren und bebauen ließe. Weit davon entfernt, eine Erklärung, geschweige denn eine Definition des Wortes geben zu wollen, setze ich sein Verständnis voraus und profiliere einzelne Facetten, die mir wichtig sind. Ein bedeutsamer Zusammenhang scheint mir dabei der zum Begriff des Müßiggehens zu sein.

Philosophisches Denken ist Denken von Möglichkeiten. Möglichkeiten zu bedenken aber, heißt nicht nur (und nicht vorrangig), Konditionalsätze zu bilden, in denen von wahren, falschen oder in ihrem Wahrheitswert unbestimmten Prämissen unter der Annahme situationsbedingter Rahmenumstände auf eine Konklusion geschlossen wird. Dabei handelt es sich um *ein* argumentationstheoretisches Schema, das einen spezifischen Begriff des Möglichseins voraussetzt: dieser ist bestimmt als die Ableitbarkeit von wahrheitsfähigen Sätzen mittels formallogischer Schlussregeln. „Diese Logik aber behandelt nur ein ganz kleines Gebiet der Logik unsrer Sprache.“ (LSPP, § 525) Ob man der Prädikatenlogik des Frege oder Aristoteles’ Syllogistik folgt, ist insofern belanglos, als in beiden Systemen jedenfalls nur wahrheitsfähige Sätze zugelassen sind; wobei der Begriff der Wahrheit gewöhnlich nicht thematisch (oder gar problematisch) wird<sup>19</sup>,

nämlich „das Psychologische von dem Logischen, das Subjektive von dem Objektiven scharf zu trennen“ (GLA, S. X). Sobald man das zuerst genannte Prinzip nicht beachtet und nach der Bedeutung fragt, ohne den umfassenderen Satzzusammenhang in Rechnung zu stellen, sei man „fast genötigt, als Bedeutung der Wörter innere Bilder oder Taten der einzelnen Seele zu nehmen“, mithin die Logik in der Psyche zu suchen. Frege macht also den Satz zum Ort, an dem über die Bedeutung eines Wortes entschieden werden müsse. Wenn man dieser Tendenz zur Kontextualisierung der Sinngenese noch weiteren Vorschub leistet, liegt es nahe, (mit Wittgenstein) zur Klärung des Sinns der Sätze ihre Gebrauchspraxis zu betrachten, mithin nicht bloß einzelne Wortfolgen, sondern die sie einende Weise des Sprechens in Augenschein zu nehmen. – Mit dem Vorherrschen hypothetischer Strukturen wird jedoch im universitären Alltag ein Bewusstsein geprägt, demzufolge der Sinn philosophischer Sätze aus ihnen selbst heraus deutlich werde und mit argumentativen Methoden einzig noch darüber zu entscheiden sei, ob sie denn auch „wahr“ sind. Der in modernen Philosophiedebatten gängige Rekurs auf „Intuitionen“ hängt nach meinem Eindruck mit eben dieser Tendenz zur Dekontextualisierung sprachlichen Sinns zusammen. Indem der eigentliche Mehrwert philosophischen Denkens nicht in den Verfahrensweisen, im Stil und in der Sprache gesucht wird, sondern man den Gehalt einer Philosophie aus einzelnen Thesen entnehmen zu können glaubt, verfällt man zuletzt auf „Intuitionen“ und den Augenschein, um eben jenen Thesen gehörigen Sinn zu verleihen. Die akademisch beglaubigten Planungsverfahren und Vorwegnahmepraktiken prägen ein durchwegs einseitiges und primitives Bild vom Sinn sprachlichen Ausdrucks: als sei Sprache ein bloßes Mittel, um Gedanken weiterzugeben, die in unserem Kopf (oder wo?) die längste Zeit bereitgelegen hätten.

<sup>19</sup> Frege und Aristoteles haben sich selbstverständlich sehr ausführlich und auf eindrucksvolle Weise mit dem Problem der Wahrheit von Aussagesätzen beschäftigt, man denke an Freges Aufsatz „Der Gedanke“ (1919) oder Aristoteles’ *Peri Hermeneias*. Mein Vorwurf richtet sich hier nicht gegen die Begründer dieser formalen Systeme (die über deren Nutzen und Rollen durchwegs im Bilde waren), sondern gegen die v. a. in den frühen analytischen Schulen vorherrschende (und in Argumentationstheorien heute fortwirkende) Meinung, philosophische Fragen (Probleme, Argumente) müssten, um gehaltvoll zu sein, in Form jener Kalkülsprachen abgefasst werden können. Sobald man dies nämlich tut, hat man sich einem Korsett verschrieben, das auf einen äußerst spezifischen Begriff von Möglichkeit verpflichtet und der es gerade nicht mehr erlaubt, unvoreingenommen über den Begriff der Wahrheit philosophischer Gedanken zu disponieren. Das Paradoxe ist ja, dass Frege selbst ein ungemein findiger und poetischer Philosoph war, der im Zuge

sondern eine Auffassung zur Geltung gelangt, zufolge welcher sie in der Übereinstimmung einer Aussage mit einer *vorweg* gegebenen Wirklichkeit bestehe. Möglich ist, was immer die Regeln des Kalküls an Operationen erlauben; insofern die Elemente des Kalküls aber wahrheitsfähige Sätze sein müssen, bleibt man zuletzt einem Konzept von Wahrheit verpflichtet, das in der Übereinstimmung jener Elemente mit den von ihnen bezeichneten Sachverhalten gründet. Welcher Art das Anwendungsfeld formaler Operationen sei, steht mithin zum Voraus fest.<sup>20</sup>

Möglichkeit ist der Pendantbegriff zur Wirklichkeit und nur gestaltbar, wo man auf wirkliche Veränderungen dringt. Die Wirklichkeit, welche eine philosophische Betrachtung im Auge hat, ist aber durch deren Begriffe bedingt und kann nicht vorweg bezeichnet, sondern nur im Zuge des Philosophierens freigelegt werden. Die Bereitschaft, sich ins Ungewisse hinein dem Gang der Begriffe zu überantworten, ist daher eine unerlässliche Voraussetzung für die Bildung neuer Möglichkeitsformen, durch die vorgängig nicht wahrgenommene Aspekte an den Dingen kenntlich werden. Zur Kultivierung einer solchen Haltung braucht es, wie Kant in seiner Aufklärungsschrift sagt, allem voran Mut, sich des „*eigenen* Verstandes zu bedienen“ (WA, <sup>1</sup>1784, A 481) und nicht sich blind durch andere (seien dies kanonische Autoritäten, formale Kalküle oder akademische Trends) leiten zu lassen. – Wenn ich sage, dass es sich dem Gang der Begriffe zu überlassen und fremde Autoritäten zurückzuweisen gilt, wird die Spannung greifbar, in der das philosophische Denken sich aufhält und bewegt. Denn woher habe ich meine Begriffe, wenn nicht von Eltern, Lehrern, Philosophen? Und *doch* behaupte ich: dass gerade das Sichversenken in diese Begriffe eine Freiheit verspricht (und freilich oft genug *nicht* hält), die sich in der Gewahrung unbekannter oder vorübergehend außer Sicht gelangter Aspekte von Wirklichkeit bekundet. Ich glaube, man kann nun kaum Ungeschickteres tun, als diese Spannung aufzulösen, indem man sich entweder den fertigen Doktrinen (Schulen, Standards, Lehren) überantwortet oder umgekehrt eine davon nicht tangierte Vernunft für sich in Anspruch nimmt. In beiden Fällen beraubt man das philosophische Denken seines Antriebs, der sich gerade daher speist, dass man ob der Determiniertheit des eigenen Blicks auf die Wirklichkeit durch überkommene Erkenntniswerkzeuge weiß und diese, wo nicht abzulegen, so doch hinsichtlich ihrer Funktionen auszuleuchten bestrebt ist. Der Motor jedes formbedachten Philosophierens ist das Bewusstsein, dass es seine eigene Form erst noch zu verstehen habe, und die Zuversicht, dass sich im beharrlichen Aufspüren und Nachgehen

seines eigenen Denkens über Logik keineswegs nur dem Kalkül folgte, welchen er empfahl; dass aber viele seiner Nachfolger so tun, als sei jedes stichhaltige Denken in jenem Kalkül (der vielleicht noch um modallogische Operatoren zu erweitern wäre) abzufassen. – Vgl. hierzu Gottfried Gabriel: „Der Logiker als Metaphoriker: Freges philosophische Rhetorik“ (1991).

<sup>20</sup> Zu der formalen Systemen innewohnenden Konformität siehe z. B. Lothar Eley: *Metakritik der formalen Logik: Sinnliche Gewißheit als Horizont der Aussagenlogik und elementaren Prädikatenlogik* (1969) und Pirmin Stekeler-Weithofer: *Grundprobleme der Logik: Elemente einer Kritik der formalen Vernunft* (1986). In einen größeren Rahmen bettet diese Formalismuskritik Peter Janich: *Kultur und Methode: Philosophie in einer wissenschaftlich geprägten Welt* (2006), wo gezeigt wird, dass die formalen Methoden modernen Wissenschaftens (wie alternative oder frühere Formen der Sinngenerierung auch) ihren Boden in geteilten kulturellen Praktiken haben und daher die ihnen oft unterstellte Ursprünglichkeit in der Erfassung der Natur gerade nicht aufweisen.

ihrer Determinanten möglicherweise eine Form auftut, die weniger vorbelastet ist und ein Stück weit auch freieres Denken erlaubt.<sup>21</sup>

Ein philosophischer Gedanke im hier gedachten Sinn ist nicht Endpunkt, sondern Bewegung. Philosophisches Denken erschöpft sich nicht im Abbilden einer vorliegenden Realität, als dass es Modalitäten entwickelt, die den Begriff des Realen erst gestalten. Es ist widersinnig, das Ziel des Philosophierens in die argumentative Begründung vorab formulierter Thesen zu setzen, wenn das philosophische Denken die Ordnung entfaltet, innerhalb welcher Begriffe wie These, Begründung und Ziel ihre jeweilige Bestimmung erhalten. Der Entwicklung philosophischer Gedanken ist nichts hinderlicher als die Orientierung an den heute vorherrschenden und akademisch beglaubigten Forschungsalgorithmen, die stets einen Plan an den Anfang stellen, den es in der Folge in die Tat umzusetzen gelte. Plan und Tat sind in der Philosophie gegeneinander verschoben, indem das philosophische Tun erst die Kartographie entwirft, vermittels welcher Ziele formuliert und Pläne gezeichnet werden könnten. In einer seiner *Bemerkungen über die Farben* sagt Wittgenstein deshalb ausdrücklich: „Man muß in der Philosophie nicht nur in jedem Fall lernen, *was* über einen Gegenstand zu sagen ist, sondern *wie* man über ihn zu reden hat. Man muß immer wieder erst die Methode lernen, wie er anzugehen ist.“ (ÜF III, § 43) Wenn eine Methode die Art bezeichnet, nach der man sprachlich verfährt, dann ist sie einer grammatischen Untersuchung stets nachgängig, indem sich *an ihr* erst zeigt, was man späterhin in eine Methode, eine Verfahrensalgorithmik, verfestigen könnte.

Soweit die Sprache nicht ein fertig vorliegendes System von Regel ist, sondern im Zuge des Auslotens ihrer Möglichkeiten erst zu ihrer jeweiligen Wirklichkeit gelangt, stellt jeder philosophische Denkschritt ein Wagnis dar. Wir können im Vorhinein nicht mit Sicherheit sagen (obgleich Erfahrung und Sprachgefühl uns freilich die Richtung weisen), ob der Weg, welchen wir eingeschlagen hatten, um einen Begriff zu etablieren, nicht plötzlich abbricht und wir den Boden unter den Füßen verlieren. Was es daher zur Ausbildung eines eigenständigen philosophischen Denkens zuvorderst braucht, das ist neben dem Mut zum Scheitern insbesondere das Vertrauen auf die eigenen Sprachfertigkeiten. Diese lassen sich als solche aber niemals auf einen gemeinsamen Nenner bringen, ohne des Moments spontaner Sinngenese verlustig zu gehen, das unserer Sprache wesentlich ist und sie lebendig hält. Wenn wir etablierte Sprechkonventionen hinter uns lassen und uns die Grenzen des gemeinhin Verständlichen zu überschreiten getrauen, sind wir zwar ohne Führung und laufen Gefahr, im Unsinn verloren zu gehen; anders ist ein Verständnis der durch unsere Sprache sich öffnenden Sinnhorizonte aber auch nicht zu haben.<sup>22</sup> Erst im schrittweisen Übergang vom Sinn zum Unsinn gewahren wir nämlich, dass es stets ein Stück weit an

<sup>21</sup> Peter Handke: *Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen* (1990): „Also ich schau: Wo kann ich noch ausweichen, aber zugleich in dem Ausweichen – was auch sehr wichtig ist – eine gleichbleibende, entwerfende Bewegung erzeugen, also nicht wie ein Hase im Zickzack ausweichen, sondern eben mit Hilfe der Erzählung ausweichen...“ (S. 151) – Zu dieser Idee einer Formgenese im Zuge der Abstandnahme von (oder Ausweichbewegung gegenüber) vorgängig angedachten Darstellungsweisen siehe Appendix 2: „Formbewusstsein und Retardierendes Philosophieren“ (S. 231 ff.).

<sup>22</sup> „Scheue Dich *ja* nicht davor, Unsinn zu reden! Nur muß Du auf Deinen Unsinn lauschen.“ (VB, S. 111) „Beim Philosophieren muß man in’s alte Chaos hinabsteigen, und sich dort wohlfühlen.“ (S. 127) Bezüglich der Auslegung siehe Ulrich Arnswald: „Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden?“ – Wittgenstein, Heidegger und Metaphysik“ (1999).

uns selber liegt, was wir (noch) Sinn und was (schon) Unsinn nennen wollen. Damit ist nicht gesagt, dass wir im Philosophieren auf Verständlichkeit Verzicht leisten sollten; im Gegenteil, zu philosophieren heißt ganz wesentlich, dass wir um Klarheit und Verständlichkeit ringen: um ein Verständnis jedoch, das erst *im* Philosophieren, *in* der Arbeit am Begriff entwickelt wird. Und zu dieser Arbeit gehört es, dass wir des Sinns unserer Worte nicht immer vollends versichert sind, sondern erst im Laufe (oder gar erst am Ende) einer philosophischen Gedankenbewegung zu der Gewissheit gelangen, dass sie durchführbar ist und diesen Namen verdient. Ein Philosophieren, bei dem zuvor schon feststeht, was zu sagen Sinn habe (und was nicht), ist daher nach meinem Dafürhalten vorbei, noch ehe es recht begonnen hat.

Jedes Denken hat sein Klima: eine Umgebung, einen Horizont, in dem es gedeihen kann. Das akademische Klima ist v. a. durch die Lektüre bestimmt; aber auch durch den universitären Alltag: die Lehre, Gespräche mit Studenten und Kolleginnen, Vorträge und Kongresse, institutspolitische Agenden und Kontakte zu anderen Departements. Ein nachdrückliches und Dauer gewinnendes Philosophieren wird sich in der heutigen Situation kaum einstellen, wo man sich nicht ein Stück weit auch in diese institutionellen Gefüge einbringt (und sei es z. B. bloß, um eine Dissertation zu verfassen). Zugleich ist die dort herrschende Geschäftigkeit eine der größten Gefahren, denen ein Philosophieren, das auf Transparenz und v. a. Offenheit seiner Entwürfe ausgeht, ausgesetzt werden kann. Ganz abgesehen von den bindenden Modi der Aufbereitung akademischer Arbeiten, sehe ich in der Rastlosigkeit des Philosophiebetriebs (bekundet durch die stetig steigende Zahl der sich zwar inhaltlich immer mehr ausdifferenzierenden, der Form nach aber angleichenden Vortragsreihen und Publikationen) eine der größten Hemmschwellen, die der Kultivierung einer sprachsensitiven und gestaltungsbewussten Haltung entgegenwirken. Ein Philosophieren, das sich überkommenen Standards verweigert, um im Nachspüren der Sprache mit viel Glück lebendige Formen zu entwickeln, bedarf nämlich vor allem einer Sache: der Zeit. Wo diese Zeit durch Geld quittiert wird, nimmt man sich für das Produkt, das es herzustellen gilt, gewöhnlich gerade so viel Zeit, wie vom Geldgeber dafür vorgesehen wurde. Diese Rechnung geht sicherlich nicht in allen Fällen auf, es zeigt sich daran aber doch das Problem, dass ein Philosophieren, das gegen Geld erbracht wird, tendenziell auch das Tempo der übrigen vom Wettbewerb gesteuerten Dienstleistungsmärkte übernimmt.<sup>23</sup>

Bei all der Zeit, die wir hinter Büchern, vor dem Rechner oder im Klassenzimmer verbringen, bleibt wenig Raum für das Nichtstun: das bloße Dasitzen, Gehen und Tagträumen – den Müßiggang. Es ist schwer, von ihm zu reden, ohne in nichtssagende Wendungen abzudriften; und zwar gerade deshalb, weil er nicht erschlossen, begriffen sein will. Mir ist auch nicht an einer Phänomenologie des Müßiggangs gelegen und stelle es der Leserin anheim, sich entsprechende Erfahrungen in Erinnerung zu rufen. Worauf es mir hier nur ankommt, das ist, in wenigen Zügen einen begrifflichen Zusammenhang zu skizzieren, der zwischen Philosophieren und Nichtstun, dem

<sup>23</sup> Ich will das Problem vom „Wettbewerb der Ideen“, das ja auch an früheren Stellen wiederholt angeklungen war, hier nur streifen. Eine eingehende Auseinandersetzung mit der Frage, wie Formen des Wettbewerbs unsere Denkweisen prägen, könnte ganze Bücher füllen. Zum Zusammenhang von Kapitalform und dem Tempo unseres Handelns hat Hartmut Rosa in den letzten Jahren mehrere gut informierte Studien vorgelegt. Siehe u. a. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (2005), *Weltbeziehung im Zeitalter der Beschleunigung: Umriss einer neuen Gesellschaftskritik* (2012), *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016).

Sich-gehen-lassen, aufgewiesen werden kann. (Ob dieser Zusammenhang von sich aus *besteht* oder von mir *konstruiert* wird, ist nicht die entscheidende Frage; wohl aber, ob man ihn als solchen *akzeptieren*, *einräumen* kann.)

Das Philosophieren als begriffliche Arbeit zu begreifen, heißt, es als eine Tätigkeit zu betrachten, bei der wir darauf aus sind, die Art unseres begrifflichen Zugriffs auf die Wirklichkeit in den Blick zu bekommen. Wir vermögen dies nur insoweit, als wir Begriffe finden oder entwickeln, die uns diese Hinsichtnahme auf jene vorgängigen Begriffe, durch deren Gebrauch wir in ein bestimmtes Verhältnis zu den Dingen traten, ermöglichen. Kurz, um Begriffsgebräuche in plastischer Weise aufbereiten zu können, müssen wir Begriffe gebrauchen. Da nun jede Darstellungsart dem Dargestellten seine Modi aufdrückt, besteht im Philosophieren, bei dem das Darzustellende stets nur Modus ist, eine große Gefahr, dass wir durch die Art unserer Darstellung schon im Voraus darüber verfügt haben, welcher Art das Problem (d. h. welches der fraglich Begriff) sei. Anders als bei sachlichen Untersuchungen verfügen wir nicht über ein vorgängiges Schema, welches die Betrachtung leitet, sondern haben es aus dem Problemfeld zu entwickeln. Ehe wir daran gehen, dieses Schema herauszuarbeiten, gilt es jedoch mit Geduld die oft diffusen Gebrauchsweisen der fraglichen Wörter anzusehen, um ein Gefühl für Kontraste, Schattierungen und Linienführungen zu gewinnen, die nötig sind, um einen geschlossenen Eindruck von ihnen vermitteln zu können. Das im beschleunigten Alltag typische Zugriffsdenken, bei dem die Parameter des Darstellens immer schon bei der Hand liegen und auf den Einzelfall angewendet werden, gilt es für ein formbedachtes Philosophieren daher möglichst abzubauen. Hier haben wir im Gegenteil eine weite und breite Umschau zu halten und die vorschnell sich aufdrängenden Subordinationen zurückzuweisen. Wir sollten zuwarten und die mannigfachen Erscheinungen zunächst auf uns einwirken lassen, ehe wir sie unter eine allgemeine Form zu bringen versuchen. Diesen Sinn lege ich auch in die Worte Wittgensteins, wenn er schreibt: „Im Rennen der Philosophie gewinnt, wer am langsamsten laufen kann. Oder: der, der das Ziel zuletzt erreicht.“ (VB, S. 71)<sup>24</sup>

Dieses Zuwartenkönnen ist ein Vermögen, das kultiviert werden kann; eben dadurch, dass man das Nichtstun sich nicht bloß entschuldigend (und beschämt durch den Blick der Immertätigen) einräumt, sondern ihm in der Haltung nachgeht, dass wir seiner auch bedürfen. Damit will ich nicht ein uneingeschränktes „Lob des Müßiggangs“ (Bertrand Russell, 1935) anstimmen; denn ein aufmerksamer Spaziergänger ist nicht sogleich ein guter Philosoph. Die Dinge ohne Plan und Intention auf sich wirken zu lassen, wird erst dann philosophische Früchte tragen, wenn die Sinne (durch Lektüre, künstlerische Betätigung, Bildung im weitesten Sinn) bereits geschärft sind und wir in der Folge zudem den Willen aufbringen, der phänomenalen Vielfalt ein einfältiges (die Konturen aber wahrendes) Gewand überzuziehen, das alleine es erlaubt, sie anderen zu zeigen. Der Entwurf und das Anpassen dieses Kleides werden uns aber umso eher gelingen, je genauer wir zuvor die Gestalt und deren Bewegungen betrachtet haben. Das Zuwarten- und Zuschauenkönnen ist so eine der ersten Bedingungen des Gestaltens. Dass der Müßiggang keinen Zweck kennt, macht ihn zu jenem Ort, an dem neue entstehen können. Im interesselosen Schauen rühren

<sup>24</sup> „Der Gruß der Philosophen unter einander sollte sein: ‚Laß Dir Zeit!‘“ (VB, S. 154) — „Ich möchte eigentlich durch meine häufigen Interpunktionszeichen das Tempo des Lesens verzögern. Denn ich möchte langsam gelesen werden. (Wie ich selbst lese.)“ (S. 132) „Manchmal kann ein Satz nur verstanden werden, wenn man ihn im *richtigen Tempo* liest. Meine Sätze sind alle *langsam* zu lesen.“ (S. 113)

uns die Phänomene oft auf eine Weise an, die zu erfassen das geläufige Begriffsinventar nicht hinreicht, obwohl es uns als Folge des stillen Gewahrens womöglich zur Versprachlichung drängte. Das Müßiggehen ist so zwar nicht schon selbst ein schöpferischer Akt, wohl aber ebnet es den Raum, in dem wir angesichts des phänomenalen Überschusses ins Staunen geraten und die Unzulänglichkeit herkömmlicher Beurteilungsmuster erkennen lernen. Das setzt die Phantasie ins Werk, indem wir nun auf Ausdrucksformen sinnieren, die dem stummen Eindruck vielleicht erst Dauer und Gehalt verleihen.<sup>25</sup>

Im Zuge jener Bewegung, in der wir der Sprache zunächst verlustig gehen, um sie im bedachten Sammeln und Arrangieren der Worte wiederzugewinnen, erfahren wir uns als frei, lebendig und Verantwortung tragend. Das der entschiedenen Begriffswahl vorausgehende Imaginationspiel konstituiert ein genuin ästhetisches Erlebnis, wie wir es anders von der Rezeption poetischer, musikalischer oder bildnerischer Werke kennen. Ethik und Ästhetik fallen hier nicht zusammen, bedingen einander aber insoweit, als erst das Bemühen um angemessene (redliche) Worte jene Räume öffnet, in denen unsere Vorstellungskräfte ihr Spiel entfalten. Die besondere Lust, die wir verspüren, wenn nach ahnungsvoller Suche der treffende Ausdruck gefunden wurde, könnte dagegen sowohl als ethische als auch ästhetische Empfindung gewertet werden; denn obzwar sie sich an einer sinnlichen Bewegung entzündet, erhält sie Bestand doch erst aus dem Bewusstsein, den Dingen (oder sich selbst) gerecht geworden zu sein.<sup>26</sup>

Wenn wir den Zweck einer Tätigkeit in den durch sie erschlossenen bzw. konstituierten Sinn legen, erweist sich der Müßiggang als eine ausgezeichnete (obzwar freilich nicht hinreichende) Bedingung für die Genese neuer oder erneuernd wiederbelebter Gedanken und Gehalte. Im interesselosen Betrachten vermögen wir nämlich die überkommenen Begriffe und Handlungsmuster hinter uns zu lassen, die uns am Gewahren der phänomenalen Vielfalt behinderten. Das heißt, dass wir dem Müßiggang nicht allein zur Erholung bedürfen, um gestärkt an die Arbeit zu gehen;

<sup>25</sup> R. Tüpper: „Denk nicht, sondern schau: Wittgensteins Umkehrung des platonischen Phantasiebegriffes“ (2001): „Sinnlichkeit und Denken sind untrennbar verwoben, da sie durch die Imagination Wirklichkeit erschließend ineinanderwirken. Das provozierende Diktum ‚Denk nicht, sondern schau!‘ der *Philosophischen Untersuchungen* (I, 66) wird jetzt verständlich. Das Geistige kann zu sich selbst kommen nur im Respekt vor der lebendigen, sich der Theorie immer wieder entziehenden Realität. Eben in dieser Anerkennung der Wahrhaftigkeit als Kern aller Wahrheit lag wohl das Glück des Philosophen.“ (S. 95) Siehe dazu eine weitere Bemerkung Wittgensteins, in der er Denken und Schauen in Verbindung bringt: „Denken ist schwer“ (Ward). Was heißt das eigentlich? Warum ist es schwer? Es ist beinahe ähnlich, als sagte man ‚Schauen ist schwer‘. Denn angestrenktes Schauen ist schwer. Und man kann angestrengt schauen und doch nichts sehen, oder immer wieder etwas zu sehen glauben, und doch nicht deutlich sehen können. Man kann müde werden vom Schauen, auch wenn man nichts sieht.“ (VB, S. 144) – (James Ward (1843–1925) hatte vor G. E. Moore (1873–1958) den Lehrstuhl für Philosophie in Cambridge inne und soll häufig gegenüber Studenten jenen Ausspruch geäußert haben. Vgl. Ray Monk: *The Duty of Genius* (1991), S. 537.)

<sup>26</sup> Diese Gedanken zehren stark von Kants begrifflichen Setzungen in der *Kritik der Urteilskraft* (1790): Was dort der Erhellung ästhetischer Erfahrung (durch das Naturschöne oder Produkte der Kunst) dient, versuche ich hier gedrängt für die philosophische Begriffsgenese fruchtbar zu machen. Vgl. KU, B 144 ff. Diese Anwendung Kantscher Prinzipien auf die Praxis des philosophischen Denkens wurde von Schopenhauer forciert. In dem Text „Über Philosophie und ihre Methode“ (1851) sagt dieser: „Endlich auch muß, um eigentlich zu philosophieren, der Geist wahrhaft müßig sein: er muß keine Zwecke verfolgen und also nicht vom Willen gelenkt werden, sondern sich ungeteilt der Belehrung hingeben, welche die anschauliche Welt und das eigene Bewußtsein ihm erteilt.“ (*Parerga und Paralipomena II*, § 3, S. 10)

vielmehr ist er der Ort, an dem die durch unser Tun gezeitigten Zwecke transparent, geklärt und auch umgestaltet werden können.<sup>27</sup> Das intentionslose Wirkenlassen der Phänomene auf unsere Sinne (sei es in der Natur, im Museum oder auf der Straße) ist nun ein Vermögen, von dem ich glaube, dass es in analoger Weise auch für die begriffliche Arbeit der Philosophie von entscheidender Bedeutung ist. Wenn Wittgenstein uns zuruft: „denk nicht, sondern schau!“ (PU, § 66), handelt es sich nicht um die Aufforderung, überhaupt mit dem Nachdenken aufzuhören. Aber er erinnert uns daran, dass die vielfältigen Unterschiede und Verwandtschaften im Gebrauch unserer Worte gar nicht erst ins Blickfeld kommen, wenn wir mit einem Bild der Sprache an sie herantreten, in dem ihnen vorab bestimmte Funktionen zugewiesen sind. Das heißt nicht, dass sich das Philosophieren im stummen Betrachten erschöpft. Ehe wir jedoch an die Arbeit des Darstellens, des Aufbereitens und Arrangierens gehen, sollten wir möglichst vorbehaltlos das Problemfeld zu übersehen versuchen. Und dies gelingt nur dort, wo wir uns der Begriffe und Darstellungsstandards, die zum stereotypen Vorbild des Betrachtens im jeweiligen Problemkontext wurden, auch zu entledigen verstehen.<sup>28</sup>

Der bewusste Bruch mit etablierten Sprach- und Formvorgaben erweist sich v. a. immer dann als entscheidend, wenn jene Standards schon zuvor nicht aus der Beschäftigung mit dem in Frage

<sup>27</sup> „Der Sabbath ist nicht einfach die Zeit der Ruhe, der Erholung. Wir sollten unsre Arbeit von außen betrachten, nicht nur von innen.“ (VB, S. 154)

<sup>28</sup> Ich gebrauchte in diesem Kapitel das Wort „Müßiggang“ zur Kennzeichnung eines Erfahrungsraumes, der mit etwas Glück dort entsteht, wo man ohne festes Interesse die Augen offen hält, um auf sich wirken zu lassen, was ringsum geschieht. Man könnte mir entgegenhalten, dass die Beschwörung eines Schauens ohne Zweck esoterischer Aberglaube sei, da jede Aufmerksamkeit eine Richtung habe (intentional sei), die als solche nur gedacht werden könne unter Voraussetzung eines bereits geordneten (Richtungen und Intentionen ermöglichenden) Wahrnehmungsraumes. Ich möchte diesen Zirkelvorwurf nicht eigentlich zurückweisen, sondern die hierbei als Vorwurf gezeichnete Kreisbewegung als gerade jenen Vorgang markieren, um den es mir an dieser Stelle zu tun ist. Es wird niemand die Erfahrung in Abrede stellen können, bei der einem aufgeht, dass die vermeintlich begriffslose Erfassung eines Naturgegenstandes eben zuletzt doch von Begriffen geleitet gewesen war. Und wenn ich hier von einer Erfahrung spreche, so deshalb, weil mir dabei etwas bewusst wird, das über den fraglichen Begriff gerade hinausgeht. Man möge es als Widerspenstigkeit der Natur oder als phänomenalen Überschuss der Dinge bezeichnen: wesentlich ist, dass eine Diskrepanz spürbar wurde zwischen dem, worauf ich aus gewesen war (die Natur, das Ding), und des durch die dazu aufgegebenen Mittel tatsächlich Erlangten. Wenn nun aber auf Basis einer solchen Erfahrung gesagt wird, dass jede weitere Erfahrung, wie immer sie sich geben möge, bereits ein sie ermöglichendes Begriffsinventar voraussetze, dann wird im Zuge dieser Extrapolation ein Verständnis (Bild) der Welt unterstellt, das man durch sie gerade unterbinden möchte. Man hat durch jene Erfahrung mehr gelernt, als man nun zulassen will: dass nämlich der zur Erfassung der Natur aufgeboteene Begriff sie gerade nicht zu umfassen vermochte. Wer das Plädoyer für ein möglichst interesseloses Schauen der Esoterik (mithin als etwas zu Überwindendes) bezichtigt, verhält sich also durchwegs zynisch, indem er eine Erfahrung, die er selbst gemacht haben muss, wo anders seinen Worten ein Sinn zukommen soll, dahingehend wendet, dass diese Erfahrung selbst auf einem Irrtum aufgesessen habe. Die nach meinem Empfinden anständigere Haltung wäre die, es stets aufs Neue mit der noch ungeschauten Welt zu versuchen; mag man damit auch bisher stets gescheitert sein. Schon allein das Aufdämmern der Begriffe ist ein Geschehen, das mehr von den Gegenständen erahnen lässt, als die fertigen Begriffe zuletzt halten können. Und dieses poetische Ereignis der Begriffsbildung (Autopoiesis) braucht, um überhaupt anzuheben, die Idee (das Telos) einer Welt, die noch nicht begriffen worden war. (Man kennzeichnet mit dieser Art von Gedanken gewöhnlich die Kritik, die G. W. F. Hegel gegenüber Kants Vernunftkonzept geäußert hat. Ich bin jedoch der Ansicht, dass Kant selbst sie in seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790), ja gewissermaßen schon an manch „dunkler“ Stelle der *Kritik der reinen Vernunft* (1781), vorweggenommen hatte.)

stehenden begrifflichen Problem entwickelt worden waren, sondern etwa einer Tendenz zur Vereinheitlichung akademischer Beiträge geschuldet sind. Um aber überhaupt sehen zu können, dass derartige Vorgaben dem Philosophieren und den in ihm entfalteten Gehalten nicht äußerlich bleiben, muss man sich (und sei's bloß zeitweilig) auch außerhalb ihrer bewegt haben. Hieraus erklärt sich die Problematik der bereits genannten Rastlosigkeit des akademischen Philosophiebetriebs: der ungeheure Vortrags- und Publikationsdruck, wie er heute auf allen lastet, die an den Instituten reüssieren wollen, macht zusehends blind für die scheinbar bloß formalen Determinanten, die sich aber aufgrund der Eigenart begrifflicher Untersuchungen sodann auch in den philosophischen Gehalten manifestieren. Zwar ist die Muße (das intentionslose Sinnen) ein Daseinsmodus, der nicht den Philosophierenden allein zu raten wäre: jedes bewusste Leben bedarf ja der periodischen Abstandnahme, wo es sich seiner Lebendigkeit, seines *Sinns*, im betrachtenden Besinnen zu vergewissern versucht. Wenn wir aber die sprachensitive Genese von Darstellungsformen als ein wesentliches Charakteristikum der philosophischen Arbeit begreifen, erweist sich die Fähigkeit zum absichtslosen Betrachten, wie sie im Müßiggang erworben und kultiviert werden kann, als eine Gemütsverfassung, die gerade auch in begrifflichen Untersuchungen ihre Früchte trägt. Aus dem Nichtstun entspringt nicht sogleich ein begrifflicher Entwurf; es ist jedoch eine Schule im Betrachten, Sinnen und Denken ohne vorgängige Zwecke. Und diese Geisteshaltung tut not, wo ein Philosophieren Platz gewinnen soll, dessen Zwecke ihm nicht äußerlich sind, sondern durch die darin aufgegebenen Begriffe allererst kenntlich werden.

Der herausgestellte Zusammenhang ist nicht kausaler Natur, sodass ein Experiment uns darüber aufklären würde, ob (was immer dies dann heißen wolle) zwischen Philosophie und Müßiggang eine stete Verbindung statthabe oder nicht. Wenn ich sage, es bestehe eine formale Analogie zwischen dem Sinnen der Philosophin auf eine Darstellungsweise, von der sie zugleich noch nicht bis ins letzte weiß, was sie überhaupt zum Vorschein bringen wird, und dem phänomenalen Wirkenlassen der Erscheinungen ohne vorgängige Regel ihrer Subsumtion, so wurde damit zwar nicht ein kausaler Zusammenhang aufgewiesen, der uns versicherte, dass die Einübung in diesem Bereich zum Gelingen auch im anderen Felde führte; gleichwohl aber kann die Anerkenntnis und das Bewusstwerden dieser Analogie die Konsequenz zeitigen, dass wir hinfert anders über den Begriff des Philosophierens denken und entsprechend unsere philosophische Praxis ein Stück weit anders gestalten. – Wir können uns eine grammatische Bemerkung (oder Untersuchung) in der Weise gefallen lassen, dass sie unseren Ausblick bestimmt; und wir werden eher geneigt sein, sie so zu gebrauchen, wo wir Interesse daran nehmen, was sie sehen lässt; aber gerade deswegen sagt sie nicht schon selbst etwas darüber aus, wie die Dinge sich in Wirklichkeit verhalten (werden). Ein Maß ist, als so gebrauchtes, nie Gemessenes zugleich. Und das unterbreitete Bild als Vorbild zu gebrauchen, das liegt im Ermessen (d. h. es ist Funktion des *Tuns*) des Betrachters, d. h. hier: des Lesers, der Leserin.

## Schreiben

Zum Schreiben philosophischer Arbeiten und „Papers“ ist die Ratgeberliteratur noch um vieles reichhaltiger als zum Lesen.<sup>29</sup> Der gemeinsame Tenor ist auch hier wieder, dass zu philosophieren letztlich darin bestünde, eine in ihrem Sinn bereits hinlänglich bestimmte These vermittels überzeugender Argumente zu untermauern. Es wird zwar nicht ausdrücklich geleugnet, dass das Schreiben eine sinnstiftende Tätigkeit darstellen könne, der Fokus bleibt aber stets auf solche Aspekte gerichtet, die es vereinbar machen mit der stillschweigend vorausgesetzten Annahme, dass der philosophische Satz ein wahrheitsfähiger, mithin Tatsachen abbildender Satz sei. Anstatt nun meine zur Genüge vorgebrachten Vorbehalte gegenüber diesem Selbstverständnis zu wiederholen, werde ich auf den verbleibenden Seiten ein Bild des philosophischen Schreibens malen, das den grammatischen, d. h. *vor-* und nicht *abbildenden* Charakter philosophischer Untersuchungen ernst zu nehmen erlaubt.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Vgl. Simon Rippon: *A Brief Guide to Writing the Philosophy Paper* (2008); Elijah Chudnoff: *A Guide to Philosophical Writing* (2007); Jim Pryor: *Guidelines on Writing a Philosophy Paper* (2012); Jonas Pfister: *Werkzeuge des Philosophierens* (2015), S. 227–260; Dietmar Hübner: *Zehn Gebote für das philosophische Schreiben* (2012).

<sup>30</sup> Seit Heinrich von Kleists (1777–1811) Aufsatz „Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden“ (1805) wird das genetische Moment nicht allein des Sprechens, sondern gerade auch des Schreibens in der Literaturwissenschaft diskutiert. Die vielleicht umfassendste Studie hierzu hat Hanspeter Ortner mit *Schreiben und Denken* (2011) vorgelegt. In ihr wird zwischen Wissen wiedergebendem und Wissen hervorbringendem Schreiben unterschieden, um die Schreibtätigkeit als einen (potentiellen) Akt der Gedankengenese zu fassen: „Wissen wiedergebendes Schreiben ist ein struktur-reproduzierendes Schreiben, d.h., es werden die Strukturen reproduziert, die im Gedächtnis *auffindbar* sind. Und: Sie werden so reproduziert, *wie* sie aufgefunden werden. [...] Beim Wissen wiedergebenden Schreiben wird nicht Wissen *beim* Arbeitsprozeß zusammengezogen und verknüpft, sondern das Wissen wird in den Verbindungen genutzt, die schon vor dem Schreiben bestanden haben. Für dieses Vorgehen gilt am ehesten, was in vielen Schreibtheorien von allem Schreiben behauptet wird: daß mentale Modelle aus einer Repräsentationsform in eine andere, die sprachliche, übertragen (übersetzt) werden. [...] Wissen schaffendes Schreiben dagegen ist Strukturarbeit, ist Aufruf und Ordnung von Wissens-elementen im Hinblick auf einen Zusammenhang, der nicht im Langzeitgedächtnis reproduktionsfertig vorliegt, sondern in der Aktualgenese geschaffen werden muß. Beim Wissen transformierenden Schreiben wird versucht, Verbindungen zu schaffen zwischen reproduktionsfertigen Punkten und Linien, die noch nie in einer reproduzierbaren Figur vereinigt waren.“ (S. 13) Die von Ortner erarbeiteten Schreibstrategien und Schreibtypen werden von Alois Pichler aufgegriffen, um sie mit Blick auf Wittgenstein auf ihre Passgenauigkeit zu prüfen: „Wittgenstein and Us ‚Typical Western Scientists‘“ (2016). Mir geht es im Folgenden nicht um eine psychologische Theorie der kreativen Gedankengenese, sondern um eine Engführung des Begriffes *philosophischen* Schreibens. Ich möchte verdeutlichen, dass der in dieser Arbeit skizzierte Begriff der Philosophie eine Praxis des Schreibens erfordert (oder jedenfalls nahelegt), bei der mit gängigen (v. a. in Einführungskursen repetierten) Vorstellungen gebrochen wird, wonach gelingendes akademisches Arbeiten in der Philosophie nach einer vorgängigen Festsetzung sowohl der Struktur wie auch der angedachten Inhalte verlangen würde. Diese Aufmerksamkeit gegenüber den Darstellungsschemen und den mit ihnen einhergehenden begrifflichen Normierungen ist jedoch eine mit Blick auf das eigene (wie auch fremde) Schreiben zu kultivierende Kompetenz; sie betrifft durchwegs sehr handgreifliche Merkmale der philosophischen Praxis und hebt sich vom psychologischen Interesse dadurch ab, dass nicht nach einer dahinterliegenden Erklärung (in der Seele oder im Kopf) gesucht wird, sondern die Phänomene selbst (wie sie durch die eine Darstellungsweise sichtbar werden, während eine andere sie außer Blickes bringt) „die Lehre“ geben. – Johann W. Goethe: „Betrachtungen im Sinne der

Der philosophische Gedanke stellt eine Bewegung dar, die darauf angelegt ist, einen Weg zu ebnen. Die in der Zeit sich vollzogen habende Gedankenentwicklung erhält ihren der Zeitlichkeit entthobenen Status, indem sie als paradigmatisches Vorbild unser Betrachten lenkt. Gemäß diesem Verständnis kommt dem philosophischen Schriftsteller die Aufgabe zu, durch die Art, in der er seine Gedanken präsentiert, klar hervortreten zu lassen, dass es sich nicht um Hypothesen über das Naturgeschehen handelt, sondern um exemplarisch vorgeführte Begriffe und Darstellungsmodi, die ihren philosophischen Gehalt daher beziehen, dass man sich ihrer als Vorbilder des Vergleichens, Betrachtens und Urteilens bedienen kann. Transparenz und Rhetorik stehen sich im Fall des philosophischen Schreibens nicht als Antagonisten gegenüber, vielmehr ist die Durchsichtigkeit, durch die eine Überlegung den Status eines den Ausblick bestimmenden Vorbildes erhält, zugleich auch jenes ausgezeichnete Merkmal, das ihr Eingang in das Gemüt der Leserin verschaffen kann. Die Eingängigkeit einer grammatischen Wendung ist mithin das, was sie zu einer solchen werden lässt. Wo der Leserin ein Gedankengang selbstverständlich scheint und sie weiß, dass gerade diese Selbstverständlichkeit es sei, die ihn als Vorbild (nicht als Tatsache) ausweist: dort ist das Machwerk des philosophischen Schriftstellers geglückt. Er ist den Gefahren des Dogmatismus entgangen, indem Zweck und Status seines Tuns ersichtlich wurden; und auf diese Weise gelang es ihm, die Leserin zu der im Schreiben gezeitigten Denkeigenart zu bewegen, sprich, dem von ihm begangenen Pfad mehr Dauer zu verleihen. Ein Weg nämlich ist dies vor allem dadurch, dass auf ihm gegangen wird.<sup>31</sup>

An dem zu Papier gebrachten Satz manifestiert sich ein Bewegungsgesetz, das dazu angetan ist, die Gedankenfolge der Lesenden zu leiten. Damit der philosophische Gedanke in diesem Sinn als ein die Richtung und das Tempo vorzeichnender Wegweiser ernst genommen werden kann, muss er *ergreifend* sein. Wenn der Status des Geschriebenen durch den paradigmatischen Ge-

Wanderer“: „Das Höchste wäre, zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. [...] Man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre.“ (*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 21829, S. 271)

<sup>31</sup> Sobald sich der (einmalige) Gedankengang in einen (wiederholt beschreibbaren) Weg ausgewachsen hat, hat er zwar an Dauer gewonnen, büßt aber an Lebendigkeit zugleich auch ein. Es zeigt sich hier ein Klimax der Verlebendigung, wie er zufolge Schopenhauers („Über Schriftstellerei und Stil“) bei jeder Art Gedankenformung statthabe: „Das eigentliche Leben eines Gedankens dauert nur, bis er an den Grenzpunkt der Worte angelangt ist: da petrifiziert er, ist fortan tot, aber unverwüstlich gleich den versteinerten Pflanzen der Vorwelt. Auch dem des Kristalls im Augenblick des Anschießens kann man sein momentanes eigentliches Leben vergleichen. Sobald nämlich unser Denken Worte gefunden hat, ist es schon nicht mehr innig noch im tiefsten Grunde ernst. Wo es anfängt, für andere dazusein, hört es auf, in uns zu leben; wie das Kind sich von der Mutter ablöst, wann es ins eigene Dasein tritt...“ (*Parerga und Paralipomena II*, 11851, § 275) Dies mag mit ein Grund sein, warum beim Überarbeiten und Redigieren vormals nur unzulänglich zu Papier gebrachter Gedanken eine Langeweile aufsteigen kann, die dann in das Gefühl umschlägt, sie seien dieser Mühe überhaupt nicht wert. Man hat für sich bereits mit ihnen abgeschlossen, sie „ausgetragen“, und spürt nun bei der Lektüre das Feuer nicht wieder, dem sie ihr Dasein verdanken. – Freilich: unser Anspruch sollte sein, solche Gedanken zu Wege zu bringen, die bei jedem Gang erneut begeistern; die bei jeder Lektüre neu zu erkennen geben, weshalb sie notgetan hatten. (Und die Gedankengänge großer Schriftsteller und Philosophen sind nach meinem Eindruck dieser Art.) Trotzdem scheint mir der Gedanke nicht völlig verfehlt, dass Gedanken zugleich mit ihrem Ausdruck an Dringlichkeit und Lebendigkeit einbüßen und wir daher darauf bedacht sein sollten, für sie den rechten Moment der Niederschrift zu wählen. (Sofern überhaupt daran gelegen ist, ihnen in dieser Form Ausdruck zu verleihen.)

brauch auf Seiten der Lesenden verbürgt wird, dann büßt es (das Geschriebene) seinen philosophischen Gehalt nämlich in dem Augenblick ein, in dem es nicht *ergreift*, sondern vermittelt ihm äußerlich bleibender Begriffe *begriffen* und *beurteilt* wird. Das will sagen, wo es uns auf die Vermittlung einer Form, einer Gestalt, eines Begriffes ankommt, dort haben wir alle unsere Kräfte dahin zu wenden, dass die sich in der Satzfolge ausgestaltende Bewegung tatsächlich auch als jenes paradigmatische Bild genommen werden kann, als welches wir es präsentieren. Das Gesetz des Betrachtens, das wir im einzelnen Satz oder in der Folge der Sätze niederlegen, kann diese Rolle nur spielen, sofern die Lesenden durch die Lektüre in dasselbe hinein gezogen werden, sie also durch das Mitgehen der Sätze in das Bild gesetzt werden, dessen Form durch unser Denken bedingt gewesen war. Der philosophische Satz will *ergreifen*, nicht *begriffen* sein.<sup>32</sup>

Das Schreiben ist der ausgezeichnete Umschlagplatz, an dem sich eine einmal durchgeführte (d. h. zeitlich kontingente) Denkbewegung zu einem (zeitlosen) Paradigma des Denkens gestalten kann. Es stellt gewissermaßen den Versuch dar, ein begriffliches Experiment in ein Bild zu fassen und es auf diese Weise seines experimentellen Charakters zu entheben. Im Schreiben sind wir darum bemüht, den Gedanken in eine derart fassliche und eingängige Gestalt zu bringen, dass sich ihm im Moment des Lesens tunlichst jeder verschreiben, sprich die gezeitigte Darstellungsform übernehmen wird. Wir selbst sind in diesem Prozess Gestaltende und Angesprochene in einem, indem der zunächst einmal gefügte Gedanke im wiederholten Lesen auf seine Tauglichkeit als Vorbild des Denkens geprüft wird, um ihn gegebenenfalls zu adaptieren, zu verwerfen oder

<sup>32</sup> Den Gehalt eines Satzes in der ihn zeichnenden Bewegung suchend, begreifen wir ihn nicht als Abbild eines anderswo liegenden Gegenstandes, sondern deuten ihn selbst als den Ort, an dem sein Sinn aufgeht. Entsprechend wird dann aber auch das *Verständnis* eines philosophischen Satzes nicht dadurch bezeugt, dass man ihn mittels anderer Denkwerkzeuge (Argumentationsschemata, Aufbereitungsfolien, Standardsprachen...) *begreift*, sondern indem man sich *von ihm ergreifen* und *in ihm gehen* lässt. Die Eigenfarben und die Multiplizität einer Sprache werden nur gewahrt, da man sich *in ihr* aufhält und nicht sie von außen (u. d. h. mittels ihr fremden Parametern) zu beurteilen trachtet. Hier liegt ein lohnender Anknüpfungspunkt, von dem her Musik und Sprache zu vergleichen wären und den Wittgenstein in vielen seiner Bemerkungen umkreist. Im *Brown Book* lesen wir: „What we call ‚understanding a sentence‘ has, in many cases, a much greater similarity to understanding a musical theme than we might be inclined to think. But I don’t mean that understanding a musical theme is more like the picture which one tends to make oneself of understanding a sentence; but rather that this picture is wrong, and that understanding a sentence is much more like what really happens when we understand a tune than at first sight appears. For understanding a sentence, we say, points to a reality outside the sentence. Whereas one might say ‚Understanding a sentence means getting hold of it’s content; and the content of the sentence is *in* the sentence.‘“ (*BrB* II, § 18, S. 167) – Über den Zusammenhang von Musik und Sprache siehe z. B. die Bemerkungen Z, § 172; VB, S. 100 f., 122, 135 ff.; vgl. weiters Yves Bossart: *Ästhetik nach Wittgenstein* (2013), S. 213 ff.; Katrin Eggers: *Ludwig Wittgenstein als Musikphilosoph* (2014), S. 193 ff. – Und einmal mehr ist hier auf eine Verwandtschaft zu Theodor W. Adorno hinzuweisen, man vergleiche z. B. sein „Fragment über Musik und Sprache“, worin es heißt: „Nicht nur als organisierter Zusammenhang von Lauten ist die Musik analog zur Rede, sprachähnlich, sondern in der Weise ihres konkreten Gefüges.“ (S. 251) „Sprache interpretieren heißt: Sprache verstehen; Musik interpretieren: Musik machen. [...] Nur in der mimetischen Praxis, die freilich zur stummen Imagination verinnerlicht sein mag nach Art des stummen Lesens, erschließt sich Musik; niemals einer Betrachtung, die sie unabhängig von ihrem Vollzug deutet. Wollte man in den meinenden [!] Sprachen einen Akt dem musikalischen Vergleichen, es wäre eher das Abschreiben eines Textes als dessen signikative Auffassung.“ (Adorno: *Musikalische Schriften II*, 1978, S. 253)

aber seinem Schicksal anheimzugeben.<sup>33</sup> Denn wie der Satz letzten Endes auf andere wirkt, können wir zwar begünstigen, aber nicht sicherstellen. Der Status eines jeden philosophischen Buches liegt in den Händen der Leser, obgleich wir freilich alles in unserer Macht Stehende tun müssen, um diesen Händen einen solchen Umgang nahezulegen, durch den jener paradigmatische Status gewahrt werden kann. Aus diesem Grund ist der Hinweis darauf, dass es sich bei diesen Überlegungen um grammatische Setzungen handelt, so ungemein wichtig: weil man andernfalls glauben könnte, meine Charakteristik sei allein schon dadurch als falsch beiseite zu setzen, dass man auf einen speziellen Einzelfall deutet, auf die sie nicht passt. Dabei ist, was ich tue, nur dies: ich lade ein, die Dinge von dieser Seite her anzusehen. Weil aber dieses Bekenntnis alleine nicht zureicht, sondern sich in der Form des Denkens durchhalten muss, wofür ich werbe, kommt dem Schreiben eine ausgezeichnete Bedeutung zu. Das Geschriebene soll in seinem Status transparent sein und doch zugleich verbindlich, indem es zur Übernahme des entworfenen Vorbildes bewegen möchte. Die Kunst des philosophischen Schreibens ist mithin die, für eine Betrachtungsweise zu werben und in eins damit einsichtig zu machen, dass und wie man dies tut.

Wittgenstein, der nicht nur *eine* Betrachtungsweise im Auge hatte, konzipierte aus diesem Grund die *Philosophischen Untersuchungen* als Album, in dem die Bilder verschiedene Ausblicke (unterschiedliche Begriffe und Denkmodi) auf die sprachliche Landschaft eröffnen. Durch genau dieses Vorgehen gelingt es ihm, den „zwingenden Charakter gewisser Denkbilder“ (Gerhard Amanshauser: *Grenzen*, <sup>1</sup>1977, S. 8) zu wahren, zugleich aber doch ihren Status, d. h. ihre Rolle im Zusammenhang anderer Betrachtungsweisen, durchsichtig zu halten. Ich habe in dieser Arbeit

<sup>33</sup> Schopenhauer („Über Lesen und Bücher“) begreift das Lesen als einen vorrangig *passiven* Vorgang: „Wenn wir lesen, denkt ein anderer für uns; wir wiederholen bloß seinen mentalen Prozeß. Es ist damit, wie wenn beim Schreibenlernen der Schüler die vom Lehrer mit Bleistift geschriebenen Züge mit der Feder nachzieht.“ (*Parerga und Paralipomena II*, <sup>1</sup>1851, § 291) Obgleich ich mit ihm den vorbildenden Zug des Geschriebenen herausstreichen möchte (im Gegensatz zu der Ansicht, das Lesen übermittle bloß fremde Inhalte), halte ich doch zugleich die ernsthafte Lektüre für eine Praxis, die gleich dem Schreiben ein *aktives* Sich-Einlassen auf die in der Schrift figurierenden Begriffe darstellt; und umgekehrt sind wir im Schreiben ja stets unsere ersten Leser, indem die schriftliche Bewegung noch im selben (oder doch im nächsten) Moment geprüft wird, ob sie von uns auch verinnerlicht werden könne. Beide Tätigkeiten sind schöpferisch, oder können es sein. (Man vergleiche Ludwig Hohls Zitat unter Fußnote 15, S. 184.) Aus dem Grund scheint mir die Art, in der Wilhelm von Humboldt wechselseitiges Reden und Verstehen als die Verlebendigung *eines* Sprachvermögens begreift, auch zur Charakterisierung des Schreibens wie des Lesens zu taugen: „Es kann in der Seele nichts, als durch eigne Thätigkeit, vorhanden sein, und Verstehen und Sprechen sind nur verschiedene Wirkungen der nämlichen Sprachkraft. Die gemeinsame Rede ist nie mit dem Übergeben eines Stoffes vergleichbar. In dem Verstehenden, wie im Sprechenden, muß derselbe aus der eigenen, inneren Kraft entwickelt werden; und was der erstere empfängt, ist nur die harmonisch stimmende Anregung. Es ist daher dem Menschen auch schon natürlich, das eben Verstandene gleich wieder auszusprechen. Auf diese Weise liegt die Sprache in jedem Menschen in ihrem ganzen Umfange, was aber nichts Anderes bedeutet, als daß jeder ein, durch eine bestimmte modificirte Kraft, anstoßend und beschränkend, geregeltes Streben besitzt, die ganze Sprache, wie es äußere oder innere Veranlassung herbeiführt, nach und nach aus sich hervorzubringen und hervorgebracht zu verstehen.“ (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, <sup>1</sup>1836, § 9, S. 54) Aus einem ähnlichen Verständnis heraus schreibt Ludwig Hohl („Der Leser“): „Wenn wir aber sehr genau schauen, müssen wir feststellen, daß gutes Lesen nicht dauern kann, daß das volle Lesenkönnen, sobald es erreicht wird, immer wieder, fast sofort vom Lesen weghebt; oder doch, wenn wir dem Anschein nach beim Lesen noch bleiben, dieses doch kein eigentliches Lesen mehr ist. [...] Das beste Lesen treibt uns zum Schreiben, zum Reden, zum Denken oder doch, wenigstens, zum Wiederlesen des Gelesenen – nicht zum Weiterlesen. (Welches dann natürlich auch geschieht, aber wieder einen Anfang darstellt, einen neuen Spieleinsatz.“ (*Notizen*, <sup>1</sup>1944, S. 241)

eine ähnliche, doch in ihren Ansprüchen um vieles beschränktere Idee zu verwirklichen gestrebt. Ich wollte das Auge für Dimensionen des Philosophierens schärfen, die nicht einsichtig werden, sobald wir uns im Darstellen philosophischer Gedanken dem Credo der Planbarkeit beugen. Die Eigenart des dabei zur Geltung gelangenden (nicht zuletzt an Wittgenstein geschulten) Philosophiebegriffs verlangte eine Darstellungsform, die den grammatischen, Begriffe setzenden Status meiner Sätze und Gedanken transparent zu halten vermag. Vor allem aber erkannte ich das Schreiben als jenen Ort, an dem sich der Begriff allererst sammelt: als eine Formen schaffende Tätigkeit, der dieser Status nur zukommt, da sie nicht Parametern folgt, die ihr äußerlich bleiben. Was ich also mit Blick auf philosophische Untersuchungen im Großen sagte: dass sie nämlich nicht planend vorweggenommen werden können, ohne sie in ihrem Charakter zu verkehren, das gilt mir in ausgezeichneter Weise auch für das Schreiben des einzelnen Satzes: nur dadurch, dass wir uns aller vorgängigen Absichten und Maße entledigen, vermögen wir in ihm eine Form zu zeitigen, die ihn zu einer eingängigen Denkbewegung und damit zu einem möglichen Vorbild des Betrachtens macht. Das Satzgeschehen bringt erst die Gestalt zu Tage, die im Glücksfall den Ausblick bestimmen kann.

Man ist vielleicht geneigt, diese Beschwörung des Schreibens als einer im Glücksfall Formen schaffenden Praxis der romantischen Überschwänglichkeit zu zichtigen. Und ich gebe zu, dass die Worte, die sich zur Erschließung dieses Phänomens anbieten, durchwegs stark vorbelastet sind. Dabei möchte ich eigentlich nur sagen, dass die grammatische Eigenart des philosophischen Satzes nicht anders eingelöst werden kann, als nur dadurch, dass die in ihm sich abzeichnende begriffliche Bewegung *mitgegangen* wird; und dass wir deshalb im Moment des Schreibens alles daran setzen müssen, den Satz zu einer geschmeidigen, zum Mitgehen tatsächlich auch einladenden Gestalt zu formen. Da der Zweck einer begrifflichen Setzung der durch sie einsichtig werdende Sinn ist, sollten wir im Zuge des philosophischen Schreibens tunlichst vermeiden, einen vorgefassten Zweck im Auge zu haben, weil in diesem Fall die begriffliche Setzung nicht länger Selbstzweck hat, sondern einem ihr äußerlich bleibenden Ziele dient. In diesem Sinne sich selbst genügend, steht das philosophische Schreiben freilich stets in der Gefahr, in Nichts zu zerrinnen: oft genug widerfährt es uns ja, dass wir unsere Hoffnung auf eine im Satzverband sich einstellende Form enttäuscht sehen und das halbfertige Satzzeichen wieder auslöschen müssen. Der Sinn des philosophischen Schreibens ist nur der, den es selber formt.<sup>34</sup>

In den praktischen Geschäften des Alltags bedienen wir uns der Sprache, in Wort wie in Schrift, zumeist nur als eines Mittels, das ihr selbst fremde Zwecke einzulösen erlaubt. Wir haben

<sup>34</sup> Das Arbeiten nicht zu planen; noch während des Schreibens nicht sicher zu sein, wohin es gehen soll: darin findet es Ausblick auf Leben und zugleich seine größte Gefahr. Auch wenn ich es selbst nicht in seiner Weise existenziell erlebt habe, so scheint mir doch in dem Gedanken Peter Handkes viel Wahrheit zu liegen, dass der drohende Sprachverlust das schlimmste Verhängnis des Schreibens und dabei (als Möglichkeit) eine seiner wichtigsten Bedingungen sei. „Für mich ist eben die Sprachlosigkeit... einen schlimmeren Schmerz kann ich mir nicht vorstellen. Diese Sprachlosigkeit fürcht ich ja immer, und auch das Nicht-weiter-Können, mitten im Satz oft: daß das überhaupt nicht selbstverständlich ist, daß ein Satz dem anderen folgt, Sie müssen ja das Gesetz der Folge finden im Schreiben. Diese Rucke, die man beim Übergang von einem Satz zum andern hat, im Erarbeiten, im Bedenken, im Finden auch, im Erfinden, sind ja Rucke der Wärme. Denn jedes Schreiben ist ja nicht nur ein routiniertes Sich-dran-Setzen an die Geschichte, sondern es ist ja ein Anfangen und ein Anheben aus der Nacht, aus dem Nicht-gewiß-sein-Können, ob man diese Schattenlinie überhaupt überschreiten kann.“ (*Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen*, <sup>1</sup>1987, S. 45)

ein Ziel im Auge und gebrauchen Zeichen, Worte, Sätze, um es zu erlangen. Der Sinn jener Ausdrücke erschließt sich in solchen Fällen dadurch, dass man den operationalen Zusammenhang beleuchtet, innerhalb dessen sie ihre jeweilige Rolle spielen. Entsprechend dieser funktionalistischen Auffassung vermögen wir die begrifflichen Mittel (Werkzeuge, Instrumente, Behelfe) von den praktischen Zielen (Zwecken, Interessen, Absichten) zu sondern. Dabei lassen sich beinahe immer unterschiedliche Ausdrucksmittel heranziehen, die innerhalb des jeweiligen Kontextes doch allesamt dieselbe Arbeit tun. Wo es nur auf Brauchbarkeit ankommt, ist der genaue Wortlaut unsrer Befehle, Instruktionen und Mitteilungen für gewöhnlich nur von zweitrangiger Bedeutung. – Der philosophische Blick hingegen ist der, der in allem den Zweck sieht. Und der philosophische Satz ist nicht ein Abbild, sondern die vorbildlich vorgeführte Exemplifikation einer Regel, einer begrifflichen Wendung. Er ist Selbstzweck in dem Sinne, dass zum richtigen (d. h. ihn als grammatische Regel wahrhabenden) Verständnis seines Sinns auf kein Dahinter rekuriert wird; auf keine Tatsache, die durch ihn angeblich abgebildet werde. Der philosophische Satz bildet nicht ab, sondern zeigt sich selber. Und sein Nutzen offenbart sich nur dem, der ihn als Paradigma ernst nimmt: von ihm ergriffen schaut er anders in die Welt. Obzwar wir freilich auch jedes Begriffsvorbild als ein „Werkzeug“ der Erkenntnis bezeichnen könnten, so fällt hier doch das Mittel mit dem Zweck zusammen, da der *so* erschlossene Sinn auf andere Weise nicht zu haben wäre.

Während im Rahmen sachlicher Untersuchungen die Form von den vermittelten Inhalten unterschieden werden kann, liegt der Gehalt begrifflicher Arbeit in der Gestaltung von Formen. Das bedeutet aber, dass nicht mit fertigen Einsichten an die Abfassung einer philosophischen Abhandlung zu gehen wäre, sondern die Verschriftlichung, in der unser Denken seine Eigenform entfaltet, den zentralen Kern des philosophischen Arbeitens ausmacht. Ich will damit nicht in Abrede stellen, dass es wichtig, ja unumgänglich sei, sich zunächst Gedanken gemacht zu haben, ehe man sich an den Schreibtisch setzt, um sie zu Papier oder auf den Schirm zu bringen. Aber anders als im Fall eines Tatsachenberichtes, kommt dem genauen Wortlaut, der Melodik, der Satzfolge und deren Tempo für das Philosophieren eine dermaßen große Bedeutung zu, dass wir die gelungene Wendung, welche sich uns im Schreiben ergibt, mit dem Gedanken, wie wir ihn scheint's zuvor schon hatten, gleichsetzen. Ich sage, dass der Gedanke *im* Formulieren zu seiner philosophischen Bestimmung findet; dass der treffende Ausdruck das, was durch ihn scheinbar ausgedrückt oder abgebildet werde, erst hervorbringt. Dieses Phänomen poetischer Formgenese, wie es mir für das philosophische Schreiben wesentlich zu sein scheint, ist von vornherein außer Sicht gebracht, wenn man, wie dies vielerorts geschieht, das Verfassen einer philosophischen Abhandlung einzig unter dem Gesichtspunkt der begründenden Verteidigung von Thesen betrachtet. Entlang einer solchen Perspektive erscheint der Gedanke als ein anderweitig Vorhandenes, das man unter Zuhilfenahme variabler Formen identifizieren kann. Philosophie aber ist bedachtsames Formen, nicht Abbild bestehender Gedanken!<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Letztlich handelt es sich bei diesem Gedanken um eine Variation des Kantischen „Bis jetzt kann man keine Philosophie [...], man kann nur philosophieren lernen“ (KrV, B 866) sowie Wittgensteins Spruch, dass die Philosophie „keine Lehre, sondern eine Tätigkeit“ (LPA, 4.112) sei. Für beide Denker ist die philosophische Betätigung begrifflicher Natur, der bedeutsame Unterschied liegt nur darin, dass Kant das hierzu nötige Vermögen mit sich gleichbleibenden Verstandeskategorien verknüpft (und daher zumindest

Man könnte mir entgegenhalten, dass ich doch ebenfalls ein Ziel im Auge haben musste, ehe ich an die Niederschrift dieser Arbeit ging. Wie hätte ich sonst je anzufangen vermocht? – Nun, ich gebe so viel zu, als ich jedenfalls eine halbwegs deutliche Vorstellung davon hatte, wie ich mein Philosophieren *nicht* gestalten wollte. Und aus diesem negativen Impuls heraus, hatte ich mir erhofft, zu einer Form zu finden, die etwas zur Konkretion brächte, das mir zunächst nur in vagen Schemen und Andeutungen vor Augen stand. Natürlich gab es ein Leitmotiv, das da etwa lautete: philosophischer Gehalt sei in eminenter Weise nicht vorwegnehmbar. Aber, was diese Ahnung tatsächlich heißen könne, galt es darzustellen: das galt es gestaltend, schreibend, Wörter reihend erst zur Wirklichkeit zu bringen. Und ich kann nicht sehen, dass diese Wirklichkeit in entscheidendem Sinne vorhanden gewesen war, als bis ich mich ans Schreiben setzte. Wenn wir die Philosophie als Grammatik ihrer Zeichen begreifen, kann sie niemals ein Abbild sein, das auf ein Anderswo deutet, sondern in geduldiger Schreibarbeit müssen wir die Begriffe ins Werk setzen, zu deren Übernahme wir (und zwar uns selbst nicht minder als die Leser) bewegen wollen. Nicht allein anderen, sondern zuallererst auch mir selber, habe ich eine begriffliche Transformation in derart plastischer Weise vor Augen zu führen, dass sie zu einer geschmeidigen, gleichsam natürlichen Bewegung wird. Denn nur jene Gedankenfolge vermag den Ausblick weitreichend zu bestimmen, die sich einprägt und von anderen mitvollzogen werden kann.

Betrachtungsformen, Vergleichsmöglichkeiten und Begriffsvorbilder beziehen ihren Status daraus, dass wir uns zu ihrer Akzeptanz nicht zwingen müssen und den durch sie gewiesenen Weg ohne innere oder äußere Widerstände einschlagen können. Werden dagegen dergleichen Widerstände spürbar, steht unser Umgang mit den unterbreiteten Mustern oder Objekten unter einem Vorbehalt, durch den sie ihre paradigmatische Funktion nicht länger ausspielen können. Aus dem Grund ist es von großer Wichtigkeit, bei begrifflichen Untersuchungen auf jene leisen Regungen zu achten, die immer dann sich erheben, wenn wir uns über eine grammatische Unebenheit ohne bewusste Entscheidung hinweggesetzt haben. Es reicht meist schon hin, die sich ergebenden Einschränkungen in die Darstellung mit aufzunehmen: indem wir so das Feld ihrer Anwendbarkeit modifizieren, wird diese erst sichergestellt. Wir verfügen, heißt das, über kein gleichbleibendes (generelles) Kriterium, das uns der Vorbildlichkeit einer sprachlichen Bewegung, durch welche sich diese als Paradigma des Darstellens anbietet, ein für alle Mal versichern könnte. Im philosophischen Schreiben sind wir daher zuallererst auf uns selbst verwiesen, wenn es darum geht, die Sätze (bzw. deren Folge) daraufhin zu prüfen, ob sie ein Gesetz des Betrachtens darstellen können. Dadurch wird die Philosophie aber nicht dem persönlichen Belieben überantwortet, denn

an der *Idee* einer einst lehrbaren Philosophie festhält), wohingegen Wittgenstein Fertigkeiten des Begriffgebrauches als Funktionen kultureller (und sich über die Zeit auch wandelnder) Handlungspraktiken deutet (und daher jede Zeit mit ihren eigenen philosophischen Herausforderungen zu ringen habe). Für Kant ist Philosophie daher einzig als System (als Architektonik der Begriffe) denkbar, während Wittgenstein den Anspruch auf eine die Philosophie zur Ruhe bringenden Einheit zwar nicht aufgibt, diese im Sinne einer „Übersicht“ über die Sprache (als gestaltbarer Landschaft oder wachsender Stadt) jedoch gänzlich anders akzentuiert. Trotz der Unterschiede hinsichtlich des Telos’ und der Gestalt ihres Denkens, stimmen Kant und Wittgenstein jedoch darin überein, dass der philosophische Irrtum auf einer Verwechslung begrifflicher und sachlicher Fragen beruht. Und dass daher eine wohl verstandene Philosophie sich zuallererst ihres Status’ zu versichern habe: dass sie nämlich nicht, wie die Naturwissenschaften, Begriffe gebraucht, um die Empirie zu vermessen, sondern diese Begriffe auslotet, durchleuchtet, hervorbringt.

die prüfende Instanz ist hier nicht das gesellschaftliche (divergierenden Interessen nachgehende) Individuum, sondern – wenn ich so sagen darf – das sprachliche, mithin das mit anderen Menschen derselben Kultur geteilte Selbst.<sup>36</sup>

Die in der modernen Wissenschaft vorwaltende Tendenz, das Subjekt des Denkens zugunsten abstrakter Versuchs- und Begründungsalgorithmen zurückzudrängen, gilt es für ein Philosophieren, das sich seiner Formgewalt bewusst bleiben möchte, nicht eigentlich umzukehren, wohl aber zu transzendieren. Wir müssen zu der Einsicht gelangen, dass das Subjekt einer philosophischen Untersuchung keine Meinungen über ihm fremde Objekte bekundet; es den Schauplatz darstellt, auf dem sich Begriffe, als mögliche Verhältnisse zwischen Subjekt und Objekt, manifestieren. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass wir unserem Denken und Schreiben eine bewusst getroffene Ausrichtung geben (und nach deren Maßgabe ist das Philosophieren politisch). Aber Kennzeichen einer gelungenen philosophischen Arbeit bleibt gleichwohl, dass andere sich der in ihr entfalteten Begriffe anzunehmen gewillt sind; z. B. weil sie ihnen als die folgerichtige Fortführung oder Adaptierung schon bestehender sprachlicher Muster erscheinen. Und ich sage, dass diese Folgerichtigkeit aus der Logik des jeweiligen Denkens hervorgehen muss: Stil, Melodik, Färbigkeit sind dabei nicht, wie dies etwa Frege tut, als bloß psychologische Begleiterscheinungen beiseite zu schieben, sondern als ebenso wesentliche Determinanten des Sinns zu begreifen, wie sie in der Struktur der Kapitel, der Anordnung der Sätze und der Wahl der Worte zum Ausdruck gelangen.

Damit eine Pflanze sich zur Vollkommenheit entfalte, bedarf sie des ihr zuträglichen Klimas und Bodens. Wo beides fehlt, wird sie entweder gar nicht erst wachsen oder früh verkümmern, sofern nicht Düngemittel und andere Behelfe einige Abhilfe schaffen. Ähnlich verhält es sich mit unseren Gedanken. Nicht nur bedürfen sie einer sorgfältigen Pflege und Kultivierung, sondern vor allem müssen wir sie vor solchen Einflüssen schützen, die ihrem Herkommen fremd und ihrer Entwicklung abträglich sind. Nun sagte ich, dass der philosophische Gedanke wesentlich in seiner Form bestünde: er ist Ausdruck einer begrifflichen Bewegung, die sich im einzelnen Satz oder dem Arrangement mehrerer Sätze gestaltet; er bildet nicht ab, sondern weist auf. Wenn wir das Schreiben als einen Raum begreifen, in dem Begriffe allererst zu ihrer konkreten Gestalt finden, dann erweist es sich als entscheidend, die Umstände und formalen Bedingungen so zu justieren, dass sie dieser Gestaltungsarbeit nicht im Wege stehen. Die hierfür nötigen Analysen könnten sich

<sup>36</sup> Das ist freilich ein Ideal; eines, das wohl auch Adorno im Auge hatte, da er schrieb: „Eigentlich denkt der Denkende gar nicht, sondern macht sich zum Schauplatz geistiger Erfahrung, ohne sie aufzudröseln.“ („Der Essay als Form“, 1958, S. 21) Aufgehoben aber wird dieser vermeintliche Gegensatz von individuellem Denken und allgemeiner Geltung, da man es wie Humboldt sagt: „Der einzelne Mensch hängt immer mit einem Ganzen zusammen, mit dem seiner Nation, des Stammes, zu welchem diese gehört, und des gesamten Geschlechts. [...] In dem, gleichsam nur vegetativen Dasein des Menschen auf dem Erdboden treibt die Hilfsbedürftigkeit des Einzelnen zur Verbindung mit Anderen und fordert zur Möglichkeit gemeinschaftlicher Unternehmungen das Verständniß durch Sprache. Ebenso aber ist die geistige Ausbildung, auch in der einsamsten Abgeschlossenheit des Gemüths, nur durch diese letztere möglich, und die Sprache verlangt, an ein äußeres, sie verstehendes Wesen gerichtet zu werden. Der articulirte Laut reißt sich aus der Brust los, um in einem anderen Individuum einen zum Ohre zurückkehrenden Anklang zu wecken. Zugleich macht dadurch der Mensch die Entdeckung, daß es Wesen gleicher innerer Bedürfnisse, und daher fähig, der in seinen Empfindungen liegenden mannigfachen Sehnsucht zu begegnen, um ihn her giebt. Denn das Ahnden einer Totalität und das Streben danach ist unmittelbar mit dem Gefühle der Individualität gegeben, und verstärkt sich in demselben Grade, als das letztere geschärft wird, da doch jeder Einzelne das Gesamtwesen des Menschen, nur auf einer einzelnen Entwicklungsbahn, in sich trägt.“ (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, 1836, § 6, S. 30)

auf Bedingungen ganz unterschiedlicher Niveaus beziehen: die *Lokalität* (im Zimmer oder unter freiem Himmel?), das *Medium* (Computer, Schreibmaschine oder Papier?), die *Zeit* (zu welcher Tages- oder Nachtzeit, in welchen Frequenzen?), die *Haltung* (stehend, sitzend, gehend?) usf. Ich werde zum Abschluss des Kapitels eine unscheinbare, im akademischen Alltag selbstverständlich befolgte Vorgabe thematisieren: diejenige des Zitierens und Belegens „fremden Gedankenguts“. Der Fokus soll dabei auf zwei Aspekten liegen: einerseits auf dem, nach meinem Eindruck, verqueren Verständnis oder Bild des Denkens, das repetiert wird, wann immer in der Philosophie vom „Schutz gedanklichen Eigentums“ die Rede ist; und andererseits gilt es jene Implikationen des Zitierens zu betrachten, durch welche die philosophische Begriffs- und Formungsarbeit als solche gefährdet wird. Beide Aspekte gehen ineinander über, sodass die Betrachtung des ersten wie von selbst zu der des zweiten führt.

Der Begriff des „geistigen Eigentums“ und die Debatten betreffs seiner Schutzbedürftigkeit sind in der Regel von juristischen Gesichtspunkten geleitet. Zuweilen treten auch soziologische und politische Perspektiven in den Vordergrund. Reflexionen darüber, was genau unter diesem Ausdruck zu verstehen sei und welche Parameter leitend waren, da man Eigentumsrechte auf Gedanken und Betrachtungsperspektiven anzuwenden begann (und durch deren Kenntnis das Anwendungsfeld dieses Ausdrucks klarer umrissen würde), finden sich dagegen seltener.<sup>37</sup> Mit den nun folgenden Überlegungen möchte ich nicht den juristisch beglaubigten Schutz immaterieller Güter in Frage stellen, wohl aber zeigen, dass das dabei zugrundeliegende Verständnis des Denkens gerade jene Facetten dieses Begriffes ausblendet, auf die wir im Philosophieren besondere

<sup>37</sup> Eine historische Rekonstruktion des Übertrags von Sacheigentumsrechten auf geistige Produktionen findet sich in Volker Jänichs Studie *Geistiges Eigentum – eine Komplementäerscheineung zum Sacheigentum?* (2002), mit der deutlich wird, dass man dabei oftmals von Analogien geleitet gewesen war, die sich bei näherem Zusehen als nicht unproblematisch erweisen. Trotzdem hält Jänich an (auf Persönlichkeitsrechten gegründeten) Eigentumsverhältnissen gegenüber geistigen Produktionen fest und verharret in einem begrifflichen Rahmen, innerhalb dessen Gedanken als Gegenstände identifiziert werden, zu denen Individuen in ein ihnen äußerlich bleibendes Verhältnis (des Besitzes) treten können. Dieses Bild des Denkens ist nicht „fälsch“, aber es ist ein Bild, mit dem nicht gewahrt werden kann, worauf es nach meinem Eindruck bei der philosophischen Begriffsarbeit hauptsächlich ankommt. Sich einen Begriff, einen Gedanken *zu eigen zu machen*, bedeutet in der Philosophie gerade, dass *er* von uns Besitz ergreift, nicht *wir* von ihm. Ein philosophischer Gedanke liegt nicht vor wie ein Gegenstand, den wir anfassen, begreifen können; vielmehr bekundet er sich in der *Form* des Befassens und Ergreifens, sodass man sich dieser Form überantworten muss, um vermittels ihrer an ihm (dem philosophischen Gedanken) teilhaben zu können. Der philosophische Gedanke ist kein Ding, sondern eine Weise: und eine Weise hört auf dies zu sein, sobald man sie gleich einem Ding glaubt in die Tasche stecken (sie besitzen) zu können. – Wir sind aus juristischen Gründen heute dazu verpflichtet, anzugeben, woher sich unsere Ideen gespeist haben. Das ist in Ordnung und nicht weiter problematisch. Problematisch aber wird es, wenn wir aufgrund dieser Gepflogenheit zu einem Bild des Philosophierens gelangen, wonach es philosophische Begriffe, Gedanken, Formen gäbe, die identifiziert werden könnten, ohne in der eigenen philosophischen Praxis für gerade jene Multiplizität zu sorgen, wie sie sich an jenen Gestalten jeweils ausgeprägt findet. Eine Form, so will ich sagen, gilt es durch die spezifische Verfasstheit des eigenen Tuns (und Lassens) hervorzubringen; sie bleibt einem fremd, da man sie wie ein Gut behandelt, zu dem man in ein äußerliches (das Selbst nicht zugleich umgestaltendes) Verhältnis treten könnte. Es gibt also streng genommen keinen philosophischen Gedanken, der als Besitztum einer Person zugeordnet werden könnte, indem ein philosophischer Gedanke dies gerade nur soweit überhaupt ist, als er im Denken verlebendigt wird und Präsenz gewinnt. – Siehe zum Problemkreis den von Thomas Eimer, Kurt Röttgers und Barbara Völzmann-Stickelbrock editierten Band *Die Debatte um geistiges Eigentum* (2010) sowie den „Schwerpunkt: Geistiges Eigentum“ (2004) in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* 52 (2).

Rücksicht zu nehmen hätten. Wenn nämlich die Philosophie keine Lehre im Sinne der Wiedergabe (Mitteilung) anderswo liegender Sachlagen ist, sondern eine Tätigkeit darstellt, die im sprachlich-stilistischen Vollzug erst jene Momente evoziert, um derentwillen sie verfolgt wird, dann vermag eine Darstellung, zufolge welcher das Verständnis eines Gedankens nach Analogie ökonomischer Besitzverhältnisse zu rekonstruieren sei, gerade das nicht zu gewahren, woraus dieser, zufolge des von mir beworbenen Verständnisses, seinen genuin philosophischen Status bezieht. Die Philosophie ist ein begriffliches Geschehen, an dem man teilhaben, über das man aber nicht verfügen kann (wie man über seine Gelder und Liegenschaften verfügt), ohne aus ihr herausgefallen zu sein. Das ist kein überschwängliches Gerede, sondern schlichte Folgerung daraus, dass Begriffe, Darstellungsformen, Betrachtungsmaße als solche einzig gewahrt und wirksam werden können, da man sich ihnen verschreibt: *mittels* ihrer denkt, darstellt und schaut. Das Verständnis eines philosophischen Gedankens bekundet sich nicht dadurch, dass man ihn wörtlich oder schriftlich wiederzugeben (abzubilden) weiß, sondern in der Fähigkeit, das in ihm bekundete Gesetz zur Anwendung zu bringen, d. h. ihn als Paradigma ernst zu nehmen. Wenn dem jedoch so ist, dann *kann* kein philosophischer Gedanke je Besitztum der Einzelnen sein, da es umgekehrt dessen auszeichnendes Merkmal ist, dass diese oder jene Einzelnen *von ihm* ergriffen (geführt) werden. Sobald wir philosophische Gedanken als den Einzelnen zuordenbare Resultate ihres Nachdenkens deuten, haben wir sie unter Hand in einer Weise verobjektiviert, durch die sie ihren begrifflichen Status gerade verlieren. Sie sind zu einem verfügbaren Gegenstand geworden und das philosophische Interesse kann sich (wo es zu Recht so benannt sein will) dann nur mehr auf die Art des Verfügens, nicht aber auf das dadurch Verfügte richten.

Wenn wir einen Gedanken so behandeln, als sei er beständiges Eigentum dessen, der ihn zuerst fasste, dann bringen wir uns um jene Merkmale, die allein ihn zu einem verbindlichen, paradigmatischen, gesetzgebenden Bild des Denkens machen. Diese können nur gewahrt werden, da man den Gedanken selber denkt; das Bewusstsein durch seine Bewegungsfolgen bestimmt sein lässt, um sie ihm auf diesem Weg (und sei es auch nur bis auf Widerruf) einzuprägen. Wer von einem Gedanken in Besitz genommen wurde, von dem allein ließe sich sagen, dass auch er ihn besäße. Wo wir den Status philosophischer Gedanken dadurch bestimmt sein lassen, dass sie als Vorbild (des Denkens, Urteilens, Schauens) dienen, dort macht es nicht länger Sinn, sie als Besitztum jenen zuzuschreiben, von denen sie einstmals niedergeschrieben wurden, sondern nur dem sind sie zu eigen, der sie im Augenblick zu denken und auf diese Weise zu verlebendigen versteht. Daher auch lässt Goethe seinen Faust sagen: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, / Erwirb es, um es zu besitzen. / Was man nicht nützt, ist eine schwere Last, / Nur was der Augenblick erschafft, das kann er nützen.“ (*Faust I*, 1808, Zeile 681 ff.)<sup>38</sup>

<sup>38</sup> An dieser Stelle kann deutlich werden, dass die strikte Entgegensetzung von passiver Gedankenaufnahme (etwa während des Lesens) und aktiver Gedankengestaltung (im Schreiben) verzerrende Akzente setzt und verkennen lässt, dass jeder Gedanke (er mag niedergeschrieben sein oder nicht) der Verlebendigung bedarf. Es ist ein fataler Irrtum, da man sich einbildet, all die Sätze, welche man einstmals las oder schrieb, hinfort zu seinem Gedankengut zählen zu dürfen. Man hat sich (sofern es keine blinde Tätigkeit war) zwar wohl im Lesen und Schreiben geübt; aber deshalb ist doch ein Gedanke, den man früher dachte, heute kein Etwas, auf das man Besitzansprüche erheben könnte, ohne ihn als philosophisches Gut gerade preiszugeben. Nur lebendiges Denken vermag Gedanken zu wahren. Und wer in der Philosophie auf Urheberrechte pocht, hat

Der Sinn der Rede vom „gedanklichen Eigentum“ fußt auf einem Bild des Denkens, in dem nicht zur Darstellung kommt, was ich als eigentlichen Gehalt philosophischer Betätigung ausweisen möchte: dieser liegt nicht in Bedeutungen, die mittelst einzelner Sätze identifiziert werden könnten, sondern ist in einer Sprache, in einer Art zu denken niedergelegt. Eine Art zu denken aber ist nicht etwas, über das man in gleicher Weise verfügen könnte, wie man etwa über einen Schatz, den man einst aushob, verfügen kann. Anders als dieser, ist eine Art zu denken einzig dadurch bestimmt (identifizierbar), dass man nach ihr vorgeht, sich ihr verschrieben hat. Man muss also bereits in ihrem Bannkreis sein, damit gesagt werden könne, dass einem jene Denkart zu eigen sei. Kurz, wer philosophischen Gehalt tragen möchte, der hat zu philosophieren. Wo man dagegen Besitzansprüche auf Einsichten erhebt, die in der eigenen Art des Philosophierens dem Vorgeben nach zum Ausdruck kommen würden, dort wendet man einen Kalkül auf sein Denken an, der es in einen Gegenstand, in ein Objekt verkehrt. Man reklamiert also etwas für sich, worauf man durch eben diese Reklamation Verzicht geleistet hat. Da man sich einbildet, das Denken kurzerhand abbilden zu können, hat man ihm bereits abgeschworen.

Welchen Zweck also hat das Zitat? Von der bloßen Funktion des Verweisens auf andernorts angestellte Untersuchungen abgesehen (dabei es dem Leser meist überlassen bleibt, das jeweils angeführte Werk zu konsultieren und den unterstellten Zusammenhang zu prüfen), dient mir das Zitat v. a. dazu, gedankliche Bewegungen vorzuführen, die als exemplarische Belege einer besonderen Eigenart des Denkens gelten; einer Eigenart, die in den Texten einer bestimmten Person zwar ihren Ausdruck fand, die aber als eine solche Eigenart des Denkens nicht an diese Person gebunden bleibt, sondern vielmehr ein Paradigma dessen darstellt, wie auch andere Menschen denken oder denken könnten. Das gelungene Zitat vermittelt so einen Eindruck von dem begrifflichen Geschehen des in Frage stehenden Textes, ohne aber deshalb dieses Geschehen als eine Privatsache abzutun. Es evoziert eine Form, an der (durch die) sichtbar wird, wie gedacht werden kann (könnte). Soweit nun aber der Zweck des philosophischen Schreibens darin liegt, eine Folge der Gedanken zu finden, die selbst als Maß fungieren könnte; die philosophische Arbeit also dem Anspruch folgt, die Form, nach welcher man dabei verfährt, nicht sich vorgeben, sondern im Tun erst hervorgehen zu lassen; soweit, will ich nun sagen, steht gelingendem philosophischem Schreiben jede Fremdform, und sei sie auch willkürlich in Gestalt eines Zitats übernommen, zunächst einmal im Wege.<sup>39</sup>

nach meinem Eindruck die Natur dieses Denkens verfehlt. – Daraus soll nun nicht gefolgert werden, dass das Zitieren und Belegen zu unterlassen sei. Bedenklich aber ist, wenn man über dieser Praxis vergisst, dass Gedanken keine Gegenstände sind, die man sich kurzerhand in die Tasche stecken könne. Und doch scheint mir diese Auffassung heute dadurch bestärkt zu werden, dass man mit derart großem Nachdruck auf den „Schutz geistigen Eigentums“ dringt. Wer selbständig denkt, braucht nicht sich zu besorgen, dass man ihm Gedanken entwenden könnte. Allenfalls lassen sich einzelne Sätze oder Reizwörter zusammenklauben; in diesen aber ist das Denken ohnedies nicht zuhause. – Karl Kraus (1874–1936), *Sprüche und Widersprüche* (1909): „Es ist unmöglich, einen Schriftsteller, dessen Kunst das Wort ist, zu imitieren oder zu plagiierten. Man müßte sich schon die Mühe nehmen, sein ganzes Werk abzuschreiben.“ (S. 122)

<sup>39</sup> Aus diesem Grund habe ich mich bei der Verfertigung dieser Schrift dem Zitieren und Belegen zunächst weitestgehend enthalten und die Fußnoten mitsamt ihren zum Teil ausführlichen Textproben erst in einem zweiten Durchgang angefügt. Diese Vorgangsweise ist sicher nicht unproblematisch, zumal mir das bloße Zitieren bald zu langweilig wurde und ich auch Erörterungen in die Fußnoten mit aufnahm, welche sie stark

Es besteht demnach eine Spannung zwischen dem (nach meinen Begriffen für die Philosophie wesentlichen) Anspruch, im Schreiben zu einer Eigenform zu finden, und der Redlichkeit gegenüber jenen Fremdformen, die man zugleich mit einem Zitat in den eigenen Text übernehmen müsste. Daher rührt es, dass man (in Extremen gesprochen) entweder auf die Eigenform Verzicht leisten muss oder aber dem Zitat sein Recht nicht gewähren kann, welches letzteres eben darin bestünde, dass man es in einen Rahmen bettet, in dem es *dieselbe* Rolle spielt, die es auch in seinem Quelltext spielte. Solange wir einzig solche Zitate in unseren Text einbauen, die in ihrer Form und ihrem Gehalt der eigenen Denkweise nahestehen, ist dieses Problem weniger greifbar. Greifbar wird es, sobald man sich „kritisch“ auf Bücher bezieht, ohne doch sich deren Formen überantworten zu wollen. Daraus entspringt dann die Polemik. Denn die Schwierigkeit ist in der Philosophie ja tatsächlich oft die, dass sich die Kritik nicht auf einzelne Sätze, sondern auf ihre Grammatik, auf die ganze Art der Herangehensweise richtet; diese aber nur insoweit überhaupt identifiziert werden könnte, als man sich ihrer zugleich wieder – und sei es bloß unter Vorbehalt – verschreibt. Gerade dies aber will man meist nicht tun, da man die Sprache, die dort aufgeboten wird, für so überaus verfänglich hält. Ich hatte z. B. im Verlauf dieser Arbeit mehr als einmal das Problem, dass ich die Schriften anderer Autoren (Williamson, Rosenberg, Moyal-Sharrock...) auf ihre sprachlichen Eigenheiten befragen wollte, um sie sodann einer ernstlichen Kritik zu unterziehen. Aber immer musste ich zuletzt feststellen, dass ich, wo ich sie treffen (ansprechen) wollte, mich auch ihrer Sprache hätte bedienen müssen. Da ich dies nicht wollte, blieb ich in meiner Kritik ihren Problemkreisen letzten Endes äußerlich, redete recht eigentlich daran vorbei. So kommt es, dass man in der Philosophie gerade gegenüber jenen Entwürfen, von denen man sich abzugrenzen versucht, meist polemisch verfährt.<sup>40</sup> – Wer darauf beharrt, dass es ein Verfahren der

answellen ließen, sodass der Textfluss so ziemlich zerstört war. Ich beruhige mich jedoch bei dem Gedanken, dass durch den steten Wechsel zwischen Haupttext und Fußnoten deren jeweilige Eigenarten vielleicht sogar noch besser kenntlich werden. Wie immer es sich hiermit verhalten mag, ich halte auch jetzt noch an der Ansicht fest, dass eine redliche Übernahme von Zitaten nur gangbar ist, soweit man sich in der eigenen Textform auch den Modi des zitierten Textes anbequemt, d. h., sich ein Stück weit gleichschaltet mit der Art des Denkens, die in dem Zitat jeweils zum Ausdruck kommt. Und ich meine, dass gerade dies uns in der Entwicklung eigener Gedanken behindert, ja sie oft geradezu *verhindert*. Was Schopenhauer vom Lesen sagt, scheint mir daher besser sogar auf das Zitieren während des Schreibens zu passen: „*Lesen* heißt mit einem fremden Kopfe statt des eigenen denken. Nun ist aber dem eigenen Denken, aus welchem allemal ein zusammenhängendes Ganzes, ein wenn auch nicht streng abgeschlossenes System sich zu entwickeln trachtet, nichts nachteiliger als ein vermöge beständigen Lesens zu starker Zufluß fremder Gedanken; weil diese, jeder einem andern Geiste entsprossen, einem andern Systeme angehörend, eine andere Farbe tragend, nie von selbst zu einem Ganzen des Denkens, des Wissens, der Einsicht und Überzeugung zusammenfließen, vielmehr eine leise babylonische Sprachverwirrung im Kopfe anrichten und dem Geiste, der sich mit ihnen überfüllt hat, nunmehr alle klare Einsicht benehmen und ihn so beinahe desorganisieren.“ (*Parerga und Paralipomena II*, § 261, S. 580 f.) – Freilich verlangt es die intellektuelle Redlichkeit, dass man angibt, welche Denker und Schriften für die eigene Gedankenentwicklung wichtig waren; aber diese Praxis darf nicht dazu führen, dass nun jene Entwicklung selbst darunter leidet. Denn worin anders sollte der Wert unserer philosophischen Arbeiten liegen, wenn nicht darin, dass in ihnen sich etwas ereignet, das anderswo noch nicht in dieser Form geschehen war? Und dazu, glaube ich, tut uns Enthaltensamkeit not: während des Schreibens sollten wir nicht ständig darauf schauen, was andere schon schrieben, wenn anders wir nicht ohnedies dasselbe schreiben wollen.

<sup>40</sup> Über seine Kritik an Kurt Gödels (1906–1978) Unvollständigkeitsbeweisen äußert sich Wittgenstein einmal wie folgt: „Meine Aufgabe ist es nicht, über den Gödelschen Beweis, z. B., zu reden; sondern an ihm

„immanenten Kritik“ gäbe, bei welchem aus dem kritisierten Werk heraus die Parameter entwickelt werden, unter deren Anwendung es sodann zusammenstürzt, dem möchte ich nicht geradewegs widersprechen. Es mag sein, dass eine Kritik jener Werke gangbar gewesen wäre, die nicht zuletzt sich in Polemik erschöpft. Ich glaube aber, dass der Preis, den man hierfür zu zahlen hätte, ein zu hoher ist. Denn erste Bedingung eines solchen Vorgehens bleibt, dass man sich auf jene Sprache einzulassen gewillt ist; und man von ihr daher auch späterhin noch Spuren an sich trägt. – Welche Lehre ziehe ich daraus? Dass man die schlechten Bücher beiseitelegt und den Gegenstand der Kritik, so sie denn nottut, besser selber formt: „Das Wahre fördert; aus dem Irrtum entwickelt sich nichts, er verwickelt uns nur.“ (Goethe: *Maximen und Reflexionen*, <sup>1</sup>1833, § 324, S. 64)

## Handeln

Die akademische Philosophie kennt eine Vielzahl an Fächern und Disziplinen, die für sich jeweils in Anspruch nehmen, ein spezifisches Feld des philosophischen Denkens zu besetzen. Das auszeichnende Merkmal einer Philosophin wird so nicht in die besondere Verfahrens- und Ausgestaltungsweise ihres Denkens gelegt, sondern mit den Gegenstandsbereichen identifiziert, von denen ihre Aufsätze und Bücher, ihre Vorträge und Vorlesungen handeln. Diese vergegenständlichende Deutung philosophischer Praktiken führte in den vergangenen Jahrzehnten zu einer sich erstaunlich rasch vollziehenden Ausdifferenzierung in immer kleinteiligere Spezialdisziplinen der Philosophie. Als gegenläufige Tendenz ist dabei eine zunehmende Angleichung der Aufbereitungs-, Darstellungs- und Sprachmodi der vielzähligen philosophischen Beiträge zu beobachten. Bezeichnendes Indiz hierfür ist die zur Mode gewordene Interdisziplinarität, welche als solche kaum gangbar wäre, würden sich die Methoden und Aufbereitungsformen der zu verknüpfenden Forschungsbereiche nicht gleichen. Als typische Erscheinung wissenschaftlicher (d. i. methoden-geleiteter) Forschung zeitigt jene Gegenläufigkeit von Gegenstandsvielfalt und Gestaltungseinfalt ein Bewusstsein, das sich selbst einer Objektivität versichert glaubt, welche in der Tat nur das Ergebnis einer gewohnten – um nicht zu sagen: blind repetierten – Verfahrensweise ist. Vermittels des Ausschlusses der Subjektivität (u. d. h. insbesondere: aller sprachlichen, darstellerischen und

vorbei zu reden.“ (BGM VII, § 19) Und gleicherweise heißt es über den Logizismus Bertrand Russells (1872–1970): „Meine Aufgabe ist es nicht, Russells Logik von *innen* anzugreifen, sondern von außen.“ (ebd.) – Wenn wir eine Betrachtungsweise (im Falle Gödels und Russells die Vorstellung von der Begründungsbedürftigkeit der Mathematik; im Falle Rosenbergs und Williamsons ist es die Vorstellung von der Begründungsbedürftigkeit des Denkens, der Philosophie) kritisieren wollen, dürfen wir ihr uns gerade nicht verschrieben haben: damit aber steht es jenen, die sich in ihr aufhalten, stets auch frei, unsere Kritik als ein äußerliches, sie letztlich nicht tangierendes Gerede abzutun. Denn tatsächlich habe ich ja nicht das Bestreben, meine Kritik am formallogischen Denkideal (z. B.) wiederum an dessen Parametern zu bemessen. Wohl aber kann ich Wege anbieten, in der Hoffnung, dass, wer darauf folgt, etwas sehen wird, was ihr oder ihm jenes Ideal als wenig ideal erscheinen lässt. Ähnlich äußert sich Wittgenstein in seinen *Lectures on the Foundations of Mathematics* in Bezug auf die Äußerung David Hilberts (1862–1943), dass ihn niemand aus dem Paradies verjagen dürfe, das Georg Cantor (1845–1918) mit dem mengentheoretischen Begriff des Unendlichen bereitet habe. „I would say, ‘I wouldn’t dream of trying to drive anyone out of this paradise.’ I would try to do something quite different: I would try to show you that it is not a paradise – so that you’ll leave of your own accord. I would say, ‘You’re welcome to this; just look about you.’“ (LFM, S. 103)

stilistischen Eigenheiten) glaubt man eine Wissenschaftlichkeit für sich in Anspruch nehmen zu können, die zur objektiven Erkenntnis philosophischer Tatsachen führt. Man räumt zwar vielleicht ein, dass die Gegenstände und Sachlagen der Philosophie aufgrund ihrer begrifflichen Natur besonderer Art seien; gleichwohl aber unterstellt man, dass der Zugriff auf jene Begriffe nur soweit Verbindlichkeit habe, als er gemäß explizierten Parametern erfolgt. Diese Haltung, die in den meisten Fällen nicht thematisch wird, aber in der akademischen Verhaltensweise (Forschungspläne, Abstracts, Zuordnung zu Fächern,...) zum Ausdruck kommt, täuscht darüber hinweg, dass jene Felder, die man der Philosophie glaubt zuordnen zu müssen, stets schon das Ergebnis, das Sinnphänomen, einer solchen Zuordnung sind. Wer durch akademische Kategorien nicht bereits völlig verbildet ist, wird keinen philosophischen Gegenstand identifizieren können, ohne dass er ganz einfach zu philosophieren begänne. Ja, mehr noch, in oder an diesem Philosophieren muss sich die besondere Gebrauchseigenart der Begriffe abzeichnen, von denen man späterhin sagen kann, dass man davon gehandelt habe. Das bedeutet aber, dass es wesentlich die Form ist, aufgrund welcher wir überhaupt zu dem Urteil gelangen, dass diese oder jene Philosophie von diesem oder jenem „philosophischen Gegenstand“ *handle*.

Einer der ersten (und wohl auch deshalb späterhin kaum je in Frage gestellten) Unterschiede, welche Studierende eingeschärft bekommen und die Curricula der Institute prägen, ist derjenige zwischen „theoretischer“ und „praktischer“ Philosophie.<sup>41</sup> Diese, so sagt man, handelt davon, „was der Mensch tun soll“, jene aber davon, „was er erkennen kann“; die eine ist Morallehre (und handlungsleitend), die andere Erkenntnistheorie (und prinzipienprüfend). Die Frage, wie es zu leben gelte, wird von der Frage, was wir zu erkennen vermögen, geschieden; wer auf Antworten sinnt, wird sogar auf zwei voneinander geschiedene Bereiche der philosophischen Betätigung verwiesen: in dem einen finden sich die Kategorien (Verstandesbegriffe, Denkgesetze, Argumentationsschemata etc.), derer wir bei der Erkenntnisarbeit bedürfen; das andere Feld ist besetzt von Maßstäben des Guten und Schlechten (Maximen, Werturteile, Sollensvorschriften etc.), die das Handeln bestimmen bzw. bestimmen sollten. – Diese beiden Arten des Fragens aus heuristischen Gründen voneinander zu trennen (wie Kant dies tat), mag angehen; fatal aber ist es, wenn man sich (wie dies heute oft geschieht) der einen Gruppe von Fragen glaubt zuwenden zu können, ohne dabei die andere mit im Auge zu haben. Ich will versuchen, dies zu erklären.

In *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (1991) erzählt Ray Monk von einer Begebenheit zwischen dem Philosophen und dem damals noch jungen Studenten Norman Malcolm (1911–1990). Es war im Jahr 1939, Wittgenstein hatte nach Österreichs Anschluss an (Beitritt zu) Hitler-Deutschland die britische Staatsbürgerschaft erhalten, nachdem er zuvor in Cambridge zum Professor ernannt worden war. In Frühling und Sommer desselben Jahres hielt er die *Lectures on the Foundations of Mathematics* ab, an denen Malcolm teilnahm (und dessen Mitschriften wir es u. a.

<sup>41</sup> Immanuel Kant, der jene Unterscheidung keineswegs als erster durchgeführt hat, auf den man sich (wohl aufgrund der Plastizität und Klarheit seiner Darstellung) aber meist beruft, ergänzt die (spekulative) Frage „Was kann ich wissen?“ und die (praktische) Frage „Was soll ich tun?“ noch durch eine Frage dritter (praktisch-theoretischer) Art: „Was darf ich hoffen?“ (KrV, B 833). Diese religionsphilosophische Problematik geht heute für gewöhnlich in der Ethik auf, die als Paradedisziplin praktischer Philosophie jene Fragen unter sich befasst, welche nicht die Erkennbarkeit der Dinge, sondern die Ausrichtung unsres Willens betreffen. Dass man das religiöse Problem als ein ethisches missversteht, rührt – man gestehe mir hier diese Behauptung zu – nicht zuletzt von der Vorherrschaft teleologischer Denkmuster her, an die uns die nach dem Kalkül des Nutzens operierenden Wissenschaften (v. a. Ökonomie und Biologie) gewöhnt haben.

verdanken, dass sie auf uns gekommen sind). Unmittelbar vor seinen Lectures pflegte Wittgenstein offenbar ein Stück Wegs zu Fuß zu gehen, wobei ihn Malcolm, mit dem er Freundschaft geschlossen hatte, zuweilen begleitete. Auf einem dieser Gänge sollen sie die Reklametafel einer Zeitung passiert haben, auf welcher zu lesen gewesen war, dass die deutsche Regierung die Briten beschuldige, diese hätten Hitler ermorden lassen wollen. Während Wittgenstein nicht erstaunt gewesen wäre, falls es sich so verhielt, habe Malcolm brüsk abgewinkt und gemeint, eine solche Tat sei nicht mit dem britischen „Nationalcharakter“ vereinbar. Sein Lehrer reagierte, so Malcolm in seinem *Memoir* (1984), voll Zorn (der Wochen währte) auf diese Bemerkung:

... what is the use of studying philosophy if all that it does for you is to enable you to talk with some plausibility about some abstruse questions of logic, etc., & if it does not improve your thinking about the important questions of everyday life, if it does not make you more conscientious than any ... journalist in the use of the *dangerous* phrases such people use for their ends. (Malcolm 1984, S. 93–4; zit. n. Monk 1991, S. 424)

Ich führe dieses Beispiel an, da an ihm kenntlich werden kann, dass ein philosophisches Leben jene Unterscheidung von praktischer und theoretischer Philosophie stets unterwandern muss. Das Nachdenken über die Bedeutung der Wörter und die Fallstricke, die sich in unserer Sprache finden, *ist nichts wert*, solange es uns in unserem alltäglichen Sprechen, Denken und Tun nicht auch verändert. Ja, mehr noch, das Philosophieren bezieht seinen Zweck zu einem guten Teil daraus, dass es den Blick auf Zusammenhänge freigibt, die uns durch gesellschaftlich sanktionierte Sprech- und Denkgewohnheiten meist verstellt sind. Gemäß dieser Deutung ist jedes Philosophieren ein auf die jeweiligen Lebensumstände reagierendes Verhalten, das seinen Sinn und Nutzen aus gerade dieser Diskrepanz zwischen dem im Denken freigelegten Anspruch und der im alltäglichen Sprechen tatsächlich eingelösten Tat bezieht. Sobald sich die Spannung zwischen dem theoretischen Anspruch und seiner Realisierung in der Praxis legt, kommt die Philosophie zu ihrem Ende: die philosophischen Sätze werden zu überflüssigen Tautologien, indem sie ihre Funktion, auf ein anderes Leben zu dringen, nicht länger spielen brauchen und können. Deshalb vermag Wittgenstein zu schreiben: „Es ist mir durchaus nicht klar, daß ich eine Fortsetzung meiner Arbeit durch Andre mehr wünsche, als eine Veränderung der Lebensweise, die alle diese Fragen überflüssig macht. (Darum könnte ich nie eine Schule gründen.)“ (VB, S. 120)

Aufgrund dieses Verhältnisses zu den Verhältnissen seiner Zeit ist der Philosoph „nicht Bürger einer Denkgemeinde. Das ist, was ihn zum Philosophen macht.“ (Z, § 455) Das Paradoxe daran ist nun aber nicht nur, dass er aufhört ein Philosoph zu sein, sobald er jene Art zu leben, auf die sein Denken dringt, zur Verwirklichung bringt. (Es bleibt dann nichts mehr zu fragen: „und eben dies ist die Antwort“ (LPA, 6.52).) Sondern, was noch mehr ist, unter dieser Perspektive erweist sich das Philosophieren selbst als eine hochgradig problematische, in ihrem Sinngehalt fortwährend fragwürdige Angelegenheit. Wenn nämlich die Bedeutung eines Wortes „sein Gebrauch in der Sprache“ (PU, § 43) ist, bestimmte Gepflogenheiten des Sprechens aber gerade Ausdruck jener Art zu leben sind, die wir nicht mitmachen möchten, und wir uns denkend daher dagegen stellen: dann bleibt immer die Frage, woher wir selbst die Sicherheit nehmen, dass den Worten, wie wir sie im Zuge unserer philosophischen Untersuchungen aufbieten, tatsächlich auch eine Bedeutung, ein Sinn zukommt. Das Erstaunliche ist, dass wir nur solange philosophieren, als wir in unserem Denken auf eine Lebensart dringen, die *noch nicht da* ist; dass aber zugleich fraglich bleibt, ob dem Denken überhaupt ein Gewicht eignet, solange hinter ihm noch keine durchformte Lebensart steht. Wenn Wittgenstein 1930 in dem Entwurf zu einem Vorwort schreibt, es sei ihm

gleichgültig, ob er „von dem typischen westlichen Wissenschaftler verstanden oder geschätzt werde“, da dieser „den Geist“, in dem er schreibe, „doch nicht versteht“ (VB, S. 21f.), dann nimmt er für sich in Anspruch, eine Sprache gefunden zu haben, die unserer Zeit gemäß ist (verstanden und *gelebt werden könnte*), obgleich sie mit einer Lebensart bricht, die für unsere – wissenschaftsgläubige – Zeit paradigmatisch ist. Und ich glaube, er kann das nur, weil er selber nach dieser seiner Sprach lebte, d. h. ihr gemäß seinen Alltag bewältigte (was v. a. auch heißt, dass er bei sehr vielen Sachen *nicht* mitspielte). Dass Wittgenstein nicht zu philosophieren aufgehört hat (bzw. nach längerer Abstinenz wieder damit anfing), müsste nun freilich nach dem soeben Gesagten als Indiz dafür gewertet werden, dass jene Sprache und jene Lebensart für ihn gleichwohl bis zuletzt fragwürdig geblieben sind.

Ich will also sagen, die gemeinhin wie selbstverständlich hingenommene Trennung zwischen praktischer („Wie soll ich leben?“) und theoretischer Philosophie („Was ist die Welt?“) fördert ein Denken, das über seine eigenen Bedingungen – und so über sich selbst – im Unklaren bleibt. Wenn wir uns nicht der „praktischen“, lebensweltlichen Basis unseres „theoretischen Philosophierens“ versichern, ist kaum etwas wahrscheinlicher, als dass wir den Wörtern einen Sinn unterstellen, der durch die Art unseres Lebens tatsächlich gar nicht gedeckt ist. Wir reden dann „nichtoffenkundigen Unsinn“ (PU, §§ 464, 524), den es durch eine grammatische Untersuchung – d. h. dadurch, dass wir zusehen, wie wir diese Worte (selbst) gewöhnlicherweise gebrauchen – in einen „offenkundigen Unsinn“ überzuführen gilt. Dass diese Untersuchung zuletzt stets in Konformismus münde, stimmt nur soweit, als man selber konformistisch lebt: unser (mehr oder minder angepasstes) Leben gibt den Worten nicht nur Recht, sondern vor allem auch ihren Sinn.

Man könnte an dieser Stelle den Einwand tun, dass der Begriff der praktischen Philosophie, so wie ich ihn hier gebrauchte, auf gerade jener Verwirrung aufsitzt, welche Kant aus dem Weg zu schaffen suchte, als er zwischen den technisch-praktischen Klugheitsregeln (die ihm zufolge als Korollarien der theoretischen Philosophie angehören) und den moralisch-praktischen Gesetzen des Freiheitsbegriffes unterschied, welch letztere allein das Gebiet der praktischen Philosophie besetzen würden.<sup>42</sup> Obgleich ich Kants Scheidung von praktischer Vernunft (als Bestimmungsgrund des Willens durch Freiheit) und theoretischem Verstand (als Vermögen zur Erkenntnis der Wirkursachen in der Natur) in der von ihm gestalteten Form nicht mittrage (weil das daran geknüpfte Konzept des „Ding an sich“ zu schwer wiegt), teile ich den Anspruch, dass die praktische Philosophie nicht Regeln der Geschicklichkeit sich auszudenken habe (durch welche der Hörer befähigt werde, im Strom der Zeit vorne wegzuschwimmen), sondern ihr das Ideal eines

<sup>42</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (B1793): „Der Wille, als Begehrungsvermögen, ist nämlich eine von den mancherlei Naturtatsachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt; und alles, was als durch einen Willen möglich (oder notwendig) vorgestellt wird, heißt praktisch-möglich (oder notwendig): zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursache nicht durch Begriffe (sondern, wie bei der leblosen Materie, durch Mechanism, und, bei Tieren, durch Instinkt) zur Kausalität bestimmt wird. – Hier wird nun in Ansehung des Praktischen unbestimmt gelassen: ob der Begriff, der zur Kausalität des Willens die Regel gibt, ein Naturbegriff, oder ein Freiheitsbegriff sei. // Der letzte Unterschied aber ist wesentlich. Denn, ist der die Kausalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Prinzipien *technisch-praktisch*; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese *moralisch-praktisch*: und weil es in der Einteilung einer Vernunftwissenschaft gänzlich auf diejenige Verschiedenheit der Gegenstände ankommt, deren Erkenntnis verschiedener Prinzipien bedarf, so werden die ersteren zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören, die andern aber ganz allein den zweiten Teil, nämlich (als Sittenlehre) die praktische Philosophie, ausmachen.“ (KU, B XII f.)

guten (v. a. freien) Lebens und Menschseins vorschweben sollte (an dem es in der Tat dann auch zu scheitern gilt). Wenn wir aber philosophierend ein solches Ideal konzipieren, sind die dazu aufgebauten Begriffe nach ihrem Herkommen zu befragen, da es uns andernfalls widerfahren kann, dass wir ein Gebäude bauen, das tatsächlich gar nichts trägt. Und in diesem Sinn haben wir gleichwohl auf die technisch-praktischen Bedingungen unseres Denkens (d. h. auf die Begriffsmotorik des – moralisch oft enttäuschenden – Alltags) Rücksicht zu nehmen. Ich will demnach nicht behaupten, dass man zwischen praktischer und theoretischer Philosophie nicht unterscheiden könne; wohl aber will ich sagen, dass sich dieser Unterschied nicht zu einer Grenzmauer verhärten darf, an welcher sich die einzelne Denkerin (wie dies heute oft geschieht) für die eine oder die andere Seite zu entscheiden hätte. Denn nur, wenn wir uns im Nachdenken die Frage stellen, ob dieses Denken durch die eigene Lebensart überhaupt gedeckt werden kann, vermag dieses Denken selbst eine Lebendigkeit zu entwickeln, die dann Ansporn für ein anderes Leben ist. Aus diesem Grund ist die Frage „Was soll ich tun?“ von der Frage „Was weiß ich von der Welt?“ nicht so weit entfernt, wie es uns die Curricula und Lehrbücher oftmals suggerieren.<sup>43</sup>

Für Kant hatten Reflexionen über spezifisch lebensweltliche oder individuelle Bedingungen des Denkens bestenfalls anthropologisches, pädagogisches oder psychologisches Interesse: die Vorstellung einer sich ewig in sich selbst drehenden Vernunft zehrte von einem Menschenbild, das Kultur, Landschaft und Sprache stets nur als eine Art Überbau zeigte, darunter *der* Mensch mit *der* Vernunft und *der* Idee des Guten zur Vollkommenheit strebt. Diese Betrachtungsweise, die schon vor Goethe (1749–1832), Humboldt (1767–1835) und Spengler (1880–1936) in der Renaissancephilosophie (v. a. bei Denkern in der rhetorischen Tradition Ciceros (106–43), wie Coluccio Salutati (1331–1406), Mario Nizolio (1488–1485), Giambattista Vico (1688–1744)) kritisiert und zugunsten lebensnäherer Konzepte des Denkens aufgegeben worden war, hat es Kant (1724–1804) allererst ermöglicht, auf jene identen „Fakultäten“ des menschlichen Geistes (*die* Vernunft, *der* Verstand, *die* Einbildungskraft) zu rekurrieren, welche eine Modifikation und Umwertung dessen, wie wir über die Dinge denken, nachgerade absurd erscheinen lassen. An einer Änderung unseres Verhältnisses zur Welt, ja an der begrifflichen Gestaltung dieser Welt zu arbeiten (wie ich dies mit Wittgenstein als ein Hauptanliegen der Philosophie begreifen will) ist mit dem starren Begriffsinventar Kants daher kaum durchführbar. Erst, wo wir uns selbst (so wie die Dinge um uns) als durch die begriffliche Arbeit gestaltbar begreifen, macht es Sinn, im philosophischen Denken darauf Rücksicht zu nehmen und in Rechnung zu stellen, in welcher Weise wir (als Individuen, Gruppen, Gesellschaft) die Worte in der alltäglichen Sprechpraxis gebrauchen. Dieser Rückgriff darauf, wie wir selber handeln und sprechen, wäre obsolet (ja eher irreführend), wenn man mit Kant daran festhielte, dass auf diesem Wege nur empirische Bedingungen des Denkens zum Vorschein kämen, die der *eigentlichen* Vernunft keinen Eintrag tun. Eine (nicht heuristisch imaginierte, sondern faktisch praktizierte) Trennung von theoretischer und praktischer, von Natur- und Moralphilosophie ist der Ausdruck einer Denk- und Lebensart, die genuin wissenschaftlich (methodologisch) verfährt. Sie fußt auf dem Vorurteil, dass es eine vom praktischen Tun und Lassen unabhängige Form der Rationalität gäbe: eine Vernunft, die von den sinnlichen

<sup>43</sup> Das Verhältnis ist freilich nicht unidirektional zu bestimmen. Auch das Nachdenken kann zur Tat leiten, ja tut dies, wo es ernsthaft betrieben wird, wie von selbst. – Ludwig Hohl: „Man kann nicht etwas voll erkennen und nicht tun. Das Erkennen geht *unmerklich* in die Tat über.“ (*Notizen I*, <sup>1</sup>1944, S. 38)

und kulturellen Bedingungen des Menschen nicht tangiert werde und bevorzugt durch eine Philosophie, welche sich dieser Bedingungen entwöhnt, erkannt werden könne. In Wahrheit jedoch perpetuiert man auf diese Weise ein Selbstverständnis des Denkens, welches sich als Abdruck einer (szientifischen) Lebensart in den Strukturen und Forschungsmodalitäten unserer Institute niedergeschlagen hat: nur dass dies aufgrund der Geläufigkeit ihrer Ordnungen kaum gesehen wird; und noch weniger, da man sich selber in jener Lebensart zu Hause fühlt.<sup>44</sup>

Ein Philosophieren, das sich zutraut, im Zuge der begrifflichen Arbeit das Verhältnis zu und den Umgang mit der Umwelt (Sachen, Tiere, Pflanzen, Menschen) umzugestalten (ob es sich um neue oder erinnernd wiederbelebte Gestaltungsmodi handelt, ist nicht die entscheidende Frage!), muss sich selbst das Recht einer durchgängigen, ihr allein zukommenden Form herausnehmen. Ich berühre hier einen Punkt, den Wittgenstein, wie ich glaube, dort im Auge hat, wo er sagt, Philosophie sei „nicht in Sätzen, sondern in einer Sprache niedergelegt“ (MS 110, S. 80), oder wenn er schreibt: „Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen.“ (PU, § 199) Wenn wir diesen Gedanken (bzw. Topos) gezielt in Hinblick auf die grammatischen Sätze der Philosophie anwenden – d. h. auf Sätze, die nicht als Beschreibung einer wie immer gearteten Wirklichkeit, sondern als Vergleichs- und Vorbilder des Betrachtens fungieren – dann kommt der Gestalt, in der diese Bilder (u. d. h. bei Wittgenstein v. a.: wie seine Sprachspiele) arrangiert werden, eine für ihr Verständnis entscheidende Bedeutung zu. Und insofern es ein Kriterium des Verständnisses ist, sich ihrer faktisch als Vergleichsmöglichkeiten zu bedienen, d. h. ihre Gebrauchstechnik zu ‚beherrschen‘ (PU, § 150), sind die grammatischen Bewegungen, welche den individuellen Bildern ihre jeweiligen Rollen zuweisen, exemplarisch durchzuführen. Dass Philosophie „in einer Sprache niedergelegt“ sei, bedeutet, dass es sich auf die Eigenformen jener Sprache tatsächlich erst einzulassen gilt, wenn anders man ihren Gehalt erlangen möchte. „In einer Demonstration *einigen* wir uns mit jemand. Einigen wir uns in ihr nicht, so trennen sich unsere Wege, ehe es zu einem Verkehr mittels dieser Sprache kommt.“ (BGM I, § 66)

Da nun Wittgenstein sagt, seine ‚Errungenschaft‘ sei „sehr ähnlich der eines Mathematikers, der einen Kalkül erfindet“ (VB, S. 99), ist das nicht so zu verstehen, dass er einen Algorithmus entwickelt hätte, der bei gleichwelcher philosophischen Herausforderung eine gehörige Lösung auswerfe. „Kein Kalkül kann ein philosophisches Problem entscheiden.“ (MS 110, S. 218) Wohl

<sup>44</sup> Damit man mich nicht missversteht: Ich halte Kant für einen der größten, vielleicht den strengsten (konsequentesten und architektonisch gewaltigsten) Denker, den die deutsche Philosophie jemals gesehen hat. Und wer immer seine Werke mit Verständnis liest, kann zuletzt nur gewinnen. Aber es liegen bald 240 Jahre zwischen uns und der Erstpublikation der *Kritik der reinen Vernunft* (<sup>A</sup>1781); ein Zeitraum, in dem die Wissenschaften zu nur mehr den wenigsten auch bloß in Ansätzen übersehbaren Gebilden wurden und eine neue Reflexion darauf nottäte, ob die auf Kant zurückgehenden Maßstäbe (insbesondere, was die Einteilung der Philosophie betrifft) noch länger praktikabel sind. Von einem Autor, der nach Abschluss seines groß angelegten Systems sagt, die Philosophie wäre „eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht“ (KrV, B 866), können wir mehr lernen, als zwischen „theoretischer“ und „praktischer“ Philosophie zu unterscheiden. Gerade durch die eigene Tat hat er ja gezeigt, dass sie zuletzt wieder zusammenfallen. Obwohl Kant, wenn man so sagen darf, wohl ein Wegbereiter jener Art von Wissenschaftlichkeit war, die nach meinem Eindruck einen oft völlig entfremdeten Zugang zu (und Umgang mit) der Natur bezeugt, so war es doch auch er, der uns gelehrt hat, dass der Vernunft nichts verfänglicher sei, als wenn sie sich als setzende Instanz vergisst. Und in genau dieser Hinsicht hat uns Kant, so scheint mir, noch viel zu sagen.

aber hat er seine Sprache – die durch ein ihr ganz eigentümliches Tempo, weitgehenden Verzicht auf abstrakte Terme, eine gewaltige Bildlichkeit und v. a. durch ihren sprunghaften, von Bemerkung zu Bemerkung die Perspektive wechselnden Stil gekennzeichnet ist – erfunden oder, wie ich in diesem Fall vielleicht besser sagen sollte: gefunden. Und wenn seinem Denken der Rang neben Autoren wie Platon oder Kant gebührt, dann nicht gerade deshalb, weil sich aus ihm eine „Abbildtheorie“ oder ein „Privatsprachenargument“ rekonstruieren lassen, sondern weil und insoweit seine begrifflichen Untersuchungen – eben indem sie zeigen, wie Begriffe, um Gehalt zu haben, von einer Lebensform getragen sein müssen – unser Weltverständnis zu tangieren und auf diese Weise unser Verhältnis zu den Dingen auch umzugestalten vermögen. Wenn eine „Änderung in den Begriffen“, wie Wittgenstein in den *Bemerkungen über die Philosophie die Psychologie* schreibt, „nicht nur eine Änderung im Reden, sondern auch eine im Tun“ ist (BPP I, § 910), wird hier an die Philosophie ein praktischer, unmittelbar unser Handeln betreffender Anspruch gestellt, der nur eingelöst werden kann, indem wir ihr das Recht auf ihr eigentümliche Darstellungsformen einräumen. Wollen wir der Philosophie den Anspruch auf Klärung unserer Weltverhältnisse nicht abspenstig machen, dürfen wir sie daher nicht als jenes kleinteilige, der Vorherrschaft wissenschaftlicher Methoden unterstehende Geschäft betreiben. Das Problem hiermit ist, dass mit der Übernahme jeglicher starren Methode zugleich der Zweck in ein Anderswo gesetzt wird, als wo er zu suchen wäre; dieser findet sich innerhalb jener Sinnhorizonte, die wir – von Sprache getrieben – im Philosophieren eröffnen, freisetzen, zeitigen. Die Philosophin ist eine Frau, die Begriffe, Darstellungsformen, Sprache: und also Zwecke ins Leben ruft (ob diese schon früher einmal da waren oder nicht). Sie vermag dies aber nur, da ihr die Logik nicht vorgegeben ist, nach welcher sie sich zu bewegen habe. – Und: sie vermag dies auch nur, sofern sie ein Leben führt, das ihre Gedanken, ihre Begriffe, ihre Sprache trägt, nährt. Wenn einer etwas sagt und etwas anderes tut, ist das nicht zuerst ein Zeichen des Widerspruchs, sondern dafür, dass (mindestens) einer dieser Akte einer leeren Geste gleicht. Dies geschieht uns so oft im Leben; als Philosophierende jedoch leben wir *in* (ja, auch *von*) dieser Spannung.

## APPENDIZES

---

Dieser Anhang enthält vier Texte unter drei Überschriften. Es sei im Folgenden kurz erörtert, wie sie entstanden, welcher Status ihnen zukommt und warum sie der Dissertation beigelegt wurden.

Unter der Überschrift „Mathematik und Philosophische Methode bei Wittgenstein“ figurieren zwei Texte: das am 23. Jänner 2014 an der Universität Wien eingereichte „Exposé für ein Dissertationsprojekt in Philosophie“ und der Text der am 24. März 2014 vor dem DoktorantInnenbeirat des Instituts für Philosophie gehaltenen „Fakultätsöffentlichen Präsentation“ (FÖP) des Projektes. Die beiden Beiträge fungieren hier nicht als Proben des Denkens, für welches ich werben möchte; es kommt ihnen jedoch insoweit ein Interesse zu, als sich an ihnen Paradigmen der hypothetischen Vorwegnahme ausgeprägt finden, die zu unterwandern in weiterer Folge zu einer der Triebfedern meines Philosophierens wurde. Zwar sind in dem Exposé etliche der Gedanken angelegt, die auch in der Dissertation in ihrer nunmehr vorliegenden Form eine wichtige Rolle spielen; doch wirken sie auf mich heute gleichsam wie Karikaturen, indem die Form ihrer Aufbereitung sie verzerrte.

Das philosophische Moment in den Bewegungsmodi zu verorten, vermittels derer das Denken seine begrifflichen Eigenformen zeitigt; und doch hierbei vorab festgesetzten Schemata zu folgen: dies erwies sich bei fortgesetzter Arbeit zusehends als ein nicht länger zu tragender Widerspruch. Der Text „Formbewusstsein und Retardierendes Philosophieren“ (S. 231 ff.) ist eine Antwort auf dieses Problem (ja, nachgerade ein Schrei), die sich allerdings dermaßen unbändig zeigt, dass an eine Inkorporation in die Dissertationsschrift selbst nicht zu denken war. Wenn man sie mit den zuvor genannten Texten vergleicht, erschließt sich jedoch das Spannungsfeld, in dem und aus dem heraus die vorliegende Arbeit entstanden ist. Daher empfehle ich, mit der Lektüre jener drei Texte zu beginnen, indem in ihrer Zusammenschau das Motiv für die vorliegende Arbeit kenntlich wird.

Dritter und letzter Teil des Anhangs ist der Text „Wenn Argumente scheitern“ (S. 245 ff.). Ich habe ihn im Frühjahr 2017 anlässlich einer Essaypreis-Ausschreibung des Forschungsinstituts der Universität Hannover verfasst; ausgezeichnet wurde er nicht. Es wird darin der Versuch unternommen, den in der Dissertation entworfenen Begriff des philosophischen Argumentierens (vgl. S. 95 ff.) für die tägliche Gesprächspraxis fruchtbar zu machen. Aufgrund der im letzten Teil dieser Arbeit geäußerten Gedanken (vgl. S. 194 ff.) verzichtete ich durchaus bewusst auf einen „wissenschaftlichen Apparat“, insofern jedes Fremdzitat den Rhythmus des Textes gebrochen hätte, dessen freie Entfaltung jedoch ein vorrangiges Anliegen gewesen ist. Es kam daher nicht eben überraschend, dass sämtliche Zeitschriften, welchen er in weiterer Folge zur Publikation angeboten wurde, den Text mit der Begründung abwiesen, dass er nicht ihrem Format entspreche. Erstaunlich aber war der Befund eines Gutachters, der nicht nur meinte, es stünde unsreinem seit Platons „*logon didonai*“ nicht länger frei, wie über den Begriff des Argumentierens zu denken sei, sondern der darüber hinaus bemängelte, dass der Text keine klar erkennbare These aufweist. – Nun, auch solche Reaktionen vermögen einen in seinem Tun (und Lassen) zu bestärken...



# Mathematik und Philosophische Methode bei Wittgenstein

## Exposé für ein Dissertationsprojekt in Philosophie

In welchem Zusammenhang stehen Wittgensteins Ansichten zur Mathematik und sein philosophisches Selbstverständnis? Dieser Frage möchte ich nachgehen, indem ich die Bemerkungen zur Philosophie, wie wir sie u. a. in den §§89–133 der *Philosophischen Untersuchungen* (Wittgenstein 2001: PU) finden, in systematischer Weise mit den Betrachtungen zur Mathematik aus den *Bemerkungen* (Wittgenstein 1984: BGM) sowie den *Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik* (Wittgenstein 1976: LFM) vergleiche. Die mich leitende Annahme lautet, dass Wittgensteins Aussagen über Status und Ziel des Philosophierens vor dem Hintergrund seiner Ansichten zur Mathematik in einem helleren Licht erscheinen; nicht, weil letztere so dunkel wären, sondern weil sich daran Eigenheiten gerade jener Begriffe aufzeigen lassen, denen im Rahmen seiner Bemerkungen zur Methode besondere Wichtigkeit zukommt.

Wittgensteins metaphysikkritisches, deskriptiv verfahrenes Philosophieren stützt sich auf eine Einsicht, die aus dem Studium unseres Umgangs mit mathematischen Demonstrationen gewonnen werden kann: dass der Anspruch einer Erkenntnis des *Wesens* der Erscheinungen vermittelt einer Übersicht über den Gebrauch jener Worte, mittels derer diese Erscheinungen beschrieben werden, einzulösen ist. Trotz unterschiedener Zwecke, ähneln einander mathematische und philosophische Untersuchungen daher insoweit, als die Anerkennung ihrer Demonstrationen als Paradigmen des Begriffsgebrauchs nur aufgrund des Ausschlusses aller hypothetischen Verweis- oder Beschreibungsmuster möglich wird. Die Philosophie, heißt das, erklärt so wenig wie die Mathematik: wie diese im Zuge ihrer Beweise die Grammatik unserer Sprache erweitert und adaptiert, so stellt auch die Philosophie nur mögliche Bewegungen innerhalb unserer begrifflichen Bahnen dar. Folglich ist weder die eine noch die andere Betrachtung zu *begründen*; vielmehr beruht der zwingende Charakter in beiden Fällen darauf, dass wir mit Vergleichsobjekten versorgt werden, von denen es uns leichtfällt, sie als paradigmatisch anzuerkennen.

Dieser hier sehr schematisch angedeutete Zusammenhang findet sich in unterschiedlichsten Ausprägungen an jenen Orten wieder, wo sich Wittgenstein über das mathematische und philosophische Vorgehen äußert. Der gegenüber beiden Demonstrationsarten erhobene Anspruch der Übersichtlichkeit; die Identifizierung des jeweiligen Resultats mit dem zu ihm führenden Weg; die Knüpfung des Status' grammatischer Sätze an deren Gebrauch als Vergleichsobjekte; die deflationistische Haltung gegenüber den in beiden Disziplinen gepflogenen Meta-Diskursen: dies sind, um nur einige zu nennen, Parallelen jener Art, wie ich sie in möglichst systematischer Weise offenlegen möchte.

In dem vorliegenden Exposé werde ich zunächst einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung geben (1.2), um daran anschließend die eigene Untersuchung entsprechend zu rahmen (1.3). Im zweiten Teil werden die wissenschaftlichen Ziele der Dissertation präzisiert (2.1), die verwendeten Methoden dargestellt (2.2) und der Arbeitsplan skizziert (2.3).

# 1 Stand der Forschung und Rahmung des Projektes

## 1.1 Stand der Forschung

Wittgensteins Bemerkungen zur Philosophie wurden in den letzten Jahren kontrovers diskutiert. Inspiriert durch Cavell und die späteren Schriften Bakers (vgl. Cavell 1976; Baker 2004) problematisierten sogenannte „resolute reader“ wie Conant, Diamond oder Mulhall (vgl. Conant 2011; Diamond 2004; Mulhall 2004) eine u.a. durch Hacker, Kenny und Glock repräsentierte Lesart (vgl. Hacker 2012; Kenny 2004; Glock 2004).

Gemäß jener „resoluten“ Interpretation wären die in den §§89–133 (aber auch an vielen anderen Stellen) der PU anzutreffenden Ausführungen nämlich nicht (wie etwa in Kenny 2004, 177; Baker/Hacker 1980, 188) als Meta-Philosophie in dem Sinn zu lesen, als mit ihnen eine von der *Praxis* des Philosophierens zu unterscheidende *Theorie* derselben dargelegt würde. Vielmehr sind Wittgensteins Bemerkungen zur Philosophie selbst grammatischer Art und beleuchten unsere Gebrauchsweise des Ausdrucks „Philosophie“. Wenn wir etwa in §599 der PU lesen, dass die Philosophie nur feststelle, „was Jeder ihr zugibt“ (vgl. PU, §§126–8), ist dies nicht als These aufzufassen, die die Leserin als Voraussetzung hinnehmen müsste, ehe sie mit Wittgenstein philosophieren kann (vgl. Hallett 1977, 567). Wäre dies der Fall, hätte Kenny wohl recht mit der Diagnose, dass Wittgensteins philosophische Praxis mit seinen eigenen Ansprüchen kollidiert (vgl. Kenny 2004, 174). Begreifen wir dagegen die Bemerkungen zur Philosophie als grammatische Aussagen (vgl. PU, §121), dann gilt auch *von* ihnen, was Wittgenstein *mit* ihnen sagt: sie stellen Begriffsvorbilder dar, mit denen der tatsächliche Gebrauch der Wörter *verglichen* werden kann, nicht etwas, dem die Wirklichkeit entsprechen *muss* (vgl. PU, §81).

Diese insbesondere von Kuusela verfolgte Deutung philosophischer Aussagen als Vergleichskonstrukte (vgl. Kuusela 2005/2008) gilt es im Rahmen meines Dissertationsprojektes dadurch zu motivieren, dass Wittgensteins Bemerkungen über den Status mathematischer Sätze in Bezug zu seinen Bemerkungen zur Philosophie gesetzt werden. Nachdem Ray Monk vor knapp fünfzehn Jahren noch eine unverhältnismäßige Vernachlässigung von Wittgensteins Bemerkungen zur Mathematik diagnostiziert hatte (vgl. Monk 1991, 466), sind seither mehrere Studien erschienen, in denen v.a. die in den BGM niedergelegten Ansichten, mehr oder minder systematisch, rekonstruiert wurden. So kamen zu den bereits damals vorliegenden Büchern (Bensch 1973; Klenk 1976; Wright 1980; Shanker 1987) neuere umfassende Studien hinzu (Frascolla 1994; Marion 1998; Ramharter/Weiberg 2006; Redecker 2006) und die polemischen oder einseitig motivierten Diskussionen aus den Fünfzigerjahren (vgl. Anderson 1958; Bernays 1959; Dummett 1959) wurden durch eine Reihe positiver konnotierter Darstellungen ergänzt (vgl. Gerrard 1991; Marion 2009; Potter 2011; Rodych 2011).

Für die Darstellung von Wittgensteins Ansichten zur Mathematik greife ich selbst v.a. auf die Arbeiten von Felix Mühlhölzer (2002; 2005; 2010; 2012; 2014) und Juliet Floyd (1991; 1995; 2000; 2005; 2010) zurück. Einerseits, weil sich diese Autoren in systematischer Weise mit nahezu allen veröffentlichten (und zum Teil auch unveröffentlichten) Bemerkungen zur Mathematik befassten und insofern einen kohärenten Blick auf die Fülle an Materialien erlauben. Andererseits scheinen diese Autoren, im Gegensatz zu anderen Interpreten (vgl. Wright 1990; Gerrard 1991;

Marion 2004; Nordmann 2010), das Wittgensteinsche Credo ernst zu nehmen, wonach die „Philosophie den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten“ darf und daher „auch die Mathematik [lässt], wie sie ist“ (PU, §124). Diese offenbar anti-revisionistische Haltung impliziert nicht, dass eine philosophische Betrachtung keinerlei kritisches Potential aufweisen würde; aber es heißt, dass die philosophische Kritik bestimmte Praktiken nicht als *falsch* ausweisen kann und einzig unser *Interesse* dafür zu lenken vermag (vgl. Stekeler-Weithofer 2004).

Was nun die Beziehung zwischen beiden Themenblöcken betrifft, ist die bisherige Literatur relativ überschaubar. Etliche Interpreten betonen zwar, dass Wittgensteins metaphysikkritische Philosophie aus einer bestimmten Auffassung (logischer) Notwendigkeit gespeist ist (vgl. Stroud 1965; Pears 2006, 65–95; Fogelin 2009, 83–115), nicht selten auch mit explizitem Bezug zu Kant (vgl. Cavell 1962; Hacker 1972; Glock 1997). Eine systematische Gegenüberstellung von Wittgensteins Ansichten zur Mathematik (BGM) und seinen Bemerkungen zur Methode (PU) sucht man jedoch vergebens. Die einzigen Autoren, die die Wichtigkeit eines solchen Vergleichs zumindest betonen, sind Juliet Floyd und Stefan Majetschak, deren Arbeiten ich mich daher im Folgenden etwas näher zuwende.

## 1.2 Einbettung in die aktuelle Forschung

In Abgrenzung von Mühlhölzer, der dies in seinem Kommentar zu Teil III der BGM (Mühlhölzer 2010, 110) bestreitet, versucht Majetschak in dem Aufsatz „Übersicht, übersichtliche Darstellung und Beweis“ (Majetschak 2013) zu zeigen, dass es dieselbe Übersichtlichkeit ist, die Wittgenstein einerseits gegenüber mathematischen Beweisen einfordert und andererseits zum Maßstab seines eigenen Philosophierens erhebt. Die „übersichtliche Darstellung“, die er in den PU als „unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen“ (PU, §122) bezeichnet, sei demnach gleichbedeutend mit jenem Begriff der Übersichtlichkeit, wie er in den BGM verwendet werde; etwa wenn es dort heißt: „Ein mathematischer Beweis muß übersichtlich sein“ (BGM III, §1).

Majetschak führt diesen Brückenschlag zwischen Wittgensteins Ansichten zur Mathematik und seinem philosophischen Selbstverständnis sogar noch weiter, wenn er schreibt, „dass eine ‚übersichtliche Darstellung‘ – anders beispielsweise als eine prinzipiell hypothetisch bleibende historische Erklärung – eine Form aufweist, die unter Bedingungen der begrenzten Auffassungskraft des Menschen allein etwas evident zu demonstrieren, d.h. zu *beweisen* vermag“ (Majetschak 2013, 9). Damit identifiziert Majetschak nicht nur die in PU und BGM gebrauchten Begriffe der „Übersichtlichkeit“, sondern kennzeichnet die philosophische Methode Wittgensteins überhaupt als ein wesentlich *beweisendes* Verfahren:

Ein mathematischer Beweis [...] ist eine ‚übersichtliche Darstellung‘, aus der alles Hypothetische, wie es z.B. historischen Erklärungen anhaftet, getilgt ist, weil der Aspekt, der unsere Anerkennung als Paradigma verlangt, zweifelsfrei hervorleuchtet. Das Ziel, alles Hypothetische aus seiner Darstellung zu tilgen, dürfte Wittgenstein auch für die Philosophie vor Augen gestanden haben, als er über den Begriff der ‚übersichtlichen Darstellung‘ schrieb, dass er *seine* Darstellungsform bezeichne. (Majetschak 2013, 14)

Trotz einiger diskussionswürdiger Stellen<sup>1</sup>, regt Majetschaks Text dazu an, den Zusammenhang zwischen mathematischen und philosophischen Demonstrationsverfahren schärfer in den Blickpunkt zu rücken. Ehe ich jedoch zu den von mir verfolgten Zielen übergehe, sollen noch die wichtigsten Gedankenlinien von Juliet Floyd skizziert werden, die sich bislang als einzige Interpretin Wittgensteins diesem Zusammenhang in detaillierteren Analysen gewidmet hat.

In dem Aufsatz „Wittgenstein on 2, 2, 2 ...: The Opening of *Remarks on the Foundations of Mathematics*“ streicht Floyd zunächst die bereits durch von Wright sowie Baker/Hacker aufgezeigten textgenetischen Verbindungen zwischen den ersten 188 Paragraphen der PU und *Teil I* der BGM (TS 222) heraus (vgl. Floyd 1991, 144; Baker/Hacker 2009, 3–21; Von Wright 1982). Ein Blick in die in den Jahren 1936/37 von Wittgenstein arrangierte und heute gemeinhin als „Frühversion“ der PU bezeichnete Zusammenstellung seiner Bemerkungen (vgl. Wittgenstein 2001, 205–446) macht nämlich offensichtlich, dass Wittgenstein zunächst daran dachte, die Bemerkungen zur Mathematik in die *Untersuchungen* mit aufzunehmen. Zwar kann über die Ursachen, weshalb er diese Art der Zusammenstellung später wieder aufgab, nur spekuliert werden (vgl. Floyd 200, 233). Jedenfalls aber nimmt Floyd diesen textgenetischen Befund zum Anlass, um zwischen Wittgensteins dialektischem Schreibstil und seiner Konzeption logischer Notwendigkeit gewisse Zusammenhänge herauszuarbeiten (vgl. Floyd 1991, 170). Demnach würden die Bemerkungen über das Schließen und Ableiten (vgl. BGM I, §6 ff.) nicht zuletzt entworfen, um mit der Idee zu brechen, die formale Logik sei der verbindliche Standard für Klarheit, wie er auch der Philosophin zum Vorbild dienen müsse. Im Gegenteil bedürfe diese gerade keiner im Vorhinein festgelegten Sinn-Konzeptionen oder logischen Strukturen, um sich in systematischer, d.h. übersichtlicher Weise, ein Verständnis ihres Problemfeldes zu erarbeiten (vgl. Floyd 1991, 144).

Diesen Bezug zwischen Wittgensteins philosophischer Methodologie und seinen Ansichten zur Logik und Mathematik thematisiert Floyd ebenso in ihrem Aufsatz „On Saying What You Really Want to Say: Wittgenstein, Gödel, and the Trisection of the Angle“. Mit Fokus auf die Bemerkungen zum Beweis der Unmöglichkeit einer Dreiteilung des Winkels (vgl. BGM I, App. III, §14; LFM, 88–90; PU, §§334, 463) vermag Floyd zu zeigen, dass eine angemessene Charakterisierung des Suchens und Findens mathematischer Lösungen ein Licht darauf wirft, was es heißt, Philosophie zu betreiben (cf. Floyd 1995, 416). Und sie kommt zu dem Schluss:

The common opinion, that Wittgenstein's discussions of mathematics and logic are inferior to, and separable from, the rest of his later philosophy is not, I think, tenable. (Floyd 1995, 375)

In ähnlicher Weise heißt es auch in dem Text „Wittgenstein, Mathematics and Philosophy“, dass Wittgensteins Bemerkungen zur Mathematik am besten als Illustrationen dessen zu lesen seien, was Philosophie, wie er selbst sie praktizieren möchte, zu erreichen in der Lage ist (vgl. Floyd

<sup>1</sup> So rechtfertigt Majetschak seine am unmittelbaren Eindruck des Beweisbildes orientierte Deutung des Begriffs der Übersichtlichkeit damit, „dass Wittgensteins Überlegungen ja auch die ‚gängige Praxis der Mathematik‘ in Frage stellen könnten“ (Majetschak 2013, 11). Damit widerspricht er jedoch Wittgenstein selbst, für den es im Gegenteil oberste Priorität hat, mit dem Mathematiker nicht in Konflikt zu geraten (vgl. LFM, 13; BGM II, §62; PU, §124). Auch die Formulierung, dass Wittgenstein „mit der Verdichtung seiner Bemerkungen zu einer von ihm als definitiv betrachteten Darstellung seiner Gedanken“ (Majetschak 2013, 15) niemals an ein Ende gekommen sei, beruht m.E. auf einem falschen Verständnis der von Wittgenstein verfolgten Ziele (vgl. PU, §132).

2000, 233). Obgleich sie festhält, dass philosophische Untersuchungen im Gegensatz zu mathematischen nicht in Beweisen münden, nennt Floyd zehn Eigenheiten mathematischen Beweisens und philosophischen Demonstrierens, um so (wie Majetschak) die Ähnlichkeiten beider Verfahrensweisen zu kennzeichnen. Die von Wittgenstein betonte „Übersichtlichkeit“ mathematischer Beweise (vgl. BGM III, §§1, 21, 22, 39, 55; BGM IV, §41) und die in der Philosophie angestrebte „übersichtliche Darstellung“ der Grammatik (PU, §122) gleichen sich demnach in folgenden Hinsichten (siehe Floyd 2000, 236–7):

- i) Das mathematische wie das philosophische Problem wird zum völligen Verschwinden gebracht, ohne dass dabei etwas der weiteren Nachforschung Bedürftiges übrig bleibt.
- ii) Beide Demonstrationen stellen formale Aspekte heraus, die im Unterschied zu empirischen oder kausalen Prozessen keiner Kontingenz unterliegen.
- iii) Sowohl der Beweis als auch die philosophische Demonstration sind für den, der ihnen mit Verständnis folgt, leicht zu kommunizieren und reproduzierbar.
- iv) In beiden Fällen werden wir mit Standards oder Modellen möglichen Urteilens versorgt.
- v) Zur Überzeugung, dass es sich jeweils um die Lösung des fraglichen Problems handelt, bedarf es keiner zusätzlichen beweis-theoretischen oder philosophischen Prinzipien.
- vi) Unsere Begriffe werden jeweils umgeformt, sodass wir durch eine veränderte Betrachtungsweise auch neue Aspekte an den Dingen gewahren.
- vii) Die Konstruktionen erscheinen als leicht fassbare Bilder von in der Sprache oder der Notation ausgeführten formalen Prozessen, deren Schritte nichts Überraschendes an sich haben.
- viii) Nicht nur werden wir überzeugt, *dass* das Vorliegende die Lösung des gesuchten Problems darstellt, sondern auch *wie*, in welcher Weise, das Problem einer Lösung zugeführt wird.
- ix) Das, wovon wir jeweils überzeugt werden, ist nicht hinreichend durch einen einzelnen, abschließenden Satz auszudrücken, sondern bedarf zu seinem Ausdruck der Wiedergabe des vollen Beweises bzw. der Wiederaufnahme der philosophischen Untersuchung.
- x) Der mathematische Beweis und die philosophische Darstellung sind in ihren möglichen Konsequenzen und Anwendungen offen, der Re-Kontextualisierung fähig, und können daher selbst wieder Teil einer *neuen* philosophischen bzw. mathematischen Betrachtung werden.

Parallelen dieser Art sind es, die ich in meiner Arbeit nicht nur *postulieren*, sondern durch Gegenüberstellung der Bemerkungen Wittgensteins zum einen wie zum anderen Thema aufzeigen, *demonstrieren* möchte. Floyd selbst fokussiert in ihren weiteren Arbeiten insbesondere den Zusammenhang zwischen dem Auflösen philosophischer Probleme und mathematischen Unbeweisbarkeitsbeweisen (vgl. Floyd 2000, 238ff.) sowie den Begriff des Überraschenden in Philosophie und Mathematik (vgl. Floyd 2010). – Zur Behandlung einzelner Fragen werde ich daher häufig auf diese Arbeiten zurückgreifen. Ebenso sollen die soeben aufgelisteten Beziehungen Teil meiner Auseinandersetzung werden. Dennoch möchte ich mich hinsichtlich Struktur und Gliederung nicht dieser Art der Gegenüberstellung verschreiben, sondern werde in Kapitel 2.3 eigene Untersuchungsschemata darlegen.

## 2 Ziele und Arbeitsprogramm

### 2.1 Arbeitsziele der Dissertation

Mit diesem Projekt verfolge ich vorrangig zwei Ziele. Erstens möchte ich auf einen bisher in der Forschungslandschaft zu wenig beachteten Zusammenhang zwischen Wittgensteins Überlegungen zur Mathematik und seinem philosophischen Selbstverständnis aufmerksam machen. Zu diesem Zweck bedarf es eines systematischen Vergleichs seiner Bemerkungen zu beiden Themenbereichen. Allerdings sind es v.a. die Bemerkungen zu Status, Ziel und den Methoden des Philosophierens, aufgrund derer die Parameter gewählt werden, nach denen diese sodann mit jenen zur Mathematik verglichen werden. Diese Ausrichtung an den Bemerkungen zur Philosophie begründet sich mit dem zweiten Ziel der Dissertation: eine Interpretation von Wittgensteins Aussagen zur philosophischen Methode vorzulegen, die diese in Einklang mit dem tatsächlich beobachtbaren Vorgehen zu bringen vermag.

Ein drittes Ziel, das allerdings nicht explizit thematisiert, sondern in Form einer entsprechenden Rahmung des Vergleichs eingelöst werden soll, betrifft die über Wittgenstein hinausweisende Bedeutung des Bezuges zwischen Mathematik und Philosophie. Ein philosophiehistorischer Blick auf die Konzeptionen bei Leibniz, Kant und Frege lässt nämlich erkennen, dass eine *analytische* Interpretation der Mathematik oft mit reduktionistischen Begründungsversuchen (Leibniz' *characteristica universalis* oder Freges *Begriffsschrift*) einhergeht und starke philosophische Ontologien provoziert; wohingegen die *synthetische* Deutung mathematischer Kalküle (Kants *synthetisches Apriori*) zu einem wesentlich metaphysikkritischen Philosophieren hinführt. Indem ich seine Überlegungen dergestalt in den Kontext der Tradition stelle, vermag ich anzudeuten, dass die Zusammenhänge zwischen der Sichtweise auf die Mathematik und dem eigenen philosophischen Selbstverständnis nicht für Wittgenstein allein bestehen, sondern von einer Bedeutung sind, die die Philosophien der Einzelnen übersteigt.

### 2.2 Zur Methodenwahl

Ein intrinsischer Zusammenhang, so Wittgenstein mit Blick auf mathematische Prozeduren (vgl. LFM, 73), ist nicht durch den Bezug auf ein externes Drittes zu *erklären*, sondern dadurch *aufzuzeigen*, dass man die Relata nebeneinanderstellt. Wenn ich daher die Beziehungen zwischen Wittgensteins Ideen zur Mathematik und der Art, in der er sein eigenes Philosophieren begreift, als *wesentliche* ausweisen möchte, so bleibt mir nichts anderes zu tun, als seine Bemerkungen zum einen wie zum anderen Thema auf solche Weise nebeneinanderzuhalten (und gegebenenfalls auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten hinzuweisen), dass es der Leserin leicht wird, die Beziehungen als wesentliche anzuerkennen.

Es gibt daher auch nicht *ein* Vergleichsschema, das in allen Einzelfällen anzuwenden wäre. Vielmehr wird sich die jeweilige Anordnung aus der Beschaffenheit des vorliegenden Materials (d.i., den Bemerkungen Wittgensteins) ergeben. Dass etwa der Unterschied der Begriffe „Philosophie“ und „Anthropologie“ in mancherlei Hinsicht dem der Begriffe „Beweis“ und „Experiment“ ähnelt, wird auf ganz andere Art zu zeigen sein, als die Übereinstimmung mathematischer

Beweise und philosophischer Argumente betreffend ihrer leichten Überschaubarkeit. Die unterschiedlichen Untersuchungen sind aber insoweit geeint, als die jeweilige Auswahl der Bemerkungen dem Interesse folgt, sowohl Verschiedenheiten als auch Gemeinsamkeiten philosophischer wie mathematischer Praktiken in den Blick zu rücken.

Die besondere Herausforderung wird darin bestehen, einerseits pointierte und klare Konturen markierende Paragraphen auszuwählen, andererseits aber auch der Vielstimmigkeit und dem undogmatischen Gestus des Wittgensteinschen Philosophierens Rechnung zu tragen. Die im Folgekapitel unternommene Einteilung folgt aber jedenfalls dem Anspruch, möglichst alle Spezifika zu berücksichtigen, die Wittgenstein hinsichtlich seines eigenen Vorgehens geltend macht.

## 2.3 Aufbau der Dissertation

In dem nun folgenden, umfangreichsten Abschnitt wird die Struktur, d.h. ein vorläufiges Inhaltsverzeichnis der Arbeit dargelegt. Unter den Überschriften ist in wenigen Worten skizziert, was in dem jeweiligen Kapiteln betrachtet wird, auf welche Schriften Wittgensteins ich mich u.a. beziehen werde und welche Sekundärliteratur zur Verfügung steht. Für den Fall, dass sich dies im Laufe des Forschungsprozesses als zweckdienlich erweisen sollte, behalte ich mir jedoch Adaptionen des Verzeichnisses vor.

### 2.3. (1) Einleitung

#### 2.3. (1.1) *Reduktion und Metaphysik, Konstruktion und Kritik*

In diesem Kapitel wird das dritte der unter 2.1 genannten Projektziele eingelöst. Mit Blick auf Leibniz, Kant und Frege möchte ich zeigen, dass ein konstruktivistisches Verständnis der Mathematik zu einem besonders kritischen Philosophieren führt, wohingegen analytisch-reduktionistischen Unternehmungen metaphysische Tendenzen eigen sind. So wird deutlich, dass die Interpretation der Mathematik eine über Wittgenstein hinausweisende Relevanz für das jeweilige philosophische Selbstverständnis hat.

Zwar kam Leibniz selbst nie dazu, seine Idee von einer „allgemeinen Charakteristik“ zu verwirklichen, die der „Begründung eines mathematisch-philosophischen Lehrgangs gemäß einer neuen Methode“ (Leibniz 1966, 35) dienen sollte. Mit Blick auf seine methodologischen Entwürfe ist jedoch zu erkennen, dass er dabei besonders von reduktionistischen Bestrebungen geleitet war, die ihn zugleich zu weitreichenden metaphysischen Spekulationen veranlassten.

Kant warnt daher auch eindringlich davor, das mathematische Verfahren in solcher Weise in die Philosophie hineinzutragen: während die Mathematiker ihre Erkenntnis in einer konkreten (obgleich nicht empirischen) Anschauung *konstruieren*, erwachse nämlich die philosophische Erkenntnis im Gegenteil aus einer diskursiven, mithin abstrakten *Analyse* von Begriffen (vgl. Kant 2005, B740–766). Die Metaphysik, so sein Befund, erwächst gerade daraus, dass man sich dieser Unterschiede nicht bewusst ist und Begriffe konstruiert, denen keine Anschauung untergelegt werden kann.

Frege wiederum wendet sich gegen Kants synthetische Deutung mathematischer Sätze, da er in ihr eine gefährliche Psychologisierung der Mathematik erblickt (vgl. Frege 1987, §§89–90).

Die Idee Leibnizens aufgreifend, entwickelt er eine „Formelsprache des reinen Denkens“, um zu zeigen, „dass die Arithmetik nur weiter entwickelte Logik sei“ (Frege 1998, vii). Geleitet ist Frege hier v.a. von der Absicht, die Möglichkeit der *Anwendung* mathematischer Sätze durch die Rückbindung an logische Sätze zu erklären. Das Begriffsinventarium, das er zu diesem Zweck entwirft, verlangt jedoch Deutungen, die ihn trotz seiner wissenschaftlichen Ambitionen zum Metaphysiker werden lassen.

### **2.3. (1.2)    *Mathematik und Philosophische Methode in Wittgensteins Frühwerk***

In diesem zweiten Einleitungskapitel gilt es die bereits im Frühwerk erkennbaren Bezüge zwischen Mathematik und philosophischer Methode in gebotener Kürze darzustellen. Dies hat nicht nur den Zweck, bestimmte Kontinuitäten in Wittgensteins Denken zu betonen, sondern dient auch dazu, einzelne Begrifflichkeiten in einer Schärfe darzustellen, wie das die späteren Schriften Wittgensteins oft nicht mehr erlauben. Gerade durch diesen Kontrast wird es möglich, die Eigenheiten seines späteren Philosophierens deutlicher in den Blick zu bekommen.

Die *Logisch-Philosophische Abhandlung* (Wittgenstein 1998: LPA) kann gelesen werden als der Versuch, mittels einer genauen Charakterisierung der Natur der Logik zu der Einsicht zu leiten, dass die im Philosophieren aufgeworfenen Wesensfragen auf einem Missverständnis der Logik unserer Sprache beruhen. So lautet der „Grundgedanke“ des Buches, „dass die *Logik* der Tatsachen sich nicht vertreten lässt“ (4.0312), da man sich zum Zweck der Repräsentation der Logik aus dieser hinausbewegen müsste: man müsste also „denken können, was sich nicht denken lässt“ (LPA, Vorwort). Die Logik *handelt* daher von nichts, sondern sie stellt mittels ihrer tautologischen Sätze das Gerüst dar, auf dem wir uns im Zuge sinnvollen Sprachgebrauchs bewegen (vgl. 6.124). Indem er die Mathematik als „eine Methode der Logik“ kennzeichnet (6.234), weist Wittgenstein auch ihre Sätze als Repräsentationsformen aus, die nicht Zusammenhänge in der Welt beschreiben, sondern derer wir uns im Zuge (der Organisation) solcher Beschreibungen bedienen (vgl. 6.211).

Die philosophischen Missverständnisse erwachsen nun daraus, dass dieser Status mathematischer wie logischer Sätze verkannt und sie aufgrund oberflächlicher Ähnlichkeiten als funktionsgleich mit den empirischen Sätzen der Naturwissenschaft behandelt werden (vgl. 3.323–4). So gewinnt es den Anschein, als gäbe es neben den kontingenzbehafteten Beschreibungen der empirischen Wissenschaften auch noch solche, die das den Erscheinungen zugrundeliegende *Wesen* der Welt abbilden. – Dass dies auf einem Missverständnis der Logik beruht, ist Wittgenstein zufolge dadurch zu zeigen, dass man die unterschiedlichen Weisen des Abbildens scheinbar ähnlicher Ausdrücke klar darstellt (vgl. 4.113–5, 3.321–3). Dabei folgt die Philosophie zwar insoweit dem Vorbild der Mathematik, als die Darstellung dieser Verschiedenheiten aus sich selbst heraus verständlich sein muss und keiner empirischen Nachforschung bedarf (vgl. 6.2321, 6.2341; 4.111–2); doch dient diese Methode nur dem Zweck, metaphysischer Sublimierung entgegenzuwirken, nicht der Konstruktion neuer Theoreme (vgl. 6.53).

### 2.3. (1.3) *Textgenetische Befunde zum Bezug zwischen BGM und PU*

Die z.B. von Rothhaupt (2010) und von Wright (1982) dargelegten entstehungsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen Wittgensteins Hauptwerk und den Bemerkungen zur Mathematik sollen hier zusammengefasst werden. Indem ich aufzeige, dass Wittgenstein lange Zeit das Ziel verfolgte, bestimmte Bemerkungen zur Mathematik in die PU zu implementieren, hoffe ich verdeutlichen zu können, dass auch er selbst die Wichtigkeit der von mir in der Folge aufzuweisenden Zusammenhänge sah.

### 2.3. (2) **Begriffliche Untersuchungen in Mathematik und Philosophie**

Was zum Wesen gehört, lege ich unter den Paradigmen der Sprache nieder. (BGM I, §32)

Unsere Betrachtung ist daher eine grammatische. (PU, §90)

In diesem Kapitel gilt es zunächst jene Merkmale aufzuzeigen, durch die notwendige oder apriorische Sätze gekennzeichnet sind. Diese Betrachtungen an den Anfang zu stellen, erklärt sich daraus, dass sowohl in der Mathematik als auch in der Philosophie der Anspruch erhoben wird, erfahrungsunabhängige Erkenntnis zu erlangen. Der Beantwortung der Frage, wodurch ein Satz den Status des Notwendigen erlangt, nähert sich Wittgenstein dadurch an, dass er die spezifische Verwendungsart von gemeinhin als notwendig bezeichneten Sätzen betrachtet (vgl. BGM VII, §6; III, §75). Dieser Fokus auf den Gebrauch zeigt, dass mathematische wie logische Sätze den Status ihrer unbedingten Geltung vor allem daher beziehen, dass wir sie als Paradigmen des Urteilens und Beschreibens gebrauchen (vgl. BGM III, §39). Sie stellen Begriffsschemata dar, mit deren Hilfe wir empirische Zusammenhänge beschreiben, ordnen und systematisieren – und können *aufgrund* dieser Maßstabsrolle durch die Empirie auch nicht falsifiziert, sondern bestenfalls für bestimmte Zwecke unbrauchbar werden (vgl. LFM, 47; BGM I, §37).

Wenn nun Sätze den Status notwendiger Geltung aus der Funktion als paradigmatisch anerkannte Vergleichsobjekte beziehen, dann ergibt sich, dass der Anspruch auf erfahrungsunabhängige, notwendige Erkenntnis nur dadurch einzulösen ist, dass man sich mit jenen Paradigmen beschäftigt, mittels derer wir uns die Welt erschließen; das heißt, mit den Begriffsgebräuchen unserer Sprache. Ein erstes gemeinsames Merkmal von Mathematik und Philosophie besteht daher in dem Verhältnis, das beide Disziplinen zu den Naturwissenschaften einnehmen: Die Untersuchungen sind nicht sachlicher, sondern begrifflicher Art. Wir befassen uns in beiden Disziplinen mit *grammatischen* Zusammenhängen.

*Literatur:* Stroud 1965; Glock 1996; Putnam 2000; Pears 2006, 65–95; Fogelin 2009, 83–115; Kuusela 2008, 184–214.

### 2.3. (3) **Erfindende Mathematik, beschreibende Philosophie**

Der Mathematiker ist ein Erfinder, kein Entdecker. (BGM I, §168)

Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. (PU, §126)

Mathematische Sätze werden von Wittgenstein also als *grammatische* Sätze aufgefasst (vgl. BGM III, §26; LFM, 55). Ihr eigentümlicher Zwang rührt nicht daher, dass sie eine wie immer geartete

Welt *hinter* oder *über* oder *unter* den uns erscheinenden Phänomenen beschreiben. (Würden sie eine solche Beschreibung darstellen, ergäbe sich ja erst wieder die Frage, welcher Prinzipien man sich zu bedienen hätte, um über die Wahrheit dieser Beschreibung zu befinden; und von eigentlich mathematischem Interesse wären dann wiederum jene Prinzipien des Abbildens.) Die Notwendigkeit speist sich vielmehr aus unserer unbedingten Anerkennung dieser Sätze als Formen des Darstellens und Urteilens, d.h. daher, dass wir uns im Zuge unserer Beschreibungen nach ihnen *richten*. Von solchen Paradigmen des Urteilens ist nicht zu fragen, ob sie wahr (bzw. falsch), sondern ob sie brauchbar (bzw. unbrauchbar) sind.

Nun versorgen uns die Mathematiker mit solchen Techniken des Vergleichens und Urteilens *nicht*, indem sie bisher unbekannte, gleichsam versteckte Tatsachen aufdecken, sondern indem sie in ihren Beweiskonstruktionen neue Begriffsverwendungen darlegen. Mathematische Beweise, heißt das, erforschen nach Wittgenstein nicht die Physik mathematischer Entitäten (vgl. LFM, 138), sondern dienen dem Zweck, uns mit neuen Begriffen, neuen Klassifikationsmethoden bekannt zu machen. Die Mathematikerin erscheint so nicht als eine, die in einer Art Wesensschau die eigentlichen, den Erscheinungen immer schon zugrundeliegenden Strukturen erforscht, sondern als eine, die Paradigmen des Vergleichens, neue Begriffe konstruiert – und in diesem Sinn allererst Wesen *schafft* (vgl. BGM I, §32).

Zugleich streicht Wittgenstein als ein Charakteristikum des Philosophierens heraus, dass wir dabei permanent Gefahr laufen, uns von einer besonders eingängig erscheinenden Vergleichsmöglichkeit blenden zu lassen und diese daher als ein Ideal begreifen, „dem die Wirklichkeit entsprechen *müsse*“ (PU, §131). Der aus einer solchen Verblendung erwachsende Dogmatismus ist dann dadurch zu brechen, dass wir uns auf andere mögliche Darstellungsformen besinnen (vgl. PU, §90), von denen wir zugeben: „Ja, es ist wahr, das könnte man sich auch denken, das könnte auch geschehen!“ (PU, §144).

In diesem Sinn stellt die Philosophie „alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts“ (PU, §126). Um ein grammatisches Missverständnis aufzulösen bedarf es keiner Erklärungen und Schlüsse (vgl. PU, §599). Vielmehr genügt die Offenlegung der Grammatik, um zu erkennen, dass das Problem auf einer irreführenden sprachlichen Analogie beruhte (vgl. PU, §644). Wittgensteins Absage an alles Theoretisieren in der Philosophie erklärt sich demnach daraus, dass die zum Verschwinden philosophischer Beunruhigungen nötige Einsicht in das Funktionieren der Sprache nicht anders erlangt werden *kann*, als nur dadurch, dass man unterschiedliche Gebrauchsweisen jener Begriffe betrachtet, die Anlass wie Ausdruck des Problems sind.

Eine mögliche Fehldeutung ist allerdings zu vermeiden: Dass die Philosophie „den tatsächlichen Gebrauch der Sprache [...] am Ende also nur beschreiben“ kann (PU, §124), heißt *nicht*, dass eine solche Beschreibung durch anderweitige Evidenz als *falsch* ausgewiesen werden könnte. Vielmehr stehen die von Wittgenstein beschriebenen Sprachspiele da „als *Vergleichsobjekte*, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein Licht in die Verhältnisse unserer Sprache werfen sollen“ (PU, §130). Ebenso wie bei mathematischen Untersuchungen verbleiben wir auch in der Philosophie ganz im begrifflichen Raum: nicht Eigenschaften der Dinge, sondern mögliche Regeln des Gebrauchs von Worten werden skizziert.

*Literatur:* Hacker 1972, 146–214; Floyd 1991; Kuusela 2005; Kuusela 2008, 265–286; Ramharter/Weiberg 2006, 41–107; Rodych 2011; Mühlhölzer 2014.

### 2.3. (4) Mathematisches Beweisen, Philosophisches Auflösen

Kann man nicht sagen: die Figur, die dir die Lösung zeigt, beseitigt eine Blindheit; oder auch, sie ändert deine Geometrie? Sie zeigt dir gleichsam eine neue Geometrie des Raumes. (Wie wenn man einer Fliege den Weg aus dem Fliegenglas zeigt.) (BGM I, §44)

Was ist dein Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Weg aus dem Fliegenglas zeigen. (PU, §309)

Meine ‚Errungenschaft‘ ist sehr ähnlich der eines Mathematikers, der einen Kalkül erfindet. (MS 131, 218)

Wovon werden wir überzeugt, wenn wir einen mathematischen Beweis akzeptieren oder einen philosophischen Gedankengang als folgerichtig anerkennen? (Eine von) Wittgensteins Antwort(en) lautet, dass wir uns dazu entschließen, unseren Begriffsgebrauch in der durch die Demonstration nahelegten und uns eingängig erscheinenden Art zu adaptieren (vgl. BGM III, §27; IV, §30; PU, §144). In beiden Fällen werden uns somit Paradigmen an die Hand gegeben, die wir zum Vergleichen heranziehen. Im Fall der Mathematik ist es, grob gesprochen, die Erfahrungswelt, deren Verhalten wir mit Hilfe der durch mathematische Demonstrationen gewonnenen Regeln ordnen, systematisieren und beschreiben. Im Fall der Philosophie sind es bestimmte Vorurteile gegenüber dem Funktionieren der Worte unserer Sprache, die wir dadurch abzulegen vermögen, dass wir sie mit anderen Paradigmen des Sprachgebrauchs kontrastieren (vgl. PU, §§593, 133). Obwohl daher die Zwecke verschieden sind, gleichen sich mathematische und philosophische Demonstrationen doch darin, dass sie nichts einem gleichsam noch verborgenen Zusammenhang entlehnen, sondern hinsichtlich der aufzuzeigenden begrifflichen oder formalen Relationen ganz für sich selbst sprechen.

Unter diesem Gesichtspunkt wird verständlich, wie es möglich ist, dass Wittgenstein von sich sagt, er wolle bloß beschreibend verfahren (vgl. PU, §§124, 126) und v.a. „keinerlei Theorie aufstellen“ (PU, §109), die Leserin aber doch oft den Eindruck hat, als würde gerade dies geschehen. Die Beschreibung eines einzelnen Sprachspiels stellt für sich genommen noch keine Begriffserweiterung dar; im Gegenteil, Wittgenstein bedient sich dabei einer uns allen vertrauten Sprache (vgl. PU, §120). Sobald wir jedoch diese Sprachspiele dazu gebrauchen, uns von einer zu engstirnigen Betrachtungsweise eines bestimmten „Gedankengebietes“ (PU, Vorwort) zu lösen, spielen sie die Funktion eines, das Blickfeld quasi erweiternden, begrifflichen Vorbildes. Die Lösung philosophischer Probleme (d.h. ihr Verschwinden) geht insofern mit einer Weitung des begrifflichen Raumes einher. Und dadurch tritt ein solches Philosophieren in Verwandtschaft mit dem beweisenden (synthetischen) Verfahren der Mathematiker.

*Literatur:* Ambrose 1982; Floyd 1995/2000; Schulte 2002; Kuusela 2008, 215–264; Conant 2011; Hacker 2012.

### 2.3. (5) Übersichtlichkeit

„Der Beweis muß übersehbar sein“ – heißt: wir müssen bereit sein, ihn als Richtschnur unseres Urteilens zu gebrauchen. (BGM III, §22)

Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (PU, §122)

Um die soeben betonte Selbstevidenz einer mathematischen oder philosophischen Demonstration sicherzustellen, bedarf es einer zeichengeometrischen Ordnung, in welcher der Betrachter den aufgezeigten grammatischen Zusammenhang mit Leichtigkeit identifizieren kann. Denn nur jenes Schema vermögen wir als Begriffsvorbild anzuerkennen, von dem wir auch wissen, wie es zu reproduzieren und in unterschiedlichen Situationen anzuwenden wäre. Von daher erklärt sich Wittgensteins Emphase der „Übersichtlichkeit“ (BGM III, §§1, 39; PU, §§5, 122, 125, 132) und des „offen zutage Liegenden“ (PU, §§92, 126; BGM III, §§42, 21) in mathematischen Beweisen wie philosophischen Untersuchungen.

Ähnlich wie er die Mathematik als „ein buntes *Gemisch* von Beweistechniken“ (BGM III, §46) begreifen möchte, anerkennt Wittgenstein jedoch auch in der Philosophie eine Vielzahl möglicher Methoden der Problemlösung (vgl. §§132–3), durch die jeweils auch ganz unterschiedliche Züge der Grammatik zu Tage treten können. Der Begriff der „Übersichtlichkeit“ legt somit nicht auf bestimmte Kalküle, Beweisprozeduren oder Argumentationsmuster fest. Er erlaubt im Gegenteil all das als grammatische Demonstrationen anzuerkennen, was uns aufgrund der leichten Identifizierbarkeit als Paradigma des Beschreibens, Transformierens, Urteilens, Handelns etc. dient.

*Literatur:* Hacker 2004; Mühlhölzer 2005; Mühlhölzer 2010, 17–27; Ramharter/Weiberg 2006, 129–151; Floyd 2010; Majetschak 2013.

### 2.3. (6) Beweis vs. Experiment – Philosophie vs. Anthropologie

„Der Beweis muß übersehbar sein“ heißt eigentlich nichts anderes als: der Beweis ist kein Experiment. Was sich im Beweis ergibt, nehmen wir nicht deshalb an, weil es sich einmal ergibt, oder weil es sich oft ergibt. Sondern wir sehen im Beweis den Grund dafür zu sagen, daß es sich so ergeben muß. (BGM III, §39)

Wir reden von den räumlichen und zeitlichen Phänomenen der Sprache; nicht von einem unräumlichen und unzeitlichen Unding. Aber wir reden von ihr so, wie von den Figuren des Schachspiels, indem wir Spielregeln für sie angeben, nicht ihre physikalischen Eigenschaften beschreiben. (PU, §108)

In diesem Kapitel sollen Wittgensteins Bemerkungen zum Unterschied zwischen Beweis und Experiment (vgl. BGM I, §§36, 80; III, §§55, 71; VII, §§8, 17) herangezogen werden, um so den Unterschied zu markieren, der zwischen seinem Philosophieren und anthropologischen Betrachtungen besteht (vgl. PU, §108, PU II, vii). Was eine Untersuchung einmal zu einer naturwissenschaftlichen, ein andermal zu einer begrifflichen macht, liegt nämlich weniger an ihrem *Gegenstand*, als am *Interesse*, dem sie folgt. So ist es nicht nur möglich, die Mathematik als eine Wissenschaft zu betrachten, die der Vorhersage von Rechenreflexen einmal konditionierter Menschen dient, sondern ebenso könnte man die Bemerkungen Wittgensteins als (zuweilen recht abwegige) Hypothesen lesen, die das menschliche Sprachverhalten betreffen. – Auf diese Weise erklären sich Interpretationen, in denen Wittgenstein entweder als ein uns Vorschriften machender Sprachpolizist oder gar als ein das menschliche Sprachverhalten beschreibender Anthropologe erscheint. Beide Male wird übersehen, dass wir nach Wittgenstein „in der Philosophie den Gebrauch der Wörter oft mit Spielen, Kalkülen, nach festen Regeln, *vergleichen*, aber nicht sagen können, wer die Sprache gebraucht, *müsse* ein solches Spiel spielen“ (PU, §81; vgl. §131).

*Literatur:* Bloor 1983; Steiner 2000; Weiberg 2008; Mühlhölzer 2010, 391–470.

### 2.3. (7) Metamathematik ist Mathematik & Metaphilosophie ist Philosophie

Weil die Mathematik ein Kalkül ist und daher wesentlich von nichts handelt, gibt es keine Metamathematik (BT, 532)

Man könnte meinen: wenn die Philosophie vom Gebrauch des Wortes „Philosophie“ redet, so müsse es eine Philosophie zweiter Ordnung geben. Aber es ist eben nicht so; sondern der Fall entspricht dem der Rechtschreiblehre, die es auch mit dem Wort „Rechtschreiblehre“ zu tun hat, aber dann nicht eine solche zweiter Ordnung ist. (PU, §121)

In diesem Kapitel möchte ich mich mit dem Status von Wittgensteins Bemerkungen zur Philosophie auseinandersetzen. Stehen diese Betrachtungen in irgendeinem Sinn *über* oder *vor* philosophischen Untersuchungen spezifischer anderer Art (etwa zu Begriffen wie „meinen“, „einer Regel folgen“ oder „Bedeutung“ etc.)? Um Wittgensteins deflationistische Ansichten zu diesem Thema besser zu verstehen, soll auf Bemerkungen zurückgegriffen werden, in denen er sich kritisch mit der Idee auseinandersetzt, es gäbe eine von der Mathematik geschiedene und von ihr *handelnde* Meta-Mathematik. Zwar ist in diesem Punkt die Eigentümlichkeit zu beobachten, dass sich Wittgenstein in den späteren Schriften nicht mehr explizit über den Begriff der „Metamathematik“ äußert (wie er das etwa noch sehr ausführlich in dem 1932 zusammengestellten *Big Typescript* tat); viele Bemerkungen (v.a. zu Gödel, Cantor oder Hilbert) zeigen aber, dass er auch dann noch die scheinbar von einem Kalkül *handelnden* mathematischen *Sätze* als tatsächlich den Kalkül *erweiternde* mathematische *Konstruktionen* begreifen möchte. Diesen am Operativen ausgerichteten Zug erkennen wir nun ebenfalls in Wittgensteins Philosophieren selbst: als grammatische Bemerkungen beschreiben sie nicht sprachanthropologische Fakten, sondern stellen Vergleichskonstrukte dar, durch welche mögliche Begriffsverwendungen skizziert werden.

*Literatur:* Kenny 2004; Kuusela 2008, 215–264; Mühlhölzer 2012; Horwich 2013.

### 2.4 Zeitplan

Pro Kapitel werden 4 Monate Arbeitszeit veranschlagt (= 28 Monate), wobei die Kapitel 4–7 auch jeweils in Vorträge bzw. publizierbare Einzelaufsätze umgestaltet werden sollen, wofür nochmals je ein Monat eingeplant sind (= 4 Monate). Die auf die 36 Monate noch fehlende Zeit (= 4 Monate) sollen der finalen Re-Lektüre, der Perfektionierung des gesamten Textes sowie dem Verfassen eines überblicksgebenden Vorworts dienen. – Regelmäßige Diskussionen der jeweils ausgearbeiteten Gedanken mit Prof. Esther Ramharter sollen sicherstellen, dass schon während der Konzeption der einzelnen Kapitel ein in sich zusammenhängender und argumentativ stichhaltiger Text entsteht.

*Für die Zulassung zum Doktoratsstudium an der Universität Wien verfasstes Exposé  
eingereicht am 23. Jänner 2014*

## Fakultätsöffentliche Präsentation des Dissertationsprojektes

Der Philosoph sagt: „Sieh’ die Dinge *so* an!“

(VB, S. 121; 1947)

1. In meinem Dissertationsprojekt „Mathematik und Philosophische Methode bei Wittgenstein“ sollen mit Blick auf Wittgensteins Bemerkungen über die Mathematik und über die Philosophie wesentliche Zusammenhänge zwischen beiden Untersuchungsarten aufgezeigt werden. Ich verspreche mir davon einerseits ein besseres Verständnis seiner häufig recht kontrovers diskutierten Bemerkungen über den Begriff der Philosophie. Zugleich hoffe ich, vermittels der entsprechenden historischen Rahmung des Vergleichs, verdeutlichen zu können, dass der thematisierte Zusammenhang kein alleiniges Spezifikum des Wittgensteinschen Denkens ist.

So wies ich in meinem Exposé auf ähnliche Zusammenhänge in den Schriften von Leibniz (1646–1716), Kant (1724–1804) und Frege (1848–1925) hin, um zu zeigen, dass die Rückführung der Mathematik auf analytische Grundgesetze eines Einheitskalküls (Leibniz’ „characteristica universalis“ und Freges „Begriffsschrift“) schwerwiegende metaphysische Setzungen erfordert; wohingegen die synthetische Deutung mathematischer Kalküle (Kants „synthetisches apriori“, Wittgensteins „Begriffserfinder“) zu einem genuin metaphysikkritischen Philosophieren hinführt.

Neben diesen Bezügen zur philosophischen Tradition habe ich das Vorhaben auch innerhalb zeitgenössischer Debatten zur Wittgenstein-Interpretation verortet. Außerdem wurde in groben Zügen der Aufbau der Dissertation skizziert, um einen Eindruck davon zu geben, in welcher Weise ich mich dem Problem anzunähern gedenke und welche unterschiedlichen Facetten es aufweist.

In den folgenden Minuten will ich nicht versuchen, diese ohnehin bereits geraffte Darstellung nochmals zu bündeln. Vielmehr gilt es *eine* Gemeinsamkeit und *einen* Unterschied zwischen mathematischen und philosophischen Untersuchungen in den Fokus zu rücken, um so *eine* Art des Zusammenhangs zwischen beiden klarer zu bestimmen. – Beide Betrachtungsarten sind, um dies hier gleich vorwegzunehmen, begrifflicher Art. Doch folgen sie nicht demselben Interesse.

Zunächst scheint es noch wichtig zu betonen, dass ich kein Begründungsverhältnis unterstelle. Wittgensteins philosophisches Selbstverständnis soll mittels seiner Ansichten zur Mathematik keineswegs *gerechtfertigt* werden. Wohl aber verspreche ich mir von einem solchen Vergleich ein besseres *Verständnis* dessen, *was* überhaupt gesagt wird – etwa wenn es in den *Philosophischen Untersuchungen* heißt, die Philosophie „stellt eben alles bloß hin und erklärt und folgert nichts“ (PU, §126) oder wenn wir lesen, dass es über philosophische Thesen nie „zur Diskussion kommen [könnte], da Alle mit ihnen einverstanden wären“ (§128). Bemerkungen dieser Art sollen nicht *verifiziert*, wohl aber in ihrem Sinn *spezifiziert* werden. Dabei wird eine der Einsichten, die der angestrebte Vergleich ermöglicht, gerade sein, dass es irreführend ist, freiweg von der Wahr- oder Falschheit philosophischer Aussagen zu sprechen.

2. Das erste gemeinsame Merkmal, von dem aus mein Vergleich anheben soll, ist Wittgensteins Charakterisierung philosophischer und mathematischer Sätze als *grammatische* Aussagen, und damit als *Paradigmen* möglicher Begriffsgebräuche. Grammatische Aussagen beziehen sich nach

seinem Verständnis weder auf eine Welt mathematischer Objekte, noch auf eine, dem Sprachgebrauch vermeintlich zugrundeliegende logische Ordnung. Sondern sie stellen *Vergleichsmaßstäbe* dar, welche wir zum Ordnen der Erfahrung heranziehen können. Ihren normativen Status, heißt das, erhalten solche Aussagen nicht dadurch, dass sie (gemäß dem Vorbild physikalischer Sätze) eine Welt mathematischer oder metaphysischer Entitäten beschreiben, sondern dadurch, dass wir uns im Zuge des Beschreibens und Urteilens nach ihnen *richten*.

Die Analogie zwischen mathematischen und philosophischen Betrachtungen liegt nach dieser, insbesondere an Oskari Kuusela angelehnten Interpretation grammatischer Sätze darin, dass beide Disziplinen eine ähnliche Stellung zu empirisch verfahrenen Naturwissenschaften einnehmen. Es werden nicht Aussagen über die Erfahrungswirklichkeit getroffen, sondern man befasst sich mit *begrifflichen* Zusammenhängen, d. h. mit Analogien zwischen Ausdrucksformen der Sprache.

Hieraus ergibt sich eine sehr wesentliche Folgerung. Indem grammatische Sätze als *Regeln* fungieren, ist ihr Verhältnis zu den dadurch ermöglichten Praktiken nicht ein solches, wie es etwa zwischen Abbild und Abgebildetem besteht, sondern ein solches, wie es u. a. zwischen einem bestimmten Zweck und den dazu eingesetzten Mitteln herrscht. Grammatische Sätze, heißt das, sind weder wahr noch falsch, wohl aber mehr oder weniger brauchbar für bestimmte Zwecke.

3. Mit der Frage nach den jeweiligen Zwecken erschließt sich auch der wesentliche *Unterschied* zwischen mathematischen und philosophischen Betrachtungen. Obwohl wir uns in beiden Fällen mit *begrifflichen* Zusammenhängen beschäftigen, besteht nämlich ein fundamentaler Unterschied hinsichtlich der dabei verfolgten Ziele.

Ein vorrangiger Zweck mathematischer Konstruktionen liegt in deren Brauchbarkeit zur Beurteilung und Systematisierung außerhalb der Mathematik liegender Phänomene, sprich in ihrer Anwendung auf die Gegenstände der Erfahrungswelt. Freilich ist es nicht immer und in allen Fällen dieses Interesse, das Mathematiker bei der Konstruktion neuer Theoreme leitet. Aber die Wichtigkeit, die der Mathematik im Leben zukommt, verdankt sich nicht zuletzt der Tatsache, dass wir die durch sie geschaffenen Begriffe im Zuge experimenteller Untersuchungen einsetzen, um neue Erkenntnisse über die Empirie gewinnen zu können. – In diesem Sinn kennzeichnet Wittgenstein die Mathematiker zuweilen als *Erfinder* neuer Begriffsbahnen oder -techniken, die unsere empirischen Untersuchungen leiten.

Demgegenüber setzt Wittgenstein das Ziel seines Philosophierens nicht dahin, neue Begriffe zu *schaffen*, sondern philosophische Schwierigkeiten *aufzulösen*. Begriffliche Missverständnisse, welche zugleich Anlass wie Ausdruck des philosophischen Problems wären, erwachsen demnach daraus, dass wir unterschiedliche Funktionen oberflächlich analoger Sprachformen übersehen. Dieses Hinwegsehen über die Unterschiede rührt dabei insbesondere daher, dass wir von einem bestimmten Ideal des Ausdrucks geblendet werden. Der so entspringende Dogmatismus ist dann dadurch zu brechen, dass wir uns auf andere mögliche Darstellungsformen besinnen, von denen wir zugeben: „Ja, es ist wahr, *so* kann man die Dinge auch ansehen!“ – In dem Sinn kennzeichnet Wittgenstein sein philosophisches Vorgehen als *deskriptives* Verfahren, bei dem mögliche (u. d. h. zuweilen auch fiktive) Begriffsgebräuche beschrieben werden, um von einseitigen Betrachtungen der Phänomene loszukommen.

In beiden Fällen werden uns somit Paradigmen an die Hand gegeben, die wir zum Vergleichen heranziehen. Im Fall der Mathematik ist es jedoch, grob gesprochen, die Erfahrungswelt, deren Verhalten wir mit Hilfe der durch mathematische Demonstrationen gewonnenen Regeln ordnen

und beschreiben. Im Fall der Philosophie sind es dagegen bestimmte Vorurteile gegenüber dem Funktionieren der Worte unserer Sprache, die wir dadurch abzulegen vermögen, dass wir sie mit anderen Paradigmen des Sprachgebrauchs kontrastieren. Das Ziel ist nicht die *Konstruktion* neuer Begriffsgebäude, sondern die *Destruktion* leerlaufender Begriffswendungen.

4. Eine mögliche Fehldeutung dieses deskriptiven Vorgehens ist allerdings zu vermeiden. Dass die Philosophie nur beschreibend verfährt, heißt *nicht*, dass die *grammatischen* Beschreibungen durch anderweitige Evidenz als *falsch* ausgewiesen werden könnten. Die Sprachspiele, wie sie Wittgenstein beschreibt, stehen vielmehr da „als *Vergleichsobjekte*, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein Licht in die Verhältnisse unserer Sprache werfen sollen“ (§130). Ihre Brauchbarkeit ist dabei an das mit ihnen verfolgte Ziel geknüpft, „daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen“ (§133).

Insofern laden Wittgensteins Untersuchungen zunächst nur dazu ein, bestimmte Phänomene *so* und *anders* zu betrachten. Wer allerdings das Ziel der Philosophie nicht, so wie er selbst, dahin setzt, mit der Philosophie an ein Ende zu kommen, wird sich der von ihm an die Hand gegebenen Vergleichsobjekte wohl auch nicht bedienen *wollen*; denn sie wurden sämtlich dazu entworfen, sich diesem Ziel zu nähern. Aber es wäre daher ein Missverständnis, wenn man nun sagte, sie seien *falsch*. Sie sind es so wenig, wie es der Satz „ $2+2=4$ “ dadurch wird, dass ihn jemand auf Regentropfen anwenden möchte.

Um nun zuletzt zum Ausgangspunkt zurückzukehren: Wollte man *Thesen* in der Philosophie aufstellen, so könnte es zu keinerlei Diskussionen darüber kommen, da eine philosophische These die Form hat: „Man *kann* die Dinge auch *so* betrachten...“ – und darauf ließe sich erwidern, dass man sich des nahegelegten Vergleichs nicht bedienen *möchte*, nicht aber, dass man es nicht *könne*.

Das heißt: wenn es in der Philosophie zu Diskussionen kommt, dann nicht deshalb, weil man philosophische Thesen aufstellt, sondern weil jemand, der die Dinge *so* und *so* betrachten *will* (welche Gründe und Motive auch immer dafürsprechen mögen), seine Betrachtungsform zugleich als eine darstellt, der sich jeder fügen *müsse*. Das aber ist keine philosophische These, sondern ein Dogmatismus der gerade daraus erwächst, dass man eine philosophische, d. h. begriffliche, Einsicht als „die Wahrnehmung einer höchst allgemeinen Tatsache“ (§104) fehldeutet:

Philosophische Untersuchungen: begriffliche Untersuchungen. Das Wesentliche der Metaphysik: daß ihr der Unterschied zwischen sachlichen und begrifflichen Untersuchungen nicht klar ist. Die metaphysische Frage immer dem *Anscheine nach* eine sachliche, obschon das Problem ein begriffliches ist. (BEE 134, 153)

*Vortrag vor dem Doktoratsbeirat des Instituts für Philosophie der Universität Wien  
gehalten am 24. März 2014*

## Formbewusstsein und Retardierendes Philosophieren

... und die Form, wo immer sie einmal geleistet wird, erfüllt uns mit einer Macht des Trostes, die ohnegleichen ist.

(Max Frisch: *Tagebuch 1946–1949*, S. 381)

1. Die vorliegende Untersuchung nimmt das Wort „Philosophie“ zum Ausgangspunkt, um eine Retardationslogik zu entfalten, durch die sich das so gestaltende Denken in bewussten Abstand zu zeitgenössischen Formen und Forschungssettings des akademischen Philosophierens setzt. Bekräftigt durch Überlegungen der an ihrer jeweiligen Stelle zu nennenden Schriftsteller wird für ein Philosophieren geworben, das sich in vielerlei Hinsicht in dem, was heute als Paradigma wissenschaftlichen Arbeitens gilt, nicht wiedererkennt. Dabei soll nicht die Frage „Was ist Philosophie?“ apodiktisch beantwortet werden, als dass es die aufgrund vorherrschender Standards sich auftuenden Schranken zu durchbrechen gilt, die das Gebiet der zum Bau einer etwaigen Antwort heranziehbaren Elemente beschränken.

Die Frage, womit zu beginnen sei, drückt das Problem aus, dass die Philosophie eine Reaktion auf ein ihr Vorgängiges darstellt, das erst durch diese Reaktion in seiner Eigenart bestimmt wird. Den Anfang macht daher keine ausgefeilte Theorie, sondern das begrifflich noch nicht hinlänglich ausbuchstabierte Unbehagen, welches den Autor in regelmäßigen Abständen überkommt, wenn er darauf sieht, welche Formen die wissenschaftliche Arbeit heute für gewöhnlich annimmt. Sowie sie Aspekte des zeitgenössischen philosophischen Betriebs problematisiert, stellt die auf diese Weise sich bekundende Kritik zugleich jene Momente des Philosophierens heraus, welche sie selbst zu propagieren unternimmt. Was durch sie daher zum Vorschein kommt, ist geleitet von einem zunächst zwar bloß geahnten, sich Schritt für Schritt aber selbst zur Klarheit führenden Verständnis philosophischen Tuns. Die Eigenart dieser Untersuchung konzeptualisiert allererst das Problem, welches sie in Bewegung setzte, und entwickelt zugleich die Mittel, es zu lösen.

Weil die Perspektive nicht die ihre ist, wird die vorgenommene Beschreibung der dem Autor fragwürdig erscheinenden Aspekte akademischen Philosophierens vielen seiner Repräsentanten, wo nicht völlig verzerrt, so doch in der einen oder anderen Hinsicht übertrieben erscheinen. Das Bild der Landschaft, welches ich male, gibt sich daher nicht als eine von allen darauf Wandernden zu billigende Abbildung der Realität, sondern dient mehr als eine Art Vergleichsobjekt, auf dem die Konturen gerade jener Muster, die aufgrund ihrer Alltäglichkeit besonders leicht zu übersehen sind, hervorgestrichen werden. Wo immer sich die eingeschlagene Betrachtungsweise als unumgänglich gibt, sei der Leser oder die Leserin aufgefordert, diese Dogmatik vermittels alternativer Entwürfe zu brechen. Kaum etwas liegt der hier beworbenen, an den verschiedenen Stellen aber vielleicht unzureichend in Form gebrachten Idee des Philosophierens ferner, als auf dem immer gleichen Standpunkt verharren zu wollen. „Nur so nämlich“, sagt Wittgenstein in seinem Buch, „können wir der Ungerechtigkeit, oder Leere unserer Behauptungen entgehen, indem wir das Vorbild als das, was es ist, als Vergleichsobjekt – sozusagen als Maßstab – hinstellen; und nicht als Vorurteil, dem die Wirklichkeit entsprechen *müsse*.“ (Wittgenstein, PU, § 131)

2. Der allgegenwärtigste und womöglich gerade deshalb kaum je zu Bewusstsein gebrachte Zug des akademischen Philosophierens betrifft das Credo der Planbarkeit. Meist schon in den Schulen, spätestens jedoch mit dem Eintritt in die Universitäten wird den Studierenden eine Auffassung vorgemacht und zugleich als ein unumgängliches Muster festgeschrieben, derzufolge einer detaillierten Planung, unter Vorwegnahme der zu verfolgenden Methoden und intendierten Inhalte, die allergrößte Bedeutung bei der Bewältigung eines philosophischen Vorhabens beizumessen sei. Es handelt sich dabei weniger um die Vorherrschaft einer einzelnen Schule (obgleich die in den letzten Jahrzehnten vorwaltende Tradition der sogenannten „analytischen Philosophie“ sicherlich eines der treibenden Vehikel dieser Entwicklung war), als vielmehr um ein mittlerweile innerhalb sämtlicher Schulen sich ausbreitendes Bekenntnis zu einer Art von Wissenschaftlichkeit, wie sie sich explizit in den Standards zur Gestaltung akademischer Beiträge bekundet (Leitfäden zum Aufbau von Seminar- und Abschlussarbeiten; Vorgaben für die Konzeption von Publikationen), implizit aber auch Ausdruck findet in den kaum je hinterfragten Vorstellungen vom Zweck der Lektüre philosophischer Bücher, den iterierten Phrasen über das Plagiiere „fremden“ Gedankenguts oder in der Forderung, möglichst „innovative“ Betrachtungen anzustellen.

Man erwirbt in den ersten Semestern eben nicht allein die Fähigkeit, sauber zu zitieren und stichhaltig zu argumentieren, die bibliothekarischen Archive ebenso wie die Hilfsmittel formaler Logik zu nutzen, sondern zugleich wird einem beigebracht, welche Gestalt eine Arbeit aufweisen müsse, um Anspruch auf Wissenschaftlichkeit überhaupt erheben zu dürfen. Im selben Moment also, da die Studentin sich systematischer mit philosophischen Fragen zu beschäftigen beginnt, ist sie schon darauf verpflichtet, diese Fragen in ein ganz bestimmtes Gewand zu kleiden. Es wird dann ungemein schwer, ein Bewusstsein dafür zu entwickeln, inwiefern gerade die „Einkleidung“ die Sache der Philosophie als solche betreffen könnte; ja ob in ihr nicht vielleicht die Form der Untersuchung und deren Gegenstand in einer Weise zusammenfallen, dass durch die unbedachte Übernahme bestimmter Forschungsmodalitäten das philosophische Denken selbst in viel zu enge Grenzen gewiesen wird.

3. Damit der angedeutete Gegenstand der Kritik plastischer vor Augen tritt, möchte ich in aller Kürze den Weg beschreiben, der von Studentinnen an der *Universität Wien* zu beschreiten ist, um im Fach Philosophie zu dissertieren. Ein derart spezifisch gewähltes Beispiel kann freilich nicht als repräsentativ für jede einzelne Einrichtung gewertet werden; es lässt sich daran aber vielleicht doch ein bestimmter Geist des Forschens exemplifizieren, wie er auch an vielen anderen Orten institutionell betriebener Philosophie (sei es in einschlägigen Magazinen, auf philosophischen Tagungen oder in den Klassenzimmern der Institute) zum Ausdruck kommt. Mein Interesse gilt dabei v. a. der Tatsache, dass vermittels institutionalisierter Verfahren bestimmte Maßstäbe von Wissenschaftlichkeit aufgestellt werden, durch die ein Philosophieren, das sich zuvörderst in der Kritik solcher Verfahrensweisen bekunden würde, wenn nicht systematisch verunmöglicht, doch jedenfalls sehr erschwert wird.

Das Curriculum des neuen Doktorats an der Universität Wien sieht (laut geltender Fassung vom Oktober 2012) im ersten Studienjahr eine sogenannte „Fakultätsöffentliche Präsentation des Dissertationskonzeptes“ vor. Neben der Vorlage eines 15-seitigen Exposés gilt es eine zehnminütige Präsentation des Konzeptes vorzubereiten, welches es in der Folge vor einem ausgewählten Professorenkolloquium zu verteidigen gilt. Die positive Absolvierung dieser Hürde stellt die erste Voraussetzung für die Unterzeichnung der Dissertationsvereinbarung dar, sodass im Fall einer

negativen Beurteilung des Exposés bzw. seiner Präsentation die Fortführung des Studiums bis auf weiteres nicht möglich ist.<sup>1</sup>

Sowohl seitens des prüfenden Gremiums als auch des universitätseigenen Doktorandinnen-Zentrums gibt es explizite Empfehlungen für die Gestaltung des Exposés: so soll man eine klare These oder Fragestellung formulieren, eine Übersicht über den aktuellen Forschungsstand geben, die Literatur anführen, Methoden und Betreuerwahl begründen, Zeit- und Arbeitspläne erstellen.<sup>2</sup> Kurz, die Studentin hat, wenn nicht vorwegzunehmen, wohin es sie im Zuge der philosophischen Untersuchung tragen wird, so doch die Form des Weges zu antizipieren, den es zu verfolgen gelte. Es wird der Eindruck vermittelt, Philosophie zu treiben sei einzig möglich, wo man sich von vornherein auf ein klar definiertes Schema verständigt, dessen Horizonte in der Folge dann bloß noch abgeschritten werden müssten. Dass es sich umgekehrt darum handeln könnte, die einmal eingeschlagene Betrachtungsform zu verlassen, um Rechenschaft darüber abzulegen, in welche Beziehung man durch sie zu seiner Umwelt tritt; ja, dass dieses Durchkreuzen vielleicht einen genuin philosophischen Akt darstellen könnte – das wird durch solche Empfehlungen zwar nicht ausdrücklich geleugnet, das durch sie beschworene Bild ließe sich jedoch nur vermittels eines gehörigen Interpretationsaufwandes mit einem derartigen Vorgehen vereinbaren.

4. Als ich nach längerem Zögern daran ging, das geforderte Exposé zu erstellen, war ich mir wohl bewusst, dass diese Vorgaben in weiten Teilen dem eigenen, allerdings bislang nicht hinlänglich unter Begriffe gebrachten, philosophischen Selbstverständnis zuwiderliefen. Sich restriktiver Kräfte bewusst zu sein, heißt jedoch nicht, sie in ihrer Wirkung bereits gebrochen zu haben. So kam es, dass das vorgelegte Exposé in sämtlichen Teilen den genannten Anforderungen entsprach: das Projekt war innerhalb zeitgenössischer Diskurse verortet, Forschungsfragen expliziert und die einzusetzenden Methoden skizziert; selbst ein Arbeitsplan war angefertigt worden, der genau bezeichnete, wieviel Zeit jedes der inhaltlich kurz paraphrasierten Kapitel in Anspruch nehmen würde. Dabei – und dies führte zu einem sonderbaren Missverhältnis zwischen dem von mir angedeuteten Gegenstand und der Weise meines Deutens – sollte eigentlich für ein Philosophieren geworben werden, das die Möglichkeit einer ihrer konkreten Ausgestaltung vorausgehenden Bestimmung der Formen wie auch ihrer Inhalte in Frage stellt.

Während der Konzeption des Exposés und der Vorbereitung auf die Präsentation wurden die zuweilen sich anmeldenden Bedenken durch die Überlegung beruhigt, dass innerhalb der einmal festgesetzten Kapitel ja stets noch genügend Raum bliebe, um darin jene Auffassung des Philosophierens zu entwickeln, wie sie mir in vagen Zügen vor Augen stand. Nachdem jedoch die Hürde der „Fakultätsöffentlichen Präsentation des Dissertationsvorhabens“ überwunden worden war und der vorgelegte Plan in die Tat umgesetzt werden sollte, erwies sich die einmal disponierte Struktur als eine den angedachten Inhalten bis ins Kleinste widerstrebende Form. Auf jeder Stufe wurde der Widerspruch neu spürbar, für ein Philosophieren eintreten zu wollen, dessen Eigenart einzig aus seiner formtransformierenden Bewegung heraus zu definieren wäre, sich dabei aber

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Exposé wie Vortrag: „Mathematik und Philosophische Methode bei Wittgenstein“, S. 215 ff.

<sup>2</sup> Siehe <http://doktorat.univie.ac.at/doktoratsablauf/eingangsphase/expose/>, Zugriff: 5.9.2017.

zugleich eines, wenn nicht gar von außen oktroyierten, so jedenfalls vorweg (und sei es von einem selbst) verfügbaren, Gestaltungskonzeptes zu bedienen.<sup>3</sup>

Indem ein Plan seiner Entwicklung gezeichnet werden musste, wurde der Gedanke seiner Form nach unvereinbar mit dem, worauf er aus gewesen war. Wer z. B. sagt, das Philosophieren sei eine Tätigkeit, ohne dass er tätig, d. h. philosophierend dahin gelangte, muss sich den Vorwurf gefallen lassen, dass er etwas behauptet, das es eigentlich zu demonstrieren, dessen Entwicklungsgesetze es also freizulegen oder zu erfinden gelte. Und genauso musste ich mir sagen, dass ich eine Sache darzulegen hoffte, die zu erreichen allein schon dadurch verunmöglicht wurde, dass ich einen Plan gezeichnet hatte, um zu ihr zu gelangen. Diese Sache nämlich war kein abschließender Satz, kein zu erreichender Endpunkt, sondern eine im Weg selbst sich ausdrückende Form: etwas also, das sich nicht vorschnell *bezeichnen*, sondern nur praktizierend *aufzeigen* ließe.

5. Die soeben beschriebenen Erfahrungen leiteten mich schließlich zu dem Entschluss, gerade *das* zum Abstoßpunkt des Philosophierens machen zu wollen, was nach institutioneller Vorgabe seinen Rahmen darstellen sollte. Jene formkonstitutive Methodologie, welche die Gestalt und die Richtung der Untersuchung definierten, noch ehe sie überhaupt in Gang gekommen war, konnte wohl einen ersten Ausgangspunkt, von dem abstoßend sich sodann das philosophische Denken zu entwickeln hätte, keineswegs aber die nicht zu überschreitende Leit- und Grenzlinie markieren. Philosophie, so meine Überzeugung, die in dieser Arbeit als aus der philosophischen Tätigkeit entspringend aufgezeigt werden soll, kann nicht methodisch geplant, der in ihr sich entwickelnde Inhalt nicht im Allgemeinen vorweggenommen werden. Sollte es Schemata geben, die derartige Prognosen erlaubten, wäre es umgekehrt gerade eine der ersten Aufgaben der Philosophin, die begrifflichen (und also letztlich lebenspraktischen) Bedingungen einer solchen Setzung, die damit einhergehenden Ausschlussverfahren und die in der Folge daraus erwachsenden Konsequenzen freizulegen, oder auch – sofern die Sache dies erforderte – zu konstruieren.

Damit ist freilich nicht gesagt, man hätte sich keine Gedanken darüber zu machen, in welcher Weise eine sich in vagen Ahnungen ankündigende Idee am adäquatesten dargestellt, ausgestaltet werden könne. Da ich dies vielmehr als ein ganz wesentliches Moment philosophischer Arbeit

<sup>3</sup> Auch während der Verteidigung meines Exposés im Rahmen der „Fakultätsöffentlichen Präsentation des Dissertationskonzeptes“ (FÖP) wurde dieser Widerspruch fühlbar. Einer der prüfenden Professoren erhob den Einwand, dass er nicht recht sehen könne, worin das eigentlich Neuartige meines Projekts, sozusagen sein innovativer Gehalt bestünde: wiederholte ich nicht nur, was ohnehin zum etablierten Forschungsstand gehört? – Verzagt antwortete ich, einzelne Details genauer ausarbeiten wollen, welche bislang nur pauschal behauptet worden wären. Das traf zwar zum Teil auch zu, war aber doch nur die halbe Wahrheit. Tatsächlich war meine Überzeugung ja die, dass Innovation in der Philosophie, wenn man dieses Wort auf sie denn überhaupt anwenden wollte, bestenfalls darin bestehen könne, dass man eine besondere Eigenart in der Annäherung an ein Thema an den Tag legte, nicht aber darin, dass man gewagte Thesen aufstellt und diese dann zu bekräftigen sucht. Die geforderte Gestalt des Exposés ließ aber keinen Platz für die *Entfaltung* philosophischer Gedanken, sondern bestenfalls dafür, in ein paar Worten zu *benennen*, was man in der Folge zu beweisen gedenke. Dass man in der Philosophie in dieser Art hypothetisch verfahren könne, dies zu problematisieren, war aber gerade eines der Anliegen des Projekts gewesen. Wird das Philosophieren ernsthaft betrieben, so wollte ich sagen, verflüchtigen sich die Eigennamen, von denen man zunächst noch glaubte, sie würden seine Gegenstände bezeichnen – und mit ihnen zerfällt zugleich das Gerüst, dessen man bedürfte, um Hypothesen zu formulieren. Da die Frage des Professors mir schlagartig bewusst machte, dass er diese Absicht trotz der Lektüre des Exposés nicht erkannt hatte (was aufgrund der dem Text zu gebenden Form nicht eben überraschend kam), verfiel ich auf jenes „Ja, aber...“, von dem ich annehmen musste, dass es dem Kolloquium am ehesten gefiel.

begreife, glaube ich nur, dass es damit nicht zu Ende sein dürfe, nachdem man eine erste Skizze entworfen hat. Die Frage, welche Gestalt man seinen Gedanken gibt und in welcher Weise sie gerade durch diese Formung auch in ihrem Inhalt transformiert werden, ist keine, die dem Philosophieren vorhergehen, sondern eine, die es stets begleiten sollte. Mit dem Erfordernis, Projekte von Anfang an nach den verschiedensten Dimensionen hin (Forschungsstand, Methoden, Struktur und inhaltlicher Aufbau, Zeitplan etc.) zu vermessen, werden jedoch zusehends die Spielräume eingeschränkt, in denen sich philosophische Bewegungen dieser Art in Gang setzen könnten.

Das Credo der Planbarkeit begünstigt somit ein philosophisches Selbstverständnis, wonach es nicht um die kritische Hinterfragung jenes Verhältnisses ginge, in das man zu den vermittels einer bestimmten Begriffs- oder Formenwahl eröffneten Inhalten tritt. Im Gegenteil wird ein Arbeiten beschworen, bei dem die Frage nach der zu wählenden Form beantwortet ist, lang bevor eine detailliertere Auseinandersetzung mit den dadurch sich einstellenden Inhalten anhebt. Auf diese Weise gelangt das akademische Philosophieren immer öfter dahin, stilistische Eigenheiten als unerhebliche Begleiterscheinungen zu betrachten, von denen es bestenfalls ganz zu säubern wäre. So etablierte sich in den vergangenen Dekaden auch eine philosophische Praxis, die sich kaum mehr als eine selbstbewusste Arbeit an Formen und Begriffen begreift, dagegen aber vorgefasste Prinzipien des Darstellens heranzieht, um die (durch die akademische Einheitssprache) auf einen Nenner gebrachten Philosopheme abzuwägen und gegeneinander auszuspielen. Es stellt insofern auch keinen Zufall dar, „daß in Schulen, die terminologisch besonders stark gebunden sind wie etwa die neuscholastischen Richtungen heute, die eigene sprachliche Gestaltung merkwürdig matt und konventionell ist und das Problem der sprachlichen Durchformung eigentlich gar nicht gesehen wird.“ (Adorno, *Philosophische Terminologie I*, <sup>1</sup>1973, S. 63)

Was viel zu oft nur als die Vorschule des Philosophierens gilt, nämlich das Entwerfen von Konzepten, nach welchem man zu philosophieren gedenkt, soll hier als eine ihrer ureigensten Tätigkeiten begriffen sein. Die Reflexion über die Formen, derer man sich bedienen will, um Sinn zu vermitteln, ist kein redundantes, dem Philosophieren letztlich entbehrliches Anfangsbehelf, sondern seine nicht endende Aufgabe. – Diese Auffassung des Philosophierens ist keineswegs neu. Es ist ihr aber eigentümlich, dass sie nicht von fremder Hand übernommen, sondern einzig praktizierend ins Licht gesetzt werden kann. Andernfalls tritt der vermeinte Inhalt in Widerspruch mit der Form, durch die man ihn zu erschließen glaubt.

6. Die Schwierigkeit, jene herrschenden Formen wissenschaftlicher Darstellung abzulegen, rührt nicht allein daher, dass es tatsächliche Zugangsschranken (wie etwa die genannte Präsentation des Dissertationsprojekts) zu überwinden gilt. Auch ökonomische Faktoren spielen eine erhebliche Rolle. So versuchte ich geraume Zeit, vermittels Stipendien oder universitärer Anstellungen die finanzielle Grundlage für die Entwicklung des angedachten Gedankens zu schaffen. Doch die Vorgaben für die zu diesem Zweck einzureichenden Exposés und Entwürfe sehen nicht viel anders aus als die weiter oben genannten. Auch hier käme alles darauf an, mit einigen wenigen Worten zu bezeichnen, was es in der Folge auszuarbeiten gelte: so als ob das Feld, in dem die Philosophie ihre Gegenstände formt, unabhängig von ihren tatsächlichen Bewegungen bereits gegeben sei; als ließe sich durch eine philosophische Untersuchung ein Querschnitt legen, ehe man sie unternahm.

Als daher diesbezügliche Bestrebungen, bei welchen ich eine rückhaltlose Entfaltung meiner Idee zugunsten finanzieller Ungebundenheit aufzugeben bereits gewesen wäre, im Sand verliefen, begriff ich dies als Chance, nicht länger an jenen Darstellungsidealen festhalten zu müssen, die

der akademische Betrieb als die vermeintlich einzig zur Wissenschaft taugenden Formen begreift. Vor allem wurde das Credo fallen gelassen, wonach in jedem Fall die Horizonte des angedachten Projekts abgesteckt werden müssten, noch bevor man zur Ausführung schreitet. Gerade dadurch, dass man die Form und den genaueren Gang der anzugehenden Arbeit vorzeichnet, unterwandert man nämlich systematisch die Möglichkeit, sich einem Philosophieren anzunähern, das Gedanken daraus entspinnt, dass es auf die konstitutive Dimension der in ihr entfalteten Begriffe reflektiert. Nur, wo wir mit dem Anspruch brechen, stets schon im Vorhinein zu bezeichnen, worum sich die Philosophie drehen werde und welches ihre Ziele sind, können wir in ein Denken gelangen, das sein Lebenselement aus sich selbst bezieht.

Anders als beispielsweise in der Zoologie, wo die Gegenstände stets schon für sich bestehen und auf mancherlei Art bezeichnet werden können, ist der Philosophie die Weise, in der sie über ihren Gegenstand spricht, wesentlich dafür, wovon sie handelt. Es ist da kein Etwas, auf das man deuten könnte, um dann davon zu sprechen; sondern dies Etwas ist der Ausdruck dessen, wie ich sprachlich verfare. Verpflichtet man sich im Vorhinein auf ein begriffliches Tableau, indem man skizziert, wohin einen das Philosophieren führen soll, wird die Philosophie jenes Moments der Selbstformung beraubt, durch das sie auszuzeichnen wäre. Da die Geschichte der Philosophie nur so strotzt vor Konzeptionen, die einen Unterschied markieren zwischen den terminologisch (in gewissen Maßen) indifferenten Gegenständen der einzelwissenschaftlichen Forschung und den begrifflichen Eigenarten einer philosophischen Untersuchung, kann es einigermaßen erstaunen, dass sich an den philosophischen Instituten das forschende Denken mittlerweile nach Mustern zu organisieren beginnt, auf deren Basis sich die Darstellungsformen immer mehr gleichen. Zwar mag diese Tendenz zur Planbarkeit und die damit einhergehende Angleichung ihrer Forschungsdesigns noch jeder institutionalisierten Praxis eingeschrieben sein; aber die Philosophie hat sich immer auch jenes Moments der Freiheit zu besinnen, welches sie vermittels neuer Entwürfe in kritische Distanz zu den Disziplinierungsstrukturen treten lässt, derer sie sich als akademische Disziplin verschreibt.

7. Zu philosophieren ist freilich nur möglich im Horizont einer sprachlichen Gemeinschaft, deren Gepflogenheiten, allein schon wegen der für die Sinnvermittlung vorauszusetzenden begrifflichen Übereinkünfte, eine gewisse Verbindlichkeit zukommt. Wer meint (sei es in der Philosophie oder anderswo), mit allem und jedem brechen zu können, überschätzt nicht so sehr seine individuellen Fähigkeiten, als dass er einem Missverständnis aufsitzt, das zusammen mit den Bedingungen der eigenen Subjektivität auch die des sprachlichen Ausdrucks betrifft. Die philosophische Rede ist, wie überhaupt alle Versuche der Sinnvermittlung, in einen gesellschaftlichen Diskurs gebettet, der entlang vordiskursiver Formationsregeln „ein Feld möglicher Optionen öffnet und verschiedenen und einander ausschließenden Architekturen gestattet, nebeneinander oder nacheinander aufzutauchen“ (Foucault, *Archäologie des Wissens*, 1969, S. 97). Die philosophische Sprache beruht, so könnte man mit Wittgenstein sagen, „wie jede andere, auf Übereinkunft“ (PU, § 355).

Doch gerade das Bewusstsein, im Denken und Tun von Gepflogenheiten des akademischen Betriebs abhängig zu sein, eröffnet den Philosophierenden zugleich die Möglichkeit, dazu sich kritisch zu verhalten. Es ist jeder sprachlichen, v. a. aber der philosophischen Praxis eigentümlich, dass sie selbst die Mittel bereithält, durch welche sie sich von den Zwängen zu lösen vermag, die sie aufgrund des blinden Befolgens einer vormals etablierten Ordnung in ihr aufgetan hatten. Sprachlicher Sinn ist eben nicht allein als das mechanistische Resultat der an mathematischen

Operationen orientierten Anwendung vorgegebener Begriffsfunktionen auf vorliegende Objekte zu betrachten. Sinn stiften kann zwar heißen, heißt aber nicht in jedem Fall, einen gegebenen Begriff von einem der Dinge zu präzisieren, welche sich in dem ihm zugewiesenen Feld befinden.

Die Sprache bedarf, um lebendig zu bleiben, neben der konditionierten Befolgung ihrer Regeln immer auch der sie transzendierenden Schritte, welche zugleich mit der Anwendung ihre Gestalt modifizieren. Dadurch, dass man den Anwendungsspielraum ihrer Begriffe zuweilen erweitert, einengt oder verschiebt, gewinnt man ein Bewusstsein für die konstitutiven Mechanismen der Sprache und vermag unter Umständen sogar zu erkennen, welchen Motiven eine Wortwahl folgt. Sowie ich daher bestimmte Eigenheiten des akademischen Betriebs, die das eigene Denken auch prägten, zu verorten versuche, ändert sich – und sei's im noch so Kleinen – nicht allein die eigene Begrifflichkeit, sondern mit ihr die philosophische Praxis, die dahintersteht und der sie Ausdruck verleiht. So weit, wie man sich mit den Mitteln der Sprache über ihre eigenen Zwänge aufzuklären vermag, so weit, will ich glauben, reicht die philosophische Freiheit.

8. Der Mensch findet sich in einer Welt, die er durch seine Art, sich darin zu bewegen, ebenso gestaltet, als er dabei ein anderer wird. Die Mittel sind ihm zum Teil als anthropologische Grundausrüstung vorgegeben, können aber durch Erziehung, Übung und Selbstreflexion in unterschiedlicher Ausprägung adaptiert werden. Umstände der kindlichen Entwicklung ebenso wie die daraus hervorgehenden Lebens- Denk- und Sprechweisen prägen daher nicht nur das Selbstverständnis der Einzelnen, sondern zugleich die Welt, *wie* sie den *so* lebenden gegenübersteht.

Die Sprache, als des ausgezeichneten Mittels zur Gestaltung und Erfahrung von Wirklichkeit, erlaubt es dem Menschen nicht nur, über letztere in einer seinen Bedürfnissen und Gewohnheiten entgegenkommenden Weise zu disponieren. Er vermag auch Begriffe zu erfinden oder bereits vorliegende Begriffe auf solche Weise zu gebrauchen, dass das durch seine Art zu urteilen und zu werten aufgemachte Verhältnis zwischen ihm und der entsprechend präformierten Wirklichkeit in den Blick gerät. Mit den Mitteln der Sprache aus einzelnen ihrer Formen herauszutreten, um ihre Bedingungen, die mit ihrem Gebrauch einhergehenden Setzungen und Konsequenzen zu bedenken, kann mithin als eine genuin philosophische Tätigkeit bezeichnet werden.

Eine Untersuchung dessen, wie wir sprachlich auf Phänomene reagieren (ob und wie wir sie miteinander vergleichen; mit welchen Begriffen wir sie erfassen; worunter wir subsumieren), kann man also eine *philosophische* Untersuchung nennen. Eine solche Untersuchung hat nicht die Phänomene zu ihrem unmittelbaren Objekt, sondern das Verhältnis, in das sich jemand setzt, der mit bestimmten Worten darauf reagiert. Dieses Verhältnis ist allerdings selbst gesetzt durch die Art, in der es begrifflich eingeholt, beschrieben wird. In diesem Sinn manifestiert jede philosophische Betrachtung auch selbst wieder eine spezifische Reaktion auf sprachliche Phänomene, die folglich abermals zum Gegenstand einer darauf reflektierenden Untersuchung werden kann.

Die im Rahmen eines Gesprächs ebenso wie bei der gedanklichen Ausformung eines Stück Textes ein- und vorausgesetzten Begrifflichkeiten in den Blickpunkt zu rücken, indem man auf wieder andere Begriffe repliziert, soll als ein wesentliches Moment philosophischer Denkarbeit festgehalten werden. Das der Philosophie Eigentümliche liegt nach diesem Verständnis weniger in der besonderen Verfasstheit etwaiger Thesen oder Doktrinen, sondern gestaltet sich durch die Bewegung des am Phänomen zwar ausgerichteten, von diesem aber wegstrebenden und es damit zugleich auch wandelnden Gedankens. Die spezifische Differenz der Philosophien beträfe dann die jeweilige Logik dieses Retardierens, d. i. die der Philosophin eigene Weise, aus zuvor einmal

eigenommenen (oder angedeuteten) Betrachtungsebenen herauszutreten, um diese unter Zuhilfenahme neu generierter (oder wiedergefundener) Begriffsinstrumente zu verorten.

9. Dass man durch die Reflexion über gewisse Standards des Betrachtens dahin geführt werden kann, auch in den Blick zu nehmen, welcher Standards man sich bei einer solchen Untersuchung selbst bedient, führt jedoch nicht zu einem endlosen Regress, der die philosophische Tätigkeit als unsinnig ausweisen würde. Es zeigt vielmehr die Möglichkeit, sich kritisch auf das Verhältnis zwischen den eigenen Worten und den so begriffenen Dingen zu beziehen, dass eine Auffassung des Gebrauchs der Worte denkbar ist, wonach diese das unhinterfragte Paradigma des handelnden Weltbezugs darstellen. Die Möglichkeit, gegenüber einzelnen Darstellungsformen auf Distanz zu gehen, beweist nicht die Beliebigkeit jeglichen Weltbezugs, sondern gründet auf der Anerkennung einer speziellen (wenngleich von ersterer geschiedenen) Form des Darstellens.

Maßstäbe eigenen Denkens in den Fokus zu rücken, beruht somit auf der Akzeptanz der diesen Fokus ermöglichenden Darstellungsmittel, in denen ihrerseits bestimmte Maßstäbe des eigenen Denkens niedergelegt sind und zum Ausdruck kommen. Wie im Deuten und Interpretieren einer Regel eine Regel des Regeldeutens befolgt wird, so wird auch jede Kritik von Formen bestimmte Formen der Kritik aufweisen müssen: mögen diese von woanders hergenommen oder erst im Zuge des Kritisierens entwickelt worden sein. Sie vermag sich, heißt das, ihren Gegenstand erst dadurch zu formen, dass sie sich dessen Formen entledigt, kann dies aber nur soweit, als sie selber sich wiederum bestimmter Formen bedient. Kritik zu üben bedeutet also, eine Praxis zu pflegen, welche, wie jede andere Praxis auch, ihre blinden Flecken hat, wobei einem aber diese erst dort aufgehen, wo sie selbst in den Blickpunkt rückt. Jede gehaltvolle Kritik setzt sich daher gerade dadurch der möglichen kritischen Bezugnahme aus, dass sie sich einer klaren Darstellungsweise verschreibt, um die übertriebenen Ansprüche einer anderen zu identifizieren. Sie changiert damit zwischen dem Anspruch, eine Praxis zu durchleuchten, und dem dabei erlangten Bewusstsein, dass sie selber auch ihre Schatten wirft. Daher ist Kritik niemals System, sondern Bewegung um ihren Gegenstand ebenso wie um sich selbst.

Ein Paradox stellt diese Überlegung nur für jene dar, die das Denken in holistischer Manier als ein System von hierarchisch geordneten Elementen begreifen, die zueinander in einem möglichst widerspruchsfreien und kausal aufeinander abgestimmten Verhältnis stehen. Das Vernunftvermögen des Menschen wäre entlang dieser Sichtweise einem Kalkül zu vergleichen, welcher mit jedem einzelnen Urteil im Ganzen bekräftigt wird. Jede bloß intendierte Kritik der Logik des eigenen Denkens hätte sich dann eben dieser Logik zu bedienen und würde damit zugleich seine eigene Absurdität beweisen. Selbst, sofern man verschiedene Ebenen einführen wollte, um vermittelt einer Metasprache die Syntax der darunterliegenden Objektsprache zu markieren, bewegte man sich noch immer in einem Bild, in dem das Denken als ein von Regeln durchsetztes und jedem seiner Elemente seinen klar bestimmten Ort zuweisendes Konglomerat erscheint.

Begreift man dagegen mit Wittgenstein die Sprache als ein vielstimmiges Gemisch einander übergreifender Techniken des Darstellens, die nicht durch eine sie sämtlich durziehende logische Ordnung gekennzeichnet sind, dann wird eine kritische und dabei doch spezifischen Denkmustern verpflichtend bleibende Bezugnahme auf Facetten der eigenen Rationalität denkbar. Die philosophische Reflexion auf Prinzipien des Urteilens scheint dann gerade deshalb möglich, weil es mehr als bloß *ein* Schema gibt, dem folgt, was wir „Urteil“ nennen. – Wir sind in der Lage, den Verlauf eines Weges nachzuzeichnen, indem wir ihn verlassen und von einer anderen Warte aus verorten:

ebenso können wir uns der Worte bedienen, um mittels ihrer zu beschreiben, wie wir in einzelnen Situationen mit Worten operieren, ohne deshalb gleich aus der Welt (bzw. der Sprache) zu fallen.

10. Vom bloßen Reflektieren, wie es in anderen Disziplinen und Denkfeldern gleichfalls statthat, zeichnet sich die philosophische Denkbewegung jedoch dadurch aus, dass deren Modi durch sie selbst hervorzubringen sind. Ihre Entwicklung geschieht dabei in Absetzung von dem in Betracht gezogenen Verhältnis, das dabei einerseits die Richtung dieser Absetzbewegung mitbestimmt, sich in deren Zuge aber zugleich auch wandelt. Als der eigentümliche Sinn philosophischer Arbeit wäre entsprechend das zu fassen, was sich im Übergang von einer Perspektive zur nächsten als das Leitende erweist. Es handelt sich dann weniger darum, Thesen über ein Gegenstandsgebiet aufzustellen, noch um die Genese neuer Blickpunkte darauf. Was die Philosophin auszeichnete, wäre die eigentümliche Form oder Gestalt dessen, *wie* sie die eigene Betrachtung transformiert.

Sofern sie in ihrer Reflexionsbewegung keinem äußerlichen Schema folgt, schafft die Philosophie stets neue Denkmodi, was bei besonderer Eingängigkeit derselben darauf hinauslief, dass sie Begriffe generiert. Es besteht jedoch keine scharfe Grenze zwischen der Schaffung eines neuen Begriffs und einer so noch nicht dagewesenen Anwendung eines bereits bestehenden Wortes in einem neuen Feld. Wenn hier z. B. der Begriff des Retardierens zur Bestimmung einer für das propagierte Philosophieren wesentlichen Charakteristik herangezogen wird, so könnte dies zum einen als die bloße Iteration eines längst gegebenen Begriffes gedeutet werden; ebenso ließe sich aber sagen, dem Wort erwachse durch diesen Gebrauch eine andere Bedeutung und stehe folglich für einen neuen Begriff. Ob man das eine oder das andere sagt, ist in der Regel nicht nur davon abhängig, wie neu- oder andersartig die jeweils vorgeschlagene Verwendung des herangezogenen Begriffswortes erscheint, sondern mitunter davon, wie eingängig und nachvollziehbar sie bleibt. Daher wird selbst eine neue philosophische Denkbewegung nicht automatisch als einen neuen Begriff etablierend begriffen werden, wenn ihr doch die Fasslichkeit fehlt, die uns erlaubte, sie ohne große Umstände zu reproduzieren und mit einem Namen zu versehen.<sup>4</sup>

Obwohl eine philosophische Arbeit immer wieder auch neue Sprachformen entwerfen wird, die auf anderen Feldern zum Einsatz gelangen könnten, so ist es doch nicht das, worauf es in ihr vorrangig ankommt. In einem gewissen Sinn ist sie sich des Begriffs, den sie im Zuge der ihr eignenden Retardationsarbeit entwickelt, nicht bewusst. Sie beschreitet und markiert begriffliche Wege, um oft gegangene Bahnen besser in den Blick kriegen und relativ dazu verorten zu können. Die im Zuge eines solchen Philosophierens skizzierten oder breitgetretenen Wege stellen jedoch manchmal gar keine tatsächlich einzuschlagenden Alternativen des Sprechens dar, als dass sie primär auf den Zweck eingeschränkt bleiben, das die etablierten Sprachformen umgebende Klima

<sup>4</sup> Der Terminus des Retardierens, der hier das für philosophische Untersuchungen typische Moment des Zurückweichens von zuvor eingenommenen Betrachtungsperspektiven markiert, spielt in Peter Handkes literaturtheoretischen Erwägungen eine entscheidende Rolle. In Gesprächen betont er wiederholt, er fühle sich beim Schreiben zwar zunächst dazu gedrängt, ganz direkt auf die von ihm verfolgte Sache zuzugehen, doch noch ehe er ihr wirklich nahegekommen sei, beginne er unwillkürlich zu zögern, innezuhalten, vor ihr zurückzuweichen. Das zaghafte Retardieren, bekundet durch den bedachten Übertritt in eine andere Form, ermögliche dann jenes Schwellenereignis, das den Gegenstand in der intendierten Gestalt zuletzt aufblitzen lasse. In dem Moment also, wo die Darstellungsform gebrochen wird, stellt sich eine Ahnung von dem ein, was sie nicht zur Gegenwart zu bringen vermochte. Siehe Peter Handke: *Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen* (1987), S. 71, 115, 184; sowie „Die Geborgenheit unter der Schädeldecke“ (1973), S. 76.

ins Bewusstsein zu heben. Andere mögen sich vielleicht der dadurch eröffneten Betrachtungsweise bedienen, um sie für anderweitige Unternehmen fruchtbar zu machen. Die Philosophin aber wäre daran zu erkennen, dass sie auch diesen Blick auf die Welt nach konstitutiven Elementen, blinden Flecken oder die ihn leitenden Interessen befragt – und zwar ohne dass sie vorher schon wüsste, welche Betrachtungsprinzipien sie im Gang der nötig werdenden Untersuchung befolgen oder entwickeln werde.

Kennzeichnet man die Philosophie durch jenes retardierende Moment, welches dahin leitet, die in der eigenen Untersuchung eingesetzten Begriffe immer von neuem nach deren Herkommen zu befragen, impliziert dies, dass die (so bestimmte) Philosophin immer auch am Verständnis dessen zu arbeiten hätte, wodurch Philosophie zu kennzeichnen ist. Denn mit einem jeden ihrer Retardationsschritte tritt sie aus dem heraus, wodurch sie zuvor sich als Philosophin bewies: man philosophiert, heißt das, gerade nur so weit, wie man seine Philosophie immer wieder auch hinter sich zu lassen in der Lage ist. „Einzig dort ist der philosophische Gehalt zu ergreifen, wo Philosophie ihn nicht oktroyiert.“ (Adorno, *Negative Dialektik*, <sup>1</sup>1966, S. 24)

11. Der hier entworfenen Auffassung der Philosophie als einer Praxis des Formtransformierens liegt kein Ideal des fortschreitenden und sich selbst zum absoluten Geist erhebenden Bewusstseins zugrunde, wie es etwa der Autor der *Phänomenologie des Geistes* (<sup>1</sup>1807) verwirklichen wollte. Zwar bin ich mit Hegel einig, die Vernunft bekunde sich wesentlich in der Wandlung ihrer selbst im Zuge der Bedachtnahme auf vorgängige ihrer Gestaltungen. Doch passt damit nicht so recht zusammen, dass dies Werden zuletzt in ein *an* und *für sich* (d. i. ein bleibendes, keiner Perspektive mehr unterworfenen) Wahres, in einen absoluten, sich selbst gewärtigenden Geist münden solle.

Hinter den bisher gemachten Ausführungen steht vielmehr das Bild einer Landschaft, mit der Wittgenstein die Sprache vergleicht. Man transzendiert nicht Stufen der *einen* Vernunft, um vom Dreischritt geläutert in ihr nächstes Stadium zu treten, sondern findet sich hineingestellt in ein Nebeneinander von Formen, welche sämtlich das Attribut der Vernünftigkeit zu führen vermögen. Wir bewegen uns in der Sprache als wie in einer Landschaft, wo ausgetretene Straßen spärlich begangene Pfade kreuzen und wo selten mal einer querfeldein marschiert. Der Philosoph ist ein schwellenkundiger Wanderer, der von einem in den andern Pfad übertretend jenen zu verorteten strebt – sei es, um sich zu orientieren, die eigenen Kräfte zu gewahren oder der wechselnden Impressionen wegen. Gleichgültig, welches Motiv den Anstoß geben mag, die Eigenart der sich entwickelnden Bewegung liegt im Zusammenwirken objektiver Gegebenheiten (Straßen, Orte, Erhebungen, Furten, Brücken usw.) und darauffolgender Reaktionen (laufen, umgehen, besteigen, schauen, hüpfen usw.) begründet.

Was die Philosophin auszeichnet ist somit nicht ein stets abrufbares Repertoire an Lehrsätzen und Denkwürdigkeiten der Philosophiegeschichte, denn die Fähigkeit, in der Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten eine Denkbewegung in Gang zu setzen, durch welche sich die individuelle Eigenart ihrer Perspektivenwechsel ebenso bekundet, wie die auf diesem ihren Weg erschlossene Stellung und Beschaffenheit des Untersuchungsgegenstands. Wer den Philosophen Willkür und Subjektivität unterstellt, hat noch nicht begriffen, dass deren Eigenart etwas zum Vorschein bringt, was die Dinge selbst betrifft, und es nur soweit als abwegig erscheint, als man aus den selbst täglich eingeschlagenen Betrachtungspfaden nicht herauszusteigen vermag. „Die Substanz eines geistigen Gebildes besteht wesentlich darin, daß die Willkür des einzelnen, je Denkenden in der Sache und in dem Zwang der Sache untergeht, daß sie darin verschwindet. Geistige Gebilde sind

nicht der Ausdruck von Intentionen und dessen, der sie schafft, sondern sie sind das Erlöschen dieser Intentionen in der Wahrheit der Sache selbst. Und deshalb glaube ich, daß diese Sache selbst in den Texten ein Gewicht und eine Kraft hat, die gerade in den bedeutenden Fällen größer ist als die Kraft dessen, was der jeweilige Autor dabei verfolgt hat.“ (Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, <sup>1</sup>1963, S. 138)

12. Weil das sie Auszeichnende in den Transformationsbewegungen zum Ausdruck kommt, durch welche hindurch sie sich gestaltet, führen durch die Philosophie in dem hier gedachten Sinn keine Abkürzungen hindurch. In allgemeinen Termen benennen zu wollen, was einzig an der Art des Reagierens auf ein dadurch sich allererst formendes Problem aufgezeigt werden kann, gleicht dem Versuch, eine mathematische Aufgabe zu lösen, ohne den Beweis zu führen. Es stehen dann Worte im Raum, die zwar einzelne, mit ihnen einhergehenden Gefühle wecken mögen, deren Bedeutung aber unklar bleibt, solange sie nicht durch das größere Bild, innerhalb dessen allein Ausschnitten ein bestimmter Sinn zukommt, vervollständigt werden.

Fast jedem akademischen Text steht heute ein sogenannter Abstract voran, in dem thesenartig die in der Folge näher zu erörternden Inhalte vorweggenommen werden. Um ihre Relevanz herauszustreichen, wird die Untersuchung gewöhnlich innerhalb laufender Debatten verortet, wobei man den eigenen Beitrag gerne als die Lösung der dort verhandelten Probleme präsentiert. Dieser in nahezu sämtlichen Bereichen des akademischen Philosophierens repetierte Darstellungsmodus beruht offenbar auf dem Glauben, man könne in einigen wenigen Worten vorwegnehmen, was es im Zuge der philosophischen Arbeit sodann im Detail darzulegen gelte. Die Form der Arbeit ist hier nicht etwas, das sich in der einlassenden Auseinandersetzung mit dem Gegenstand ergibt, sondern wird ihr übergestülpt als ein Muster, dem der Gegenstand anzupassen wäre.

Ich bestreite nun freilich nicht, dass man (v. a. wenn die Bedeutungen der Terme jenes Diskurses, zu dem der Text einen Beitrag leistet, bekannt sind) solche Einleitungen verstehen kann – selbst wenn der durch sie antizipierte Gehalt meist in der darauffolgenden Untersuchung gehörig modifiziert wird. Allerdings gebe ich zu bedenken, dass mit dieser Praxis zugleich ein Bild des Philosophierens beschworen wird, das mit dem hier entworfenen nicht in Deckung zu bringen ist, ohne abermals ausgefeilte Projektionsmodi entwickeln zu müssen. So droht eine bestimmte Art zu philosophieren dadurch erschwert (ausgeschlossen) zu werden, dass man unter dem Vorwand von Wissenschaftlichkeit solche Formen propagiert, die ihrer Entwicklung entgegenstehen.

Die Gepflogenheit, philosophische Erwägungen mittels einzelner Schlagworte und Thesen zu kennzeichnen, vermittelt ein Bild des Denkens, in dem es nicht so sehr auf dessen Bewegungen ankäme, als vielmehr auf die Sätze, Thesen und Einsichten, welche unabhängig davon bestünden. Der Gedanke erscheint dann nicht als ein durch die Denkbewegung gespanntes Verhältnis von Subjekt und Objekt des Denkens, sondern als ein gleichsam natürliches Faktum, welches unter Anwendung unterschiedlichster Instrumente begriffen werden kann. Zu denken hieße folglich, ein Objektives sich anzueignen, das von diesem Denken selbst nicht weiter tangiert wird. Die oft erschreckende Ähnlichkeit des sich in akademischen Arbeiten aussprechenden Stils sowie der darin gebrauchten Argumentationsmittel ist hierfür ein charakteristischer Ausdruck. Man ist sich der konstitutiven Momente sprachlicher Darstellung kaum bewusst und fügt sich bequem dem innerhalb der Schulen jeweils etablierten Gesichtspunkt – durch den aber auch nur *ein* Gesicht der Dinge zum Vorschein kommt.

13. Hinsichtlich der Erfahrbarkeit dessen, was Philosophie sei, soll hier unterschieden werden zwischen einem Abbilden, welches überkommenen Standards des Darstellens folgt, und einer Demonstration, in welcher man philosophierend den Begriff eigenen Tuns zu entwickeln strebt. Ob jemand zu philosophieren versteht, ist entlang dieses Verständnisses nicht so sehr daran zu erkennen, dass er oder sie über ein breites historisches Wissen verfügt und bei jeder Gelegenheit philosophische Sprüche vergangener Jahrhunderte zu repetieren vermöchte. Auch hieße es nicht, Schemata festzusetzen, vermittels welcher die in der Philosophiegeschichte überlieferten Akteure auf einen Nenner gebracht und damit kommensurabel würden.

Freilich wird eine angehende Studentin der Philosophie mit einigem Nutzen auch philosophiegeschichtliche Abhandlungen konsultieren – um sich nämlich *historisch* zu orientieren. Aber zur Philosophin im hier entwickelten Sinne wird sie erst da, wo sie auf Platon, Descartes und Kant zu *reagieren* beginnt: wo sie also in Auseinandersetzung mit den begrifflichen Bewegungen dieser Denker dahin gelangt, ihre eigenen Darstellungsmodi zu bedenken. Die Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte folgt dann nicht vorrangig historischen Interessen und wirkt auf Begriffsgebräuche ein, durch welche man in ein Verhältnis zur unmittelbaren Umgebung, zum Jetzt tritt.

Wer die Philosophie als eine Tätigkeit betrachtet, die jeder und jede erneut in Gang zu bringen hat, und nicht als ein stets reproduzierbares Wissen, das in den Archiven der Ideengeschichte niedergelegt sei, stellt damit nicht die Wichtigkeit des Überlieferten in Frage. Mit Heraklit und Aristoteles, mit Nietzsche und Frege ins Gespräch zu treten, wird wohl immer einer der treibenden Motoren für das Philosophieren bleiben. Aber diese fundamentale Rolle kommt ihnen nicht allein deshalb zu, weil sich in ihren Texten zuweilen Einsichten fänden, die gleichsam ewig gültig sind. Dass wir seit Jahrtausenden auf bestimmte Erscheinungen vorgeblich philosophischen Denkens zurückgreifen, rührt vielleicht umgekehrt daher, dass in ihnen etwas zu Tage tritt, was einzelne Merksätze oder Thesen schlechterdings nicht zur Darstellung bringen. Was sich in der Art des Darstellens manifestiert, kann nicht *mitgeteilt*, sondern bestenfalls in Übung angeeignet werden. Daher empfahl auch Kant, bei der philosophischen Lektüre nicht so sehr auf einzelne Inhalte, denn auf die *Manier* des Verfassers zu achten: „Ein gutes Buch muß man oft lesen, eigentlich nicht um es zu behalten, sondern um eine gewisse Manier sich eigenthümlich zu machen.“ (Kant, „Philosophische Enzyklopädie“, S. 29–30)

14. Als Form kann jedes Werkzeug oder Medium betrachtet werden, dessen man sich bedient, Gehalt zu erfassen, Sinn aufzutun, ein Objektives zur Erscheinung zu bringen. Eine Form ist somit das Mittel zu einem Zweck, der jedoch die Eigentümlichkeit hat, ursächlich von seinem Mittel abhängig zu bleiben. Zwar wird Sinn durch die Form erschlossen und er ist der Zweck derselben, diese aber bestimmt sich einzig dadurch, dass dieser Sinn durch jene sich einstellt. Daher kann eine Form, ohne sie auf einen Inhalt zu beziehen, ihrem Wesen nach so wenig zur Darstellung gelangen, als umgekehrt ein Inhalt sich auftun könnte, ohne gerade jene Form zu gebrauchen, der diesem als seine Ursache vorangeht. In diesem Sinn lässt sich sagen, dass jede Form Selbstzweck hat, da sie in ihrer Eigenheit einen Zweck erschließt, der durch anderes nicht zu bestimmen wäre.

Soweit es in der Philosophie um die Auslotung gerade jenes Verhältnisses geht, das zwischen Inhalten und der sie gestaltenden Form besteht, ist sie an den jeweiligen Eigenarten der Formen interessiert: auf den spezifischen Unterschied, der eine von der andern scheidet. Da entsprechend des oben skizzierten Bildes von der Sprache als einer Landschaft die Formen nebeneinander, nicht in einem hierarchisch geordnetem Hinter- oder Untereinander existieren, können sie aufeinander

nicht reduziert werden, ohne dass sie ihrer jeweiligen Eigenheit verlustig gingen. Die Hegelsche Vorstellung vom „Aufheben“ einer Form in einer andern muss entlang dieser Betrachtungsweise als unsinnig erscheinen. Was einzig bleibt, ist das Arrangieren, Präsentieren und Transformieren der Formen. Nicht auf reduzierende Erklärungen oder dogmatische Antithesen sollten wir aus sein, sondern darauf, Eigenheiten und Gemeinsamkeiten der Formen plastisch vor Augen treten zu lassen, indem man begriffliche Zusammenhänge beschreibt, konstruiert, imaginiert.

Obgleich eine Darstellungsform nicht vermittle eine andere zur Darstellung gebracht werden kann, ohne an dem vorbeizugehen, was dieser ihre Eigentümlichkeit verleiht, so wäre immerhin ein Zurücktreten denkbar, bei dem der Blick auf das gerichtet bleibt, wovon man sich entfernt. Wer nach einem längeren Gang zurückschaut und das zuvor Gesehene mit dem nun überblickbaren Weg in Beziehung bringt, der vermag einzelne Determinanten zu erkennen, die seine vorherige Aussicht bestimmten, ohne dass er sich ihrer bewusst gewesen war. Behält man daher aus einer Form heraustretend diese im Blick, bedarf es zwar anderer Darstellungsmittel als jener, die man verlässt, vermag aber gerade in diesem Zurücktreten *einen* Blickpunkt dafür zu gewinnen, was das spezifische Verhältnis zwischen jener Form und den durch sie eröffneten Inhalten ausmache. So richtig es ist, wenn man sagt, eine Form sei durch eine andere nicht in ihrem Sosein begreifbar, so ist es doch auch wahr, dass gerade im Heraussteigen aus einer Form einzelne ihrer Merkmale erst kenntlich werden.

Es ließe sich sogar fragen, ob es des die Form transzendierenden Schrittes nicht wesentlich bedürfe, um sich ihrer als tragfähiges Mittel der Sinnerschließung zu versichern. Stellt nämlich eine Form jenes Bewegungselement dar, durch welches eine Praxis der Sinnerschließung definiert ist, dann scheint man sich ihrer gerade nur so weit überhaupt bewusst werden zu können, wie man auch über die Fähigkeit verfügt, sie unter dem Einsatz alternativer Bewegungsmodi zu brechen. Eine die Funktionen der Sprachwerkzeuge durchleuchtende Kritik wäre dann die für bewussten Einsatz unentbehrliche Grundlage, ohne welche nicht zu gewährleisten sei, dass sich durch sie überhaupt ein Sinn auftut. Denn wie man durch Gewohnheit abstumpft und unempfänglich für manche Widerfahrnisse des Alltags wird, so schwindet auch der Gehalt vermeintlich objektiver und der Wirklichkeit verpflichteter Aussagen, wenn diese fortwährend demselben Muster folgen. Erst jene Untersuchung, durch die eine sprachliche Praxis unter Zuhilfenahme neuer Ausdrucksformen markiert und festgehalten wird, kann daher klären, ob und inwieweit der durch sprachliche Formen versprochene Gehalt auch eingelöst wird.

15. Kann der vermeinte Sinn, den man seinen Wörtern und Sätzen, Aussagen und Fragen unterstellt, durch die sprachliche Praxis, in die sie hineingestellt sind, tatsächlich auch gedeckt werden? Wer sich diese Frage vorgibt, behauptet deshalb nicht zugleich, dass man zum Zweck der Sinn-genese immer auf den von der Mehrheit gegangenen Bahnen marschieren müsse. Man ist sich jedoch der Tatsache bewusst, dass es jedenfalls eines lebensweltlichen Unterbaus oder Rahmens bedarf, um mit den darauf gewachsenen oder darin hervorgebrachten Formen in ein lebendiges Verhältnis zur Welt treten und so allererst Sinn erschließen zu können. Es mag sich um das selbst nährnde Biotop eines Dichters, um die blinde Kommunikation zwischen Geschwistern, um den streng formalisierten Kalkül der Mathematikerin handeln: man wird keine Form des Mitteilens, Verstehens, Sinn-Auftuns finden, die nicht durch jahrelange Lektüre, den täglichen Umgang oder beharrliches Studium hätte kultiviert werden müssen.

Dieses Verhältnis von Alltagswelt und begrifflicher Bedeutung spiegelt sich in dem Problem, in welcher Art die als eine Durchleuchtung sprachlicher Ausdrucksformen betriebene Philosophie zusammenhängt mit einer genuin philosophischen Lebensweise im weiteren Sinn. Wo der Gehalt unserer Worte von der mit ihrem Gebrauch einhergehenden Lebenswelt abhängt, dort scheint sich auch umgekehrt der philosophische Gedanke im Tun und Handeln niederschlagen zu müssen. Diese Überlegung hat die weitreichende Konsequenz, dass die im Zuge einer philosophischen Untersuchung (sei diese nun kritisch reflektierend, skeptisch wägend oder transparent setzend) aufgebauten Begriffe und eingenommen Betrachtungsstandpunkte hinsichtlich des Verhältnisses zur eigenen Lebensführung zu betrachten wären. Die Frage: „Kann ich sichergehen, dass meine Worte tatsächlich sagen, was ich mit ihnen zu sagen glaubte?“ ist deshalb für das Philosophieren genauso wichtig wie die Frage, ob und wie man durch die eigene Formung – z. B. akademischer Beiträge – etwas an der Praxis ändern kann, von der man sich gleichwohl abhängig weiß. Das Zugeständnis, dass unterschiedlichste Gepflogenheiten vorausgesetzt sind, wo immer Gehalt vermittelt werden soll, besagt nicht, dass diese Gepflogenheiten nicht mit- und umgestaltbar wären. Im Gegenteil kann jede sprachlichen Sinn ausdrückende Bewegung aufgrund ihrer Verwobenheit mit der Lebenswelt diese repetieren, adaptieren, ja – und sei’s im noch so Kleinen – auch wandeln.

Wenn das Philosophieren als Formtransformation gedeutet wird und dieser Ausdruck so viel besagt als: von einem Begriff heraus- in einen anderen Begriffshorizont hinüberzutreten; und wenn man zusätzlich geltend macht, einen Begriff zu übernehmen, bedeute, eine andere Art des Umgangs mit den Dingen, eine andere Art der Bewegung in der Welt zu pflegen – so geht daraus ein Bild der Philosophin hervor, in welchem sie nicht länger als eine bloß über Büchern brütende Spekulantin erscheint, sondern jenes Retardieren und Durchleuchten sprachlicher Formen auch auf die damit einhergehenden Praktiken umzulegen versteht. Was dann in den Fokus des Nachdenkens rückt ist der Rahmen, innerhalb dessen *diesen* Worten ein Sinn zukommt: die Lebenswelt derer, die da denkt. Ein philosophischer Gedanke dürfte kein Abstraktum bleiben, das mit dem, was man täglich tut, in keinerlei Zusammenhang steht. Aus sprachlichen Formen herauszutreten und sie mittels neu entwickelter oder wiedergefundener Begriffsinstrumente zu verorten, hieße in letzter Konsequenz ja immer auch, von Praktiken Abstand zu nehmen, die jenen Formen ihre Kraft verleihen. – „Was man eine Änderung in den Begriffen nennt, ist natürlich nicht nur eine Änderung im Reden, sondern auch eine im Tun.“ (Wittgenstein, BPP I, § 910)

*Reflexionen über das Philosophieren im Anschluss an die FÖP  
geschrieben im Herbst und Winter 2014*

## Wenn Argumente scheitern

Das philosophische Denken aber kennt kein Zuhause: es geht den Fragen nach, um zu sehen, wohin sie führen; durchwandert die Räume, lotet sie aus und hält sich darin nicht länger auf, als bis es sich der Geometrie versichert weiß, die seine Spur bestimmten.

Argumente leben im System, das sie bilden. Ihre Modifikationsformen sind bestimmt durch die Performanz einer diskursiven Praxis, in der sie auch verschoben und verzerrt werden können. Insoweit die Sprache unser Werk ist, stehen wir als souveräne Partizipanten in der Verantwortung, dergleichen Missbräuchen nachzugehen und sie, wo möglich, zurechtzurücken. Der Spielraum, den uns die Sprache in der Ausgestaltung von Argumenten lässt, kann jedoch nicht mit festen Grenzen umschrieben werden, ohne die Lebendigkeit einzubüßen, der wir bedürfen, wo wir mit Gründen überzeugen wollen. Und ebenso wenig verfügen wir über einen Maßstab, der es uns erlaubt, vorweg und für alle Fälle zu bestimmen, welcher Art Argumente nun scheitern und welche gelingen werden. – Ohne starre Regeln zu fixieren, will ich daher nur einige begriffliche Merkmale des Argumentierens herausarbeiten, die als Wegweiser (nicht Befehlsgeber) für unsere Argumentationspraxis dienen könnten.

1. Ein Argument sei ein begriffliches Ganzes, dessen Ordnung ein Verständnis sowohl des Sinns als auch des Status' seiner Sätze ermöglicht. Mit dieser Bestimmung ist der Begriff des Arguments nicht allein auf deduktive Abfolgen beschränkt, innerhalb derer Prämissen die ihnen folgenden Konklusionen legitimieren, sondern begreift auch Denkbewegungen in sich, bei denen erst aus der Zusammenschau ihrer Elemente die Struktur ersichtlich wird, dadurch sie einander stützen. Während im ersten Fall ein für sich identifizierbares logisches Gerüst vorausgesetzt wird, um es mit Sätzen oder Gedankenteilen zu bestücken, ist der zweite Fall dadurch gekennzeichnet, dass sich die Logik des Denkens im konkreten Nachvollzug seiner inhaltlichen Ausgestaltung ergibt.

Anders als es der am logisch-deduktiven Paradigma orientierte Denkhabitus will, reihen wir in alltäglichen Gesprächen und Disputen keineswegs nur Sätze aneinander, bei denen der eine den nächsten rechtfertigt. Die fruchtbarsten Auseinandersetzungen sind oft jene, wo wir über das Schema, dem die Argumente zu folgen hätten, noch nicht vorweg übereingekommen waren. Von einem Bewusstsein der Unangemessenheit herkömmlicher Funktionen des Abbildens geleitet, ringen wir in solchen Situationen nach Worten und erinnern oder erfinden – bei etwas Glück – Formen des Darstellens, die dem bis dahin nicht hinlänglich ausbuchstabierten Problem erst seine Gestalt verleihen. Was in solchen Fällen Argument zu nennen wäre, steht also nicht schon vorher fest, vielmehr handelt es sich um eine im Denkvollzug evozierte Form, die ihre Berechtigung und ihre Überzeugungskraft daraus bezieht, dass sie Einheit stiftet.

Da die Einheit einer bislang unbekannten Betrachtungsform erst fassbar wird, wo man sich auf sie eingelassen hat, bedarf ein Argumentieren, welches den etablierten (dabei meist deduktiv organisierten) Begründungsmodi widerstrebt, eines Gegenübers, das nicht nur einen gehörigen Vertrauensvorschuss zu leisten vermag, sondern darüber hinaus auch das Zugeständnis macht,

dass die Verständigungsversuche im Sand verlaufen können – und dürfen. Einem Denken, das in Abstimmung auf meist vielschichtige Phänomene die ihnen angemessenen Argumentformen zu entwickeln trachtet, ist mithin nichts hinderlicher als die Ungeduld. Sowohl auf Seiten derer, die argumentieren, als auch auf Seiten jener, die folgen wollen, braucht es: Zeit.

2. Vieles spricht freilich für standardisierte Formeln. Während der Geschäfte des Alltags: beim Arbeitsplenum, im Kaufhaus, beim Kochen, ja im Erziehungsgespräch würden wiederkehrende Reflexionspausen und Revisionen für Verwirrung sorgen, die Mitmenschen irritieren oder gegen uns aufbringen. Aber nicht allein zeitökonomische Faktoren motivieren die Ausbildung und die Festigung von argumentativen Standards, auf welche rekurrierend wir bessere von weniger guten Argumenten scheiden. Es liegt vielmehr im Wesen des sprachlichen Verkehrs als solchem, dass dieser desto reibungsfreier funktioniert, je umfassender das (dabei zudem meist stillschweigende) Einverständnis ob der zu befolgenden Regeln ist. In nahezu allen Bereichen unseres öffentlichen Lebens stellen sich daher nivellierende Kräfte ein, die zum Zweck der Verständigung zwischen den Menschen auf gleichbleibende Parameter dringen, denen sich zu fügen hätte, wer den Betrieb nicht unnötig aufhalten will.

Dem widerspricht auch nicht, dass Wirtschaftstreibende, Politikerinnen und Medienakteure zunehmend in psychologischen und redetechnischen Grundlagen des Argumentierens geschult werden. Weil man sich mit der Frage nach einer gelingenden Kommunikation stets unter dem Gesichtspunkt der jeweiligen (finanziellen, politischen, publizistischen) Interessen befasst, wird der die Landschaft bestimmende Denkhabitus jedoch nicht zum Problem, sondern umgekehrt zum nicht hinterfragten Maßstab, an welchem es sich auszurichten gelte. Wenn das argumentative Fortkommen durch Konkurrenzverhältnisse geprägt ist, bilden sich Argumentationsmuster aus, die weniger einer umsichtigen und der phänomenalen Vielfalt möglichst Rechnung tragenden Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit geschuldet sind, als dass sie sich eher an Parametern bemessen, die einen schnellen Erfolg versprechen, den tatsächlichen Schwierigkeiten dabei aber völlig äußerlich bleiben. Auf Basis standardisierter Formeln des Schließens, denen aufgrund ihrer formalen Eigenart (meist nur ein sublimierter Ausdruck von Gewohnheiten) eine besondere Überzeugungskraft innewohnt, werden Argumente geschnürt, die vorgeben, eine Sache zu betreffen, obwohl diese oft gar nicht in den Blick genommen wurde. Es als bloßes Mittel zur Einlösung anderswo liegender Zwecke begreifend, entfremdet man so das stichhaltige Denken durch sich selbst: seine wiederkehrenden Formen werden zum Gehalt der Dinge verkehrt, während letztere aus der Betrachtung fallen.

Dies ist, wie ich glaube, die bedenklichste aller Arten, auf welche Argumente zu scheitern vermögen: weil ihre Oberflächenform eine Überzeugungskraft in Anspruch nimmt, die ihnen in der Tat nur zukommt, wo Sachgehalt zugrunde läge, glaubt der Rezipient den Wahrheitsgehalt einer Aussage erkannt zu haben, von der er – wenn man ihn etwas näher befragte – nicht einmal zu sagen wüsste, wovon genau sie handelt. Dies Scheitern ist so fatal, weil man nichts davon weiß. Mit breiter Brust wird wiedergegeben, was man tags zuvor in der Zeitung las, von deren Redlichkeit ihr argumentatives Bemühen doch bestes Zeugnis ablege. Dogmatismus, der sich als Haltung gebärdet; Faktenignoranz, die auf die Relativität des Betrachtens pocht; ja Fremdenhass, welcher sich auf Menschenrechte beruft: das sind keineswegs Erscheinungen, bei denen auf das Argumentieren vollends verzichtet würde, sondern die extremsten Ausprägungen einer Tendenz, das Denken von seinen konkreten Gegenständen zu lösen und zu algorithmisieren.

Unser Problem ist daher nicht, dass wir nicht über genügend Maßstäbe verfügten, welche uns sagen könnten, wie ein Argument aufgebaut sein müsse, um logisch valide und überzeugungskräftig zu sein; was uns fehlt, ist das Bewusstsein, dass sich wirkliches Argumentieren niemals in der Anwendung von Formeln erschöpft; dass jedes Argument der Wirklichkeit antworten muss, aber auch wirklichkeitskonstitutive Funktionen aufweist – und wir daher in die Verantwortung gestellt sind, über die Formen unseres Denkens Rechenschaft abzulegen, ehe wir sie zur Anwendung bringen. Was diese Welt braucht, das sind nicht mehr Regeln, sondern Menschen, die souveräner damit umzugehen, u. d. h. sie mitunter auch zu brechen verstehen.

3. Das Scheitern gehört ins Leben, zum Sprechen, zum Argumentieren. Dies zu sehen, ist uns besonders schwer geworden in einer Zeit, die der Idee, oder besser: der bloßen Gestalt des Fortschritts frönt. Bei jedem Inhalt, kennzeichnet diese Idee nämlich nur die *Form* unseres Tuns, indem jedes konkrete Ziel, das wir uns setzen, seinen Sinn aus der Möglichkeit zieht, es späterhin als Mittel zur Erlangung des nächsten Ziels zu gebrauchen. Einerseits betrachten wir heute alles bloß relativ, indem der Sinn unseres Handelns von einem zuvor gesetzten Zweck abhängig sei; weil aber andererseits dieser Zweck, sobald er eingeholt wurde, selber zum Mittel degradiert wird, erachten wir jene Relativität wiederum als eine bloß relative in dem Sinn, dass unser Tun geradeso gut auch einem anderen Zweck hätte dienen können. Daher kommt es, dass wir unser besonderes Augenmerk nicht länger auf einen letzten Zweck richten, sondern in der Makellosigkeit unseres Fortschreitens die Gewähr für ein gutes Leben sehen. Solches Bewusstsein zeitigt eine beharrliche Aversion gegenüber dem Misserfolg, da für ihn eigentlich kein Platz sein sollte, wo das letzte Ziel suspendiert und die Zwecke ins Tun gesetzt wurden. Misserfolg haben, hieße dann bestenfalls, dass die Weise des Unterwegsseins nicht gut (schön, abenteuerlich) genug sei; er sagt uns aber nichts über das Ziel dieses Wegs.

Nun scheitern wir aber doch. Während aus bunten, helltönenden Kanälen die Informationen und Meinungen auf uns einfallen, fühlen wir selbst uns nicht selten missverstanden und überhört. Die am leichtesten gangbare, jedoch wenig weitsichtige Weise, damit fertig zu werden, ist, sich in dieses Netz einzuklinken und sich der Darstellungsform zu verschreiben, die unser Unbehagen beruhigt, indem sie es auf ein allen verständliches Maß nivelliert. Jene Gleichschaltung ist eine der Sprache, Bilder und Töne: und damit des Ausdrucks unserer Sehnsüchte und Schwierigkeiten. So bedenklich die Digitalisierung sozialer Umwelten unter dem Gesichtspunkt der Überwachung immer auch sein mag; bedenklicher noch ist die vorausgesetzte Angleichung des ästhetischen Empfindungsvermögens. Wo wir dagegen das Scheitern am sanktionierten Treiben und der so abgesteckten Horizonte anerkennen, gewinnen wir vielleicht das Bewusstsein, dass dies Scheitern sein Gutes hat, weil etwas jenseits dessen, was vorgemacht wurde, als Ziel kenntlich wird. Der Misserfolg, wo wir ihn wahrhaben, kann uns Wink sein auf Wege, die zwar mitunter steiniger und beschwerlicher ausfallen, uns selbst aber recht geben und dadurch bestärken.

Ähnlich verhält es sich im Argumentieren. Wenn wir uns die Möglichkeit des Scheiterns zugestehen, ja sie sogar als Chance begreifen, neue und bislang nicht gesehene Ziele des Gesprächs ins Blickfeld zu rücken, dann wird sich zwar nicht automatisch die Wahrheit einstellen: aber wir werden gewahr, dass es an uns liegt, daran zu arbeiten. Weil dort, wo Argumente scheitern, die Worte und ihr intendierter Gehalt auseinanderbrechen, ist dies der ausgezeichnete Ort, an dem wir die realitätsbedingenden Kräfte unseres Denkens erleben können. An der Bruchlinie zeigt sich uns, dass die beabsichtigte Weise des Argumentierens, deren spezifisch temporisierte Folge der

Sätze, das Kolorit der gewählten Worte, der Tonfall und die Emphase unseres Vortrags: dass also die Merkmale unserer Ausdrucksform den Dingen nicht äußerlich sind, sondern sie in eminenter Weise mitgestalten. Erfahrungen dieser Art, die häufig (jedoch keineswegs ausschließlich) durch literarische, philosophische, bildnerische Werke angeregt werden, stellen vor die Entscheidung, entweder in herkömmlichen Betrachtungsweisen und zugehörigen Wahrheitsfeldern zu verharren oder aber – in dem Wissen, zuweilen stolpern und auf sprachliche Irrwege geleitet zu werden – sie zu durchkreuzen, zu umschreiten und, gegebenenfalls, hinter sich zu lassen. Dieses Plädoyer für ein aufgeklärtes, u. d. h. sich selbst in die Verantwortung nehmendes Sprechen, ist aber nicht in der Weise zu verstehen, dass wir uns gängiger Argumentationsmuster kurzerhand zu entledigen hätten. Im Gegenteil, die meist blind repetierten Formen gilt es, soweit möglich, sich wiederanzueignen, indem man mutig bis an die Grenzen ihrer Anwendungsräume vorstößt und auf diese Weise ihre Bedingungen ebenso wie ihre Funktionen erst verstehen lernt. Hierfür ist aber v. a. eines vorausgesetzt: die Bereitschaft zum Scheitern.

4. Der Unterschied der beiden skizzierten Arten des argumentativen Scheiterns (§2 u. §3) macht kenntlich, welche Haltung uns nottut, da wir nicht das eigenste Wesen des Argumentierens verfehlen möchten. Der erste Fall (§2) war dadurch gekennzeichnet, dass man etwas als Argument hinnahm, weil formale Eigenschaften der Satzfolge eine gedankliche Auseinandersetzung mit dem in Frage stehenden Problem suggerierten, dieses aber tatsächlich gar keinen Eingang in die Gedanken fand, da bloß ein Gerüst mit (wohlklingenden) Worten bestückt worden war. Der zweite Fall (§3) zeigte sich dergestalt, dass während der Verfertigung des Arguments plötzlich spürbar wurde, wie die eigenen Worte dem fraglichen Problem im Wege standen, wir abbrachen und uns auf die Suche nach neuen Aufbereitungsfolgen begaben. – Der fundamentale Mehrwert des zweitgenannten Phänomens liegt in zweierlei: (i) dass wir das Scheitern bemerkten; und (ii) dass wir uns dadurch als verantwortlich den Erscheinungen gegenüber begreifen lernten. Die Möglichkeit eines solchen Scheiterns erweist sich als unentbehrlich, wenn das Argumentieren nicht ein äußerliches Spiel mit Worten bleiben soll, sondern einen echten Resonanzraum für die Vorkommnisse unserer Um- und Innenwelt bereitstellen möchte. Wir werden, heißt das, nur soweit etwas von der Vielfalt der Dinge zur Darstellung bringen können, soweit wir es uns erlauben, dabei zu scheitern. Erst dort, wo die Sprache sich der Welt entfremdet, vermögen wir nämlich zu erkennen, wie sehr wir ihrer zur Orientierung bedürfen, wie sehr sie uns aber andererseits auch auf Abwege und von ihr wegführen kann.

Im Zuge jener Bewegung, in der wir unserer Sprache zunächst verlustig gehen, um sie sodann im bedachten Sammeln und Arrangieren der Worte wieder zu gewinnen, erfahren wir uns als frei, lebendig und Verantwortung tragend. Das der entschiedenen Begriffswahl vorausgehende Spiel der Imagination konstituiert ein genuin ästhetisches Erlebnis, wie wir es anders aus der Lektüre poetischer Werke kennen. Ethik und Ästhetik fallen hier nicht zusammen, bedingen einander aber insoweit, als erst das Bemühen um angemessene (redliche) Worte jene Räume öffnet, in welchen unsere Vorstellungskräfte ihr Spiel entfalten können. Die besondere Lust, die wir verspüren, wenn nach langer Suche das treffende Argument gefunden wurde, könnte dagegen sowohl als ethische als auch als ästhetische Empfindung gewertet werden; denn obzwar sie sich an einer sinnlichen Bewegung entzündet, erhält sie ihre Dauer doch erst aus dem Bewusstsein, den Dingen (oder sich selbst) gerecht geworden zu sein. Den Zweck des treffenden Arguments in die vermittels seiner einsehbar werdenden Zusammenhänge legend, hat die zur Komposition nötige Reflexionsarbeit,

so befriedigend sie in sich selber immer sein mag, ihr Telos doch stets in der Wahrheit. Es stellt daher ein Missverständnis dar, wenn manche Künstlerinnen (sei's Malerin, sei's Poetin) glauben, sich des Begriffs der Wahrheit freiweg entledigen zu können, bloß weil man sieht, dass Menschen einander widersprechen und verschiedene Ansichten zu scheinbar gleichen Gegenständen haben. Das Ziel der Kunst bleibt die Wirklichkeit. Und ein lebendiges Argument ist stets ein Kunststück.

Die Versuchung ist groß, diese begrifflichen Entwürfe als Schöngeisterei abzutun. Und es ist wohl wahr, dass ich unsere Argumentationspraktiken unter einem sehr spezifisch gefärbten Licht betrachte. Doch bin ich der Überzeugung, dass dadurch Maserungen kenntlich werden, die in herkömmlichen Argumentationstheorien und Rhetorikhandbüchern systematisch ausgeblendet sind, obgleich sie konstitutiv für jede lebendige Auseinandersetzung wären. Was aber Betrachtungen dieser Art v. a. im Wege steht, ist das landläufige und sich gerade auch in Wissenschaft und Philosophie zusehends etablierende Vertrauen in die arbeitsteiligen Strukturen ihrer Diskurse. Man ist der Ansicht, die Physikerin allein habe die Natur im Auge, die Dichterin allein sei zuständig für das schöne Wort, der Philosoph allein solle Begriffe gebären. Dass wir alle, im tagtäglichen Gespräch, die Wirklichkeit erkunden, unsere Begriffe ausloten, ästhetische Erwägungen anstellen sollen – ja, dass die Sprache und ihre Objekte erst daher die ihnen nottuende Plastizität erhalten: das sich zuzugestehen und danach zu handeln ist ungemein schwierig, weil sogleich ein Richter auftritt (oft genug sind es wir selbst), der uns belehrt, dass es dafür doch die Spezialisten gäbe.

5. Der Begriff des Teiles setzt die Idee einer Ganzheit voraus, aus welcher es nach bestimmten Regeln gesondert wird. Um eine Sache in ihre gehörigen Teile gliedern zu können, müssen wir daher ihr Wesen kennen, wenn anders wir es nicht dem Zufall überlassen wollen, ob sich das (woher immer genommene) Ordnungsmuster auf sie wird anwenden lassen oder nicht. Setzen wir z. B. den Zweck eines Buchs dahin, eine breite Leserschaft mit den Gedanken einer Autorin in Berührung zu bringen, so können wir von hier aus die einzelnen Arbeitsschritte markieren, die nötig sind, um dieses Ziel zu erlangen: das Nachdenken, das Schreiben, das Lektorat, das Layout, der Druck, die Werbung, der Vertrieb, der Verkauf, die Lektüre, die Kritik usw. Der Zweck bestimmt hier eine Reihe von Tätigkeitsbereichen, die aufgrund ihrer Funktionalität für wiederum andere (doch verwandte) Zwecke eine eigenständige Organisation und Struktur ausbilden können. Dabei ist es unausweichlich, dass sich über kurz oder lang nivellierende Kräfte einstellen, indem sich z. B. der Vertrieb gemäß solchen Parametern zu organisieren beginnt, die der Mehrzahl der Bücher möglichst hohe Absatzzahlen sichern, während die vom Mittel abweichenden Erzeugnisse etwas weniger Resonanz finden können. Selbst bei vorgängiger Bedachtnahme des Zwecks lässt es sich also nicht vermeiden, dass arbeitsteilige Strukturen gewisse Eigendynamiken entwickeln, denen zwar im Einzelfall gegengesteuert werden kann, deren Kräfte aber kaum vorhersehbar und in den meisten Fällen auch nicht durchgängig von der Idee des (jeweiligen) Ganzen geleitet sind. Gleichwohl erweist es sich bei der Buchproduktion, deren Arbeitsschritte durch den Einsatz unterschiedlichster technischer Hilfsmittel gekennzeichnet sind, oft als sehr nützlich, sie aufzuteilen und eigenständig zu organisieren.

Anders aber verhält es sich, wenn wir des Zwecks einer Sache nicht versichert sind und es diesen erst zu bestimmen gilt. Wo wir arbeitsteilige Muster aufbieten, ohne das Ganze im Auge zu haben, das durch die einzelnen Teile konstituiert werden soll, zersplittern unsere Tätigkeiten in zahllose Spezialdisziplinen, die sich nicht länger an einer gemeinsamen Leitidee orientieren, sondern voreinander entfremden. Die heutige Wissenschaftslandschaft betrachtend, sehen wir

keine geschlossene Anstrengung zur Förderung des „Wahren und Schönen“, als vielmehr eine undurchsichtige, ja seltsam feindselige Betriebsamkeit, von der niemand zu sagen wüsste, wohin sie steuert. Da eine tatsächliche Idee ihres Zweckes fehlt (die positivistische Phrase des bloßen „Fortschritts“ ist ja bar jeden Gehalts), konnten sich marktwirtschaftliche Strukturen etablieren, innerhalb derer das Denken nach Maßstäben beurteilt wird, die ihm völlig äußerlich bleiben: was als angemessen oder unangemessen gilt, hängt häufig nur mehr von der Möglichkeit profitabler Investments ab. Während sich jedoch die Fächer inhaltlich immer weiter ausdifferenzieren, ist eine oft erstaunliche Angleichung ihrer Darstellungs- und Argumentationsformen zu beobachten. Die Art und Weise, in der die Gegenstände des Forschens zur Darstellung gelangen, steht nämlich in den meisten Fällen bereits fest, ehe damit begonnen wurde. Zweifelsohne sind die Ursachen hierfür vielfältig, letztlich aber kulminieren sie in einem falschen Bewusstsein von Wissenschaft überhaupt: die eigene Formierungsgewalt vergessend, wird jedes Stück Natur nach identischen Parametern vermessen und der überschießende Rest, sofern man ihn gewahrt, kurzerhand fallen gelassen. Die Natur wird zurechtgestutzt, indem man ihr einen Kalkül überpfropft, den man aus einzelnen Beobachtungen abgeleitet hatte.

Jene Zersplitterungstendenzen, die nicht nur in den Wissenschaften, sondern in verwandter Art auch in vielen anderen Lebensbereichen (Arbeitswelt, Medienlandschaft, Freizeitgestaltung etc.) wirksam sind, zeitigen die unserem Dasein abträglichen Kräfte spätestens dort, wo sich Menschen jener Verantwortung überhoben sehen, die ihnen schlichtweg keine Spezialistin abnehmen kann. Niemand kann für mich denken, niemand für mich sprechen, niemand statt meiner argumentieren. Wissenschaftshörigkeit und Spezialistentum führen aber heute genau dazu, dass immer mehr Menschen glauben, andere würden ihnen die (ja nottuende) Auseinandersetzung mit der Natur, mit der Kunst, mit der Sprache, mit dem Leben abnehmen können. Oft bleibt da nur Stückwerk fremder Bestandteile, was eigener Durchformung bedürfte.

6. Die ängstliche Haltung vor dem Scheitern und das systematische Aussperren der Möglichkeiten, die sich draus ergeben könnten (vgl. §3–§4), geht meist einher mit dem Selbstverständnis, das Geschehen der Dinge nicht nur vorhersehen zu können, sondern zu müssen. Der penibelst durchdachte Karriereplan, eine frühzeitige Pensionsvorsorge, eine kalendarische Organisation der Freizeitgestaltung: das sind alltagsphänomenale Pendants zu Wissenschaftspraktiken, die sich dem Credo der Planbarkeit, Vergleichbarkeit und Vorwegnahme fügen. Der Argwohn gegenüber dem Unvorhersehbaren ist so groß, dass schon vorab nur noch zugelassen wird, was sich den bekannten Mustern unterordnet. Wer heute forscht, hat eine sogenannte Forschungslücke, den sie umgebenden Forschungsstand, die einzusetzenden Methoden, ja unter Umständen den genauen Zeitplan seines Projektes festzusetzen, lang bevor die eigentliche Arbeit beginnen kann. Die Farce, die daraus allzu oft hervorgeht, ist den meisten Wissenschaftstreibenden bekannt: man legt Forschungspläne vor, die sich in ihrer Form sämtlich gleichen und deren innovativer Gehalt in aller Regel darin liegt, innerhalb des in seiner Logik längst erschlossenen Feldes einen kleinen Teil zu beackern, um innerhalb seiner noch kleinteiligere Grenzen zu ziehen. So führt die Vorgabe zu planen letzten Endes dazu, dass die bestehenden Betrachtungsformen verhärten, indem man sie bis in die winzigsten Details durchexerziert. Zwar wäre es die Aufgabe jeder aufgeklärten Wissenschaftlerin, auf die eigenen Argumentations- und Beweismodi zu reflektieren, vermittelt derer man Gegenstände des Betrachtens strukturiert; doch wird dies, wenn nicht verunmöglicht, so doch systematisch erschwert, indem strukturelle Bedingungen vorherrschen, die überall auf

Einheitsparameter dringen und als unwissenschaftlich diskreditieren, was davon sich zu entfernen erlaubt. Dieser institutionell (in Curricula, bei Förderstellen, Publikationsorganen etc.) angelegte Konformismus ist das nachhaltigste Hemmnis, welches der Entwicklung eines sich seiner selbst bewussten und sich in die Verantwortung nehmenden Denkens entgegenwirkt.

Unsere Sprachformen sind wie Sedimente einer über Jahrtausende gewachsenen Landschaft, in der sich die Interessen, Bedürfnisse, Sehnsüchte und Irrtümer der Menschen abgelagert haben. Wie sich aus ihr der Reichtum unserer Gedanken speist, so ist sie umgekehrt der Boden für Missverständnisse, Zwänge und schiefes Räsonieren. Auch gibt es keinen jenseitigen Maßstab, der bestimmte Sprachformen generell zu priorisieren erlaubte, vielmehr motiviert sich ein solcher Vorzug stets schon aus Betrachtungen her, die ihrerseits der Sprache bedurften. Wir können daher wohl aus wiederkehrenden Argumentationsbewegungen einen Standard extrahieren, der uns im Fortgang einen bestimmten Bewegungsmodus durchzuhalten erlaubt. Und wenn sich in der Folge gar unsere Argumente zu Obdach gewährenden Gebäuden zusammenfügen, spricht vieles dafür, auf diesem Weg fortzuschreiten. Aber es ist ein Missverständnis, wenn man glaubt, die Sprachformen, in denen man sich bislang erfolgreich bewegte, dadurch fruchtbarer zu machen, dass man sie hermetisch gegen benachbarte Alternativen abriegelt.

Im akademischen Lehr-, Schreib- und Vortragsbetrieb ist oft eine gewaltige Engführung der sprachlichen Ausdrucksmittel zu beobachten. In dem Glauben an ein Objektivitätsmaß, das in der Tat nur einer Mode entspricht, beschränkt man sich auf deduktive Satzfolgen, bei denen der Sinn der einzelnen Bestandteile ebenso wie das logische Gerüst, in welches man sie einfügt, bereits im Vorhinein feststehen. Planbar ist schließlich nur das, bei dem man über die Darstellungsmodi bereits übereingekommen war; von daher scheint es folgerichtig, wenn man unter dem Gesichtspunkt möglicher Vorhersehbarkeit nur auf solche Aufbereitungsmaße rekurriert, die hinsichtlich aller Dimensionen durchgängig fixiert sind. Dabei übersieht man jedoch, dass zu argumentieren auch heißen könnte, die Logik und Folgerichtigkeit einer Gedankenbewegung durch diese selbst erst hervorzubringen, d. h. im Zuge des Bewegens einen neuen Weg zu zeitigen (vgl. §1). Eine solche Konzeption bedürfte stets eines gewissen Vertrauensvorschlusses, weil und insoweit die einzelnen Gedankenteile ihren Sinn aus dem Ganzen erhalten, darin ihnen ihre eigentümlichen Örter und ihre spezifischen Rollen zugewiesen sind.

7. Die Sprache einer Landschaft vergleichend, können wir sehen, wie sich in ihr, wiederkehrender Interessen wegen, zuweilen aber auch aus bloßen Launen heraus, Wege und Pfade abzuzeichnen begannen, die sich mitunter zu Straßen, Autobahnen, ja globalen Verkehrsnetzen ausgewachsen haben. Ein solcher Vergleich erweist sich als besonders fruchtbar, um einen Eindruck davon zu erhalten, inwiefern wir als autonome Mitglieder einer Sprachgemeinschaft einerseits bestimmten sprachlichen Konventionen unterliegen, inwiefern wir aber andererseits frei in der (und entsprechend verantwortlich für die) Gestaltung unserer sprachlichen Ausdrucksformen sind. Die Städte ebenso wie die unsere Landschaften durchziehenden Verkehrsnetze sind historisch gewachsen. An den Verläufen der Gassen, den Windungen und Kreuzungspunkten der Straßen lassen sich nicht allein soziale Strukturmerkmale der Vergangenheit ablesen, sondern sie geben auch Auskunft über das technische Geschick der jeweiligen Epoche.

In welcher Weise hierbei Zufall, Plan und instinktive Wahl ineinander spielen, vermag man am ehesten zu begreifen, wo wir uns das Werden von Wald- und Wanderwegen vor Augen führen. Es sind zuerst wenige Einzelne, die sich einen schmalen Pfad durch unwegsames Gelände bahnen,

etwa mit dem Ziel einen Gipfel, eine dahinterliegende Ortschaft oder eine günstige Stelle zum Bauen zu finden. Dass die gesetzten Schritte von der natürlichen Beschaffenheit des Geländes und der technischen Ausrüstung des Wegbereiters abhängen, ist genauso begreiflich, wie andererseits nicht bestritten werden kann, dass individuelle Bedürfnisse, Launen und Überzeugungen, den Einen eine Richtung einschlagen lassen, die von anderen womöglich nicht in gleicher Weise gewählt worden wäre, wo sie die ersten Schritte hätten setzen sollen. Sobald aber die erste Spur gezogen ist, werden ihr die Nachkommenden in aller Regel aus Bequemlichkeit folgen und damit das Gepräge eines Wegs verleihen. Selbst zur Einlösung völlig anderer Zwecke als der von seinen Begründern intendierten (etwa indem man den Weg nicht geht, um an sein Ende zu gelangen, sondern das Gehen selbst dies Ende ist), wird man sich in der Folge seinem Verlauf fügen.

Das entscheidende Moment, das von diesem Bild auch auf die Genese sprachlicher Ausdrucksformen übertragen werden kann, liegt in dem Umschlag eines zeitlich kontingenten Geschehens hin zu einer dergleichen Geschehnisse sodann bedingenden Gestalt. Das exemplarische Argument ist dies dann nicht, weil es einem externen Richtmaß entspricht, sondern weil es selber die Einheit stiftet, aufgrund welcher wir es als paradigmatisches, vorbildliches Gedankengefüge anerkennen. Die Übersichtlichkeit, die ein gutes Argument verstattet, ist so keineswegs eine Funktion dessen, dass seine Struktur vorab schon feststand. Und v. a. muss diese Struktur nicht notwendigerweise hierarchisch gegliedert sein, wie dies mit der Beschwörung des deduktiven Schlusses im akademischen Umfeld fortwährend suggeriert wird. Vielmehr vermag eine schlichte Beschreibung oder Erzählung aufgrund ihrer begrifflichen Maserungen (die Tempo, Farbe und Ton bestimmen) an den Dingen zuweilen Aspekte zu Tage fördern, welche durch kausale Begründungsfolgen nie und nimmer in den Blick zu kriegen wären.

Kennzeichen einer Gestalt ist die Fasslichkeit, gleichsam ihre phänomenale Einprägsamkeit. Jene Einheit, die dem gelungenen Argument eignet, ist daher kategorial nicht näher bestimmbar, sondern verweist auf die jeweilige Situation, in der wir es anerkennen. Indem das uns bis dahin nicht bekannte (oder vergessene) Paradigma des Betrachtens unsere Anerkennung findet, erhält der Weg, der zu ihm führte, erst den Status, der ihn als Argument ausweist. In diesem Sinn wird jedes Argument nur als Ereignis fassbar, das seine spezifische (nicht subsumierbare) phänomenale Gestalt hat und seine Verbindlichkeit aus der Situation bezieht, in der es uns auf den Weg bringt. Wo wir einer Gedankenfolge absprechen, ein gutes Argument darzustellen, sollten wir daher nicht (oder nicht ausschließlich) auf Standards pochen, sondern vielmehr Umschau halten, um *so* zu zeigen, dass die Einheit des Arguments in diesem Fall hauptsächlich der ihm eignenden Enge und Kurzsichtigkeit geschuldet gewesen war.

8. Zwischen den wirklichkeitskonstitutiven Kräften des Argumentierens und seinem immanenten Wahrheitsanspruch (vgl. §4) scheint eine unauflösbare Spannung zu liegen. Die Eigenart, in der wir Argumente gestalten, eröffnet Sinnhorizonte, innerhalb derer spezifische Kräfteverhältnisse vorherrschend sind, die (mehr oder minder eindeutig) bestimmen, was als wahr und was als falsch zu gelten habe. Diese epistemologische Fixierung des Wahrheitsfeldes zeitigt aber zugleich ontologische Konsequenzen, indem sich mit einer geänderten Begrifflichkeit auch unsere Stellung gegenüber den Gegenständen modifiziert; mithin Aspekte an ihnen sichtbar werden, die zuvor nicht allein nur im Dunkeln lagen, sondern für uns faktisch gar nicht existent waren. Das ist, was uns sagen lässt, die Sprache präge, ja schaffe Wirklichkeit. Jene Verhältnisse rein statisch fassend,

wird man (je nach Persönlichkeit und Einfluss) entweder dem Relativismus oder einem Dogmatismus zuneigen. Im ersten Fall löst man die genannte Spannung zugunsten konstruktivistischer Funktionen des Denkens auf, wobei der in den Begriffen „Argument“, „Wahrheit“ und „Denken“ anklingende Universalismus pluralistischen Konzeptionen weicht; im zweiten Fall lässt man diese Pluralität wieder fallen und pocht auf die (eine) Wahrheit, die im Begriff des Denkens und Argumentierens als solchem angelegt sei.

Ich glaube, dass es an der Idee der Wahrheit festzuhalten gilt, wenn anders das Argumentieren seinem Begriff gerecht werden soll; dass wir dies aber nur vermögen, wo wir uns jener Spannung *aussetzen* und nicht sie nach der einen oder anderen Seite kurzzuschließen versuchen. Auf die Suche nach der Wahrheit uns begebend, können wir schlicht die Tatsache nicht leugnen, dass der Begriff der Wahrheit selbst sich fortwährend ändert, wann immer wir argumentierend (u. d. h. Begriffe erfindend oder erinnernd) unsere Betrachtungsperspektiven modulieren. Zugleich aber bedarf die lebendige Begriffsarbeit jenes Ziels der Wahrheit, da unsere Argumente sofort alle Zugkraft verlieren, da wir nicht den Anspruch haben, mit ihnen den Nagel auf den Kopf zu treffen. Der Wirklichkeit nachstrebend, entfalten sich so Ausdrucksformen, die ihr erst Gestalt verleihen. Die Gedankenbewegungen, die zum Relativismus führen, wären gar nicht denkbar ohne ein Selbstverständnis des Argumentierens, auf das der Dogmatiker verweist; dieser aber untergräbt sich in seinen Ansprüchen selbst, insoweit ihm eine Tendenz eignet, jene Gedankenbeweglichkeit zu unterbinden. Diese Spannung wird aber auch nur dann zum Widerspruch, wenn wir sie fixieren und ihre Statik begründen wollen. In der täglichen, dynamischen Argumentationspraxis wirkt sie dagegen als Motor, der unser Denken antreibt und am Leben erhält.

Da die Situation des Gesprächs ohnedies dialektische Bewegungen begünstigt, erweist sich im Alltag die klare Positionierung für gewöhnlich als wesentlich fruchtbarer als eine relativistische Haltung, die von vornherein auf jeden Wahrheitsanspruch Verzicht leistet. Freilich ist diese Bemerkung letzten Endes zu pauschal, zumal die Erfahrung manchmal auch das Gegenteil lehrt. Es wird hieran aber ein Merkmal kenntlich, das den Begriff der Dogmatik genauer (oder anders) zu bestimmen erlaubt. Auf den ersten Blick scheint uns oft jene Frau dogmatisch zu sein, die ein besonders vehementes und kämpferisches Auftreten an den Tag legt, um pointierte und scharf konturierte Ansichten über eine bestimmte Sachlage zu verteidigen bzw. zu propagieren. Es sind dies jedoch dem Problem der Dogmatik weitestgehend äußerlich bleibende Begleiterscheinungen, die zwar mit ihr einhergehen können, es sich oft genug aber umgekehrt verhält. Wenn wir nämlich in Rechnung stellen, dass der Zug zur Wahrheit das Funktionieren unserer Argumentationspraxis bedingt, wird diese nicht prinzipiell gehemmt durch leidenschaftliches Verfechten eines spezifischen Zugangs dazu; vielmehr wäre ihr jenes Verhalten abträglich und daher mit mehr Recht als dogmatisch zu bezeichnen, bei dem man ohne Bewusstsein ob der konstitutiven Funktionen des eigenen Tuns agiert. Undogmatisches Argumentieren würde sich dann dadurch auszeichnen, dass man klar akzentuierte Gedanken formuliert, Vagheiten nur dort zulässt, wo sie unabdingbar sind, und zugleich darauf Bedacht hat, dass es sich um einen begrifflichen Entwurf handelt, der diese Präzision ermöglicht.

9. Gedanken, Ideen und Argumente sind Ausdrucksformen der menschlichen Vernunft, die unsere Freiheit gerade so weit bezeugen, als wir sie uns auch zu überschreiten getrauen. Riegeln wir sie hermetisch gegen alles ihr nicht Fassbare ab, so zehrt sich die Vernunft auf und schrumpft zur Tautologie zusammen. Wo das Scheitern verboten, nach Worten zu ringen verpönt, ins Abseits zu

gehen belächelt wird, tut sich nicht die reine, objektive Wirklichkeit auf, sondern sie verkümmert und zerbricht in leblose Fakten. Das bedeutet nicht, dass wir das Denken immerfort transzendieren müssten, um seiner versichert zu sein; doch dürfen wir nicht dem Irrtum verfallen, die Vernunft sei zu bewahren, indem man sie in dingfeste Formen passt. Um vernünftig zu bleiben, bedürfen wir einer Offenheit, die es jedoch mit sich bringt, dass wir mit Argumenten scheitern, gedanklich in die Irre gehen und leeren Ideen hinterherjagen können.

Während jedoch Fehlritte dieser Art zu fruchtbaren Gedanken führen können, ist man der Möglichkeit solcher Sinngenesen von vornherein beraubt, sobald die Momente des Irrationalen, deren das lebendige Denken bedarf, geleugnet und unterm Vorwand ausgezeichneter Objektivität formale Algorithmen ausgebildet werden, die es auf beliebige Phänomene bloß noch anzuwenden gelte. In dem Wahn befangen, man verfüge über *den* Maßstab (*die* Sprache) zur Beurteilung der Wirklichkeit, macht sich gegenwärtig in weiten Teilen der Medienwelt ein Irrationalismus breit, der nicht in der metaphysischen Bewegung liegt, das Denken über seine Grenzen hinwegzuheben, sondern dadurch sich auszeichnet, dass man es auf ein Minimum der Ausdruckskraft reduziert und dabei blind bleibt für die konstitutiven Funktionen des Maßes, das zur Anwendung gelangt. Zu argumentieren erschöpft sich hier meist in der Bekundung vorgefertigter Meinungen, denen der Stempel der Faktizität aufgedrückt wurde. Wo das Bewusstsein für die eigene Sprachgewalt verloren ging, hat man aber die Umwelt preisgegeben. Was alles dann noch bleibt sind Schemen, die in ihrer Geläufigkeit einen Sinn versprechen, dieser aber durch keine sprachliche Praxis gedeckt worden ist. Die Eloquenz des Ausdrucks täuscht darüber hinweg, dass ihm der Inhalt fehlt.

Was also sollen wir tun? Ich meine, es gilt, sich den Risiken und Chancen des Scheiterns zu stellen. Wir sollten – und zwar nicht zuletzt auch im wissenschaftlichen Alltag – wieder zu einer Praxis finden, in der dem Herumtappen, der ahnungsvollen Suche, den stotternden Fragen, den sich nicht gewiss seienden Sätzen und den händeringenden Argumenten mehr Raum gegeben wird. Um dies bewerkstelligen zu können, muss aber v. a. der Planungssirrsinn ein Ende nehmen, der nahezu all unsere Tätigkeiten ergriffen hat. Insoweit jeder Plan auf einer Geometrie aufsitzt, innerhalb welcher wir uns in der Folge zu bewegen hätten, lenkt er nämlich die Aufmerksamkeit von der Frage ab, welche anderen Entwürfe und Kartographien denkbar wären, um den Ausblick auf die Dinge und unsere Denkwege zu gestalten. Eine Wissenschaft, die den eigenen Sinndeterminanten gegenüber blind bleibt, verfehlt letzten Endes die Wirklichkeit ebenso wie unsere Nöte. Doch erst, wo wir uns das Scheitern erlauben, können wir die Sprache gewahren und uns der Umwelt im neu erwachten Bewusstsein der Begriffe wieder anzunähern versuchen. An den Grenzen etablierter Darstellungsmuster uns bewegend, haben wir freilich keine Gewähr dafür, dass sich die Worte und Argumentfolgen zu funktionstragenden Organen der Sprache werden auswachsen können. Aber sich aufgrund solcher Skrupel erst gar nicht darum zu bemühen, das ist nur ein Zeichen fehlenden Muts.

*Reflexionen über das Argumentieren  
geschrieben im Frühling 2017*

## VERZEICHNISSE

---



## Abkürzungen

### **Wittgenstein, Ludwig (1889–1951)**

|        |                                                                                                                                                            |
|--------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| PU     | <i>Philosophische Untersuchungen</i>                                                                                                                       |
| BGM    | <i>Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik</i>                                                                                                      |
| LFM    | <i>Lectures on the Foundations of Mathematics</i>                                                                                                          |
| VB     | <i>Vermischte Bemerkungen</i>                                                                                                                              |
| LPA    | <i>Logisch-philosophische Abhandlung</i>                                                                                                                   |
| ÜG     | <i>Über Gewißheit</i>                                                                                                                                      |
| BPP I  | <i>Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie</i>                                                                                                    |
| BPP II | <i>Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie</i>                                                                                               |
| BT     | <i>The Big Typescript</i> (TS 213)                                                                                                                         |
| BrB    | <i>The Brown Book</i>                                                                                                                                      |
| FGB    | „Bemerkungen über Frazers <i>Golden Bough</i> “, in: <i>Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften</i> , S. 29–46                                      |
| BEE    | <i>Wittgensteins Nachlass: The Bergen Electronic Edition</i> ; zit. wird d. Manuskript (MS) bzw. Typoskript (TS) u. d. entspr. Paginierung bzw. Seitenzahl |
| PO     | <i>Philosophical Occasions 1912–1951</i>                                                                                                                   |
| LCA    | <i>Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief</i>                                                                           |
| VW     | <i>The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle</i>                                                                                                       |
| DB     | <i>Denkbewegungen: Tagebücher 1930–1932 / 1936–1937</i>                                                                                                    |

### **Frege, Gottlob (1848–1925)**

|     |                                                                                                                |
|-----|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BS  | <i>Begriffsschrift</i> ( <sup>1</sup> 1879)                                                                    |
| GLA | <i>Die Grundlagen der Arithmetik</i> ( <sup>1</sup> 1884)                                                      |
| GGA | <i>Grundgesetze der Arithmetik</i> I/II ( <sup>1</sup> 1893/1903)                                              |
| FB  | „Funktion und Begriff“ ( <sup>1</sup> 1891), in: <i>Funktion, Begriff, Bedeutung</i> , S. 2–22                 |
| ÜSB | „Über Sinn und Bedeutung“ ( <sup>1</sup> 1892), in: <i>ebd.</i> , S. 23–46                                     |
| ÜBG | „Über Begriff und Gegenstand“ ( <sup>1</sup> 1892), in: <i>ebd.</i> , S. 47–60                                 |
| DG  | „Der Gedanke – eine logische Untersuchung“ ( <sup>1</sup> 1918), in: <i>Logische Untersuchungen</i> , S. 35–62 |

### **Kant, Immanuel (1724–1804)**

|     |                                                                        |
|-----|------------------------------------------------------------------------|
| KrV | <i>Kritik der reinen Vernunft</i> ( <sup>1</sup> 1781)                 |
| KU  | <i>Kritik der Urteilskraft</i> ( <sup>1</sup> 1790)                    |
| WA  | <i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung</i> ( <sup>1</sup> 1784) |



## Literatur

Bedeutende, d. h. in der Philosophiegeschichte wirkmächtige Werke werden im Haupttext unter Angabe des Erscheinungsjahres der Erstausgabe zitiert, um eine rasche historische Orientierung sicherzustellen. (Belege wie „(Kant 2005)“ oder „(Frege 2012)“ sind unter diesem Gesichtspunkt weitestgehend zweckfrei.) Damit gleichwohl eine eindeutige Zuordnung gewährleistet bleibt, listet das folgende Verzeichnis in jedem dieser Fälle die bibliographischen Details der tatsächlich herangezogenen Ausgabe.

- Abel, Günter: „Zeichen- und Interpretationsphilosophie der Bilder“, in: Majetschak, Stefan (Hg.): *Bild-Zeichen: Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild*. München: Wilhelm Fink 2005, S. 13–29.
- Adorno, Theodor W.: „Fragment über Musik und Sprache“, in: Ders.: *Musikalische Schriften I-III*. Gesammelte Schriften, Bd. 12. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, S. 251–256.
- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Berlin: Suhrkamp 2001 (<sup>1</sup>1951).
- Adorno, Theodor W.: „Wozu noch Philosophie?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (3), 1999 (<sup>1</sup>1962), S. 481–488.
- Adorno, Theodor W.: *Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp <sup>1</sup>1964.
- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp <sup>1</sup>1966.
- Adorno, Theodor W.: *Philosophische Terminologie*. Band 1. Herausgegeben von Rudolf zur Lippe. 10. Auflage. Frankfurt: Suhrkamp 2001 (<sup>1</sup>1973).
- Adorno, Theodor W.: *Probleme der Moralphilosophie*. Herausgegeben von Thomas Schröder. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2010 (<sup>1</sup>1963).
- Amanshauser, Gerhard: *Grenzen. Aufzeichnungen*. Salzburg: Residenz Verlag <sup>1</sup>1977.
- Ambrose, Alice: „Wittgenstein on Mathematical Proof“, in: *Mind* 91 (362), 1982, S. 264–272.
- Anderson, Ross: „Mathematics and the ‚Language Game‘“, in: *The Review of Metaphysics* 11 (3), 1958, S. 446–458.
- Agam-Segal, Reshef: „Aspect-Perception as a Philosophical Method“, in: *Nordic Wittgenstein Review*, 2015, S. 93–121.
- Aguilar, Rubén: *Bild und Gleichnis bei Wittgenstein: Eine Untersuchung aus dem Nachlass*. Dissertation der Universität München. Münster: MV-Verlag Wissenschaft 2015.
- Altieri, Charles: *Reckoning with the Imagination. Wittgenstein and the Aesthetics of Literary Experience*. Cornell: University Press 2015.
- Angermann, Asaf: *Beschädigte Ironie: Kierkegaard, Adorno und die negative Dialektik kritischer Subjektivität*. Berlin: de Gruyter 2013.
- Ariso, José Maria: *Wahnsinn und Wissen: Wittgensteins Lage und Denkbewegung*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2012.
- Aristoteles: *Rhetorik*. Übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam 2007.
- Aristoteles: *Topik*. Übersetzt und kommentiert von Tim Wagner und Christof Rapp. Stuttgart: Reclam 2004.
- Arnswald, Ulrich: „‚Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden?‘ – Wittgenstein, Heidegger und Metaphysik“, in: Meixner, Uwe; Simons, Peter (Hg.): *Metaphysik im postmetaphysischen Zeitalter*. Beiträge des 22. Internationalen Wittgenstein Symposiums in Kirchberg. Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft 1999, S. 31–37.
- Arnswald, Ulrich; Kertscher, Jens; Kroß, Matthias (Hg.): *Wittgenstein und die Metapher*. Berlin: Parerga 2004.
- Arnswald, Ulrich: *Wittgenstein als politischer Denker: Konzepte politischen Denkens in einer unpolitischen Philosophie*. Dissertation: Karlsruher Institut für Technologie 2013.
- Baggini, Julian; Fosl, Peter S.: *The Philosopher’s Toolkit: A Compendium of Philosophical Concepts and Methods*. Malden (MA), Oxford: Blackwell Publishing 2002.

- Baker, Gordon: „Wittgenstein on Metaphysical/Everyday Use“, in: *The Philosophical Quarterly* 52 (208), 2002, S. 289–302.
- Baker, Gordon: *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*. Edited and introduced by Katherine J. Morris. Oxford: Blackwell 2006.
- Baker, Gordon: „Wittgenstein's Method and the Private Language Argument“, in: Ders.: *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*. Edited and introduced by Katherine J. Morris. Oxford: Blackwell 2006, S. 119–129.
- Baker, Gordon: „The Private Language Argument“, in: Ders.: *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*. Edited and introduced by Katherine J. Morris. Oxford: Blackwell 2006, S. 130–140.
- Baker, Gordon; Hacker, Peter: *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. Volume 1 of an Analytic Commentary on the Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell 1980.
- Baker, Gordon; Hacker, Peter: *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*. Volume 2 of an Analytic Commentary on the Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell 2009.
- Baz, Avner: „Aspect Perception and Philosophical Difficulty“, in: Kuusela, Oskari; McGinn, Marie (Ed.): *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: University Press 2011, S. 697–713.
- Baz, Avner: *When Words Are Called For: A Defense of Ordinary Language Philosophy*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press 2012.
- Beaney, Michael; Reck, Erich H. (Ed.): *Gottlob Frege*. London: Routledge 2005.
- Beany, Michael: „Wittgenstein and Frege“, in: Glock, Hans-Johann; Hyman, John (Ed.): *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley 2017, S. 74–91.
- Benacerraf, Paul; Putnam, Hilary (Hg.): *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. Second Edition. Oxford: Blackwell 1991.
- Benjamin, Walter: „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1, Teil 2. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980 (<sup>1</sup>1936), S. 471–508.
- Bensch, Rudolf: *Ludwig Wittgenstein: Die apriorischen und mathematischen Sätze in seinem Spätwerk*. Bonn: Bouvier 1973.
- Bernays, Paul: „Comments on Ludwig Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics“, in: *Ratio* 2 (1), 1959, S. 1–18.
- Bernhard, Thomas: *Gehen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1971.
- Bezzel, Chris: „„Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten.“ Über Ludwig Wittgenstein“, in: Faber, Richard; Neumann, Barbara (Hg.): *Literarische Philosophie – philosophische Literatur*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1999, S. 153–168.
- Bezzel, Chris: *Aspektwechsel der Philosophie. Wittgensteins Werk und die Ästhetik*. Wittgensteiniana 6. Berlin: H-E Verlag 2013.
- Birnbacher, Dieter: „Wittgenstein und die ‚Grundfrage der Metaphysik‘“, in: Haller, R.; Brandl, J. (Ed.): *Wittgenstein: Eine Neubewertung / Wittgenstein: Towards a Re-Evaluation*. München: J. F. Bergmann 1990, S. 228–238.
- Bloor, David: *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. Columbia: University Press 1983.
- Böhle, Rüdiger E.: „Der Begriff der Sprache bei W. v. Humboldt und L. Wittgenstein“, in: Scheer, Brigitte; Wohlfart, Günther (Hg.): *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1982, S. 190–213.
- Bossart, Yves: *Ästhetik nach Wittgenstein: Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt/M.: Ontos-Verlag 2013.
- Bourdieu, Pierre: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987 (<sup>1</sup>1980).
- Bourdieu, Pierre: *Homo academicus*. Übersetzt v. Bernd Schwibs. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998 (<sup>1</sup>1984).
- Bourdieu, Pierre: *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001 (<sup>1</sup>1997).
- Boutang, Pierre-André; Pamart, Michel: *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Gilles Deleuze im Gespräch mit Claire Parnet. Dokumentarfilm, Frankreich 1996.

- Bouveresse, Jacques: *Poesie und Prosa: Wittgenstein über Wissenschaft, Ethik und Ästhetik*. Übersetzt von Andrea Kern. Düsseldorf: Parerga 1994.
- Bowles, M. J.: „The Practice of Meaning in Nietzsche and Wittgenstein“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 26, 2003, S. 12–24.
- Brandt, Stefan: „How Not to Read Philosophical Investigations: McDowell and Goldfarb on Wittgenstein on Understanding“, in: *Philosophical Investigations* 37 (4), 2014, S. 289–311.
- Bridges, Jason: „Meaning and Understanding“, in: Glock, Hans-Johann; Hyman, John (Ed.): *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley 2017, S. 375–389.
- Brittnacher, Hans Richard (Hg.): *Unterwegs: Zur Poetik des Vagabundentums im 20. Jahrhundert*. Köln: Böhlau Verlag 2008.
- Bromand, Joachim: „Wittgenstein und Frege über Begriffe“, in: Nimtz, Christian; Beckermann, Ansgar (Hg.): *Philosophie und/als Wissenschaft*. Paderborn: Mentis 2003, S. 285–295.
- Bromell, Nick: „Faith-Based Politics: Walking with Wittgenstein and Malcolm X“, in: *Raritan: A Quarterly Review* 32 (2), 2013, S. 140–159.
- Brusotti, Marco: „Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis“ in: *Nietzsche-Studien* 38 (1), 2009, S. 335–362.
- Bryushinkin, Vladimir: „Kant, Frege and the Problem of Psychologism“, in: *Kant-Studien* 90 (1), 1999, S. 59–74.
- Budd, Malcolm: „Wittgenstein on Seeing Aspects“, in: *Mind* 96 (381), 1987, S. 1–17.
- Büttner, Kai Michael: „Surveyability and Mathematical Certainty“, in: *Axiomathes* 27 (1), 2017, S. 113–128.
- Buffon, du Georges Louis Leclerc: *Discours sur le style. Antrittsrede zur Aufnahme in l'Académie française*. Online unter [www.academie-francaise.fr/discours-de-reception-cu-compte-de-buffon](http://www.academie-francaise.fr/discours-de-reception-cu-compte-de-buffon); Zugriff: 23.4.2017 (1753).
- Burkhardt, Armin: „Wittgenstein und Humboldt: Das methodologische Problem in Wittgensteins Spätphilosophie und die Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Denken“, in: Birnbacher, Dieter; Burkhardt, Armin (Hg.): *Sprachspiel und Methode: Zum Stand der Wittgenstein-Diskussion*. Berlin, New York: de Gruyter 1985, S. 130–169.
- Butler, Judith: „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend“, in: Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009.
- Butler, Judith: *Kritik, Dissens, Disziplinarität*. Übersetzt von Adrian Renner, Elias Kreuzmair, Regina Karl und Vera Kaulbarsch. Berlin: Diaphanes Verlag 2011.
- Callus, Ivan; Corby, James; Lauri-Lucente, Gloria (Ed.): *Style in Theory: Between Literature and Philosophy*. London, New York: Bloomsbury Publishing 2013.
- Campbell, John: „Wittgenstein on the Role of Experience in Understanding Language“, in: Ellis, Jonathan; Guevara, Daniel (Ed.): *Wittgenstein and the Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press 2012. S. 61–72.
- Cavell, Stanley: „The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy“, in: *The Philosophical Review* 71 (1), 1962, S. 67–93.
- Cavell, Stanley: *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford: University Press 1979.
- Cavell, Stanley: „Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's Investigations“, in: Sluga, Hans D.; Stern, David G.: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: University Press 1996, S. 261–295.
- Certeau, de Michel: *Die Kunst des Handelns*. Berlin: Merve 1988 (1980).
- Chang, Liu: *Wittgenstein über das Aspektsehen*. Berlin: Mensch-und-Buch Verlag 2007.
- Cohen, Jonathan: „Frege and Psychologism“, in: *Philosophical Papers* 27 (1), 1998, S. 45–67.
- Conant, James: „Wittgenstein on Meaning and Use“, in: *Philosophical Investigations* 21 (3), 1998, S. 222–250.
- Conant, James: „Wittgenstein's Methods“, in: Kuusela, Oskari; McGinn Marie (Hg.): *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: University Press 2011, S. 620–645.

- Conant, James: „Varieties of Scepticism“, in: McManus, Denis (Ed.): *Wittgenstein and Scepticism*. London, New York: Routledge 2004, S. 97–136.
- Costreie, Sorin: „Frege’s Context Principle: Its Role and Interpretation“, in: *Logos & Episteme* 1 (2), 2010, S. 287–301.
- Dawson, Ryan: „Wittgenstein on Pure and Applied Mathematics“, in: *Synthese* 191 (17), 2014, S. 4131–4148.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?* Aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Joseph Vogl. 6. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2014 (<sup>1</sup>1991).
- Demirović, Alex: *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999.
- Demmerling, Christoph: *Sprache und Verdinglichung: Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.
- Demuth, Constanze: *Beispiele und Sinngestalten: Die Negativität der Alltagssprache nach Cavell, Wittgenstein und Austin*. Paderborn: Fink 2014.
- Derrida, Jacques: „Die weiße Mythologie: Die Metapher im philosophischen Text“, in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Herausgegeben von Peter Engelmann. 2., überarbeitete Auflage. Wien: Passagen 1999 (<sup>1</sup>1988), S. 229–290.
- Descartes, René: *Regulae ad directionem ingenii. Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. Lateinisch–Deutsch. Kritisch revidiert, übersetzt und herausgegeben von Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe, Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner 1973 (<sup>1</sup>1701).
- Descartes, René: *Discours de la méthode*. Herausgegeben und übersetzt von Lüder Gäbe. 2. Auflage. Hamburg: Meiner 1997 (<sup>1</sup>1637).
- Diamond, Cora: *The Realistic Spirit*. Cambridge (MA): MIT Press 1991.
- Diamond, Cora: „Criss-Cross Philosophy“, in: Ammereller, Erich; Fischer, Eugen (Hg.): *Wittgenstein at Work*. London: Routledge 2004, S. 201–220.
- Diamond, Cora: „Wittgenstein, Mathematics, and Ethics: Resisting the Attractions of Realism“, in: Sluga, Hans (Ed.): *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: University Press 1996, S. 226–260.
- Di Cesare, Donatella: „Einleitung“, in: Humboldt, Wilhelm von: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Herausgegeben von Donatella Di Cesare. Paderborn: Schöningh 1998, S. 9–128.
- Dietzsch, Steffen: „Wandern als Aufklärung? Nietzsches Wanderer und sein Schatten“, in: Reschke, Renate (Hg.): *Nietzsche – Radikaler Aufklärer oder radikaler Gegenauklärer?* Berlin: Akademie Verlag 2004, S. 67–79.
- Di Giacomo, Giuseppe: „Art and Perspicuous Vision in Wittgenstein’s Philosophical Reflection“, in: *Aisthesis* 6 (1), 2013, S. 151–172.
- Dolby, David: „Wittgenstein on Truth“, in: Glock, Hans-Johann; Hyman, John (Ed.): *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley 2017, S. 433–442.
- Dörrie, Heinrich: *Von Platon zum Platonismus: Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung*. Opladen: Westdt. Verl. 1976.
- Dummett, Michael: „Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics“, in: *The Philosophical Review* 68 (3), 1959, S. 324–348.
- Ebbs, Gary: „Rules and Rule-Following“, in: Glock, Hans-Johann; Hyman, John (Ed.): *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley 2017, S. 390–406.
- Egan, David: „Pictures in Wittgenstein’s Later Philosophy“, in: *Philosophical Investigations* 34 (1), 2011, S. 55–76.
- Eggers, Katrin: *Ludwig Wittgenstein als Musikphilosoph*. 2. Auflage. Freiburg: Alber 2014.
- Eimer, Thomas R.; Röttgers, Kurt; Völzmann-Stickelbrock, Barbara (Hg.): *Die Debatte um geistiges Eigentum: Interdisziplinäre Erkundungen. Rechtswissenschaft – Politikwissenschaft – Philosophie*. Bielefeld: transcript Verlag 2010.

- Einstein, Albert: „Geometrie und Erfahrung“, in: *Geometrie und Erfahrung*. Erweiterte Fassung des Festvortrages gehalten an der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 27. Januar 1921. Berlin: Julius Springer 1921, S. 2–20.
- Eley, Lothar: *Metakritik der formalen Logik: Sinnliche Gewißheit als Horizont der Aussagenlogik und elementaren Prädikatenlogik*. Den Haag: Nijhoff 1969.
- Ellenbogen, Sara: *Wittgenstein's Account of Truth*. Albany: State University of New York Press 2003.
- Ernst, Gerhard: „Fortschritt in der Philosophie?“, in: *Information Philosophie* 1, 2013, S. 8–15.
- Esselborn-Krumbiegel, Helga: *Richtig wissenschaftlich schreiben. Wissenschaftssprache in Regeln und Übungen*. 2., durchgesehene Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010.
- Faber, Richard; Neumann, Barbara (Hg.): *Literarische Philosophie – philosophische Literatur*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1999.
- Färber, Andreas: *Die Begründung der Wissenschaft aus reiner Vernunft: Descartes, Spinoza und Kant*. Freiburg: Alber 1999.
- Feldenkrais, Moshé: *Bewußtheit durch Bewegung: Der aufrechte Gang*. Nach der vom Autor bearbeiteten englischen Fassung übersetzt von Franz Wurm. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978.
- Feldenkrais, Moshé: *Die Entdeckung des Selbstverständlichen*. Deutsche Übertragung von Franz Wurm. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985.
- Field, Hartry: *Realism, Mathematics and Modality*. Oxford: Blackwell 1989.
- Figal, Günter: „Phronesis als Modell der Hermeneutik: Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles“, in: Ders.: *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*. 2. Ausgabe. Berlin: Akademie-Verlag 2011, S. 312–329.
- Flatscher, Matthias: „Das Denken in Fallbeispielen im Spätwerk von Ludwig Wittgenstein“, in: *Plurale: Zeitschrift für Denkversionen: Fälle* 1, 2002, S. 99–117.
- Flatscher, Matthias: *Logos und Lethe: Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein*. Freiburg: Alber 2011.
- Flatscher, Matthias; Posselt, Gerald; Weiberg, Anja: *Wissenschaftliches Arbeiten im Philosophiestudium*. Wien: Facultas 2011.
- Flatscher, Matthias: „Der Ursprung des Sprachspiels ist eine Reaktion. Regelfolgen und Gemeinschaft bei Wittgenstein“, in: Schmidt, Philipp; Weiberg, Anja: *Einheit und Vielfalt der Gegenwartsphilosophie*. Frankfurt/M.: Peter Lang 2012, S. 15–30.
- Floyd, Juliet: „Wittgenstein on 2, 2, 2, ...“, in: *Synthese* 87, 1991, S. 143–180.
- Floyd, Juliet: „On Saying What You Really Want to Say: Wittgenstein, Gödel, and the Trisection of the Angle“, in: Hintikka, Jaakko (Hg.): *From Dedekind to Gödel*. Dordrecht: Kluwer 1995, S. 373–425.
- Floyd, Juliet: „Wittgenstein, Mathematics and Philosophy“, in: Crary, Alice; Read, Rupert (Hg.): *The New Wittgenstein*. London: Routledge 2000, S. 232–261.
- Floyd, Juliet: „Wittgenstein on Philosophy of Logic and Mathematics“, in: Shapiro, Steward (Ed.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*. Oxford: University Press 2005, S. 75–128.
- Floyd, Juliet: „On Being Surprised: Wittgenstein on Aspect-Perception, Logic and Mathematics“, in: Day, William; Krebs, Victor (Hg.): *Seeing Wittgenstein Anew*. Cambridge: University Press 2010, S. 314–337.
- Fogelin, Robert J.: *Taking Wittgenstein at His Word: A Textual Study*. Princeton: University Press 2009.
- Foster, Roger: „Working on the Self: Adorno and Wittgenstein on the Therapeutic Task of Philosophy“, in: *Telos* 179, 2017, S. 109–133.
- Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Übersetzt von Ulrich Köppen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973 (<sup>1</sup>1969).
- Foucault, Michel: *Was ist Kritik?* Übersetzt von Walter Seitter. Berlin: Merve 1992 (<sup>1</sup>1978).
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2013 (*Les Mots et les choses*, <sup>1</sup>1974).
- Frank, Manfred; Soldati, Gianfranco (Hg.): *Wittgenstein, Literat und Philosoph*. Pfullingen: Neske 1989.
- Frank, Manfred: *Stil in der Philosophie*. Stuttgart: Reclam 1992.

- Frank, Manfred: „Style in Philosophy: Part I“, in: *Metaphilosophy* 30 (3), 1999, S. 145–167.
- Fraassen, Bas C. van: *The Scientific Image*. Oxford, New York: Oxford University Press 1980.
- Fraassen, Bas C. van: *The Empirical Stance*. New Haven: Yale University Press 2002.
- Frascolla, Pasquale: *Wittgensteins's Philosophy of Mathematics*. New York: Routledge 1994.
- Frege, Gottlob: *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Mit einem Nachwort herausgegeben von Joachim Schulte. Stuttgart: Reclam 1987 (<sup>1</sup>1884).
- Frege, Gottlob: *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet von Gottlob Frege I/II*. Mit Ergänzungen zum Nachdruck von Christian Thiel. Hildesheim: Olms 1998 (<sup>1</sup>1893, 1903).
- Frege, Gottlob: *Logische Untersuchungen*. Herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig. 5. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003.
- Frege, Gottlob: *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. 6. Nachdruck der 2. Auflage. Mit E. Husserls und H. Scholz' Anmerkungen herausgegeben von Ignacio Angelelli. Hildesheim: Olms 2007 (<sup>1</sup>1879).
- Frege, Gottlob: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Textausgabe. Herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.
- Frisch, Max: *Tagebuch 1946–1949*. Werke, Bd. 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
- Frodeman, Robert: „Philosophy dedisciplined“, in *Synthese* 190 (11), 2013, S. 1917–1936.
- Gabriel, Gottfried: „Logik als Literatur? Zur Bedeutung des Literarischen bei Wittgenstein“, in: *Merkur* 32 (4), 1978, S. 353–362.
- Gabriel, Gottfried: *Zwischen Logik und Literatur: Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*. Stuttgart: Metzler 1991.
- Gabriel, Gottfried: *Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Von Descartes zu Wittgenstein*. Dritte Auflage. Stuttgart: UTB 2008 (<sup>1</sup>1993).
- Gabriel, Gottfried: „Logische, rhetorische und literarische Darstellungsformen in der Philosophie“, in: *Rhetorik* 18, 1999, S. 62–76.
- Gabriel, Gottfried: „Zwischen Wissenschaft und Dichtung: Nicht-propositionale Vergegenwärtigungen in der Philosophie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (3), 2004, S. 415–426.
- Gabriel, Gottfried: „Vergegenwärtigung in Literatur, Kunst und Philosophie“, in: *Deutsches Jahrbuch der Philosophie* 2, 2011, S. 726–745.
- Gabriel, Gottfried: *Erkenntnis*. Grundthemen der Philosophie. Herausgegeben von Dieter Birnbacher, Pirmin Stekeler-Weithofer, Holm Tetens. Walter de Gruyter: Berlin/Boston 2015.
- Gabrielli, Paolo: *Sinn und Bild bei Wittgenstein und Benjamin*. Bern: Peter Lang 2004.
- Gamero, Isabel G.: „Rules and Bedrocks Within a Socio-Political Realm: Mirroring Some of Wittgenstein's Remarks“, in: *The Philosophical Forum* 47 (2), 2016, S. 131–150.
- Garver, Newton: „Die Lebensform in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen“, *Grazer Philosophische Studien* 21, 1984, S. 33–54.
- Garver, Newton 1999: „Die Unbestimmtheit der Lebensform“, in: Lütterfelds, Wilhelm; Roser, Andreas (Hg.): *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 37–52.
- Gaynesford, Maximilian de: „No Direction Home? Wittgensteinian Therapy and the Private Language Arguments“, in: *Language and Communication* 27 (2), 2007, S. 178–203.
- Geach, Peter: „Saying and Showing in Frege and Wittgenstein“, in: Sluga, Hans (Ed.): *Logic and Foundations of Mathematics in Frege's Philosophy*. New York: Garland 1993, S. 148–164.
- Geier, Fabian: „Bildsprache und Sprachbilder – Ludwig Wittgenstein und die Anschaulichkeit des Denkens“, in: Neuber, Simone; Veresov, Roman (Hg.): *Das Bild als Denkfigur. Funktionen des Bildbegriffs in der Geschichte der Philosophie*, München: Wilhelm Fink 2010, S. 199–214.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: *Rhetorik als Philosophie: Lorenzo Valla*. München: Fink 1974.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: *Einführung in die Philosophie der Renaissance*. 2., unveränderte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
- Gerrard, Steve: „Wittgenstein's Philosophies of Mathematics“, in: *Synthese* 87, 1991, S. 125–142.

- Glock, Hans-Johann: „Necessity and Normativity“, in: Sluga, Hans; Stern, David (Hg.): *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: University Press 1996, S. 198–225.
- Glock, Hans-Johann: „Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity and Representation“, in: *International Journal of Philosophical Studies* 5 (2), 1997, S. 285–305.
- Glock, Hans-Johann: „Schopenhauer and Wittgenstein: Language as Representation and Will“, in: Janaway, Christopher (Ed.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: University Press 1999, S. 422–458.
- Glock, Hans-Johann: „All Kinds of Nonsense“, in: Ammereller, Erich; Fischer, Eugen (Ed.): *Wittgenstein at Work*. London: Routledge 2004, S. 221–245.
- Glock, Hans-Johann: „Wittgenstein on Truth“, in: Löffler, Winfried; Weingartner, Paul (Hg.): *Wissen und Glauben*. Wien: Öbv & Hpt 2004, S. 13–31.
- Glock, Hans-Johann: „Wittgenstein on Concepts“, in: Ahmed, Arif (Ed.): *Wittgenstein's Philosophical Investigations: A Critical Guide*. Cambridge: University Press 2010, S. 88–108.
- Glock, Hans-Johann: „Philosophy and Philosophical Method“, in: Glock, Hans-Johann; Hyman, John (Ed.): *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley 2017, S. 229–251.
- Goethe, Johann W. von: *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Herausgegeben von Joachim Hagner nach der Originalausgabe. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007 (<sup>1</sup>1796).
- Goethe, Johann Wolfgang von: „Die Metamorphose der Pflanzen“, in: *Goethes Werke*. Gedichte und Epen I. Hamburger Ausgabe, Bd. 1. München: C.H. Beck 1998 (<sup>1</sup>1799), S. 199–201.
- Goethe, Johann W. von: *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder Die Entsagenden*. Köln: Könnemann 1997 (<sup>2</sup>1829).
- Goethe, Johann W. von: *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust*. Herausgegeben und kommentiert von Erich Trunz. München: C. H. Beck 2007 (<sup>1</sup>1808, <sup>2</sup>1832).
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Maximen und Reflexionen*. Hg. u. mit einem Nachwort v. Helmut Koopmann. München: C. H. Beck 2006 (<sup>1</sup>1833).
- Goldfarb, Warren: „I Want You to Bring Me a Slab: Remarks on the Opening Sections of the Philosophical Investigations“, in: *Synthese* 56 (3), 1983, S. 265–282.
- Goppelsröder, Fabian: *Zwischen Sagen und Zeigen: Wittgensteins Weg von der literarischen zur dichten Philosophie*. Bielefeld: Transcript Verlag 2007.
- Goppelsröder, Fabian: „Der Rest ist Schweigen – Wittgensteins Philosophie als Sprechverweigerung“, in: Lagaay, Alice; Alloa, Emmanuel (Hg.): *Nicht(s) sagen: Strategien der Sprachabwendung im 20. Jahrhundert*. Bielefeld: Transcript Verlag 2008, S. 61–78.
- Goldfarb, Warren: „Wittgenstein, Mind, and Scientism“, in: *The Journal of Philosophy* 86 (11), 1989, S. 635–642.
- Goldfarb, Warren: „Wittgenstein's Understanding of Frege. Pre-Tractarian Evidence“, in: Reck, Erich H. (Ed.): *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*. Oxford: University Press 2002, S. 185–200.
- Grassi, Ernesto: *Humanismus und Marxismus: Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft*. Mit Texten von Francesco Petrarca, Coluccio Salutati, Cristoforo Landino, Angelo Poliziano, Mario Nizolio, Lorenzo Valla und Giambattista Vico. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1973.
- Gréve, Sebastian Sunday; Mácha, Jukub (Ed.): *Wittgenstein and the Creativity of Language*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2016.
- Gros, Frédéric: *A Philosophy of Walking*. London: Verso 2014.
- Günzel, Stephan: *Geophilosophie: Nietzsches philosophische Geographie*. Berlin: Akademie Verlag 2001.
- Hacker, Peter M. S.: *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: University Press 1972.
- Hacker, Peter M. S.: *Wittgenstein: Meaning and Mind*. Volume 3 of an Analytic Commentary on the Philosophical Investigations. Part I: Essay. Part II: Exegesis §§243–427. Oxford: Blackwell 1993.
- Hacker, Peter M. S.: „Übersichtlichkeit und übersichtliche Darstellung“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (3), 2004, S. 405–420.
- Hacker, Peter M. S.: „Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism“, in: *Philosophical Investigations* 35 (1), 2012, S. 1–17.

- Hacker, Peter M. S.: „Metaphysics: From Ineffability to Normativity“, in: Glock, Hans-Johann; Hyman, John (Ed.): *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley 2017, S. 209–227.
- Hacking, Ian: *Why is there Philosophy of Mathematics at all?* Cambridge: University Press 2014.
- Hallett, Garth: *A Companion to Wittgenstein's 'Investigations'*. Cornell: University Press 1977.
- Haller, Rudolf: „Lebensform oder Lebensformen? Eine Bemerkung zu N. Garvers ‚Die Lebensform in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen‘“, in: *Grazer Phil. Studien* 21, 1984, S. 55–63.
- Haller, Rudolf: „Wittgenstein – Poetry and Literature“, in: Huemer, Wolfgang; Schuster, Marc-Oliver (Ed.): *Writing the Austrian Traditions: Relations between Philosophy and Literature*. Edmonton, Alberta: Wirth-Institute for Austria and Central European Studies 2003, S. 37–47.
- Hampe, Michael: *Die Lehren der Philosophie: Eine Kritik*. Berlin: Suhrkamp 2014.
- Hampe, Michael: *Die Lehren der Philosophie: Eine Kritik*. Erweiterte Ausgabe. Mit Kommentaren von Gottfried Gabriel, Petra Gehring, Gerhard Ernst, Rahel Jaeggi, Holm Tetens und Gasper Liptow/Gerson Reuter sowie einer Erwiderung von Michael Hampe. Berlin: Suhrkamp 2016.
- Handke, Peter: „Die Geborgenheit unter der Schädeldecke“, in: Ders.: *Als das Wünschen noch geholfen hat*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975 (<sup>1</sup>1973), S. 71–80.
- Handke, Peter: *Das Gewicht der Welt: Ein Journal (November 1975–März 1977)*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.
- Handke, Peter: *Über die Dörfer: Dramatisches Gedicht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.
- Handke, Peter: *Versuch über die Müdigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.
- Handke, Peter: *Versuch über die Jukebox*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- Handke, Peter: *Versuch über den geglückten Tag: Ein Wintertagtraum*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- Handke, Peter: *Versuch über den stillen Ort*. Berlin: Suhrkamp 2012.
- Handke, Peter: *Versuch über den Pilznarren*. Berlin: Suhrkamp 2013.
- Handke, Peter: *Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen. Ein Gespräch, geführt von Herbert Gamper*. 2. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2016 (<sup>1</sup>1987).
- Hanfling, Oswald: „The Use of ‚Theory‘ in Philosophy“, in: Ammereller, Erich; Fischer, Eugen (Ed.): *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*. London: Routledge 2004, S. 183–200.
- Hanna, Patricia; Harrison, Bernard: „The Limits of Relativism in the Late Wittgenstein“, in: Hales, Steven D. (Ed.): *A Companion to Relativism*. Chichester/Malden: Wiley-Blackwell 2011, S. 179–197.
- Hanzel, Igor: „Frege's Antipsychologism: Some Clarifications“, in: *Organon F* 21, 2014, S. 42–56.
- Hardy, G. H.: „Mathematical Proof“, in: *Mind* 38 (149), 1929, S. 1–25.
- Haß, Ulrike; Müller-Schöll, Nikolaus (Hg.): *Was ist eine Universität? Schlaglichter auf eine ruinierte Institution*. Bielefeld: Transcript Verlag 2009.
- Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Meiner 2006 (<sup>1</sup>1807).
- Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch. Werke*, Bd. 5. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986 (<sup>1</sup>1812).
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 19. Auflage. Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. Tübingen: Max Niemeyer 2006 (<sup>1</sup>1927).
- Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske 1985 (<sup>1</sup>1954).
- Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. 15. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta 2012 (<sup>1</sup>1959).
- Heidegger, Martin: „Unterwegs zur Sprache“, in: Ders.: *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe, Bd. 12. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1959, S. 227–257.
- Heinrich, Richard: „Bedeutungslose Offenbarung. Philosophiegeschichtliche Anmerkungen zu Wittgensteins Gödel-Notizen“, in: Ramharter, Esther (Hg.): *Prosa oder Beweis? Wittgensteins ‚berüchtigte‘ Bemerkungen zu Gödel*. Berlin: Parerga 2008, S. 117–151.
- Herder, Johann Gottfried: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Herausgegeben von Hans Dietrich Irmscher. Leipzig: Reclam 1975 (<sup>1</sup>1772).

- Hilbert, David: „Die logischen Grundlagen der Mathematik“, in: *Mathematische Annalen* 88 (1), 1923, S. 151–165.
- Hilmy, Stephen: *The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method*. Oxford: Blackwell 1987.
- Hiltmann, Gabrielle: *Aspekte sehen: Bemerkungen zum methodischen Vorgehen in Wittgensteins Spätwerk*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1998.
- Hintikka, Jaakko: „Wittgenstein’s Demon and his Theory of Mathematics“, in: Demeter, Tamás (Ed.): *Essays on Wittgenstein and Austrian Philosophy*. In Honour of J. C. Nyíri. Amsterdam: Rodopi 2004, S. 89–108.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984 (1651).
- Hofmann, Doris: *Gewißheit des Fürwahrhaltens: Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluß des Lebens nach Kant und Wittgenstein*. Berlin: De Gruyter 2000.
- Hofmannsthal, Hugo von: „Bildlicher Ausdruck“, in: Ders.: *Reden und Aufsätze I. Sämtliche Werke*. Bd. 32. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Hans-Georg Dewitz u. a. Frankfurt/M.: S. Fischer 2015 (1897), S. 207.
- Hodges, Michael P.: „Faith: Themes from Wittgenstein, Kierkegaard and Nietzsche“, in: Arrington, Robert L.; Addis, Mark (Ed.): *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London: Routledge 2001, S. 66–84.
- Höhne, Thomas: *Ökonomisierung und Bildung: Zu den Formen ökonomischer Rationalisierung im Feld der Bildung*. Wiesbaden: Springer 2015.
- Hohl, Ludwig: *Die Notizen oder Von der unvoreiligen Versöhnung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2014 (1944).
- Holt, Robin: *Wittgenstein, Politics and Human Rights*. London, New York: Routledge 1997.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: S. Fischer Verlag 2008 (1944).
- Horst, Johanna-Charlotte (Hg.): *Was ist Universität? Texte und Positionen zu einer Idee*. Zürich: Diaphantes 2010.
- Horwich, Paul: „Williamson’s *Philosophy of Philosophy*“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 82 (2), 2011, S. 524–533.
- Horwich, Paul: *Wittgenstein’s Metaphilosophy*. Oxford: University Press 2013.
- Hosseini, Malek: *Wittgenstein und Weisheit*. Stuttgart: Kohlhammer 2007.
- Hübner, Dietmar: *Zehn Gebote für das philosophische Schreiben: Ratschläge für Philosophie-Studierende zum Verfassen wissenschaftlicher Arbeiten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.
- Huemer, Wolfgang: „The Transition from Causes to Norms: Wittgenstein on Training“, in: Kober, Michael (Ed.): *Deepening our Understanding of Wittgenstein*. Grazer Philosophische Studien 71. Amsterdam, New York: Rodopi 2006, S. 205–225.
- Humboldt, Wilhelm von: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Herausgegeben von Donatella Di Cesare. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998 (1836).
- Hutchinson, Phil: „Thinking and Understanding“, in: Dean Jolley, Kelly: *Wittgenstein: Key Concepts*. Hoboken: Taylor and Francis 2014, S. 92–108.
- IJsseling, Samuel: „Philosophie und Textualität: Über eine rhetorische Lektüre philosophischer Texte“, in: Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): *Zur Phänomenologie des philosophischen Textes*. Freiburg/München: Karl Alber 1982, S. 57–76.
- Isava, Luis Miguel: *Wittgenstein, Kraus, and Valéry: A Paradigm for Poetic Rhyme and Reason*. New York: Peter Lang 2002.
- Jacquette, Dale: „Wittgenstein and Schopenhauer“, in: Glock, Hans-Johann; Hyman, John (Ed.): *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley 2017, S. 57–73.
- Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009.
- Jänich, Volker: *Geistiges Eigentum – eine Komplementärererscheinung zum Sacheigentum?* Tübingen: Mohr Siebeck 2002.

- Jandl, Martin J.: „The Non-Intellectual View of Language in the Works of Humboldt and Wittgenstein: Language as Speaking“, in: Jandl, Martin; Greiner, Kurt (Hg.): *Science, Medicine and Culture*. Frankfurt/M.: Peter Lang 2005, S. 131–153.
- Janich, Peter: *Kultur und Methode. Philosophie in einer wissenschaftlich geprägten Welt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.
- Janik, Allan: *Essays on Wittgenstein and Weininger*. Amsterdam: Rodopi 1985.
- Jankowski, Adam; Lettner, Robert; Schmidt, Burghart (Hg.): *Philosophie der Landschaft: Zwischen Denken und Bild*. Berlin: Jovis 2010.
- Johnson, Mark: „Why Metaphor Matters to Philosophy“, in: *Metaphor and Symbolic Activity* 10 (3), 1995, S. 157–162.
- Jung, Joachim: „Nietzsches Philosophie des Wanderers“, in: *Nietzsche-Studien* 37, 2008, S. 323–342.
- Kant, Immanuel: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: Ders.: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Werke, Bd. VI. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005 (<sup>1</sup>1784), S. 51–61.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Werke, Bd. II. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005 (<sup>A</sup>1781, <sup>B</sup>1786).
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Werke, Bd. V. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005 (<sup>1</sup>1790).
- Kant, Immanuel: „Philosophische Enzyklopädie“, in: *Kants Vorlesungen. Band VI: Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I*. Kants Gesammelte Schriften, Band XXIX. Vierte Abteilung. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: De Gruyter 1980.
- Kanterian, Edward: „Philosophy as Poetry? Reflections on Wittgenstein’s Style“, in: *Wittgenstein-Studien* 3 (1), 2012, S. 95–132.
- Kaulbach, Friedrich: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln, Wien: Böhlau 1980.
- Keicher, Peter: „Aspekte malerischer Gestaltung bei Ludwig Wittgenstein. Studienfragmente zum Vergleich der Arbeitsweise Wittgensteins mit der bildnerischen Praxis der Malerei der frühen Moderne“, in: Neumer, Katalin (Hg.): *Traditionen Wittgensteins*. Frankfurt/M.: Peter Lang 2003, S. 157–199.
- Keicher, Peter: „Heidegger und Wittgenstein zur Ontologie und Praxis der Technik“ in: Pichler, Alois; Hrachovec, Herbert (Hg.): *Wittgenstein and the Philosophy of Information. Proceedings of the 30th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg 2007*. Frankfurt/M.: Ontos Verlag 2008, S. 181–194.
- Kenny, Anthony: „‘Philosophy Only States What Everybody Admits’“, in: Ammereller, Erich; Fischer, Eugen (Hg.): *Wittgenstein at Work*. London: Routledge 2004, S. 173–182.
- Kenny, Anthony: „Cognitive Scientism“, in: Glock, Hans-Johann; Hyman, John: *Wittgenstein and Analytic Philosophy*. Essays for P.M.S. Hacker. Oxford: University Press 2009, S. 250–262.
- Kienzler, Wolfgang: „Wittgenstein and John Henry Newman on Certainty“, in: *Grazer Philosophische Studien* 71, 2006, S. 117–138.
- Kienzler, Wolfgang: *Begriff und Gegenstand: Eine historische und systematische Studie zur Entwicklung von Gottlob Freges Denken*. Frankfurt/M.: Klostermann 2009.
- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Geellschaft herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. München: Dtv 1976 (<sup>1</sup>1849).
- Kitcher, Philip: *The Nature of Mathematical Knowledge*. Oxford: University Press 1983.
- Kjaergaard, Peter: „Hertz and Wittgenstein’s Philosophy of Science“, in: *Journal for General Philosophy of Science* 33 (1), 2002, S. 121–149.
- Kleemeier, Ulrike: *Gottlob Frege: Kontext-Prinzip und Ontologie*. Freiburg: Alber 1997.
- Kleist, Heinrich von: „Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden (ca. 1805)“, in: Lindau, Paul (Hg.): *Nord und Süd*. Bd. 4. Berlin: Stilke 1878, S. 3–7.
- Klenk, Virginia: *Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics*. The Hague: Nijhoff 1976.
- Knape, Joachim: *Was ist Rhetorik?* Stuttgart: Reclam 2000.

- Knobe, Joshua M.; Nichols, Shaun (Ed.): *Experimental Philosophy, Vol. 1*. Oxford, New York: Oxford University Press 2008.
- Knobe, Joshua M.; Nichols, Shaun (Ed.): *Experimental Philosophy, Vol. 2*. Oxford, New York: Oxford University Press 2013.
- Kober, Michael: *Gewißheit als Norm: Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in „Über Gewißheit“*. Berlin/Boston: de Gruyter 1993.
- Kopperschmidt, Josef: *Argumentationstheorie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2000.
- Kornblith, Hilary: „Timothy Williamson’s *The Philosophy of Philosophy*“, in: *Analysis* 69 (1), 2009, S. 109–116.
- Krämer, Sybille: *Figuration, Anschauung, Erkenntnis: Grundlinien einer Diagrammatologie*. Mit zahlreichen Abbildungen. Berlin: Suhrkamp 2016.
- Kraus, Karl: *Sprüche und Widersprüche*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1977 (<sup>1</sup>1909).
- Kremberg, Bettina: „Tropik, Logik und Rhetorik: Tropen als philosophisches Methodenproblem“, in: *Rhetorik* 32 (1), 2013, S. 16–29.
- Kripke, Saul A.: *Wittgenstein on Rules and Private Language*. An Elementary Exposition. Oxford: Blackwell Publishing 2007 (<sup>1</sup>1982).
- Kroß, Matthias: *Klarheit als Selbstzweck: Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit*. Berlin: Akademie Verlag 1993.
- Kroß, Matthias: „Philosophieren in Beispielen: Wittgensteins Umdenken des Allgemeinen“, in: Schneider, Hans Julius; Kroß, Matthias (Hg.): *Mit Sprache spielen: Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein*. Berlin: Akademie Verlag 1999, S. 169–187.
- Kroß, Matthias: „Die Grammatik der ‚Naturgeschichte‘ und die Aufgabe der Philosophie: Ethik und Wissenschaft nach Wittgenstein“, in: Arnsward, Ulrich; Weiberg, Anja (Hg.): *Der Denker als Seiltänzer: Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*. Düsseldorf: Parerga 2001, S. 113–132.
- Kroß Matthias (Hg.): „Ein Netz von Normen“: *Wittgenstein und die Mathematik*. Berlin: Parerga 2008.
- Kroß, Matthias: „Klarheit statt Wahrheit: Evidenz und Gewißheit bei Ludwig Wittgenstein“, in: Smith, Gary; Kroß, Matthias: *Die ungewisse Evidenz: Für eine Kulturgeschichte des Beweises*. Berlin: Akademie Verlag 1998, S. 139–172.
- Kroß, Matthias: „Ersetzen/Übersetzen? Philosophische Überlegungen zum Begriff des Übersetzens bei Benjamin und Wittgenstein“, in: Kroß, Matthias; Ramharter, Esther (Hg.): *Wittgenstein übersetzen*. Berlin: Parerga 2012, S. 19–55.
- Kruse, Otto: *Lesen und Schreiben. Der richtige Umgang mit Texten im Studium*. Wien: Huter und Roth 2010.
- Kuehn, Manfred: „Dating Kant’s ‚Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie‘“, in: *Kant-Studien* 74 (3), 2009, S. 302–313.
- Kuhn, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University Press 1962.
- Kuhn, Thomas S.: „The Function of Dogma in Scientific Research“, in: Crombie, A. C. (Ed.): *Scientific Change*. New York, London: Heineman 1963, S. 347–369.
- Kutschera, Franz v.: *Gottlob Frege: Eine Einführung in sein Werk*. Berlin, New York: de Gruyter 1989.
- Kusch, Martin: *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London: Routledge 1995.
- Kusch, Martin: *A Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke’s Wittgenstein*. Chesham: Acumen 2006.
- Kusch, Martin: „Annalisa Coliva on Wittgenstein and Epistemic Relativism“, in: *Philosophia* 41 (1), 2013, S. 37–49.
- Kusch, Martin: „Wittgenstein’s On Certainty and Relativism“, in: Wilsche, Harald; Rinofner-Kreidl, Sonja (Ed.): *Analytic and Continental Philosophy: Methods and Perspectives. Proceedings of the 37<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium in Kirchberg*. Berlin: De Gruyter 2016, S. 29–46.
- Kuusela, Oskari: „From Metaphysics and Philosophical Theses to Grammar: Wittgenstein’s Turn“, in: *Philosophical Investigations* 28 (2), 2005, S. 95–133.
- Kuusela, Oskari: *The Struggle against Dogmatism*. Harvard: University Press 2008.

- Lange, Ernst Michael: *Wittgenstein und Schopenhauer: Logisch-philosophische Abhandlung und Kritik des Solipsismus*. Cuxhaven: Junghans 1989.
- Lamb, David: *Language and Perception in Hegel and Wittgenstein*. New York: St. Martins's Press 1979.
- Lee, Sang-In: „Platons Anamnesis in den frühen und mittleren Dialogen. Zur Metapher des ‚vorgeburtlichen Lernens oder Erkennens‘“, in: *Antike und Abendland* 46, 2000, S. 93–115.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Zur allgemeinen Charakteristik“, in: Ders.: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Band 1. Übers. v. Artur Buchenau. Hamburg: Rowohlt 1966, S. 30–38.
- Leinkauf, Thomas: *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*. 2 Bände. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2017.
- Lind, Gerald; Pany, Doris (Hg.): *Ambivalenzraum Universität*. Berlin: Neofelis Verlag 2016.
- Lockhart, Thomas: „Frege on Anti-Psychologism and the Role of Logic in Thinking“, in: *Theoria* 82 (4), 2016, S. 302–328.
- Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Studienausgabe auf Basis der leicht gekürzten 2. Auflage von 1950. Hamburg: Meiner 1995 (<sup>1</sup>1941).
- Lohmann, Ingrid; Miechelik, Sinah; Muth, Florian; Pazzini, Karl-Josef; Rieger, Laura; Wilhelm, Eva (Hg.): *Schöne neue Bildung? Zur Kritik der Universität der Gegenwart*. Bielefeld: Transcript Verlag 2011.
- Loomis, Eric: „Necessity and Apriority“, in: Glock, Hans-Johann; Hyman, John (Ed.): *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley 2017, S. 346–358.
- Lütterfelds, Wilhelm: „Hegels ‚spekulativer Satz‘ als ‚grammatische Bewegung‘ (Wittgenstein)“, in: Gálvez, Jesús Padilla (Ed.): *Phenomenology as Grammar*. Frankfurt: Ontos Verlag 2008, S. 33–61.
- Lugg, Andrew: „A sort of Prologue: Philosophical Investigations §§ 1–7“, in: *Philosophical Investigations* 36 (1), 2013.
- Maddy, Penelope: *Realism in Mathematics*. Oxford: Clarendon Press 1992.
- Majetschak, Stefan: „Lebensformen und Lebensmuster: „Zur Deutung eines sogenannten Grundbegriffs der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins“, in: Munz, Volker (Hg.): *Language and World. Part One: Essays on the Philosophy of Wittgenstein. Proceedings of the 32th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg 2009*. Frankfurt/M.: Ontos Verlag 2010, S. 265–290.
- Majetschak, Stefan: „Übersicht, übersichtliche Darstellung und Beweis“, in: Engler, Fynn; Iven, Mathias (Hg.): *Große Denker*. Leipzig: Universitätsbuchhandlung 2013, S. 105–123.
- Majetschak, Stefan: „Survey and Surveyability: Remarks on Two Central Notions in Wittgenstein's Later Philosophy“, in: *Wittgenstein-Studien* 7 (1), 2016, S. 65–80.
- Malcolm, Norman: *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. With a Bibliographical Sketch by G. H. von Wright. Second Edition. Oxford: University Press 1984.
- Marcuschi, Luiz Antônio: *Die Methode des Beispiels: Untersuchungen über die methodische Funktion des Beispiels in der Philosophie, insbesondere bei Ludwig Wittgenstein*. Erlangen: Parm & Enke 1976.
- Marion, Mathieu: „Wittgenstein and Finitism“, in: *Synthese* 105 (2), 1995, S. 14–176.
- Marion, Mathieu: *Wittgenstein, Finitism and the Foundations of Mathematics*. Oxford: University Press 1998.
- Marion, Mathieu: „Wittgenstein on Mathematics: Constructivism or Constructivity?“, in: Coliva, Annalisa; Picardi, Eva (Hg.): *Wittgenstein Today*. Padova: Il Poligrafio 2004, S. 201–222.
- Marion, Mathieu: „Radical Anti-Realism, Wittgenstein and the Length of Proofs“, in: *Synthese* 171 (3), 2009, S. 419–432.
- Marion, Mathieu: „Wittgenstein on Surveyability of Proofs“, in: Kuusela, Oskari; McGinn, Marie (Ed.): *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: University Press 2011, S. 138–161.
- Marion, Mathieu: „Wittgenstein and Antirealism“, in: Glock, Hans-Johann; Hyman, John (Ed.): *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley 2017, S. 332–345.
- Mark, David M.; Turk, Andrew G.; Burenhult, Niclas; Stea, David (Hg.): *Landscape in Language: Transdisciplinary Perspectives*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins 2011.

- Marquard, Odo: „Zur Sprache der Philosophie: Skepsis und Stil“, in: Zill, Rüdiger (Hg.): *Ganz anders? Philosophie zwischen akademischem Jargon und Alltagssprache*. Berlin: Parerga 2007, S. 195–207.
- Martin, Glen T.: *From Nietzsche to Wittgenstein: The Problem of Truth and Nihilism in the Modern World*. New York: Peter Lang 1989.
- McDougall, Derek: „Reading the Opening of the Philosophical Investigations“, in: *Wittgenstein-Studien* 8 (1), 2017, S. 61–80.
- McDowell, John: „Meaning and Intentionality in Wittgenstein’s Later Philosophy“, in: Ders.: *Mind, Value, and Reality*. Cambridge: University Press 1998, S. 263–278.
- McNally, Thomas: „Wittgenstein, Constructivism, and Mathematical Proof“, in: *Hermathena* 191, 2011, S. 25–51.
- Medina, José: *The Unity of Wittgenstein’s Philosophy: Necessity, Intelligibility, and Normativity*. Albany: State University of New York Press 2002.
- Menne, Albert (Hg.): *Formale und nicht-formale Logik bei Aristoteles*. Hildesheim: Olms 1985.
- Mersch, Dieter: „Wittgensteins Bilddenken“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (6), 2006, S. 925–942.
- Messimeri, Eleftheria: *Wege-Bilder im altgriechischen Denken und ihre logisch-philosophische Relevanz*. Dissertation: Universität Tübingen 1998.
- Miller, Alexander: „Wittgenstein: Opening Investigations“, in: *The Philosophical Quarterly* 67 (266), 2017, S. 200–203.
- Milne, Peter: „Frege’s Context Principle“, in: *Mind* 95 (380), 1986, S. 491–495.
- Monfasani, John: „Was Lorenzo Valla an Ordinary Language Philosopher?“, in: *Journal of the History of Ideas* 50 (2), 1989, S. 309–323.
- Monk, Ray: *Wittgenstein: The Duty of Genius*. London: Vintage 1991.
- Moore, A. W.: „Wittgenstein’s Later Philosophy of Mathematics“, in: Glock, Hans-Johann; Hyman, John (Ed.): *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley 2017, S. 319–331.
- Moore, George Edward: „A Defence of Common Sense“, in: Ders.: *Selected Writings*. Edited by Thomas Baldwin. London: Routledge 1993 (<sup>1</sup>1925), S. 106–133.
- Moore, George Edward: „Proof of an External World“, in: Ders.: *Selected Writings*. Edited by Thomas Baldwin. London: Routledge 1993 (<sup>1</sup>1939), S. 147–170.
- Morton, Michael: *The Critical Turn: Studies in Kant, Herder, Wittgenstein, and Contemporary Theory*. Detroit: Wayne State University Press 1993.
- Moyal-Sharrock, Daniele: *Understanding Wittgenstein’s On Certainty*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2007.
- Moyal-Sharrock, Danièle: „Wittgenstein on Knowledge and Certainty“, in: Glock, Hans-Johann; Hyman, John (Ed.): *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley 2017, S. 545–562.
- Moyal-Sharrock, Danièle: „Fighting Relativism: Wittgenstein and Kuhn“, in: Kanzian, Christian; Kletzl, Sebastian; Mitterer, Josef; Neges, Katharina (Ed.): *Realism – Relativism – Constructivism. Proceedings of the 38<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium in Kirchberg*. Berlin: De Gruyter 2017, S. 215–232.
- Morris, Katherine: „Wittgenstein’s Method: Ridding People of Philosophical Prejudices“, in: Kahane, Guy; Kanterian, Edward; Kuusela, Oskari (Ed.): *Wittgenstein and His Interpreters. Essays in the Memory of Gordon Baker*. Malden: Blackwell 2007, S. 68–89.
- Mras, Gabriele M.: *Wahrheit, Gedanke, Subjekt: Ein Essay zu Frege*. Wien: Passagen 2001.
- Mühlhölzer, Felix: „Wittgenstein and Surprises in Mathematics“, in: Haller, Rudolf; Puhl, Klaus (Hg.): *Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie*. Wien: ÖBV 2002, S. 306–315.
- Mühlhölzer, Felix: „‘A Mathematical Proof Must be Surveyable’: What Wittgenstein Meant by This and What It Implies“, in: *Grazer Philosophische Studien* 71, 2005, S. 57–86.
- Mühlhölzer, Felix: *Braucht die Mathematik eine Grundlegung? Ein Kommentar des Teils III von Wittgensteins Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Frankfurt/M.: Klostermann 2010.
- Mühlhölzer, Felix: „Wittgenstein and Metamathematics“, in: Stekeler-Weithofer, Pirmin (Hg.): *Wittgenstein: Zu Philosophie und Wissenschaft*. Hamburg: Meiner 2012, S. 103–128.

- Mühlhölzer, Felix: „On Live and Dead Signs in Mathematics“, in: Link, Godehart (Hg.): *Formalism and Beyond: On the Nature of Mathematical Discourse*. Berlin: de Gruyter 2014, S. 183–208.
- Müller, Thomas: *Die Poetik der Philosophie: Das Prinzip des Perspektivismus bei Nietzsche*. Frankfurt: Campus Verlag 1995.
- Mukerji, Nikil: *Einführung in die experimentelle Philosophie*. Mit einem Vorwort von Joshua Kobe. Paderborn: Wilhelm Fink 2016.
- Mulhall, Stephen: „Philosophy’s Hidden Essences: PI 89–133“, in: Ammereller, Erich; Fischer, Eugen (Hg.): *Wittgenstein at Work*. London: Routledge 2004, S. 63–85.
- Mulligan, Kevin: „Secondary Meaning, Paraphraseability & Pictures. From Hofmannsthal to Wittgenstein“, in: Rueff, Martin; Zanetta, Julien (Ed.): *L’expression des émotions: Mélanges en l’honneur de Patrizia Lombardo*, Geneva 2015; <http://www.unige.ch/lettres/framo/melangeslombardo/>, Zugriff: 21.12.2017.
- Munz, Volker; Puhl, Klaus; Wang, Joseph (Ed.): *Language and World. Part Two: Signs, Minds and Actions. Proceedings of the 32<sup>nd</sup> International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg, 2009*. Frankfurt/M.: Ontos 2010.
- Nauta, Lodi: „Anti-Essentialism and the Rhetoricization of Knowledge: Mario Nizolio’s Humanist Attack on Universals“, in: *Renaissance Quarterly* 65 (1), 2012, S. 31–66.
- Neumaier, Otto: „Arbeitsteilung in der Philosophie“, in: *Kriterion* 8, 1994, S. 3–19.
- Nicodemo, Nicola: „Erkenntnis und Leben als sinnerzeugender Verklärungsprozess: Über dichtende Vernunft, Kunst und Perspektivismus bei Nietzsche“, in: *Nietzscherforschung* 23, 2016, S. 245–270.
- Nida-Rümelin, Julian: „Lebensform, Philosophie und Wissenschaft – eine Wittgensteinsche Perspektive“, in: Stekeler-Weithofer, Pirmin (Hg.): *Wittgenstein: Zu Philosophie und Wissenschaft*. Hamburg: Meiner 2012, S. 271–294.
- Nientied, Mariele: *Kierkegaard and Wittgenstein: ‚Hineintäuschen in das Wahre‘*. Berlin, New York: de Gruyter 2008.
- Nietzsche, Friedrich: „Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher“, in: *Werke I*. Herausgegeben von Karl Schlechta. Frankfurt/M.: Ullstein 1980 (1874), S. 287–365.
- Nietzsche, Friedrich: „Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, in: *Werke I*. Herausgegeben von Karl Schlechta. Frankfurt/M.: Ullstein 1980 (1874), S. 209–385.
- Nietzsche, Friedrich: „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“, in: *Werke II*. Herausgegeben von Karl Schlechta. Frankfurt/M.: Ullstein 1980 (1886), S. 263–565.
- Noonan, Jeff: „Radical Philosophy and Social Criticism“, in: *International Critical Thought* 4 (1), 2014, S. 10–20.
- Nordmann, Alfred: „Proof as Experiment in Wittgenstein“, in: Gila, Hanna; Jahnke, Hans; Pulte Helmut (Hg.): *Explanation and Proof in Mathematics*. New York: Springer 2010, S. 191–204.
- Norris, Christopher: *Philosophy Outside-In: A Critique of Academic Reason*. Edinburgh: University Press 2013.
- Ogden, Blair: „Benjamin, Wittgenstein, and Philosophical Anthropology: A Reevaluation of the Mimetic Faculty“, in: *Grey Room* 39, 2010, S. 57–73.
- O’Grady, Paul: „Wittgenstein and Relativism“, in: *International Journal of Philosophical Studies* 12 (3), 2004, S. 315–337.
- Ohtani, Hiroshi: „Wittgenstein on Context and Philosophical Pictures“, in: *Synthese* 193 (6), 2016, S. 1795–1816.
- Ortner, Hanspeter: *Schreiben und Denken*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2011.
- Otto, Stephan: „Rhetorische Techné oder Philosophie sprachlicher Darstellungskraft? Zur Rekonstruktion des Sprachhumanismus der Renaissance“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (4), 1983, S. 497–514.
- Otto, Stephan: *Giambattista Vico: Grundzüge seiner Philosophie*. Kohlhammer: Stuttgart 1989.
- Padilla-Gálvez, Jesús: „‘Metamathematics Does Not Exist’ – Wittgenstein’s Criticism of Metamathematics“, in: Ders. (Ed.): *Wittgenstein, From a New Point of View*. Frankfurt/M.: Peter Lang 2003, S. 67–78.
- Parsons, Charles: *Mathematics in Philosophy: Selected Essays*, Ithaca: Cornell University Press 1983.

- Patterson, Dennis: „Wittgenstein on Understanding and Interpretation (Comments on the Work of Thomas Morawetz)“, in: *Philosophical Investigations* 29 (2), 2006, S. 129–139.
- Pears, David: „Wittgenstein on Philosophy and Science“, in: Egidi, Rosaria (Ed.): *Wittgenstein: Mind and Language*. Dordrecht: Kluwer 1995, S. 23–36.
- Pears, David: *Paradox and Platitude in Wittgenstein's Philosophy*. Oxford: University Press 2006.
- Perloff, Marjorie: „Writing Philosophy als Poetry: Literary Form in Wittgenstein“, in: Kuusela, Oskari; McGinn, Marie (Ed.): *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: University Press 2011, S. 714–728.
- Perloff, Marjorie: *Wittgenstein's Ladder: Poetic Language and the Strangeness of the Ordinary*. Chicago: University Press 2012.
- Pfeiffer, Johannes: *Umgang mit Dichtung. Eine Einführung in das Verständnis des Dichterischen*. 5. Auflage. Hamburg: Richard Meiner 1947 (<sup>1</sup>1936).
- Pfister, Jonas: *Werkzeuge des Philosophierens*. Zweite, durchgesehene Auflage. Stuttgart: Reclam 2015.
- Picardi, Eva: „Wittgenstein und Frege über Eigennamen und das Kontextprinzip“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (4), 2009, S. 619–63.
- Pichler, Alois: *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: Vom Buch zum Album*. Amsterdam, New York: Rodopi 2004.
- Pichler, Alois: „The Interpretation of the Philosophical Investigations: Style, Therapy, Nachlass“, in: Kahane, Guy; Kanterian, Edward; Kuusela, Oskari (Ed.): *Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker*. Blackwell: Malden 2007, S. 123–144.
- Pichler, Alois: „Wittgenstein and Us ‚Typical Western Scientists‘“, in: Gréve, Sebastian Sunday; Mácha, Jukub (Ed.): *Wittgenstein and the Creativity of Language*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2016, S. 55–75.
- Platon: *Menon*. Sämtliche Werke, Bd. 2. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Nummerierung herausgegeben von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck. Hamburg: Rowohlt 1957.
- Platon: *Politeia*. Sämtliche Werke, Bd. 3. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Nummerierung herausgegeben von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck. Hamburg: Rowohlt 1958.
- Platon: *Theaitetos*. Sämtliche Werke, Bd. 4. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Nummerierung herausgegeben von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck. Hamburg: Rowohlt 1958.
- Polkinghorne, John C. (Ed.): *Meaning in Mathematics*. Oxford: University Press 2011.
- Poser, Hans: „Hertz und Wittgenstein über Bilder“, in: Abel, Günter; Kroß, Matthias; Nedo, Michael (Hg.): *Ludwig Wittgenstein. Ingenieur – Philosoph – Künstler*. Berlin: Parerga 2007, S. 91–102.
- Potter, Michael: „Wittgenstein on Mathematics“, in: Kuusela, Oskari; McGinn, Marie (Hg.): *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: University Press 2011, S. 122–137.
- Prado, Plinio: *Das Prinzip Universität (als unbedingtes Recht auf Kritik). / Ein in der Universität verirrter Poet (Wittgenstein und die Erfindung der ‚Non-lectures‘)*. Aus dem Französischen von Regina Karl, Johannes Kleinbeck, Anouk Luhn und Hanna Sohns. Zürich: Diaphantes 2010.
- Pritchard, Duncan: „Wittgenstein on Scepticism“, in: Kuusela, Oskari; McGinn, Marie (Hg.): *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: University Press 2011, S. 523–549.
- Pryor, Jim: *Guidelines on Reading Philosophy*. Onlineveröffentlichung, [www.jimpryor.net/teaching/guidelines/reading.html](http://www.jimpryor.net/teaching/guidelines/reading.html); erstellt 2006, Zugriff 30.4.2017.
- Puchner, Martin: „Wittgenstein's Language Plays“, in: *Philosophy and Literature* 39 (1), 2015, S. 107–127.
- Puhl, Klaus: „Only Connect... Perspicuous Representation and the Logic of Nachträglichkeit“, in: *Grazer Philosophische Studien* 71 (1), 2006, S. 23–38.
- Putnam, Hilary: *Renewing Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press 1992.
- Putnam, Hilary: „Rethinking Mathematical Necessity“, in: Crary, Alice; Read, Rupert (Hg.): *The New Wittgenstein*. London: Routledge 2000, S. 218–231.

- Queloz, Matthieu: „Two Orders of Things: Wittgenstein on Reasons and Causes“, in: *Philosophy* 92 (3), 2017, S. 369–397.
- Quinn, Patrick: *Wittgenstein on Thinking, Learning and Teaching*. Bern, Wien: Peter Lang 2015.
- Raatzsch, Richard: „Das Wesen der Welt sichtbar machen“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (3), 2004, S. 445–466.
- Ramharter, Esther; Weiberg, Anja: *Die Härte des logischen Muß: Wittgensteins Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Berlin: Parerga 2006.
- Ramharter, Esther (Hg.): *Prosa oder Beweis? Wittgensteins ‚berüchtigte‘ Bemerkungen zu Gödel*. Texte und Dokumente. Berlin: Parerga 2008.
- Ramharter, Esther: *Eine Frage der Farbe: Modalitäten des Zeichengebrauchs in der Logik*. Berlin: Parerga 2011.
- Ramharter, Esther: „Wittgenstein über vollständige Induktion“, in: *Wittgenstein-Studien* 5 (1), 2014, S. 179–204.
- Rapp, Christof: „Rhetorik und Philosophie in Aristoteles’ Rhetorik“, in: *Rhetorik* 18, 1999, S. 94–113.
- Reck, Erich H.: „Wittgenstein’s ‚Great Dept‘ to Frege. Biographical Traces and Philosophical Themes“, in: Ders. (Ed.): *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*. Oxford: University Press 2002, S. 3–38.
- Redecker, Christine: *Wittgensteins Philosophie der Mathematik: Eine Neubewertung im Ausgang von der Kritik an Cantors Beweis der Überabzählbarkeit der reellen Zahlen*. Frankfurt/M.: Ontos 2006.
- Rentsch, Thomas: „Die Negativität der Sprache: Bemerkungen zu Adorno und Wittgenstein“, in: *Wittgenstein Studies* 3 (1), 1996.
- Rentsch, Thomas: „Praktische Gewißheit – jenseits von Dogmatismus und Relativismus: Bemerkungen zu Negativität und Autonomie der Sprache bei Wittgenstein“, in: Schneider, Hans Julius; Kroß, Matthias (Hg.): *Mit Sprache spielen: Die Ordnung und das Offene nach Wittgenstein*. Berlin: Akademie Verlag 1999.
- Rentsch, Thomas: „Gnosis und philosophische Moderne: Heidegger, Wittgenstein, Adorno“, in: Ders.: *Transzendenz und Negativität*. Berlin: De Gruyter 2011, S. 131–147.
- Rentsch, Thomas: *Transzendenz und Negativität*. Berlin: De Gruyter 2011.
- Ritter, Joachim: *Landschaft: Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*. Münster: Aschendorff 1963.
- Robinson, Christopher R.: *Wittgenstein and Political Theory: The View from Somewhere*. Edinburgh: University Press 2009.
- Rodych, Victor: „Popper Versus Wittgenstein on Truth, Necessity, and Scientific Hypotheses“, in: *Journal for General Philosophy of Science* 34 (2), 2003, S. 323–336.
- Rodych, Victor: „Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/wittgenstein-mathematics>; erstellt 2011, Zugriff: 18.04.2017.
- Ronen, Shoshana: „Nietzsche and Wittgenstein: On Truth, Perspectivism, and Certainty“, in: *Dialogue & Universalism* 11 (5/6), 2001, S. 97–115.
- Rosa, Hartmut: *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005.
- Rosa, Hartmut: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin: Suhrkamp 2012.
- Rosa, Hartmut: *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp 2016.
- Roscoe, John: *A History of the Quest for Philosophical Clarity from Descartes to Wittgenstein: „We Can Only Understand What We Ourselves Have Made“*. Lewiston: Edwin Mellen 2011.
- Rosenberg, Jay F.: *Philosophieren: Ein Handbuch für Anfänger*. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Flickinger. 6. Auflage. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 2009.
- Roser, Andreas: „Wie kam es zum Schachmatt? Existenzialismus und Dialektik als Autonomie der Grammatik“, in: *Wittgenstein Studien* 4 (2), 1997.

- Rothhaupt, Josef G. F.: „Zu Wittgensteins Bemerkungen über ‚Grundlagen der Mathematik‘“, in: Nemeth, Elisabeth; Heinrich, Richard; Pichler, Wolfram (Hg.): *Bild und Bildlichkeit in Philosophie, Wissenschaft und Kunst*. Beiträge des 33. Internationalen Wittgenstein Symposiums, Kirchberg 2010, S. 281–284.
- Rothhaupt, Josef G. F.: „Ludwig Wittgenstein über Wilhelm Busch: ‚He has the REAL philosophical urge‘“, in: Munz, Volker; Puhl, Klaus; Wang, Joseph (Ed.): *Language and World. Part Two: Signs, Minds and Actions. Proceedings of the 32<sup>nd</sup> International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg*, 2009. Frankfurt/M.: Ontos 2010, S. 297–315.
- Rothhaupt, Josef G. F.: „Ludwig Wittgenstein and Wilhelm Busch: ‚Humor is not a mood, but a *Weltanschauung*‘“, in: Bru, Sascha; Huemer, Wolfgang; Steuer, Daniel (Ed.): *Wittgenstein Reading*. Berlin, Boston: de Gruyter 2013, S. 197–226.
- Rückriem, Georg; Stary, Joachim; Franck, Norbert: *Die Technik wissenschaftlichen Arbeitens. Eine praktische Anleitung*. 10, überarbeitete Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997.
- Russell, Bertrand: „Lob des Müßiggangs“, in: Ders.: *Lob es Müßiggangs*. Aus dem Englischen von Elisabeth Fischer-Wernecke. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002 (*In Praise of Idleness and Other Essays*, 1935), S. 9–31.
- Säätelä, Simo: „Aesthetics – Wittgenstein’s Paradigm of Philosophy?“, in: *Aisthesis* 6 (1), 2013, S. 35–53.
- Savickey, Beth: „Wittgenstein’s Use of Examples“, in: Kuusela, Oskari; McGinn Marie (Ed.): *The Oxford Handbook to Wittgenstein*. Oxford: University Press 2011, S. 667–696.
- Schildknecht, Christine: „Literatur und Philosophie: Perspektiven einer Überschneidung“, in: Ferran, Ingrid Vendrell; Demmerling, Christoph (Hg.): *Wahrheit, Wissen und Erkenntnis in der Literatur: Philosophische Beiträge*. Berlin: de Gruyter 2014, S. 41–56.
- Schirn, Matthias: „Consistency, Models, and Soundness“, in: *Axiomathes* 20, 2010, S. 153–207.
- Schlegel, Anne-Katrin: „Mathematik und Empirie beim späten Wittgenstein“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 69 (2), 2015, S. 197–216.
- Schmidt, Volker: *Die Entwicklung der Sprachkritik im Werk von Peter Handke und Elfriede Jelinek: Eine Untersuchung anhand ausgewählter Prosatexte und Theaterstücke*. Dissertation an der Neuphilologischen Fakultät der Ruprecht-Karls Universität Heidelberg. Abrufbar unter: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/8511/1/Veroeffentlichung.pdf>; erstellt 2007, Zugriff: 18.04.2017.
- Schmidt-Radefeldt, Jürgen: „Affinitäten zwischen Valéry, Cassirer und Wittgenstein“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2012 (1), 2012, S. 66–77.
- Schnädelbach, Herbert: „Sprache als Thema und Medium der Philosophie“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 2007 (1), S. 27–44.
- Schneider, Hans Julius: „Konstitutive Regeln und Normativität“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (1), 2003, S. 81–97.
- Schneider, Hans Julius: „Was ist das Spielerische am Sprachspiel?“, in: *Wittgenstein-Studien* 6 (1), 2015, S. 19–38.
- Schönbaumsfeld, Genia: *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford: University Press 2007.
- Schörkhuber, Franz: *Wittgenstein und die Geometrische Auffassung des Beweises*. Frankfurt/M.: Peter Lang 2013.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Sämtliche Werke Bd. 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986 (1819).
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Sämtliche Werke Bd. 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986 (1844).
- Schopenhauer, Arthur: „Über die Universitäts-Philosophie“, in: Ders.: *Parerga und Paralipomena I: Kleine Schriften*. Sämtliche Werke Bd. 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001 (1851), S. 171–242.
- Schopenhauer, Arthur: „Über Schriftstellerei und Stil“, in: Ders.: *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II*. Sämtliche Werke Bd. 5. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986 (1851), S. 589–650.
- Schopenhauer, Arthur: *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II*. Sämtliche Werke Bd. 5. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986 (1851).

- Shotter, John: „Worldly Beings Becoming Human Beings: Differentiations and Articulations Within Our Different Ways of Being“, in: *Culture & Psychology* 21 (2), 2015, S. 231–242.
- Shotter, John: „Undisciplining Social Science: Wittgenstein and the Art of Creating Situated Practices of Social Inquiry“, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 46 (1), 2016, S. 60–83.
- Schroeder, Severin: „Gebrauch, Sprachspiel, Regeln“, in: Kompa, Nikola (Hg.): *Handbuch Sprachphilosophie*. Stuttgart: Metzler 2015, S. 207–215.
- Schroeder, Severin: „Grammar and Grammatical Statements“, in: Glock, Hans-Johann; Hyman, John (Ed.): *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley 2017, S. 252–268.
- Schulte, Joachim: „Chor und Gesetz. Zur ‚morphologischen Methode‘ bei Goethe und Wittgenstein“, in: *Grazer Philosophische Studien* 21 (1), 1984, S. 1–32.
- Schulte, Joachim: „Stilfragen“, in: *Grazer Philosophische Studien* 33/34, 1989, S. 143–156.
- Schulte, Joachim: *Chor und Gesetz: Wittgenstein im Kontext*. 2. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- Schulte, Joachim: „Beschreibung“, in: Ders.: *Chor und Gesetz: Wittgenstein im Kontext*. 2. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, S. 129–145.
- Schulte, Joachim: „Wittgenstein’s ‚Method‘“, in: Haller, Rudolf; Puhl, Klaus (Hg.): *Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie*. Wien: ÖBV 2002, S. 399–410.
- Schulte, Joachim: „Wie ist der Solipsist in der Fliegenglocke zur Ruhe zu bringen?“, in: Tolsdorf, Stefan; Tetens, Holm (Hg.): *In Sprachspiele verstrickt – oder: Wie man der Fliege den Ausweg zeigt: Verflechtungen von Wissen und Können*. Berlin: De Gruyter 2010, S. 177–192.
- Schulte, Joachim: „Wittgenstein on Philosophy as Poetry“, in: Molder, Maria F.; Soeiro, Diana; Fonseca, Nuno (Hg.): *Morphology: Questions on Method and Language*. Bern: Peter Lang 2013, S. 347–370.
- Schweitzer, Doris: *Topologien der Kritik: Kritische Raumkonzeptionen bei Gilles Deleuze und Michel Serres*. Berlin: LIT Verlag 2011.
- Shanker, Stuart: *Wittgenstein and the Turning Point in Philosophy of Mathematics*. Albany: University Press 1987.
- Shapiro, Steward: *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*. Oxford: University Press 2000.
- Shapiro, Steward: *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*, Oxford: University Press 1997.
- Simmel, Georg: „Philosophie der Landschaft“, in: Herlyn, Ulfert; Gröning, Gert (Hg.): *Landschaftswahrnehmung und Landschaftserfahrung: Texte zur Konstitution und Rezeption von Natur als Landschaft*. München: Minerva 1990, S. 67–79.
- Sinnreich, Johannes: *Die Aristotelische Theorie der Metapher: Ein Versuch ihrer Rekonstruktion*. München: Dissertation 1969.
- Sluga, Hans D.: *Gottlob Frege*. London, New York: Routledge 1980.
- Stapelfeldt, Gerhard: *Der Aufbruch des konformistischen Geistes: Thesen zur Kritik der neoliberalen Universität*. Hamburg: Kovac Verlag 2007.
- Steiner, Mark: „Mathematical Intuition and Physical Intuition in Wittgenstein’s Later Philosophy“, in: *Synthese* 125 (3), 2000, S. 333–340.
- Stegmaier, Werner: *Philosophie der Orientierung*. Berlin, New York: de Gruyter 2008.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Grundprobleme der Logik: Elemente einer Kritik der formalen Vernunft*. Berlin: de Gruyter 1986.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: „Philosophie der Mathematik nach Wittgenstein“, in: Lütterfelds, Wilhelm (Hg.): *Erinnerung an Wittgenstein: „Kein Sehen in die Vergangenheit“?*. Wittgenstein-Studien 7. Frankfurt/M.: Peter Lang 2004, S. 193–215.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (Hg.): *Wittgenstein: Zu Philosophie und Wissenschaft*. Hamburg: Meiner 2012.
- Stern, Alexander: *Fallen Names: Benjamin and Wittgenstein on the Aesthetics of Meaning*. Harvard: University Press 2018.
- Stern, David G.: „How Many Wittgensteins“, in: Pichler, Alois; Säätelä, Simo (Hg.): *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*. Frankfurt/M.: Ontos Verlag 2005, S. 205–229.

- Stern, David G.: „Wittgenstein’s Texts and Style“, in: Glock, Hans-Johann; Hyman, John (Ed.): *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley 2017, S. 41–56.
- Stern, David G.; Szabados, Béla (Ed.): *Wittgenstein Reads Weininger*. Cambridge: University Press 2004.
- Steuer, Daniel: „Mit der Stimme im Rücken: Nietzsche, Wittgenstein und die Sprache“ in: *German Life and Letters* 48 (4), 1995, S. 499–515.
- Steuer, Daniel: „Goethe and Wittgenstein on the Limits of Science: Towards a Critique of Abstraction“, in: *Publications of the English Goethe Society* 71 (1), 2001, S. 50–61.
- Stillwell, Shelley: „Empirical Inquiry and Proof“, in: Detlefsen, Michael (Ed.): *Proof and Knowledge in Mathematics*. London/New York: Routledge 1992, S. 110–134.
- Stroud, Barry: „Wittgenstein and Logical Necessity“, in: *The Philosophical Review* 74 (4), 1965, S. 504–518.
- Stroud, Barry: „Wittgenstein’s ‘Treatment’ of the Quest for ‘a language which describes my inner experience and which only I myself can understand’“, in: Ders.: *Meaning, Understanding, and Practice: Philosophical Essays*. Oxford: University Press 2000, S. 67–79.
- Sukale, Michael; Treitz, Stefan (Hg.): *Philosophie und Bewegung: Interdisziplinäre Betrachtungen*. Münster: LIT Verlag 2004.
- Szabados, Béla; Stojanova, Christina (Hg.): *Wittgenstein at the Movies: Cinematic Investigations*. Lanham: Lexington Books 2011.
- Taureck, Bernhard H. F.: *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie: Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
- Temelin, Michael: *Wittgenstein and the Study of Politics*. Toronto: University Press 2015.
- Tetens, Holm: *Philosophisches Argumentieren: Eine Einführung*. 3., unveränderte Auflage. München: C. H. Beck 2010.
- Thommes, Armin: *Ludwig Wittgenstein über Wahrheit und Kunst*. Frankfurt/Main: Peter Lang 1995.
- Thoreau, Henry David: „Walking“, in: *The Atlantic Monthly* 9 (56), <sup>1</sup>1862, S. 657–674.
- Thornton, Tim: *Wittgenstein on Language and Thought: The Philosophy of Content*. Edinburgh: University Press 1998.
- Tilghman, Benjamin R.: „Wittgenstein and Poetic Language“, in: *Philosophy and Literature* 27 (1), 2003, S. 188–195.
- Tietz, Udo: „Phänomenologie des Scheins: Nietzsches sprachkritischer Perspektivismus“, in: *Nietzsche-forschung* 7, 2000, S. 215–242.
- Trakakis, Nick: „Doing Philosophy in Style: A New Look at the Analytic/Continental Divide“, in: *Philosophy Compass* 7 (12), 2012, S. 919–942.
- Trobok, Majda: „Defending Analyticity: Remarks on Williamson’s *The Philosophy of Philosophy*“, in: *Croatian Journal of Philosophy* 37, 2013, S. 29–35.
- Tüpper, Rita: „Denk nicht, sondern schau: Wittgensteins Umkehrung des platonischen Phantasiebegriffes“, in: *Die politische Meinung* 384, 2001, S. 89–95.
- Tugendhat, Ernst; Wolf, Ursula: *Logisch-semantische Propädeutik*. Durchgesehene Auflage 1993. Stuttgart: Reclam 2014 (<sup>1</sup>1983).
- Utaker, Arild: „Wittgenstein and Metaphysics“, in: Ramharter, Esther (Hg.): *Ungesellige Geselligkeiten: Wittgensteins Umgang mit anderen Denkern*. Berlin: Parerga 2011, S. 247–263.
- Valéry, Paul: *Cahiers/Hefte*. Auswahl in sechs Bänden (thematisch geordnet). Auf der Grundlage der von Judith Robinson besorgten französischen Ausgabe herausgegeben von Hartmut Köhler und Jürgen Schmidt-Radefeld. Frankfurt/M.: S. Fischer 1987–1993.
- Verene, Donald Phillip: „Speculative Philosophy and Speculative Style“, in: *The New Centennial Review* 16 (3), 2016, S. 33–58.
- Vico, Giambattista: *Liber metaphysicus (De antiquissima Italorum sapientia liber primus) 1710. Riposte 1711, 1712*. Aus dem Lateinischen und Italienischen ins Deutsche übertragen von Stephan Otto und Helmut Viechtbauer. Mit einer Einleitung von Stephan Otto. München: Wilhelm Fink Verlag 1979.
- Vossenkuhl, Wilhelm: *Ludwig Wittgenstein*. 2. durchgesehene Auflage. München Beck 2003.

- Vossenkuhl, Wilhelm: „Wittgensteins Wissenschaftskritik“, in: Stekeler-Weithofer, Pirmin (Hg.): *Wittgenstein: Zu Philosophie und Wissenschaft*. Hamburg: Meiner 2012, S. 295–307.
- Vossenkuhl, Wilhelm: „The Practice of Following Rules“, in: *Wittgenstein-Studien* 8 (1), 2017, S. 137–158.
- Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.
- Wallace, Kyle: „Nietzsche’s and Wittgenstein’s Perspectivism“, in: *The Southwestern Journal of Philosophy* 4 (2), 1973, S. 101–107.
- Wang, Hao: „To and from Philosophy: Discussions with Gödel and Wittgenstein“, in: *Synthese* 88 (2), 1991, S. 229–277.
- Waswo, Richard: *Language and Meaning in the Renaissance*. Princeton: University Press 1987.
- Watts, Daniel: „Rule-Following and Rule-Breaking: Kierkegaard and Wittgenstein“, in: *European Journal of Philosophy*, 2017.
- Weiberg, Anja: „„Ein Bild hielt uns gefangen“: Die Kraft der Metapher“, in: Arnswald, Ulrich; Kertscher, Jens; Kroß, Matthias (Hg.): *Wittgenstein und die Metapher*. Berlin: Parerga 2004, S. 115–136.
- Weiberg, Anja: „Rechnung versus Experiment“, in: Kroß, Matthias (Hg.): *„Ein Netz von Normen“: Wittgenstein und die Mathematik*. Berlin: Parerga 2008, S. 17–40.
- Weiberg, Anja: „Die Emphase des Muß – Rechnung und Experiment“, in: Windholz, Sascha; Feigl, Walter (Hg.): *Wissenschaftstheorie, Sprachkritik und Wittgenstein: In Memoriam Elisabeth und Werner Leinfellner*. Frankfurt/M.: Ontos Verlag 2011. S. 177–188.
- Weiner, Joan: *Frege Explained: From Arithmetic to Analytic Philosophy*. Chicago: Open Court 2005.
- Weininger, Otto: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. München: Matthes & Seitz Verlag 1980 (1903).
- Wesseler, Matthias: *Die Einheit von Wort und Sache: Der Entwurf einer rhetorischen Philosophie bei Marius Nizolius*. München: Fink 1974.
- Whiting, Daniel: „Particular and General: Wittgenstein, Linguistic Rules, and Context“, in: Ders. (Ed.): *The Later Wittgenstein on Language*. London: Palgrave 2010. S. 114–132.
- Wiesenöcker, Astrid: *Kritik der Universität: eine deskriptiv-analytische Annäherung an ein Phänomen*. Dissertation. Wien: WUV Verlag 2002.
- Wiggershaus, Rolf: *Wittgenstein und Adorno: Zwei Spielarten modernen Philosophierens*. Göttingen: Wallstein Verlag 2000.
- Wilke, Andrea-Ursula: *Philosophie und Stil: Eine Verhältnisbestimmung dargestellt an Berkeley, Kant und Wittgenstein*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.
- Williams, Bernard: „The Truth in Relativism“, in: Ders.: *Moral Luck. Philosophical Paper 1973–1980*. Cambridge: University Press 1981, S. 132–173.
- Williams, Bernard: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Ein genealogischer Versuch*. Aus dem Englischen von Joachim Schulte. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.
- Wittgenstein, Ludwig: *The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the ‘Philosophical Investigations’*. Second Edition. New York: Harper Torchbooks 1965.
- Wittgenstein, Ludwig: *Lectures on the Foundations of Mathematics. Cambridge, 1939*. From the Notes of R. G. Bosanquet, Norman Malcolm, Rush Rhees, and Yorick Smythies. Edited by Cora Diamond. Chicago: University Press 1976.
- Wittgenstein, Ludwig: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. Werkausgabe Band 7. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Bemerkungen*. Werkausgabe Band 2. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Rush Rhees. Neu durchgesehen von Heikki Nyman und Joachim Schulte. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Grammatik*. Werkausgabe Band 4. Herausgegeben von Rush Rhees. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- Wittgenstein, Ludwig: *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Werkausgabe Band 3. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann. Aus dem Nachlaß herausgegeben von B. F. McGuinness. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.

- Wittgenstein, Ludwig: *Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*. Werkausgabe Band 8. Neu durchgesehen von Joachim Schulte. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987.
- Wittgenstein, Ludwig: *Vermischte Bemerkungen*. Eine Auswahl aus dem Nachlaß. Herausgegeben von Georg Henrik von Wright. Unter Mitarbeit von Heikki Nyman. Neu durchgesehen von Joachim Schulte. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987.
- Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewißheit*. Herausgegeben von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright. Neu durchgesehen von Joachim Schulte. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.
- Wittgenstein, Ludwig: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Herausgegeben und übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Occasions 1912–1951*. Edited by James Klagge and Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing 1993.
- Wittgenstein, Ludwig: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Werkausgabe Band 6. Herausgegeben von G. E. M. Anscombe, Rush Rhees, G. H. von Wright. 6. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.
- Wittgenstein, Ludwig: *Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932 / 1936–1937*. Herausgegeben von Ilse Somavilla. Innsbruck: Haymon Verlag 1997.
- Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung*. Kritische Edition. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.
- Wittgenstein, Ludwig: *‘The Big Typescript’*. Wiener Ausgabe. Band 11. Herausgegeben von Michael Nedo. Wien: Springer 2000.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Kritisch-genetische Edition. Herausgegeben von Joachim Schulte in Zusammenarbeit mit Heikki Nyman, Eike von Savigny und Georg Henrik von Wright. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- Wittgenstein, Ludwig: *Lectures: Cambridge, 1932–1935*. From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald. Edited by Alice Ambrose. New York: Prometheus Books 2001.
- Wittgenstein, Ludwig: *The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle: Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*. Edited by Gordon Baker. Translated by Gordon Baker, Michael Mackert, John Connolly and Vasilis Politis. London: Routledge 2003.
- Wittgenstein, Ludwig: *Wittgensteins Nachlass: The Bergen Electronic Edition*. Past Master Preface. IntelLex Corporation: Charlottesville 2003.
- Wittgenstein, Ludwig: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Compiled from Notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor. Edited by Cyril Barrett. Oxford: Blackwell 2007.
- Wright, Georg Henrik v.: „The Origin and Composition of the *Philosophical Investigations*“, in: Ders.: *Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell 1982, S. 111–136.
- Wright, Georg Henrik v.: *Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell 1982.
- Wright, Crispin: *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*. Harvard: University Press 1980.
- Wright, Crispin: „Wittgenstein on Mathematical Proof“, in: *Royal Institute of Philosophy Supplement* 28, 1990, S. 79–99.
- Wright, Crispin: „Wittgensteinian Certainties“, in: McManus, Denis (Hg.): *Wittgenstein and Scepticism*. London: Routledge 2004. S. 22–55.
- Wyss, Sebastian: „Does Wittgenstein Have a Method? The Challenges of Conant and Schulte“, in: *Nordic Wittgenstein Review* 4 (1), 2015, S. 16–193.
- Zill, Rüdiger: „Ein Laboratorium der Sprache: Philosophie zwischen Alltag und Jargon“, in: Zill, Rüdiger (Hg.): *Ganz anders? Philosophie zwischen akademischem Jargon und Alltagssprache*. Berlin: Parerga 2007, S. 169–194.



## Namen

Bei der Auswahl der Namen wurde der Fokus auf Persönlichkeiten gelegt, deren Schaffen von kulturhistorischer Bedeutung ist. Von der Listung häufig zitierter Interpreten Wittgensteins wurde abgesehen, zumal das Literaturverzeichnis hinreichenden Aufschluss über deren Vorkommen gibt.

- Adorno, Theodor W. (1903–1969)** 8, 10 f., 17, 19, 26 f., 43, 82, 91, 101, 107, 112, 125, 129, 133, 136 f., 141, 145, 161, 184, 196, 201, 235, 240 f.
- Amanshauser, Gerhard (1925–2006)** 184, 197
- Aquin, Thomas von (1225–1274)** 18
- Aristoteles (384–322)** 63, 97, 173, 186, 242
- Austin, John Langshaw (1911–1960)** 25, 83, 157
- Benjamin, Walter (1892–1940)** 17, 103, 144, 149, 168
- Bernhard, Thomas (1931–1989)** 121
- Blumenberg, Hans (1920–1996)** 130
- Boltzmann, Ludwig (1844–1906)** 95
- Bourdieu, Pierre (1930–2002)** 126
- Brouwer, Luitzen E. G. (1881–1966)** 76, 87
- Buffon, G.-L. Leclerc de (1707–1788)** 95, 183
- Busch, Wilhelm (1832–1908)** 177
- Butler, Judith (1956)** 20, 41, 131, 180
- Cantor, Georg (1845–1918)** 33, 76, 85, 152, 206, 227
- Carnap, Rudolf (1891–1970)** 76, 82, 134, 177
- Cassirer, Ernst (1874–1945)** 106
- Cavell, Stanley (1926)** 21, 25, 31, 36, 157, 216 f.
- Certeau, Michel de (1925–1986)** 115
- Cézanne, Paul (1839–1906)** 177, 178
- Cicero, Marcus Tullius (106–43)** 210
- Coetzee, John Maxwell (1940)** 153
- Deleuze, Gilles (1925–1995)** 17, 21 f., 116, 121, 130, 133, 137
- Derrida, Jacques (1930–2004)** 17, 26, 91, 183
- Descartes, René (1596–1650)** 67, 70, 105, 113, 122, 242
- Dewey, John (1859–1952)** 118
- Dostojewski, Fjodor M. (1821–1881)** 180
- Einstein, Albert (1879–1955)** 108
- Feldenkrais, Moshé (1904–1984)** 147
- Foucault, Michel (1926–1984)** 17, 41, 131, 183, 236
- Fraassen, Bas van (1941)** 9
- Frazer, James George (1854–1941)** 143, 152, 257
- Frege, Gottlob (1848–1925)** 28–30, 32, 34, 45, 50–53, 76, 82, 86, 88, 129, 134, 173 f., 185 f., 201, 220 f., 228, 242, 257, 259
- Frisch, Max (1911–1991)** 231
- Gödel, Kurt (1906–1978)** 20, 28, 70, 85, 131, 205, 218, 227
- Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832)** 7, 13, 59, 96, 118, 143, 159, 180, 183, 194, 203, 206, 210
- Goldbach, Christian (1690–1764)** 90
- Grassi, Ernesto (1902–1991)** 19, 97
- Grice, Paul (1913–1988)** 134
- Grillparzer, Franz (1791–1872)** 180
- Guattari, Félix (1930–1992)** 21 f., 116, 130, 133
- Hamann, Johann Georg (1730–1788)** 124, 169
- Handke, Peter (1942)** 3, 8, 27, 126, 151, 177 f., 184, 188, 198, 239
- Hardy, G. Harold (1877–1947)** 27, 32, 90
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831)** 11, 38, 42, 107, 145, 150, 192, 240
- Heidegger, Martin (1889–1976)** 11, 17, 22, 26, 91, 101, 107, 124–126, 145, 149, 160, 188
- Herder, Johann Gottfried (1744–1803)** 123, 169
- Hertz, Heinrich (1857–1894)** 95, 103
- Hilbert, David (1862–1943)** 76, 85–87, 89 f., 206, 227
- Hobbes, Thomas (1588–1679)** 126
- Hofmannsthal, Hugo von (1874–1929)** 153–156
- Hohl, Ludwig (1904–1980)** 117, 129, 132, 184, 197, 210
- Horkheimer, Max (1895–1973)** 10
- Humboldt, Wilhelm von (1767–1835)** 10, 124 f., 129, 136, 197, 201, 210
- Hume, David (1711–1776)** 82
- Kant, Immanuel (1724–1804)** 7–11, 18 f., 27, 29 f., 50, 67, 75, 82 f., 105, 107, 113, 124, 138 f., 151, 161, 164 f., 171, 175, 180–183, 187, 191 f., 199, 207, 209–212, 217, 220 f., 228, 242, 257, 259
- Kierkegaard, Søren (1813–1855)** 34, 42, 50, 67, 129, 130, 160
- Kleist, Heinrich von (1777–1811)** 194
- Kraus, Karl (1874–1936)** 106, 180, 204
- Kripke, Saul Aaron (1940)** 35 f., 72
- Kuhn, Thomas S. (1922–1996)** 9, 73, 100
- Kürnberger, Ferdinand (1821–1879)** 137, 180

- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646–1716)** 220 f., 228
- Loos, Adolf (1870–1933)** 183
- Löwith, Karl (1897–1973)** 42, 150
- Malcolm, Norman (1911–1990)** 207 f.
- Moore, George Edward (1873–1958)** 31, 171, 191
- Nestroy, Johann (1801–1862)** 180
- Nietzsche, Friedrich (1844–1900)** 13, 42, 49, 67, 82, 91, 98, 107, 121 f., 140, 145 f., 150, 153, 160, 169, 181, 183, 242
- Nizolio, Mario (1498–1576)** 19, 22, 97, 210
- Pessoa, Fernando (1888–1935)** 153
- Pfeiffer, Johannes (1902–1970)** 154
- Platon (428–348)** 11, 30, 54, 67, 78, 91, 113, 137, 175, 180, 182, 212 f., 242
- Pyrrhon von Elis (362–270)** 82
- Russell, Bertrand (1872–1970)** 76, 78, 190, 205
- Salutati, Coluccio (1331–1401)** 210
- Schlegel, August Wilhelm (1767–1845)** 169
- Schlick, Moritz (1882–1936)** 177
- Schopenhauer, Arthur (1788–1860)** 17, 107, 140, 148, 182 f., 191, 195, 197, 205
- Sokrates (469–399)** 30, 82, 153, 164
- Spengler, Oswald (1880–1936)** 143, 210
- Tagore, Rabindranath (1861–1941)** 177
- Thoreau, Henry David (1817–1862)** 122
- Tolstoj, Lew N. (1828–1910)** 180
- Trakl, Georg (1887–1914)** 177
- Valéry, Paul (1871–1945)** 106
- Valla, Lorenzo (1407–1457)** 19, 97
- Vico, Giambattista (1668–1744)** 11, 67, 91, 105, 161
- Waismann, Friedrich (1896–1959)** 85, 177
- Waldenfels, Bernhard (1934)** 118
- Ward, James (1843–1925)** 191
- Weininger, Otto (1880–1903)** 166, 171
- Whitehead, Alfred North (1861–1947)** 78, 118
- Williams, Bernard (1929–2003)** 14, 31, 166

## KURZFASSUNG

---

In dieser Dissertation entwerfe ich einen Begriff der Philosophie, welche sich gegenüber der Forderung der planerischen Vorwegnahme ihrer Absichten und Ergebnisse widerspenstig erweist. Auf diesem Weg vermag ich zu zeigen, dass es philosophische Praktiken gibt, die aufgrund des um sich greifenden Planungscredos aus der akademischen Landschaft zu verschwinden drohen. Mit Blick auf Ludwig Wittgensteins (1889–1951) Überlegungen zur mathematischen Praxis des Beweisens exemplifiziere ich in einem ersten Schritt die besondere Eigenart, die philosophische (begriffliche) Untersuchungen von naturwissenschaftlichen (sachlichen) Untersuchungen unterscheidet. Die begriffliche Fertigkeit der Philosophin wird ausgehend hiervon als eine wesentlich darstellerische (Formen erinnernde und/oder erfindende) Kompetenz gefasst, welche als solche aber nur Gestalt und Wirksamkeit gewinnen kann, wo die Darstellungsformen nicht bereits im Vorhinein festgeschrieben wurden. Insofern nun jeder Plan eine Geometrie voraussetzt, durch die allein eine hypothetische Angabe der intendierten Arbeitsschritte ermöglicht wird, erschwert das im akademischen Umfeld vorherrschende Planungsselbstverständnis in systematischer Weise ein Philosophieren, das seine Zwecke erst im Zuge einer transparenten Genese ihm eigentümlicher Formen des Denkens und Darstellens zeitigt. Da es mein vorrangiger Anspruch war, die in dieser Schrift geltend gemachten begrifflichen Setzungen in ihrer Eigenform auch widerzuspiegeln, hebt das hier forcierte Denken mit keinen Thesen an, sondern entwickelt aus einer kritischen Abstoßbewegung heraus sukzessive die Merkmale jenes Philosophierens, als dessen Exponent es sich verstanden wissen möchte. Das auf diesem Wege sichtbar werdende Bild der Philosophie ist zwar keineswegs neu, doch ist ihm eigentümlich, dass es stets aufs Neue hervorgebracht, *realisiert* werden muss, wenn anders man an ihm ein Interesse nimmt.

In this book I outline a concept of philosophy that offers resistance against the common demand for anticipating its aims, objects and expected insights. This way I am able to demonstrate the existence of philosophical practices which, due to the prevailing credo of planning, are in danger of vanishing from the academic landscape. Using Ludwig Wittgenstein's (1889–1951) remarks on mathematical proof the characteristic features distinguishing philosophical (conceptual) and scientific (empirical) investigations are exemplified. Philosophical skill will show itself to be a genuine representational competence (of remembering and/or inventing forms), which degenerates whenever we define beforehand our investigation's design. Given that every plan presupposes a geometry, making possible any hypothetical declaration of the working steps that one is inclined to take, the predominant habit of anticipation systematically bedevils any philosophizing which brings about its aim *by way* of transparently developing its peculiar form of representation. It was important to me also to reflect in its own representational form the conceptive content put forward in this study. Hence, the forced thinking will not start with a hypothesis but gradually evolves, by critically distancing itself from established academic tasks, those features of doing philosophy it thereby promotes. The picture of philosophy becoming visible this way is, in fact, not new; yet, strangely enough, it has to be newly created, *realized*, whenever we take any interest in what we can see therein.