

rowohlt repertoire

Leseprobe aus:

Manfred Geier

Das Sprachspiel der Philosophen

Von Parmenides bis Wittgenstein

Mehr Informationen zum Buch finden Sie auf
www.rowohlt.de/repertoire

Inhalt

Vorwort	9
Der Anfang	
oder: Ich kenne mich nicht aus	13
1 Nichts ist nicht	
Parmenides und die ontologische Bannformel	31
1.1 Vorspiele um Nichts	35
1.2 Welche Wege des Suchens allein zu denken sind	40
1.3 Sechs Auswege	48
1.4 Der sprachlogische Zeigefinger	54
2 Dieser Satz ist nicht wahr	
Die Antinomie des lügenden Kreters	63
2.1 Sophistische Fangstricke	67
2.2 Mittelalterliche Insolubilia	76
2.3 Die modernen Antinomien	79
2.4 Formalistische Scheinlösungen	91
2.5 Diskursethik und Sprachspielpraxis	101
3 Sokrates ist ein Mensch	
Zwischen Einzelheit und Allgemeinheit	111
3.1 Fragen und Verwicklungen	114
3.2 Platons Rätsel	117

3.3	Der mittelalterliche Universalienstreit	123
3.4	Ockhams Rasiermesser	129
3.5	Was gibt es?	136
3.6	Rückblick	146
4	Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden	
	Ludwig Wittgensteins mystische Intention	153
4.1	Ludwig Wittgenstein – ein Mystiker?	156
4.2	Die vier Zeichen des Mystischen	159
4.3	Der Streit um die Typen	165
4.4	Späte Gewißheiten oder: «So handle ich eben»	172
5	Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden	
	Zur Geschichte einer philosophischen Metapher	181
5.1	Im Reich der Bilder	184
5.2	Griechische Stichworte zum Leib-Seele-Problem	188
5.3	Der erste Schritt ist der ganz unauffällige	198
5.4	Wie ein Käfer in der Schachtel	207
5.5	Der Mensch ist das beste Bild der menschlichen Seele	212
6	Zucker ist löslich	
	Stolperschritte ins Reich der Möglichkeiten	221
6.1	Das Vermögen des Aristoteles	225
6.2	Diese verhexten Dispositionsprädikate	231

6.3 Das ‹kann› und die menschliche Handlungsfreiheit	236
6.4 Gibt es mögliche Welten?	243
6.5 Grenzen des Wunderbaren	248
Bibliographie	255
Namenregister	273

Der Anfang

oder: Ich kenne mich nicht aus

Man hört immer wieder die Bemerkung, daß die Philosophie keinen Fortschritt mache, daß die gleichen philosophischen Probleme, die schon die Griechen beschäftigten, uns noch beschäftigen. Die das aber sagen, verstehen nicht den Grund, warum es so sein muß. Der ist aber, daß unsere Sprache sich gleich geblieben ist und uns immer wieder zu denselben Fragen verführt. Solange es ein Verbum «sein» geben wird, das zu funktionieren scheint wie «essen» und «trinken», solange es Adjektive «identisch», «wahr», «falsch», «möglich» geben wird, solange von einem Fluß der Zeit und von einer Ausdehnung des Raumes die Rede sein wird, usw., usw., solange werden die Menschen immer wieder an die gleichen rätselhaften Schwierigkeiten stoßen, und auf etwas starren, was keine Erklärung scheint wegheben zu können.

Ludwig Wittgenstein

Die Philosophie ist am Ende.» Wieder einmal ist, mit einem vornehmen apokalyptischen Ton, ihr Tod beschworen worden. Nicht ohne geheime Schadenfreude hat es auch die bürgerliche Presse zur Kenntnis genommen. Denn einer der tiefstinnigsten ‹Denker in dürftiger Zeit› hat es selbst erschüttert eingestanden. In einem SPIEGEL-Gespräch (23. September 1966) hat Martin Heidegger es der Öffentlichkeit offenbart: Die Zukunft gehört der Kybernetik, einer von den Göttern verlassenen Welt der Elektronik, der Berechenbarkeit, der technischen Kalkulation, deren technisch-praktische Erfolge sich nicht mehr philosophisch in Gedanken fassen lassen. Philosophie biete keine Möglichkeit mehr, die Grundzüge des Zeitalters denkend zu erfassen oder problematisierend in Frage zu stellen. Was bleibt? «Nur noch ein Gott kann uns retten», prophezeite Heidegger und forderte visionär eine letzte verzweifelte Bereitschaft:

Die einzige Möglichkeit einer Rettung sehe ich darin, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; daß wir nicht, grob gesprochen, «verrecken», sondern wenn wir untergehen, im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen (Antwort. Martin Heidegger im Gespräch, 1988, S. 100).

Die Philosophie ist bescheiden geworden. Sie spielt, Jürgen Habermas zufolge, nur noch eine Rolle, «die nach meinen Erfahrungen zunehmend Ärger einbringt und zu nichts mehr privilegiert» (Habermas 1983, S. 27). Der Gestus der Verabschiedung der Philosophie, das Eingeständnis ihrer eigenen ‹Inkompetenz› (Marquard 1981) hat sich breitgemacht in einer Situation, in der die Vernunft nicht mehr nach Kriterien der Wahrheit oder Allgemeingültigkeit befragt, sondern nur noch nach der Verwertbarkeit von erfolgversprechenden Aussagen beurteilt wird. Die Philosophie hat es schwer, noch ‹an der Zeit› zu sein (Rötzer 1987). Sie scheint anachronistisch zu sein gegenüber den Erfolgen zunehmender Berechenbarkeit. In ihrer neuesten amerikanischen Variante zieht sie sich nicht zufällig auf einen pragmatischen Common sense zurück, den sich die Gemeinschaft der libe-

ralen Intellektuellen als ein ungesichertes demokratisches Refugium noch offenhält (Rorty 1988).

Es mag durchaus Ärger einbringen, in dieser Situation mehr denken zu wollen als das, was wissenschaftlich oder gesellschaftlich der Fall ist. Aber ärgerlich war das europäische Philosophieren schon immer. Denn die gesellschaftlich eingespielte Praxis konnte ihm nie als Maßstab dienen, und technisch verwertbare Erfolge waren ihm schon immer versagt. (Was einzelne Philosophen in dieser Hinsicht gelegentlich geleistet haben, geht auf Bemühungen zurück, die nicht spezifisch philosophisch waren. Ich denke an die mathematischen Entdeckungen von Leibniz oder Russell, an Humes psychologische Forschungen, an die logischen Systematisierungen Carnaps oder Quines, an die physikalischen Theorien Machs oder Heisenbergs, an die strukturalistische Rekonstruktion der Wissenschaftssprache durch Stegmüller etc.) – Welchem einstigen ‹Privileg› könnte hier nachgetrauert werden? Verloren ging allein das einmal mächtig gewesene Leitbild, das die Philosophie zu einer Zeit beherrscht hat, in der sie sich als totalisierende Synthese und universalistische Letztbegründung der wissenschaftlichen Erkenntnis und der gesellschaftlichen Lebensformen verstanden hat. Davon scheint heute, nach der Metaphysik, nur noch der zurückgenommene Anspruch auf Rationalität übrigzubleiben, als deren letzte Hüterin sich die Philosophie zu behaupten sucht, und sei es auch nur mit dem traurigen Eingeständnis, keine starken Ansprüche auf Theorie, Wahrheit und System mehr anzumelden, sondern allein auf jene Begründungen zu bauen, die das philosophische Interesse trotz allem noch auf die Unbedingtheit des rationalen Diskurses festlegen oder dem Wunsch nach möglichst umfassender Erweiterung von Intersubjektivität unterstellen.

Vielleicht ist auch dieses rationalistische Selbstverständnis nur eine altehrwürdige Fiktion, die das philosophische Denken einem ihm fremden und äußerlichen Zweck überantwortet. Vielleicht signalisiert der Gestus der Verabschiedung nur das Ende einer langen Illusion, die nicht das Philosophieren, sondern allein das Bild beherrscht, das man sich von ihm gemacht hat. Die Philosophie wäre immer schon am Ende gewesen, wenn sie sich ihren Ideologen ausgeliefert hätte. Sie hat es nie. Denn die Kraft, die sie beseelt (hat), die Intention, die ihre Anspannung lebendig sein lässt, erschöpfte sich nie im Willen nach endgültigem Wissen, umfassender Systematik und ungebrochener Rationalität. Es war immer ein Verlangen nach Stau-

nen, Zweifel und Konfusion, das sie bewegt hat. Vielleicht ist es seltener geworden. Möglicherweise hat es sich verschoben, vom akademischen Interesse an der Philosophie zum philosophischen Interesse (Martens und Schnädelbach 1985, S. 22 ff). Aber es war von Anfang an da. Wenn die Philosophie am Ende ist, dann immer noch am Ende ihres Anfangs: keine systematischen Antworten, sondern bewegende Fragen, keine abschließenden Wahrheiten, sondern herausfordernde Provokationen, keine technisch-praktischen Erfolge, sondern ständige Problematisierungen. In einem «Handbuch für Anfänger» hat es der amerikanische Philosoph Jay F. Rosenberg so formuliert:

Was ist das Anliegen des Philosophen? Irgendwann einmal verspürt jeder einen gewissen Impuls. Gewöhnlich taucht er als ein Gefühl, als ein Staunen oder als Beunruhigung auf, und oft genug verwandelt er sich in eine vage, aber anregende Frage: Dauern Raum und Zeit immer fort? Was ist, wenn es keinen Gott gibt? Was, wenn es einen gibt? Bin ich wahrhaft frei? Ist jemals etwas wirklich richtig oder falsch? Gibt es absolute Wahrheiten? Gibt es wirklich so etwas wie gute Kunst? Und natürlich: Was ist der Sinn des Lebens? Gerade darin liegt ein Impuls für philosophische Tätigkeit. Mit dem Staunen beginnt die Philosophie, sagt Aristoteles (Rosenberg 1986, S. 16).

Philosophieren ist eine lebendige Tätigkeit, keine Lehre. Wer noch Lust am Denken hat (und sei es auch nur eine Lust am selbstreferentiellen Bezug des Denkens auf sich selbst), kann sich nur schwer ihrem Reiz entziehen. Und wen das nicht herausfordert, dürfte auch kaum zu begeistern sein. Denn die Philosophie kann immer nur einladen. Entweder springt ihr Funke über – oder nicht. Sie kann nichts erzwingen. Das charakterisiert ihre Ohnmacht – und ihre Chance. Denn sie bietet die Gelegenheit zu einem beunruhigenden Staunen, das nicht nur am historischen Beginn des abendländischen Philosophierens steht, sondern es in seiner eigentlichen Intention bestimmt, als jenes *pathos*, das Sokrates, der unhandliche Philosoph, als «Typ» (Böhme 1988) vorlebte, auch wenn er dafür mit seinem Leben zahlen mußte. Es kennzeichnet die Paradoxie des Philosophierens, daß sein Tod zu ihrem Zeichen wurde, zum Index eines Nachdenkens, das keine Ruhe finden kann, weder angesichts der Fragen, die er gestellt hat, noch angesichts jener ungestellten Fragen, die uns noch bevorstehen und einfallen werden. – Ein Rückgang in die geschichtlichen Anfänge des philosophischen Denkens kann uns dabei helfen, diese Intention zu vergegenwärtigen.

Theaitetos: Wahrlich, bei den Göttern, Sokrates, ich erstaune ungemein, wie doch dieses wohl sein mag; ja bisweilen, wenn ich recht hinsehe, schwindelt mir ordentlich.

Sokrates: Theodoros, du Lieber, urteilt eben ganz richtig von deiner Natur. Denn dies ist der Zustand (*pathos*) eines gar sehr die Weisheit liebenden Mannes (*philosophos*), das Erstaunen (*thaumazein*); ja, es gibt keinen anderen Anfang (*arche*) der Philosophie als diesen.

(*Theaitetos* 155 d)

Kurz vor seinem Tode hat sich Sokrates mit Theaitetos, einem geistreichen, aufmerksamen und liebenswerten Jüngling, getroffen. Sie philosophieren über die Frage: Was ist Erkenntnis? Im Verlauf des Gesprächs stellt Theaitetos mehrere Thesen auf. Sokrates lässt sie alle scheitern. Schritt für Schritt werden die vorgebrachten Vermutungen und ihre Begründungen geprüft. Sie alle halten den sokratischen Einwänden nicht stand. Am Ende weiß Theaitetos zwar mehr als zuvor: Er durchschaut seine Irrtümer, die ihn jetzt nicht mehr täuschen können. Aber er weiß zugleich auch weniger: Er ist leer geworden und bildet sich nun nicht mehr ein zu wissen, was er nicht weiß. Unbeschwertheit, Sanftmut und Besonnenheit füllen den freigewordenen Raum dieser Leere aus, die durch keine dogmatische Lehre oder Meinung mehr gefüllt werden kann. Denjenigen, die einen technisch verwertbaren Rat suchen, mag der Philosoph deshalb lächerlich erscheinen, worüber er selbst «ganz ordentlich» und albern (174d) zu lachen vermag. Denn er weiß, daß er gerade mit seinem philosophischen Nichtwissen frei geworden ist von Kleingestigkeit, knechtischen Dienstleistungen und illusionären Verblendungen.

Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 4.112). Im schwindeligen Erstaunen (*thaumazein*), mit dem etymologisch an Thaumas, den Gott des Wunders, erinnert wird, hat sie ihr *pathos*, ihre Passion, Leidenschaft und Intensität, ihre Stimmung. Allein dieses Staunen liefert der Philosophie ihren anfänglichen Grund. Dabei meint das griechische *arche* dasjenige, woher etwas ausgeht und entsteht. Dieses Woher darf nicht mißverstanden werden als ein bloßer Anfang, der die Menschen nur zu philosophieren beginnen lässt, um dann überflüssig zu werden, sobald die Lösungen gefunden sind. Als *arche* bleibt es vielmehr lebendig, solange überhaupt philosophiert wird. Staunen ist anfänglicher Grund und treibendes Motiv des Philosophierens. Aristoteles hat diese platonische Charakterisierung unterstützt. In seiner

Metaphysik kann er bereits zustimmend daran erinnern, daß die Philosophie keine technische Herstellung (*poietike*) beabsichtigt, auch keinen ‹nützlichen› Wert beansprucht.

Denn Verwunderung (thaumazein) veranlaßte zuerst wie noch jetzt die Menschen zum Philosophieren, indem man anfangs über die unmittelbar sich darbietenden unerklärlichen Erscheinungen sich verwunderte, dann allmählich fortschritt und auch über Größeres sich in Zweifel einließ, z. B. über die Erscheinungen an dem Monde und der Sonne und den Gestirnen und über die Entstehung des All. Wer aber in Zweifel und Verwunderung über eine Sache ist, der glaubt sie nicht zu kennen. Darum ist der Freund der Sagen (mythos) auch in gewisser Weise ein Philosoph; denn die Sage besteht aus Wunderbarem. (982 b)

›Zuerst wie noch jetzt! Als Liebhaber der Weisheit bleibt der Philosophos dem ‹Wunderbaren› verhaftet, über das er erstaunt. Was aber ist der Grund seines Staunens? Wo liegt die Quelle des Wunderbaren? Welche Weisheit soll geliebt werden?

Diese Fragen verweisen zurück in eine frühere Zeit, die der Epoche der Philosophie vorausliegt, in eine Vergangenheit, in der es wirklich noch den Weisen (*sophos*) und die Weisheit (*sophia*) gab.¹ Die Philosophie ist bereits nachträglich. Ihre *arche* trägt nicht nur die philosophische Tätigkeit, sondern ist anfänglicher Nachtrag, der ergänzt, was sich als Weisheit zurückgezogen hat. Die Philosophie supplementiert die Erfahrung des Wunderbaren in Wahrsagung und Orakel. Denn die griechische Weisheit erschien zuerst im Phänomen einer göttlichen Sprache, deren geheimnisvolle Vieldeutigkeit, Dunkelheit und Unenträtselbarkeit sich dem Weisen offenbarten, ohne in eine wissende Klarheit und Deutlichkeit übersetzt werden zu können. Der philosophierende Geist kann auf eine solche Weisheit nicht mehr bauen. Aber er bleibt ihr dennoch eingedenk. Er weiß noch um das geheime Rätsel des göttlichen Wortes, das seine Herkunft aus einer unbekannten Welt verrät.

Schon in den indischen Upanischaden hieß es: «Denn die Götter lieben das Rätsel, und was offenbar ist, ist ihnen zuwider» (Brhad-Aranya-Upanisad IV, 2.2). Auch Apollo offenbarte den Menschen sein Wissen nur, um sie zugleich zu verwirren, mit einem boshaften Zug von Grausamkeit. Sein Wort, das sich im Orakel mitteilte, spannte auf die Folter des Ungewissen. Die Wahr-sage (*mantike*) blieb geheimnisvoll – und nur in erleuchteten Augenblicken des Wahnsinns (*mania*) und der Wahn-sage (*manike*) ließ sich ihr Schleier

lüften (Platon, Phaidros 244b). Sie lockte den Menschen ins verführerische Netz des Rätsels, dessen Verschlingungen durchlaufen werden müssen, ohne jemals ganz entwirrt werden zu können.

Aber auch dieses Rätsel ist nicht ursprünglich. Es verweist zurück auf eine noch frühere Zeit, auf einen Ursprung, dessen Spur kaum noch zu entziffern ist. Im Mythos des Labyrinths lässt er sich noch am deutlichsten erkennen. Sein Urbild mag er im alten Ägypten haben. In der sagenhaften minoisch-mykenischen Welt, die in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends ihr Zentrum in Kreta hatte, findet sich das Labyrinth bereits als Zeichen einer tödlichen Gefährdung, die den Menschen in die Ausweglosigkeit einer unbegreiflichen Verwirrung lockt. Nur der Weise (und der Held) kann ihr entrinnen. Mehr als tausend Jahre später wird Platon darauf anspielen. Angesichts ihrer dunklen und unlösbaren Probleme gerieten die Philosophen «in ein Labyrinth, und wo wir glaubten, am Ende zu sein, mußten wir wieder umwenden und befanden uns wie am Anfang der Untersuchung, indem uns noch immer ebensoviel fehlte, als da wir zuerst die Frage aufwarfen» (Euthydemus 291b). – Bis in unsere Gegenwart, in der das Wissen eine ungeahnte Expansion erreicht hat, hat dieses mythologische Bild seine Kraft bewahrt. Auch das moderne Denken sieht sich noch immer jener tragischen Herausforderung und tödlichen Bedrohung ausgeliefert, mit denen einst die Götter den Menschen narrten und an der Nase herumführten. Ja, es scheint, als führe gerade die ungeahnte Zunahme des wissenschaftlichen Wissens zu einer zunehmenden Verwirrung.

Denken heißt, ins Labyrinth eintreten, einen Irrgarten erstehen zu lassen, während wir uns auch «zwischen die Blumen / gegenüber dem Himmel» hätten lagern können. Denken heißt, sich in den Gängen verlieren, die es nur deshalb gibt, weil wir sie unablässig graben; am Ende einer Sackgasse umkehren, deren Zugang sich hinter unseren Schritten wieder verschlossen hat, bis endlich dieses Herumtappen im Kreise – ohne daß man wüßte, wie – begehbarer Öffnungen in der Wand auftut (Castoriadis 1983, S. 7).

Vom Mythos des Labyrinths über die Wahrsage des Orakels bis hin zu den rätselhaften Problemen der Sprache, die uns trügerisch zu irritieren droht, weil wir nicht klar und deutlich erkennen können, was sich uns in ihr mitteilt – das ist der historische Weg, den die Philosophie ursprünglich zurückgelegt hat in der Stimmung eines Staunens,

das die Menschen ‹zuerst wie noch jetzt› gefährdet und begeistert, fesselt und befreit, schwindelig und weise sein läßt.

Das Rätsel zeigt sich in der Sprache. Im «Charmides» hat Platon es als ein Zeichen des Rätsels zu bedenken gegeben, daß das Gedachte vom Wortlaut nicht bestimmt ausgedrückt werden kann. In der Unsagbarkeit dessen, was gesagt werden will, manifestiert sich der Grund des philosophischen Fragens, wenn wir ihn sprachtheoretisch rekonstruieren.

Denn allewege ist nicht darauf zu sehen, wer etwas gesagt hat, sondern ob es richtig gesagt ist oder nicht. – Beim Zeus..., ob wir aber auch nur finden werden, was dies eigentlich bedeutet, das soll mich wundern; denn es sieht aus wie ein Rätsel. – Weshalb doch? – Weil doch gewiß derjenige es nicht so gemeint hat, wie die Worte lauten. (161 c)

Damit war der Philosophie ein gangbarer Weg gewiesen. Die Sprache wird zum geheimnisvollen Grund der Verwunderung. Sie ist die ratselhafte Quelle all jener Probleme, die der Philosoph zu klären versucht. („Problema“: das bedeutete ursprünglich soviel wie Hindernis, Herausforderung, das Vorgeworfene. Später ist damit eine Aufgabe gemeint, der etwas Munteres, ja fast Spielerisches anhaftet, ähnlich einem Rätsel, das eh und je mit der Nuß verglichen worden ist, die es zu knacken gilt. Davon hat sich wenig erhalten. Mit Problemen soll heute nicht mehr gespielt werden. Mit Problemen ringt man, obwohl jedermann weiß, daß sie allesamt unlösbar sind.) Eine philosophische Untersuchung ist notwendig, um zu klären, was der ‹Weise› als Problem in Frage stellt, was er «als Rätsel hinwirft» (Charmides 162 b), um die denkende Konzentration auf das zu lenken, was das Gesagte eigentlich bedeutet. Denken heißt, ins Labyrinth der Sprache eintreten, in der Hoffnung, an ihrem Leitfaden zugleich einen Ausweg zum Licht der Erkenntnis zu finden. Sprache als Irrgarten und als Öffnung in der Wand, zugleich verführerisches Netz des Scheins und führender Faden zur Erkenntnis: Mit dieser paradoxen Doppeldeutigkeit der Sprache wird seither jede philosophische Diskussion eröffnet. Unübersehbar ist hier die obskure Antinomie, die uns verwirrt: Sobald das menschliche Subjekt am Leitfaden der Sprache zu denken versucht, erfährt es sich in seiner Sprachlichkeit als unvollkommen. Der überzeitliche Anspruch richtigen Denkens und Erkennens prallt gegen die begrenzten Möglichkeiten, über die der Mensch als Mitglied einer kulturgeschichtlichen Sprachgemeinschaft verfügt.

Wie läßt sich diese Antinomie auflösen? Läßt sie sich überhaupt außer Kraft setzen? Vier Lösungsversuche sind traditionsbildend geworden, die hier nur in ihren Grundzügen skizziert werden können.

1. Der Mensch erhofft und imaginiert eine Sprache göttlicher Offenbarung, die ihn nicht täuscht. Es wäre eine Art ‹adamitischer Sprache›, wie sie innerhalb unserer biblischen Tradition als Sprache des Paradieses gedacht wurde, eine Sprache, in der das Sein der Dinge unverstellt zum Ausdruck kommt. Walter Benjamin hat, im Anschluß an das erste Genesiskapitel, diese paradiesische ‹Namenssprache› als eine vollkommen erkennende zu denken versucht mit dem melancholischen Bewußtsein, daß der Mensch aus dem Paradies vertrieben worden ist und ihm diese Sprache verlorenging. Vor dem bloßen Zeichen, vor dem Urteil und seiner Logik, vor der sprachlichen Abstraktion taucht die Idee einer ‹reinen Sprache› auf, einer Übersetzung des Namenlosen in den Namen, deren Richtigkeit von Gott verbürgt ist (Benjamin 1966, S. 9–26). Von ihr hat Emanuel Swedenborg, der Geisterseher in aufgeklärter Zeit, als einer himmlischen ‹Sprache der Engel› geträumt. Sie ist unmittelbare Kommunikation, einem jeden (Engel) eingepflanzt und direkt verständlich, «tönende Neigung und artikuliertes Denken» (Swedenborg 1976, S. 69). Phantasten, Seher, Schwärmer und Mystagogen haben immer wieder für eine solche Sprache Zeugnis abzulegen versucht. Innerhalb der mystischen Tradition verbindet sich mit ihr ein unbeschreibliches Erlebnis göttlichen Lichts, in dessen Schein alles klar und offenbar ist. Nur leider ist es nicht möglich, diese mystische Spracherfahrung auch denjenigen zu vermitteln, die nicht erleuchtet worden sind. «Der Herr gebe, daß es mir gelingt, etwas zu sagen»: Mit diesem Gebet heben viele Versuche an zu sagen, was sich nicht sagen läßt, ist jede Mitteilungssprache doch dem entfremdet, wovon hier gesprochen werden will. Auch der poetische Bilderreichthum der Mystik konnte dieses Dilemma nicht beheben. Mystisches Schweigen allein bot einen paradoxen Ausweg. Es fällt nicht leicht, in diesem Schweigen die reine Sprache zu vernehmen, für die es bürgen soll.

2. Das Subjekt versucht, frei von Sprache zu denken, und inszeniert sich als ein reines (transzendentales) Subjekt des Gedankens. So kommt eine Vorstellung von Denken und Vernunft ins Spiel, die wie eine Sollensnorm sich gegen die Begrenztheit des menschlichen Sprachvermögens behaupten will. Das Subjekt wird zum reinen Gedankensubjekt und stellt sich nachdenkend wie ein ‹göttliches Sub-

jetzt vor, das sich aus seiner sprachlich bedingten Endlichkeit befreit hat. Bereits Platon hat diesen Weg empfohlen, und ihm hat sich die abendländische Philosophie weitgehend angeschlossen. Als Erkenntnistheorie versucht sie sich freizuhalten von den sozialgeschichtlich vorgegebenen Sprachformen und fixiert sich auf Ideen, Vernunft, Denken, Rationalität etc. als rein gedanklichen Modalitäten. Besonders Kant spielt innerhalb dieser sprachpuristischen Strategie eine herausragende Rolle.

3. Diese Abstinenz vermag heute kaum noch zu überzeugen. Bereits Hamann hatte den kantischen Purismus der Vernunft zurückgewiesen und die Aufmerksamkeit auf die Sprache hin orientiert als «das einzige erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft, ohne ein ander Creditiv als *Überlieferung* und *Usum*» (Hamann 1967, S. 222). Auf diesen überlieferten Gebrauch will die moderne sprachanalytische Philosophie sich allerdings nicht verlassen. Sie versucht einen dritten Weg zu gehen, indem sie dem Denken eine eigene Sprache schafft, welche sich aus der Bindung an eine wildgewachsene Gebrauchssprache gelöst hat. Dem Selbstbewußtsein des denkenden Subjekts entsprechend, das sich im Medium logisch deutlicher Begriffe und exakter syntaktischer Regelungen bewegen will, wird eine ‹reine Sprache des Denkens› konstruiert, die kein usualistischer Mangel mehr befleckt, eine ‹kalkülierte› Formalsprache, deren Elemente (*calculi*) sich gemäß festgelegter Form- und Umformungsregeln verketten lassen. Bereits 1677 hat Leibniz eine solche Sprache entworfen, eine *characteristica universalis*, eine mathematische Kunstsprache, die das Projekt einer ‹Gedankenrechnung› realisierbar erscheinen lässt. Es ist eine vollkommene Sprache, sofern sie die gedankliche Ordnung direkt repräsentiert. Es ist eine universale Sprache, die sich von jeder besonderen, natürlichsprachlich gebundenen Wissensform gelöst hat und jedem möglichen Gedanken einen sprachlichen Raum zur Verfügung stellt. Und es ist eine mathematische Sprache, in der Folgern und Rechnen dasselbe sind, in der die gedanklichen Operationen sich unmittelbar an den manipulierten Zeichenoperationen ablesen lassen. Das ist der Weg, den die moderne, logisch orientierte Sprachphilosophie geht. Eine Kalkülsprache wird entwickelt, die zugleich als Medium sinnvoller Gedanken dienen soll, eine ‹Ideal-Sprache›, welche die natürliche Sprache supplementiert. Freges «Begriffsschrift», die «Principia Mathematica» von Russell und Whitehead, die «Logische Syntax» und «Symbol-

lische Logik» Carnaps, die Tarski-Semantik, die Sprachsysteme Quines, die konstruktivistischen Entwürfe Lorenzens, die logische Semantik Montagues etc.: – immer wird ein syntaktisch-semantisch durchsichtiger Formalismus nach strengen Regeln aufgebaut, der mit dem szientistischen Selbstverständnis eines denkenden Subjekts zusammenpaßt, das sich der vollkommenen, universalen und mathematischen Mechanik seines Entwurfs unterwirft, um sich nicht länger der Unvollkommenheit natürlicher Sprachen ausgeliefert zu sehen.

4. Besonders Ludwig Wittgenstein ließ diese formalistische Ausrichtung des philosophischen Denkens, die er in seinem Frühwerk selbst favorisiert hatte, zunehmend problematisch werden. In seinen «Philosophischen Untersuchungen» (PU) hat er offensiv die Kehre vollzogen. «Die Betrachtung muß gedreht werden, aber um unser eigentliches Bedürfnis als Angelpunkt» (PU 108). Die Kristallreinheit des Kalküls wird als einengendes Vorurteil enttarnt. Sie entpuppt sich als leere Forderung. Gerade in ihrer formalen Präzision lässt sie das Denken erstarren. «Wir sind auf Glatteis geraten, wo die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissem Sinne ideal sind, aber wir eben deshalb auch nicht gehen können. Wir wollen gehen; dann brauchen wir die *Reibung*. Zurück auf den rauen Boden!» (PU 107). Es ist der Boden des gewöhnlichen Sprachgebrauchs. Nur auf ihm kann das philosophische Denken Fuß fassen, in der Reibung zwischen gedanklicher Strenge und alltäglicher Sprachverwendung. So kehrt Wittgenstein zurück an den Ursprung der Philosophie. Es gilt, die Rätsel zu lösen, sich wieder in die Mäander des Labyrinths zu begeben und sich jenen Herausforderungen zu stellen, die das philosophische Denken beweglich sein lassen.

«Ich kenne mich nicht aus» (PU 123). Das ist der allgemeinste Ausdruck einer philosophischen Problemsituation. Wittgenstein spielt damit bewußt auf das ursprüngliche Erstaunen an, mit dem das Philosophieren der Griechen einst begann. «Wer aber in Zweifel und Verwunderung über eine Sache ist, der glaubt sie nicht zu kennen.» So hatte Aristoteles das Staunen als *arche* des Philosophierens bejaht. Wittgenstein folgt dieser Intention. Er liefert sich ihrem beherrschenden Pathos aus, voller Leidenschaft, und weiß zugleich, daß dieses *pathos* mit leiden zusammenhängt, mit ertragen, erdulden, sich tragen lassen von, sich bestimmen lassen durch (Heidegger 1956, S. 26).

«Ich bin in einem *Wirrwarr*» (PU 153). Es sind freilich keine empirischen Fragen, die hier zu einer wissenschaftlichen Forschung provo-

zieren. Vielmehr ist es noch immer jene Dunkelheit, die sich ursprünglich im göttlichen Orakel zeigte und im Rätsel seine abstrakte Symbolisierung fand. Nur aus dieser Dunkelheit empfängt die philosophische Untersuchung «ihr Licht» (PU 109). Die Erhellung, auf die sie zielt, versteht sich als eine Einsicht, die uns vor Augen führt, was uns die Sprache wirklich sagt, was die Worte und Aussagen eigentlich bedeuten. Es handelt sich noch immer um die gleichen Hindernisse, mit denen bereits Platon zu kämpfen hatte. Das Arbeiten der Sprache soll erkannt werden, «*entgegen* einem Trieb, es mißzuverstehen... Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel der Sprache» (PU 109). Dazu hat Herbert Schnädelbach einen erhellenden Kommentar geliefert:

«Ein philosophisches Problem hat die Form: Ich kenne mich nicht aus.» Mit dieser Bemerkung und durch den Kontext, in dem sie erscheint, trifft er sehr genau die Tatsache, daß die so gezeichnete Problemlage *weder* durch das Fehlen *empirischer* Informationen *noch* durch die *Unkenntnis* einer bestimmten *Sprache* – etwa einer Wissenschaftssprache – als Kommunikationsmedium verursacht ist; also kann sie auch nicht durch einfache Übersetzungsleistungen behoben werden. Jenes Sich-nicht-Auskennen ist vielmehr eine Situation der *Verwirrung*, der *Ratlosigkeit*, des *Orientierungsverlustes im Medium der Sprache selber*, das dem, der ‚Ich kenne mich nicht aus‘ sagt, sonst das *vertrauteste* ist (Schnädelbach 1977, S. 312 f.).

Weder die wissenschaftliche Forschung noch die linguistische Systematisierung können in dieser Situation weiterhelfen. Nur der Weg einer reflexiven Erläuterung kann hier Erfolg versprechen. Erläutert wird, was uns staunen läßt, was uns verwirrt und uns das sokratische Eingeständnis entlockt: Ich kenne mich nicht aus. Immer wieder werden wir philosophisch darauf verwiesen: Wir sind in der Endlichkeit unseres Sprachvermögens gefangen, die durch keine mystische Namenssprache, kein reines Denken, keine kalkulierte Idealität aufgehoben werden kann. Die Sprache, die unsere Heimat ist, ist keine Idealsprache. Wir durchschauen sie nur bruchstückhaft und müssen uns auf das paradoxe Spiel einer Erläuterung einlassen, deren Explikanda uns zu verhexen drohen, während von ihren Explikata Schärfe und Präzision verlangt wird (Stegmüller 1969, 2. Aufl., S. 87). Es ist ein paradoyer Akt, mit dem wir uns auf die Sprache zurückwenden, sobald wir ihre Probleme philosophisch zu lösen versuchen in einem endlosen Prozeß der Reflexion dessen, was uns zugleich das Vertrauteste und das Fremdteste ist.