Die Suche nach logisch fremdem Denken

Kant, Frege und der *Tractatus*[[1]](#footnote-1)\*

James Conant

„Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen,

müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können

(wir müssten also denken können, was sich nicht denken lässt).

Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können

und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.“[[2]](#footnote-2)

- Ludwig Wittgenstein

„Der einzig richtige Weg, ein Ei zu zerbrechen, ist von innen.“[[3]](#footnote-3)

- Parva Gallina Rubra

Kants Verständnis von Logik

Kants Konzeptionen von Vernunft und Freiheit – und sein Verständnis der Verbindung dieser Themen – geht in gewissem Maße aus Leibniz’ heftiger Kritik an Descartes’ Lehre der göttlichen Schöpfung ewiger Wahrheiten hervor.[[4]](#footnote-4) Diese Kritik bildet das einleitende Thema von Leibniz’ *Discours de métaphysique*:

Wenn man sagt, daß die Dinge nicht durch eine Regel der Güte, sondern allein durch den Willen Gottes gut seien, zerstört man auch (wie mir scheint), ohne daran zu denken, alle Liebe zu Gott und allen seinen Ruhm. Denn warum sollte man ihn für das loben, was er getan hat, wenn er gleicherweise lobenswert wäre, sofern er genau das Gegenteil tut? Wo werden dann seine Gerechtigkeit und seine Weisheit bleiben, wenn er nur eine gewisse despotische Macht ist, wenn sein Wille die Stelle der Vernunft einnimmt …? Außerdem scheint es, daß jeder Wille irgendeinen Grund zu wollen voraussetzt, und daß dieser Grund naturgemäß dem Willen vorhergeht. Darum finde ich auch jenen Ausdruck einiger anderer Philosophen[[5]](#footnote-5) ganz und gar sonderbar, die sagen, daß die ewigen Wahrheiten der Metaphysik und der Geometrie, und folglich auch die Regeln der Güte, der Gerechtigkeit und der Vollkommenheit nur Wirkungen des Willens Gottes sind, während mir scheint, daß sie die Folgen seines Verstandes sind, der sicher ebensowenig von seinem Willen abhängt wie sein Wesen.[[6]](#footnote-6)

Descartes beraubt uns Leibniz zufolge jeder Basis, von der aus sich Gott zuschreiben ließe, dass er weise und gerecht sei. Fast unmerklich wird Leibniz daraus den Schluss ziehen, dass Descartes uns letztlich sogar eines kohärenten Begriffs der einen Eigenschaft beraubt, die Descartes für Gott zu Lasten aller anderen reservieren möchte: seine Freiheit.

Gott tut das Gute, so Leibniz, nicht weil er durch irgendwelche ihm äußeren Prinzipien dazu gezwungen wäre, sondern weil er versteht, was gut ist und dass es gut ist. Die Natur des Guten ist vorrangig und in diesem Sinne auch außerhalb seines Willens. Jedoch liegt sie nicht außerhalb seines Verstandes. Dasjenige, was innerhalb seines Verstandes liegt, repräsentiert keine Form äußeren Zwanges. Ohne die Führung seines Verstandes hätte Gott keinerlei Vorstellung, nach der er handeln könnte. Es gäbe keinen Sinn mehr, in dem er wüsste, was er täte. Seine Handlungen drückten nicht länger seine Weisheit aus, sondern wären nichts als eine Reihe von Ereignissen. Die Regeln der Logik sind es, welche die Grundsätze des Verstehens artikulieren. Ohne diese Prinzipien kann es kein Verstehen geben. Ohne Verstehen kann es keine Freiheit geben.

Hier entstehen die groben Umrisse einer Theorie der Freiheit, die im weiteren Verlauf durch Kants praktische Philosophie verfeinert werden. Dieser Ansatz beruht auf der Unterscheidung zwischen dem Reich der Natur, das durch Ursachen beherrscht wird, und dem Reich der Freiheit, das durch Gründe beherrscht wird.[[7]](#footnote-7) Willensfreiheit besteht diesem Ansatz zufolge in der Fähigkeit, im Einklang mit selbstgegebenen Gesetzen zu handeln. Absolute Freiheit besteht nicht, wie es sich Descartes vorstellt, in der völligen Abwesenheit gesetzesartiger Zwänge. Im Gegenteil: Freiheit braucht Zwang, aber durch rationale Prinzipien und nicht durch „fremde Einflüsse“ – eine Form des Zwanges, die (um es mit Worten zu sagen, die bei Frege anklingen) dem verantwortlich ist, was sein soll, und nicht dem, was ist. Ein rational bindendes Prinzip als ein Prinzip anzusehen (wie Descartes dies tut), dem entsprechend uns die Struktur unseres Geistes zu denken nötigt, ist (Leibniz und Kant zufolge) eine Verwechslung der Kausalität rationaler Handlungsfähigkeit (was Kant „Kausalität aus Freiheit“ nennt) mit Naturkausalität. Rationale Zwänge als eine Form der Determination durch Naturgesetze anzusehen, bedeutet, dem Konzept der Handlungsfähigkeit jedes Fundament für einen kohärenten Begriff der Willensfreiheit zu rauben. Descartes glaubt, dass die Gesetze der Logik – da sie Zwänge darstellen, wie wir denken müssen – eine Beschränkung menschlicher Freiheit umfassen. Leibniz hält dem entgegen, dass das Verständnis, die Gesetze des Denkens als Grenzen der Freiheit aufzufassen, sowohl ein Missverständnis des Wesens dieser Gesetze als auch der Natur der Freiheit darstellt. Die notwendigen Vorbedingungen der Möglichkeit von Freiheit werden hier als externe Bestimmungen des Willens missverstanden. Genau darin liege Descartes’ Fehler, so Leibniz:

[D]aß Gottes Wille nicht von den Regeln der Weisheit unabhängig ist …

… Dieses vermeintliche *fatum*, das selbst die Gottheit zwingt, ist nichts anderes als die Natur Gottes, sein eigener Verstand, der die Regeln für seine Weisheit und seine Güte liefert: Es ist also eine glückliche Notwendigkeit, ohne die er weder gut noch weise sein würde.[[8]](#footnote-8)

Gottes Freiheit besteht in seiner Fähigkeit, frei in Übereinstimmung mit seinem Verstand zu handeln, welchem seine Struktur wiederum durch die Regeln der Weisheit verliehen wird. Ewige Wahrheiten hängen nicht von Gottes Willen ab, sondern von seinem Verstand.[[9]](#footnote-9) Es ist falsch, Gott als determiniert anzusehen, weil sein Wille in Übereinstimmung mit diesen Wahrheiten stehen muss; vielmehr besteht seine Freiheit in eben dieser Möglichkeit einer Übereinstimmung. Gott seiner Vernunft zu berauben, bedeutet, ihm seinen Willen zu nehmen.[[10]](#footnote-10) Nur ein rationales Wesen kann in Übereinstimmung mit einem Verständnis des Guten handeln. Und so, wie die Möglichkeit einer solchen Übereinstimmung nicht nur die Bedingung von Gottes Freiheit ist, sondern von Freiheit als solcher (also auch menschlicher Freiheit), so artikulieren die Prinzipien der Logik nicht nur die Grundstruktur von Gottes Verstand, sondern des Verstandes als solchem (also auch des menschlichen Verstandes). In der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant:

[Die Logik] enthält die schlechthin notwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes stattfindet… (A 52/B 76)

Kant bezieht sich hier nicht, wie Descartes dies tun würde, auf die notwendigen Regeln *unseres* endlichen Denkens (das im Gegensatz zu einer anderen Art des Denkens steht, wie etwa Gottes unendlichem Denken), sondern auf die notwendigen Regeln des Denkens überhaupt. Wenn Kant vom „Verstandesgebrauch“ spricht, meint er nicht „den menschlichen Geist“, sondern vielmehr *den* Verstand (oder, wie Frege bald sagen wird, *den* Geist). Die „schlechthin notwendigen Regeln“ des Verstandes repräsentieren die Vorbedingung der Möglichkeit des *Urteils* – nicht nur des endlichen menschlichen Urteils.[[11]](#footnote-11)

In dieser Hinsicht steht Kants Sicht in starkem Kontrast zu derjenigen Descartes’: Die Regeln der Logik sind nicht die Regeln *unseren* Denkens (im Gegensatz zu dem Gottes), sondern des Denkens *überhaupt*. Kants Anti-Psychologismus ist verbunden mit einer Zurückweisung von Descartes’ Sicht, dass die Notwendigkeit logischer Gesetze als Folge der Konstitution menschlichen Bewusstseins verstanden werden müsse. Beraubt man diese Sicht ihres theologischen Aspekts (indem man es vermeidet, davon zu sprechen, wie ein Schöpfer uns mit unseren mentalen Fähigkeiten ausstattet, und stattdessen von angeborenen Neigungen spricht), dann kollabiert sie in eine Form des Psychologismus. Eine Konzeption des Denkens, welche die Notwendigkeit unserer fundamentalsten Prinzipien des Denkens mit demjenigen erklärt, von dem Kant sagt, dass es „subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte…“ liefert uns etwas, wie Kant schreibt, „welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht;“ nämlich eine Notwendigkeit der fundamentalsten Prinzipien des Denkens, die der Tatsache gleichkommt, „daß ich diese Vorstellung nicht anders … denken kann“ (B 167f.).[[12]](#footnote-12) Kant beschäftigt sich in dieser Passage mit der Notwendigkeit der Kategorien (und nicht mit den Gesetzen reiner allgemeiner Logik), doch dieser Punkt erstreckt sich ebenso über einen Cartesischen Ansatz des Wesens logischer Notwendigkeit: Den verbindlichen Charakter der Logik durch Bezug auf subjektive Dispositionen zu erklären, die uns eingegeben wurden (ob nun durch einen Schöpfer oder durch die Mechanismen der Natur), bedeutet letztlich, einer gewissen Spielart des Skeptizismus dasjenige zuzugestehen, was sie am meisten wünscht.[[13]](#footnote-13)

Der deutliche Unterschied zu Leibniz’ Verständnis von Logik besteht in Kants Behauptung, dass eine angemessene Skizze der Disziplin der reinen Logik sich auf rein *formale* Regeln beschränken müsse und dass die Vorzüge der Logik gänzlich dieser Beschränkung entsprängen:

Daß es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vorteil hat sie bloß ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objekten der Erkenntnis und ihrem Unterschiede zu abstrahieren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form, zu tun hat. (B IX)

Was aber das Erkenntnis der bloßen Form nach (mit Beiseitesetzung allen Inhalts) betrifft, so ist eben so klar: daß eine Logik, so fern sie die allgemeinen und notwendigen Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse. Denn, was diesen widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet. Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d.i. des Denkens überhaupt … [D]as bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft [ist] zwar die conditio sine qua non, mithin die negative Bestimmung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probierstein entdecken. (A 59f./B 83f.)

Nur diese rein formalen Regeln, die von allen Erkenntnisobjekten abstrahieren, gehören zur Wissenschaft der reinen allgemeinen Logik. Nur von diesen kann behauptet werden, sie seien die notwendigen Gesetze des Denkens, ohne die kein Verstandesgebrauch möglich wäre.[[14]](#footnote-14) Dies führt uns zu einem Aspekt von Kants Verständnis von Logik, auf den Putnam uns aufmerksam machen will – Logik als „die Form des kohärenten Denkens“:

Und hieraus folgt zugleich: daß die allgemeinen und notwendigen Regeln des Denkens überhaupt lediglich die Form, keineswegs die Materie desselben betreffen können. Demnach ist die Wissenschaft, die diese allgemeinen und notwendigen Regeln enthält, bloß eine Wissenschaft von der Form unseres Verstandeserkenntnisses oder des Denkens.[[15]](#footnote-15)

Wir stehen nun am Anfang einer Passage aus Kants *Logik*, die Putnam als Quelle einer Tradition des Verständnisses von Logik identifiziert, der er sich auch selbst anschließt. Hier nun ein letzter längerer Auszug aus Kants *Logik*:

Diese Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt, oder – welches einerlei ist – von der bloßen Form des Denkens überhaupt, nennen wir nun Logik.

Als eine Wissenschaft, die auf alles Denken überhaupt geht, unangesehen der Objekte, als der Materie des Denkens, ist die Logik

1) als Grundlage zu allen anderen Wissenschaften und als die Propädeutik alles Verstandesgebrauchs anzusehen. Sie kann aber auch eben darum, weil sie von allen Objekten gänzlich abstrahiert,

2) kein Organon der Wissenschaften sein.

Unter einem Organon verstehen wir nämlich eine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntnis zu Stande gebracht werden solle. … Die Logik hingegen, da sie, als allgemeine Propädeutik alles Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, nicht in die Wissenschaften gehen und deren Materie antizipieren darf, ist nur eine allgemeine Vernunftkunst (canonica Epicuri), Erkenntnisse überhaupt der Form des Verstandes gemäß zu machen, und also nur in so ferne ein Organon zu nennen, das aber freilich nicht zur Erweiterung, sondern bloß zur Beurteilung und Berichtigung unsers Erkenntnisses dient.

3) Als eine Wissenschaft der notwendigen Gesetze des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes und der Vernunft statt findet, die folglich die Bedingungen sind, unter denen der Verstand einzig mit sich selbst zusammenstimmen kann und soll – die notwendigen Gesetze und Bedingungen seines richtigen Gebrauchs –, ist aber die Logik ein Kanon. Und als ein Kanon des Verstandes und der Vernunft darf sie daher auch keine Prinzipien weder aus irgend einer Wissenschaft noch aus irgend einer Erfahrung borgen; sie muß lauter Gesetze a priori, welche notwendig sind und auf den Verstand überhaupt gehen, enthalten.

Einige Logiker setzen zwar in der Logik psychologische Prinzipien voraus. Dergleichen Prinzipien aber in die Logik zu bringen, ist eben so ungereimt, als Moral vom Leben herzunehmen. Nähmen wir die Prinzipien aus der Psychologie, d.h. aus den Beobachtungen über unsern Verstand, so würden wir bloß sehen, wie das Denken vor sich geht und wie es ist unter den mancherlei subjektiven Hindernissen und Bedingungen; dieses würde also zur Erkenntnis bloß zufälliger Gesetze führen. In der Logik ist aber die Frage nicht nach zufälligen, sondern nach notwendigen Regeln; – nicht, wie wir denken, sondern, wie wir denken sollen. Die Regeln der Logik müssen daher nicht vom zufälligen, sondern vom notwendigen Verstandesgebrauche hergenommen sein, den man ohne alle Psychologie bei sich findet. Wir wollen in der Logik nicht wissen: wie der Verstand ist und denkt und wie er bisher im Denken verfahren ist, sondern wie er im Denken verfahren sollte. Sie soll uns den richtigen, d.h. den mit sich selbst übereinstimmenden Gebrauch des Verstandes lehren.[[16]](#footnote-16)

Die folgenden salienten Eigenschaften von Kants Logikverständnis können aus dieser Passage extrahiert werden:

* „Reine allgemeine Logik“ beschäftigt sich mit der Form kohärenten Denkens.
* Sie abstrahiert gänzlich von allen Objekten.
* Sie erzählt uns deshalb nichts über die Welt oder das Wesen der Realität.
* Sie ist kein Organon – also kein Instrument, das uns irgendwelches positives Wissen liefert,
* sondern vielmehr ein Kanon, der die notwendigen Prinzipien und Bedingungen des korrekten Gebrauchs untersucht, die es dem Verstand erlauben, in Übereinstimmung mit sich selbst zu bleiben.
* In der Logik geht es nicht darum, wie wir denken, sondern wie wir denken sollen. Es geht nicht um kontingente, sondern um notwendige Regeln.
* Daher müssen die Regeln der Logik streng von denen der Psychologie unterschieden werden.
* Die Versuchung solche Prinzipien in die Logik einzuschmuggeln (der Fehler des Empirismus) beruht auf der Neigung, die Logik den Naturwissenschaften anzugleichen, indem man sie als etwas sieht, das kontingente Wahrheiten vorlegt, die auf induktiven Verallgemeinerungen über menschliches Begründen basieren.
* Damit verfehlt man den Sonderstatus logischer Prinzipien als konstitutiv für die Möglichkeit von Gedanken (einschließlich der Gedanken über menschliches Begründen).
* Der komplementäre Fehler (der spekulativen Metaphysik) besteht darin, die Logik als Organon zu behandeln – dies verursacht einen dialektischen Schein.
* All dies resultiert im Erfordernis einer dialektischen Logik als Prophylaxe gegen solche Verwechslungen, die im Ursprung des dialektischen Scheins liegen.

Solche dialektischen Illusionen (die einer dogmatischen Sicht der Vernunft entspringen) sind für Kant nicht vergleichbar mit der scheinbar zwingenden Kraft, mit der etwa ein logischer Fehler daher kommt, der – sobald er entdeckt und aufgeklärt wurde – seine Anziehungskraft auf uns verliert. Im Falle des lediglich logischen Scheins sagt Kant uns: „So bald … [die Aufmerksamkeit] auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich.“ Wohingegen:

Der transzendentale Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transzendentale Kritik deutlich eingesehen hat. … [D]aß er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde, und ein Schein zu sein aufhöre, das kann [die transzendentale Dialektik] niemals bewerkstelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun … die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird ihr vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.[[17]](#footnote-17)

Kant zufolge konfrontiert uns die dialektische Illusion mit einer *Illusion des Wissens*: Ein Versuch, die Kategorien jenseits der Grenzen der Erfahrung anzuwenden.[[18]](#footnote-18) Für Wittgenstein, der sich auf bestimmte Einsichten Freges stützt, bringt die philosophische Illusion eine noch merkwürdigere Art der Verwirrung mit sich: eine *Illusion des Denkens* – die Herstellung eines Scheins von Sinn, wo es keinen Sinn gibt.[[19]](#footnote-19) Wie wir sehen werden, wird im *Tractatus* die Quelle philosophischer Verwirrung nicht darin ausfindig gemacht, dass wir eine existierende Grenze in unseren Gedanken überschreiten (wie Kant annahm), sondern vielmehr darin, dass wir der Illusion zum Opfer fallen, dass es eine solche Grenze, gegen die wir in Gedanken stoßen könnten, überhaupt gibt.[[20]](#footnote-20)

Freges Kantianismus

Frege erbt die kantische Idee, dass Übereinstimmung mit den Gesetzen der Logik konstitutiv ist für die Möglichkeit des Denkens. In der Einleitung zu seinen *Grundgesetzen* schreibt er: Die Gesetze der Logik sind „die allgemeinsten [Denkgesetze], die überall da vorschreiben, wie gedacht werden soll, wo überhaupt gedacht wird.“[[21]](#footnote-21) Die Gesetze der Logik sind für Frege (wie auch für Kant) nicht nur die fundamentalsten Prinzipien „unseres“ Begründens, sondern ebenso konstitutiv für Rationalität überhaupt: Sie stellen dasjenige dar, was an jedem Denken oder Begründen beteiligt ist. Wenn Frege seine *Begriffsschrift* empfiehlt, dann nicht nur deshalb, weil sie den Systemen der Logik, die von früheren Denkern (von Aristoteles bis Boole) vorgelegt wurden, in vielerlei Hinsicht technisch überlegen ist, sondern vor allem auch aus dem Grund, dass sie die Gesetze der Logik angemessen und klar darstellt – also jene Prinzipien, die jedem rationalen Diskurs und allen Inferenzen zugrunde liegen.[[22]](#footnote-22) Daher erbt Frege (einen großen Teil von) Kants philosophischem Konzept des Status logischer Gesetze (als konstitutiv für die Möglichkeit rationalen Denkens), wobei er allerdings auch die kantische reine allgemeine Logik kritisiert, da sie es verfehlt habe, eine angemessene Kodifizierung *der* logischen Gesetze vorzulegen (wie es das erste Mal in der *Begriffsschrift* geschah).

Laut Frege beruht die absolute Allgemeinheit logischer Gesetze allein auf deren letztem Grund [ultimate ground] im reinen Denken. Das Paar kantischer Unterscheidungen zwischen analytisch/synthetisch und a priori/a posteriori erlauben die Kategorisierung von Propositionen, anhand der Art von letztem Grund, der in ihrer Rechtfertigung vorkommt.[[23]](#footnote-23) Es gibt drei mögliche Quellen des Wissens und daher auch drei mögliche letzte Gründe: 1) Sinneswahrnehmung (für Propositionen, die synthetisch a posteriori sind), 2) innere Anschauung (für Propositionen, die synthetisch a priori sind) und 3) reines Denken (für analytische Propositionen). Eine analytische Wahrheit ist für Frege eine solche, deren *Rechtfertigung* von nichts als Logik abhängt.[[24]](#footnote-24) Wenn Frege schreibt, dass die Wahrheiten der Arithmetik analytisch sind, dann meint er damit, dass sie aus den Gesetzen der Logik ableitbar sind, welche er (wie auch Kant) wiederum gleichsetzt mit den Gesetzen des Denkens.[[25]](#footnote-25) Eine Proposition als synthetisch a priori zu identifizieren, bedeutet für Frege (und Kant) nicht, dass sie außerhalb des Bereichs des Analytischen läge – denn dies würde bedeuten, dass die allgemeinsten Gesetze des Denkens darauf nicht anwendbar wären.[[26]](#footnote-26) Diese Gesetze jedoch beherrschen alles Denkbare.[[27]](#footnote-27) Freges dreiteilige Unterscheidung von letzten Gründen etabliert eine Hierarchie der Allgemeinheit, bei der die Klassifizierung einer Wahrheit davon abhängt, wie weit jemand in dieser Hierarchie hinunter steigen muss, um alles Notwendige für ihre Rechtfertigung darzulegen.[[28]](#footnote-28) Die allgemeinsten Wahrheiten sind dabei solche, deren Rechtfertigung allein auf den Gesetzen des reinen Denkens beruht.

Frege bezeichnet die Gesetze der Logik auch als ‚Gesetze der Wahrheit‘ und besteht darauf, wie schon Kant vor ihm, dass dieser Ausdruck nicht psychologistisch verstanden werden darf: „Ich verstehe unter logischen Gesetzen nicht psychologische Gesetze des Fürwahrhaltens, sondern Gesetze des Wahrseins.“[[29]](#footnote-29) Die Psychologie – als Wissenschaft – beschäftigt sich lediglich mit der Natur und Genese von Ideen – also den Inhalten einzelner Bewusstseine. Die Logik beschäftigt sich dahingegen mit der Struktur des Denkens. In einer sehr kantischen Passage schreibt Frege:

Nicht alles ist Vorstellung. Sonst enthielte die Psychologie alle Wissenschaften in sich oder wäre wenigstens die oberste Richterin über alle Wissenschaften. Sonst beherrschte die Psychologie auch die Logik und die Mathematik. … Weder die Logik noch die Mathematik hat als Aufgabe, die Seelen und den Bewußtseinsinhalt zu erforschen, dessen Träger der einzelne Mensch ist. Eher könnte man vielleicht als ihre Aufgabe die Erforschung des Geistes hinstellen, des Geistes, nicht der Geister.[[30]](#footnote-30)

Der Psychologismus – als eine Position in der Philosophie der Logik oder der Mathematik – verwechselt Frege zufolge die (psychologische) Frage, wie wir dazu kommen, eine bestimmte mathematische Proposition für wahr zu halten, mit der (logischen) Frage, ob diese Überzeugung gerechtfertigt ist. Er erklärt, dass der Einbruch der Psychologie in die Logik etwas darstellt, was in unserer Zeit zu einer weitverbreiteten philosophischen Krankheit geworden ist[[31]](#footnote-31) – eine Krankheit, von der er seine Zeitgenossen heilen will. Es gibt in Freges Terminologie also einen Sinn von ‚Psychologismus‘, der nicht zwangsläufig eine philosophische *Sicht* bezeichnet, sondern vielmehr den Namen darstellt für eine weitbreitete Art der *Verwechslung* oder *Verwirrung*, die in den unterschiedlichsten Erscheinungen zutage treten kann. Freges beliebteste generische Beschreibung dieser Krankheit ist: „Die Verwechslung des Logischen mit dem Psychologischen.“ Das charakteristischste Symptom besteht in einer Verwechslung von Ursachen und Gründen; beispielsweise wenn man die psychologischen Prozesse, die uns dazu befähigen, Überzeugungen zu bilden, mit den logischen Relationen verwechselt, die es uns erlauben, die Wahrheit einer Überzeugung zu *rechtfertigen*.[[32]](#footnote-32) (Freges Kritik am Psychologismus liegt damit sehr nahe an Sellars’ zentraler Kritik am Empirismus; nämlich dass dieser den Raum der Gründe und den Raum der Ursachen achtlos zusammenführt.[[33]](#footnote-33) Diese Ähnlichkeit rührt daher, dass beide Denker – zugunsten ihrer Zeitgenossen – das Ergebnis der kantischen Kritik am Empirismus neu formulieren.[[34]](#footnote-34))

Eine Berufung auf die Trennung von Gründen und Ursachen hat jedoch nur dann große argumentative Kraft, wenn der psychologistische Philosoph seine Arbeit als einen Beitrag zur Rechtfertigung von Wissen ansieht. (Sicherlich waren einige von Freges Zeitgenossen, die sich mit der Philosophie der Mathematik beschäftigten, solch einem Einwand schutzlos ausgeliefert.) Isoliert betrachtet hinterlässt dieser Einwand jedoch wenig Eindruck bei einem *energischen* psychologistischen Denker. Der unverwechselbar kantische Aspekt in Freges Auffassung von Logik tritt bei diesen Versuchen, den energischen Psychologismus zu widerlegen, an die Oberfläche. Diesem Bereich von Freges Denken werden wir uns noch einmal genauer zuwenden, wenn wir sein Gedankenexperiment betrachtet haben, in dem es um die Möglichkeit logisch fremden Lebens geht.

Ein anderer Weg, sich klarzumachen, wie viel Frege mit Kants Verständnis von Logik (als konstitutiv für die Möglichkeit des Denkens) teilt – und wie viel er deshalb auch mit Kants Sicht teilt, dass die Idee von unlogischen Gedanken grundsätzlich problematisch ist – besteht darin, Freges Konzeption des *Urteils* zu betrachten – was wohl den Stützpfeiler seiner Philosophie bildet.[[35]](#footnote-35)

Ein Urteil zu bilden, ist für Frege (in seinen Schriften nach 1893) ein Übergang vom Sinn eines Gedankens zu seinem Wahrheitswert:

Eine Satzfrage enthält die Aufforderung, einen Gedanken entweder als wahr anzuerkennen, oder als falsch zu verwerfen.[[36]](#footnote-36)

Diese Aufforderung – „die Aufforderung, einen Gedanken entweder als wahr anzuerkennnen, oder als falsch zu verwerfen – nenne ich die *Forderung nach Urteilen*.[[37]](#footnote-37) Für Frege ist ein Verständnis dieser Forderung gleichbedeutend mit der Fähigkeit des Begründens – sie ist untrennbar mit unserem Vermögen verbunden, Sprache zu verstehen und die Gedanken anderer zu fassen. Die Forderung nach Urteilen wird durch eine propositionale (Ja/Nein-)Frage explizit, doch sie steckt laut Frege schon implizit in jeder Proposition. Sie stellt eine Bedingung dafür dar, dass etwas als *eigentlicher Gedanke* aufzufassen ist, der wahr oder falsch sein kann – im Gegensatz zum *Scheingedanken*. Diese Bedingung wird im *Tractatus* wieder aufgenommen: „Die Wirklichkeit muss durch den Satz auf ja oder nein fixiert sein“ (§4.023).

Indem wir den Gehalt eines Gedankens fassen, fassen wir, dass entweder er oder seine Negation wahr ist – dies bildet eine konstitutive Eigenschaft dessen, was es *bedeutet*, den Gehalt eines Gedankens zu fassen. Das Fassen eines Gedankens ist Frege zufolge also eine Konfrontation mit der Forderung nach Urteilen. Man ist mit der Frage konfrontiert, ob dem Gedanken zugestimmt wird oder ob er bestritten wird.[[38]](#footnote-38) Diese Unerbittlichkeit der Forderung nach Urteilen beruht auf dem Satz vom Widerspruch, den Frege für ein (und Kant für *das*) Grundgesetz der Logik hält. Den Gehalt eines Gedankens zu fassen, bedeutet deshalb Frege zufolge, mit einem *Kandidaten* für ein Urteil konfrontiert zu sein. Ein Gedanke, dem es an einem Wahrheitswert fehlt, ist kein Gedanke im eigentlichen Sinne – genauso wenig wie die Simulation von Donner auf einer Bühne Donner im eigentlichen Sinne ist. Wir täten besser daran, so Frege, hier von „Scheingedanken“ zu sprechen, um nicht irrtümlich zu glauben, wir hätten es hier mit etwas zu tun, das unter die Art *Gedanke* fällt. Worauf wir in solchen Fällen treffen, sind Ausdrucksformen, die lediglich den Anschein von eigentlichen Gedanken darstellen. In Freges Philosophie gibt es deshalb den Druck – dem der *Tractatus* nicht widersteht – zu schließen, dass dasjenige, was Scheingedanken uns präsentieren, die Erscheinung des intelligiblen Gedankens sei – eine Erscheinung, die uns zur Illusion des Verstehens verleitet.[[39]](#footnote-39)

Descartes unterscheidet zwischen dem, was wir in Gedanken verstehen können, und dem, was wir lediglich erfassen können. Unter der Voraussetzung der endlichen Struktur unseres Verstandes gibt es bestimmte Gedanken (wie beispielsweise diejenigen, die mit der Unendlichkeit zu tun haben), die sich unserem Verstehen entziehen – sie sprengen die Grenzen des Verstandes. Es wäre eine grandiose (um nicht zu sagen: blasphemische) Selbsttäuschung unsererseits, uns einzubilden, dass wir die mentale Fähigkeit hätten, Fragen nach der Wahrheit oder Falschheit solcher Gedanken überhaupt angemessen stellen zu können. Darum, so Descartes, sind wir nicht fähig, solche Gedanken zu verstehen. Nichtsdestotrotz ist es ihm zufolge möglich, dass wir mit ihnen im Denken in Berührung kommen. Diese Unterscheidung (zwischen Verstehen und Erfassen) beruht auf der Möglichkeit einer strikten Trennung zwischen dem Gehalt eines Gedankens und den Bedingungen, die ihn zu einem Kandidaten für Urteile machen. Wie wir gesehen haben, gibt es bei Frege den Druck zu schließen, dass dasjenige, mit dem wir in solchen Fällen (in denen wir einen Gedanken erfassen, aber nicht verstehen können) konfrontiert sind, eine Illusion des Denkens ist. Wie wir nun jedoch sehen werden, gibt es bei Frege auch noch einen Druck in die entgegengesetzte Richtung.

Eine Spannung in Freges Verständnis von Logik

Hilary Putnam hat vorgeschlagen, dass Frege in zwei verschiedene Richtungen gezogen wird – hin zur Kantischen Sicht (dass nicht-logisches Denken kein Denken im eigentlichen Sinne ist) und weg von dieser Sicht. Dem wende ich mich nun zu.

Frege versucht, das oben dargestellte genuin Kantische Verständnis von Logik mit der folgenden Nicht-Kantischen Sicht zu verbinden: Die Logik ist eine Disziplin der positiven Wissenschaften. Der größte Unterschied zwischen der Logik und den anderen Wissenschaften (die Frege als „Einzelwissenschaften“ bezeichnet) liegt darin, dass die Logik die allgemeinste der Wissenschaften bildet. Frege versucht, diese Idee in eine Kantische Geschichte einzuflechten, derzufolge die Gesetze der Logik vorschreiben, wie man denken *soll*:

Daß die logischen Gesetze Richtschnuren für das Denken sein sollen zur Erreichung der Wahrheit, wird zwar vorweg allgemein zugegeben; aber es geräth nur allzu leicht in Vergessenheit. Der Doppelsinn des Wortes „Gesetz“ ist hier verhängnisvoll. In dem einen Sinne besagt es, was ist, in dem andern schreibt es vor, was sein soll. Nur in diesem Sinne können die logischen Gesetze Denkgesetze genannt werden, indem sie festsetzen, wie gedacht werden soll. Jedes Gesetz, das besagt, was ist, kann aufgefasst werden als vorschreibend, es solle im Einklange damit gedacht werden, und ist also in dem Sinne ein Denkgesetz. Das gilt von den geometrischen und physikalischen nicht minder als von den logischen. Diese verdienen den Namen „Denkgesetze“ nur dann mit mehr Recht, wenn damit gesagt sein soll, daß sie die allgemeinsten sind, die überall da vorschreiben, wie gedacht werden soll, wo überhaupt gedacht wird.[[40]](#footnote-40)

Jedes Gesetz kann als solches in zwei unterschiedlichen Sinnen aufgefasst werden: Entweder behauptet ein Gesetz, *was ist*, oder aber, *was sein soll*. Die Gesetze der Physik sind insofern Gesetze im ersten Sinne, als sie beschreiben, wie bewegende Materie sich tatsächlich verhält. Sie sind insofern Gesetze im zweiten Sinne, als sie uns sagen, wie man denken soll, wenn man korrekt über sich bewegende Materie nachdenken möchte. Es handelt sich um deskriptive Gesetze, da sie wahre Aussagen über die physikalische Welt darstellen und es handelt sich um präskriptive Gesetze, da sie vorschreiben, wie man über die physikalische Welt denken soll (wenn man denn wahrheitsgemäß denken möchte). Die Gesetze der Logik können, so Frege, ebenfalls in beiden Sinnen aufgefasst werden. Im zweiten Sinne sind sie, wie dies auch Kant annahm, *die* Gesetze der Logik, d.h. die *allgemeinsten* Gesetze des Denkens. In diesem Sinne schreiben die Gesetze der Logik vor, was sein soll – sie schreiben also vor, wie man denken soll, um überhaupt zu denken. Freges Nicht-Kantische Wendung liegt in der Idee, dass die Gesetze der Logik auch Gesetze im ersten Sinne sind: Gesetze, die behaupten, was in der Welt der Fall ist. Versteht man sie so, dann sind die Gesetze der Logik kaum „rein formale Regeln“ (im Sinne Kants oder Hilberts): Sie behaupten (allgemeine) substantielle Wahrheiten. Sie bilden die Gesetze, nach denen sich das „Verhalten“ von allem richtet. Die Gesetze der Logik gelten für alles, für welchen Gegenstand auch immer. Frege schreibt:

Wie muß ich denken, um das Ziel, die Wahrheit, zu erreichen? Die Beantwortung dieser Frage erwarten wir von der Logik, aber wir verlangen nicht von ihr, daß sie auf das Besondere jedes Wissensgebietes und deren Gegenstände eingehe; sondern nur das Allgemeinste, was für alle Gebiete des Denkens Geltung hat, anzugeben, weisen wir der Logik als Aufgabe zu.[[41]](#footnote-41)

Mit dieser Konzeption der logischen Gesetze (verstanden als mit intrinsischem positiven Gehalt ausgestattet) ist eine Eigenschaft von Freges Philosophie verknüpft, die er selbst als eine Abwendung vom Kantischen Schoß erkennt. Frege stellt sie sogar als das eine bedeutende Zerwürfnis mit dem Meister dar. Er stellt sich gegen Kants Behauptungen, dass die Logik eine unfruchtbare Wissenschaft sei, die unser Wissen nicht erweitern könne und dass die Logik von sich aus kein Wissen über Objekte liefern könne.[[42]](#footnote-42) Wenn Frege davon spricht, die Logik abstrahiere von dem, was für die einzelnen Wissensbereiche besonders sei, dann meint er, dass die Gesetze der Logik – im Gegensatz zu denen der Einzelwissenschaften, wie Geometrie oder Physik – keine Eigenschaften oder Relationen thematisieren, deren Untersuchung in den Aufgabenbereich dieser Einzelwissenschaften fällt.[[43]](#footnote-43) Der Bruch mit Kant liegt in der Idee, dass die Gesetze der Logik einen positiven Gegenstandsbereich haben. Was den Gesetzen der Logik fehlt, so Frege, ist ein Gegenstandsbereich der in irgendeiner Hinsicht spezialisiert sei: deren Gegenstandsbereich ist schlicht und einfach *alles*. Laut Frege sind die Gesetze der Logik die allgemeinsten Naturgesetze.

Der *Tractatus* zielt darauf ab, nachzuweisen, dass Freges Verständnis von Logik mit sich selbst in Konflikt gerät: Freges umfassende (kantische) Urteilskonzeption steht in Spannung zu seinem Verständnis von Logik als der allgemeinsten Wissenschaft. Dies ist ein Teil dessen, was hinter der berühmten Bemerkung aus dem *Tractatus* steckt, dass die Propositionen der Logik Tautologien seien:

„Das Anzeichen des logischen Satzes ist nicht die Allgemeingültigkeit“ (6.1231)

„Die Sätze der Logik sind Tautologien.

Die Sätze der Logik sagen also nichts. …

Theorien, die einen Satz der Logik gehaltvoll erscheinen lassen, sind immer falsch.“ (6.1-6.111)

Wenn Wittgenstein eine Proposition eine Tautologie nennt – womit er Kants Gebrauch folgt (und ebenso dem von Bradley, dem frühen Moore und dem frühen Russell) – nutzt er eine Art und Weise, eine Proposition *anzugreifen*, sie für nichtssagend zu erklären.[[44]](#footnote-44) Eine Tautologie ist *sinnlos*: Sie schafft es nicht, dasjenige auszudrücken, was Frege einen gehaltvollen Gedanken nennen würde.[[45]](#footnote-45) Freges eigene Urteilstheorie bildet die Basis für Wittgensteins Kritik an Freges Verständnis von Logik als allgemeinster Wissenschaft. Während die Sätze der Logik Frege zufolge paradigmatisch für genuine Gedanken sind, soll im *Tractatus* gezeigt werden, dass diese Sätze der Forderung nach Urteilen nicht nachkommen können – Freges eigener Gretchenfrage, um Scheingedanken und genuine Gedanken zu unterscheiden. Wittgenstein trifft eine Unterscheidung zwischen dem, was *sinnlos* ist und dem, was *Unsinn* ist. Wenn er behauptet, dass ein „Satz“ der Logik *sinnlos* ist, dann identifiziert er diesen als Mitglied einer degenerierten Spezies der Gattung der Sätze – wie eine genuine Proposition ist er syntaktisch wohlgeformt,[[46]](#footnote-46) unterscheidet sich aber von solchen, indem er es nicht schafft, einen Gedanken auszudrücken (er legt die Wirklichkeit nicht auf Ja oder Nein fest) – er sagt *nichts*.[[47]](#footnote-47) Wittgenstein kann hier so verstanden werden, dass er zu Kants Gedanken zurückkehrt, dass die Logik für sich genommen unfruchtbar ist: Sie liefert uns kein Wissen. Wittgenstein weist Freges Behauptung zurück, der zufolge die neue Logik, wie sie in der *Begriffsschrift* kodifiziert ist, ein Organon liefert, das auf eine systematische Wissenschaft der allgemeinsten Wahrheiten hinausläuft. In diesem Sinne kann der *Tractatus* als eine Verteidigung für eine Warnung gelesen werden, die schon in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgesprochen wird: „die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, [ist] jederzeit eine Logik des Scheins“.[[48]](#footnote-48)

Frege sieht sein Vorhaben darin, das Fundament für eine *Wissenschaft* der Logik zu legen. Der *Tractatus* wirft dahingegen Freges Konzeption der Logik als Wissenschaft über Bord, hält aber an Kants Gedanken fest, dass die Logik eine unbestreitbare Rolle spielt, wenn es um die Aufdeckung und Auflösung von Formen des philosophischen Scheins geht. In Freges *Begriffsschrift* sieht Wittgenstein ein Werkzeug, das diejenigen Aufgaben übernehmen kann, die für Kant die Aufgaben eines Bereichs der transzendentalen Logik sind. Er glaubt sogar, ein weitaus wirkungsvolleres dialektisches Werkzeug gefunden zu haben, als Kant es sich je zu wünschen gewagt hätte: Eines, das – sofern es richtig gebraucht wird – die Risse im Fundament beider Bauten aufdecken kann, sowohl des Kantischen als auch des Fregeschen. Das erste Anzeichen für einen Riss im Fregeschen Bauwerk tritt zu Tage, wenn man die Frage stellt: Was bedeutet es, zu urteilen, ein Grundgesetz der Logik sei wahr? Oder um die Frage ein wenig pointierter zu stellen: Können die Axiome von Freges *Begriffsschrift* der Forderung nach Urteilen nachkommen?

Wenn wir einen Gedanken fassen, dann verstehen wir ihn für gewöhnlich, ohne zu wissen, ob er wahr oder falsch ist. Diese Trennung zwischen Verstehen und Urteilen, die implizit in der Forderung nach Urteilen steckt, befähigt uns, während wir den Sinn eines Gedankens fassen, zu sehen, dass er entweder wahr oder falsch ist, ohne uns schon auf eines davon festgelegt zu haben. Freges gesamter Ansatz zu Urteilen basiert auf der Idee, dass wir eine Ebene des Fassens eines Gedankens definit ausmachen können, die dem Urteil vorgängig ist und die den Akt des Urteilens mit etwas ausstattet, auf das er sich beziehen kann. Wir werden jedoch sehen, dass andere Aspekte von Freges Logikverständnis andeuten, dass eine solche Trennung zwischen Verstehen (dem Fassen eines Gedankens) und Urteilen (dem Fortschreiten zu seinem Wahrheitswert) in Bezug auf die Grundgesetze der Logik unverständlich erscheint. Dies bedeutet, dass es keinen Sinn hat, wenn jemand (selbst Gott!) auf die Idee kommt die Grundgesetze der Logik für falsch zu erklären. Und dies wiederum bedeutet, dass Freges Ansatz zu Urteilen keinen Raum dafür lässt, so etwas wie ein Grundgesetz der Logik als wahr zu beurteilen. Die Forderung nach Urteilen würde, im Falle der Axiome der *Begriffsschrift*, unverständlich werden.[[49]](#footnote-49) Freges Verständnis von Logik als allgemeinster Wissenschaft setzt jedoch voraus, dass wir in der Lage sind, zu urteilen, die Axiome seines Systems seien wahr. Wenn wir annehmen, dass die Gesetze der Logik sich von denen der anderen Wissenschaften lediglich im Grade ihrer Allgemeinheit unterscheiden, dann müssen sie auch geeignete Kandidaten für Urteile sein. Freges Ansicht, dass die Grundgesetze der Logik positiven Gehalt besitzen, bietet also keinerlei Möglichkeit, deren Unfähigkeit der Forderung nach Urteilen nachzukommen, zu erklären.

Obwohl Frege dieses Problem nie direkt angeht, ist er bemerkenswert offen in der Diskussion einiger seiner Symptome. Er bemerkt einen nahen Verwandten dieses Problems in seiner Auseinandersetzung mit den Regeln der Inferenz[[50]](#footnote-50) (wie etwa der *modus ponens* – Regeln also, die es uns erlauben, aufgrund einer Behauptung zur nächsten überzugehen). Frege lenkt die Aufmerksamkeit seines Lesers auf die Tatsache, dass die Schlussfolgerungsregeln in seinen technischen Schriften vorsichtig normalsprachlich verfasst sind. Der Versuch, diese Regeln in begriffsschriftlicher Notation auszudrücken, würde eine fundamentale Verwirrung darstellen: Sie bilden die Basis des Systems und können daher nicht in diesem System wiedergegeben werden.[[51]](#footnote-51) Da diese Regeln in jedem Urteilsakt vorausgesetzt werden, können sie selbst keine Kandidaten für Urteile sein. Einen weiteren Verwandten unseres Problems sieht man in Freges Auseinandersetzung mit dem Kerry-Paradoxon, wenn er darauf besteht, dass die Wörter, auf die er selbst zurückgreifen muss („Der Begriff ‚Pferd‘ ist kein Pferd“), um klarzumachen, was in Kerrys Gebrauch des Wortes „Begriff“ verwirrt ist, selbst keinen kohärenten Gedanken ausdrücken – genauso wenig wie Kerrys Formulierungen. Freges Name für diese Aktivität, der er in diesem Kontext nachgeht – ein Kontext, in dem man bewusst Unsinn in Anspruch nimmt, um aufzuzeigen, was unsinnig in den Formulierungen des Gegners ist (die Art von Unsinn, in die man unweigerlich gezogen wird, wenn man über Logik philosophiert) – ist: *Erläuterung*.[[52]](#footnote-52)

Freges Diskussionen dieser beiden Verwandten unseres Problems sehen gegenwärtige Kommentatoren seines Werks gerne als die peinlichsten Momente in seinem Schaffen – plötzliche Anzeichen eines untypischen Aufweichens des Verstandes. Doch diese Momente sind jene, von denen Wittgenstein am meisten lernt. Die Hauptquelle der Verwirrung in Freges Gedanken über die Logik wird durch den *Tractatus* an einer anderen Stelle lokalisiert – in der einen Annahme, dass er mit dem Psychologismus (dieser weitverbreiteten philosophischen Krankheit) teilt: dass die Logik eine Wissenschaft ist. Der *Tractatus* sieht Frege als im Versuch begriffen, die Krankheit zu heilen, indem er lediglich ihre Symptome behandelt. Doch es ist so, dass man erst von der Krankheit geheilt ist, wenn man den Gedanken aufgibt, dass es sich bei der Logik um eine Wissenschaft handelt.[[53]](#footnote-53) Ein Teil des Zieles des *Tractatus* besteht darin, durch die Zurückweisung der Idee, die Logik trage zur Vermehrung des Wissens über die Welt bei, erstens das Russellsche Ideal einer „wissenschaftlichen Philosophie“ zurückzuweisen und zweitens den angemessenen Gebrauch der Logik zu klären und dadurch aufzudecken, auf welche Art und Weise diese technische Disziplin für die Belange der Philosophie wirklich hilfreich sein kann.[[54]](#footnote-54) Wittgenstein teilt die Fregesche Idee, dass ein wohlregulierter logischer Symbolismus eine Notation bereitstellt, mit der sich inferentielle Beziehungen darstellen lassen und uns dadurch ein Fenster bietet, durch das wir einen Blick auf die logische Struktur unserer Sprache werfen können und dass uns mit einem dialektischen Werkzeug ausstattet, um philosophische Verwirrungen aufzulösen. Es ist jedoch die letztere Anwendung der Logik – „die Herrschaft des Wortes über den menschlichen Geist zu brechen“[[55]](#footnote-55) – die eine beispiellose Prominenz im *Tractatus* gewinnt. Der *Tractatus* ist ein Werk der Philosophie und die Arbeit der Philosophie, so sagt der *Tractatus* – indem er Freges Namen für den Kampf gegen den Unsinn mit den Mitteln des Unsinns übernimmt – ist die Erläuterung:

Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken.

Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit.

Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen. (4.112)

Frege stimmt zu, dass die Tätigkeit, die er selbst „Erläuterung“ nennt, nicht darin besteht, *Thesen* (d.h. Propositionen, denen völlig verständliche Gedanken korrespondieren) aufzustellen oder zurückzuweisen, sondern eher in einer bestimmten Art der Tätigkeit begründet ist. Jedoch sieht Frege diese Erläuterung als eine *Propädeutik* für das ernste Geschäft der Wissenschaft. Nichtsdestotrotz wird der Boden für die radikalere Form der Erläuterung des *Tractatus* (und seiner damit einhergehenden Kritik von Freges Verständnis der Logik als Wissenschaft) in Freges eigener Kritik am Psychologismus bereitet.

Das logisch Fremde

Freges ausdauerndste Diskussion des Psychologismus lässt sich im Vorwort zu seinem Werk *Grundgesetze der Arithmetik* finden. Auf diesen Seiten bildet der psychologistische Philosoph der Logik seinen Gegner. Freges Abriss dieses Charakters beschreibt ihn als jemanden, der die Gesetze der Psychologie (die Gesetze des Fürwahrhaltens) mit den Gesetzen der Logik (die Gesetze der Wahrheit) vermischt und der aufgrund dieser Vermischung den Gegensatz zwischen dem Subjektiven und Objektiven verschleiert. Im Vorwort zu den *Grundgesetzen* stellt Frege ein Gedankenexperiment vor, das den Charakter dieser Verwechslung beleuchten und so den fundamentalen Status der Gesetze der Logik als allgemeinste Gesetze des Denkens darstellen soll. Freges Gedankenexperiment fragt nach der Möglichkeit, das logisch Fremde zu entdecken.

Der psychologistische Philosoph der Logik besteht darauf, dass die Gesetze der Logik empirisch bewährte Verallgemeinerungen sind. Seine Konzeption von Logik scheint ihn daher zumindest zur *Verständlichkeit* des folgenden Szenarios zu verpflichten: Wir entdecken Wesen, deren Denken durch Gesetze beherrscht wird, die anders sind als diejenigen, durch die wir urteilen. Freges Argument gegen dieses Szenario kommt in seiner stärksten Lesart einem Argument gegen die Intelligibilität dieses Szenarios selbst gleich. Dies führt ihn dazu, dafür zu argumentieren, der psychologistische Logiker verpflichte sich zur Verständlichkeit von etwas, das – wenn es konsequent durchgedacht wird – eigentlich unverständlich ist. Frege findet sich selbst nun in einer merkwürdigen Form der philosophischen Kritik vor.[[56]](#footnote-56) Den Kern dieser Merkwürdigkeit bildet folgende Überlegung: Wenn es streng genommen keinen intelligiblen Gedanken gibt, der durch die Satzform unseres Gesprächspartner ausgedrückt werden kann, wie können wir dann *den* Gedanken identifizieren, welchen – sofern er denkbar wäre – seine Worte anstreben und zu welchem er sich verpflichtet (wenn er das bloß könnte)? Die Seltsamkeit, in der sich Frege hier vorfindet, ist eine, die der *Tractatus* als charakteristisch für die Philosophie überhaupt ansieht. Für Wittgenstein – früh wie spät – ist der Prüfstein erfolgreicher philosophischer Kritik, dass sie in einem Moment ankommt, in dem der Gesprächspartner einsieht, dass es den bestimmten Gedanken einfach nicht gibt, von dem er selbst dachte, ihn zu denken, indem er bestimmte Sätze formulierte – Sätze, die er für wichtige philosophische Einsichten hielt.[[57]](#footnote-57)

Auf den ersten Blick scheint Freges Gedankenexperiment einen *Dissens* zwischen widerstreitenden Logikkonzeptionen auflösen zu wollen. Er scheint zeigen zu wollen, dass eine bestimmte Sicht (nämlich die des psychologistischen Logikers) *falsch* ist. Wenn wir jedoch fortfahren, tritt zutage, dass Freges Diskussion (über das, was in der Annahme der Falschheit eines fundamentalen Gesetzes der Logik involviert wäre) die Struktur einer Zwiebel aufweist – eine Lage wird nach der anderen freigelegt und etwas, das zu Beginn wie eine Uneinigkeit aussah, entwickelt sich mehr und mehr zu etwas, das der erläuternden Struktur des *Tractatus* gleicht (also der Struktur einer Leiter, die man hinaufsteigt, um sie dann fort zu werfen).

Beginnen wir bei der äußersten Lage der Zwiebel. Frege fordert uns auf, uns vorzustellen, wie es wäre, Wesen zu treffen, die ein fundamentales Gesetz der Logik nicht akzeptieren – in diesem Fall das Identitätsgesetz bzw. eindeutige Instanzen desselben (also Sätze, denen wir ohne Zögern zustimmen). Der psychologistische Logiker hält es für eine völlig kohärente empirische Möglichkeit, dass es solche Wesen geben könnte. Diese Überlegung hält er sogar für eine solche, die etwas über den Charakter logischer Gesetze aussagt. Was Frege für *das* Identitätsgesetz hält, hält der psychologistische Logiker lediglich für *unser* Identitätsgesetz. Daher würde dieser Sicht zufolge eine angemessene wissenschaftliche Beschreibung unseres Identitätsgesetzes folgendermaßen aussehen:

*Für Wesen wie uns* (deren Population angemessen eingegrenzt ist) *ist es unmöglich*, anzuerkennen, dass ein Objekt verschieden von sich selbst ist.

Der psychologistische Logiker schließt daraus, dass die korrekte psychologische Theorie, um unsere inferentiellen Gewohnheiten zu beschreiben, behauptet, es sei *für uns* unmöglich, anders zu denken als in Übereinstimmung mit diesem Gesetz. Wohingegen die korrekte psychologische Theorie über die inferentiellen Gewohnheiten der Fremden behauptet, dass es *für diese* durchaus möglich ist. Der Sinn, in dem es für uns „unmöglich“ ist, ein Gesetz der Logik zu verneinen, wird hierbei als psychologische Tatsache über uns verstanden. Wenn wir den Term „Gesetze des Denkens“ in diesem Sinne verstehen (Frege würde sagen, im psychologischen Sinne als Gegensatz zum logischen), dann ist es natürlich nicht inkonsistent, zu behaupten, es gebe eine Menge von Gesetzen, die über uns wahr ist, und eine andere Menge, die über sie wahr ist. Der psychologistische Logiker – als kompromissloser Empirist – wird an diesem Punkt zwar keine Gottheit zu Hilfe rufen (die unser Bewusstsein mit der bestimmten Art des Denkens ausstattete, die es nun einmal hat). Seine Lehre lässt sich jedoch als Art des Cartesianismus sehen: Die Konstitution unseres Bewusstseins vorausgesetzt, denken wir in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Logik, während fremde Wesen (mit völlig anderen mentalen Vermögen) in Übereinstimmung mit anderen Gesetzen denken.

Ein Einwand gegen den Psychologisten besteht in der Behauptung, er habe schlicht und einfach das Thema gewechselt. Worüber er spricht, sind einfach nicht die Gesetze der Logik, sondern etwas völlig anderes. Frege weist hin und wieder auf diesen Punkt hin:

[D]as Wort „Denkgesetz“ verleitet zu der Meinung, diese Gesetze regierten in derselben Weise das Denken, wie die Naturgesetze die Vorgänge in der Aussenwelt. Dann können sie nichts anderes als psychologische Gesetze sein; denn das Denken ist ein seelischer Vorgang. Und wenn die Logik mit diesen psychologischen Gesetzen zu thun hätte, so wäre sie ein Theil der Psychologie.

Wie lautet nun eigentlich der Grundsatz der Identität? etwa so: „Den Menschen ist es im Jahre 1893 unmöglich, einen Gegenstand als von ihm selbst verschieden anzuerkennen“ oder so: „Jeder Gegenstand ist mit sich selbst identisch“? Jenes Gesetz handelt von Menschen und enthält eine Zeitbestimmung, in diesem ist weder von Menschen noch von einer Zeit die Rede. Dieses ist ein Gesetz des Wahrseins, jenes eines des menschlichen Fürwahrhaltens.

Dem gegenüber kann ich nur sagen: Wahrsein ist etwas anderes als Fürwahrgehalten werden, sei es von Einem, sei es von Vielen, sei es von Allen, und ist in keiner Weise darauf zurückzuführen. Es ist kein Widerspruch, dass etwas wahr ist, was von Allen für falsch gehalten wird. Ich verstehe unter logischen Gesetzen nicht psychologische Gesetze des Fürwahrhaltens, sondern Gesetze des Wahrseins.[[58]](#footnote-58)

Das schlichte Bestehen auf dieser Distinktion (zwischen dem Logischen und dem Psychologischen) scheint jedoch nicht viel argumentative Kraft gegen den Psychologisten zu haben. Die einfache Annahme dieser Distinktion scheint insofern an der Frage vorbeizugehen, als der energische Psychologist ja behauptet, dass nicht-psychologische Gesetze in seinem Verständnis von Logik keine fundamentale Rolle spielen. Er kann also antworten: Alles, womit sich meine Theorie beschäftigt – und alles, was ich brauche, um eine adäquate empirische Beschreibung einiger inferentieller Praktiken zu liefern – sind Gesetze, die *de facto* allgemeine Zustimmung unter Subjekten (einer angemessen eingegrenzten Population) abbilden.

Freges Argument in diesen Passagen lässt sich jedoch entfalten, wenn wir ihn nicht so lesen, als würde er schlicht und einfach auf dieser Distinktion (die sein Gesprächspartner absichtlich verwirft) *bestehen*. Vielmehr bietet er hier einen Teil der *Diagnose* der Verwirrung seines Gesprächspartners. Ohne Rekurs auf solch eine Distinktion, so Frege, wird sein Gesprächspartner nicht fähig sein, den Ausdrücken Sinn zu verleihen, mit denen er seine eigene Theorie empfiehlt. Nimmt jemand die Möglichkeit an, solch logisch fremde Wesen zu entdecken, dann stellt sich folgende Frage: Welche Inferenzen sind korrekt, unsere oder deren (oder keine)? Dies scheint eine vollkommen natürliche und verständliche Frage zu sein. Doch sobald der psychologistische Logiker eingesteht, diese Frage zu verstehen, hat Frege ihm ein entscheidendes Zugeständnis abgenötigt:

Wer unter logischen Gesetzen solche versteht, die vorschreiben, wie gedacht werden soll, oder Gesetze des Wahrseins, nicht Naturgesetze des menschlichen Fürwahrhaltens, der wird fragen: wer hat Recht? wessen Gesetze des Fürwahrhaltens sind im Einklange mit den Gesetzen des Wahrseins? Der psychologische Logiker kann nicht so fragen; denn er erkennte damit Gesetze des Wahrseins an, die nicht psychologisch wären.[[59]](#footnote-59)

Die Frage, die sich hier stellt („wer hat Recht?“), ist laut Frege keine psychologische Frage. Diese Frage kann nicht beantwortet werden, wenn wir uns auf empirische Beschreibungen des inferentiellen Verhaltens verschiedener Populationen beschränken. Die Frage setzt die Möglichkeit eines Standpunktes voraus, der nicht mit einem der Blickwinkel identifiziert werden kann, auf die sich der Psychologismus beschränkt. Sie setzt also die Möglichkeit voraus, eine kritische Einstellung den einzelnen Standpunkten gegenüber einzunehmen und sie gegeneinander abzuwägen – und zwar in normativen und nicht in deskriptiven Ausdrücken.

Frege glaubt, dass der psychologistische Logiker – sobald er diese Frage zulässt – die Existenz nicht-psychologischer Untersuchungen über Inferenzen einräumt und daher seine Verpflichtung zu einem energischen Psychologismus gefährdet. Der psychologistische Logiker kann keine Frage über die Gültigkeit einer Inferenz (oder über die Wahrheit eines Urteils) zulassen, die nicht irgendwie (zumindest implizit) in Bezug zu einer einzelnen Population urteilender Subjekte steht. Frege glaubt, dass der Psychologist dadurch in eine Position gedrängt ist, von der aus er nicht mehr in der Lage ist, die sinnvolle Frage zu stellen, ob seine eigene Position wahr ist (im Gegensatz zu: wahr für uns). An diesem kritischen Punkt, schon halb in der Zwiebel, erprobt Frege einen Zug, der den Lesern von Putnams *Reason, Truth and History* geläufig ist: Er argumentiert dafür, dass die psychologistische Theorie sich selbst widerlegt, da sie die Bedingungen nicht erklären kann, unter denen sie selbst wahr wäre.[[60]](#footnote-60)

Wenn der psychologistische Logiker seine Theorie präsentiert, dann scheint es, als repräsentiere diese *die Wahrheit* über eine bestimmte Sache. Er erzählt uns, von welcher Art ein Gesetz der Logik ist: Es handelt sich um ein Gesetz, das den psychologischen Prozess des Begründens beherrscht. Dieser Ansatz zur Erklärung logischer Gesetze scheint allgemeingültig zu sein: Er gilt für Wesen, die so denken und begründen wie wir, aber er gilt eben auch für Wesen, die dies auf eine andere Art und Weise tun (wie etwa unsere Freunde, die logisch Fremden). Es scheint, als bekämen wir hier eine Theorie angeboten, die unsere und deren inferentielle Gewohnheiten von einem weiteren Blickwinkel aus einfangen kann. Dem Ansatz des psychologistischen Logikers gemäß sind die grundlegenden Prinzipien, aufgrund derer wir seine (oder jede andere) Theorie bewerten, jedoch lediglich Prinzipien, aufgrund derer wir nicht umhin kommen, zu *denken*. Seines Erachtens ist all unser Gerede von „Wahrheit“ (wenn wir Dinge sagen wie: „Diese Prinzipien ermächtigen uns wahrheitsgemäß zu urteilen.“) letztlich nichts anderes als Folgendes: Unser Verstand zwingt uns, auf diese Art und Weise zu denken (und nicht anders). Wenn uns der Psychologist seine Theorie nun als „wahr“ empfiehlt, dann bedeutet das vor dem Hintergrund seiner Theorie nichts anderes, als dass wir (für einige „wir“) nicht umhin kommen, sie für wahr zu halten. Wenn er also sagt „Diese Theorie ist wahr über unsere Gedanken und deren Gedanken“, dann meint er nur, dass *wir* nicht umhin kommen, sie über uns und über sie für wahr zu halten. *Sie* jedoch, die logisch Fremden, sind nicht notwendigerweise so beschaffen, dass sie nicht umhin kommen, diese Theorie über sich für wahr zu halten. Mehr noch: Von ihrem offensichtlich gleichberechtigten Standpunkt aus sind sie noch nicht einmal gezwungen, diese Theorie für wahr über uns zu halten.[[61]](#footnote-61) Der psychologistische Logiker will zwei Sachen gleichzeitig behaupten: 1) Wir *können* von unserer Art zu denken zurücktreten, sie mit deren Art vergleichen und feststellen, dass die vorgeschlagene Theorie über beide Arten wahr ist, und 2) aufgrund der Beschaffenheit unseres Verstandes *können wir nicht* von der Art unseres Denkens zurücktreten. Die Inkohärenz liegt darin, dass der Psychologist in einem Moment behauptet, wir könnten nicht umhin, diese Gesetze für wahr zu halten, und im nächsten, dass sie nur wahr für uns sind – wenn wir *genötigt* sind, sie für wahr zu halten, dann halten wir sie auch für *wahr*; und deshalb *müssen* wir für jeden, der sie verneint, annehmen, er befinde sich im Irrtum. Der psychologistische Logiker, so Frege, versucht, „in einem Athem ein Gesetz anzuerkennen und es zu bezweifeln.“[[62]](#footnote-62) Besteht man darauf, dass er sich an die Standards der Konsistenz hält, dann muss der Psychologist sozusagen aus seiner eigenen Haut fahren, um das logisch fremde Denken nicht als kontradiktorisch zurückzuweisen.[[63]](#footnote-63)

Könnte der psychologistische Logiker nicht einfach Freges gesamtes Argument von sich weisen, indem er Freges grundlegende Frage zurückweist: Wessen Schlussfolgerungen sind korrekt, unsere oder deren? Er könnte doch versuchen, alle Fragen von sich zu schieben, indem er sich darauf beschränkt, nur über Arten von Aussagen, die wir akzeptieren und die sie akzeptieren, zu reden.[[64]](#footnote-64) Hier – in den innersten Lagen der Zwiebel – entfaltet sich Freges Versuch, einen Vorteil gegenüber dieser zutiefst unkooperativen Inkarnation des Psychologisten zu erringen, indem er nun von der Klippe springt und in den traktarianischen Abgrund stürzt – das Argument weicht der Erläuterung.

Ursprünglich sah es so aus, als wolle der psychologistische Logiker unsere Begegnung mit den logisch Fremden derart darstellen, dass wir und sie über eine fundamentale Frage *uneinig* seien. Frege will dem Psychologisten nun zeigen, dass dieser überhaupt nicht in der Position ist, den Begriff der Uneinigkeit ins Spiel zu bringen, da sein eigener Ansatz es erfordert, von all dem abzulassen, das ein Urteil darüber zulässt, ob zwei Personen sich widersprechen. Die Möglichkeit des Urteils ist Frege zufolge an die Fähigkeit gekoppelt, eine Einigkeit oder Uneinigkeit zweier Propositionen zu erkennen. Die Prinzipien der Logik schaffen einen Rahmen, in dem dieses Urteilsvermögen operiert.[[65]](#footnote-65) Obwohl es ursprünglich so aussah als wolle der Psychologist sagen, das logisch fremde Denken sei mit unserem in Konflikt, beraubt ihn sein eigener Ansatz der Möglichkeit, überhaupt davon sprechen zu können, eine Proposition sei in Konflikt mit einer anderen. Die zugrundeliegende Behauptung, die Freges Argument befeuert, ist, dass man nur dann erkennen kann, dass zwei Propositionen einander widersprechen, wenn das Bezugssystem der Logik schon im Spiel ist. Die Kriterien, aufgrund derer wir in der Lage sind, eine Uneinigkeit zu erkennen (geschweige denn zu beurteilen) setzt die Verfügbarkeit eines geteilten Bezugssystems voraus. Freges Strategie besteht – hier im Innern der Zwiebel – darin, den Psychologisten mit einem Dilemma zu konfrontieren: Entweder kann er 1) behaupten, dass sein Ansatz offenlegt, dass die Urteile der logisch Fremden mit unseren in Konflikt stehen – was bedeuten würde, dass seine Vorstellung von zwei sich widersprechenden Urteilen auf deren logischer Inkompatibilität gründe (also auf eine nicht-psychologistische Art der Inkompatibilität) – oder er kann 2) behaupten, dass wir über die logische Relation zwischen deren Urteilen und unseren nichts sagen könnten – was bedeuten würde, dass er uns über deren Denken überhaupt keinen Aufschluss geben könnte. Das erste Horn des Dilemmas beruht teilweise auf der Behauptung, dass eines der Kriterien dafür, ob jemand ein Urteil tätigt, dem wir widersprechen, lautet, dass er etwas leugnen will, was wir behaupten. Wenden wir unsere Aufmerksam von diesem (wie Kant es nennt) „Probierstein der Wahrheit … ihrer Form nach“ (A60/B84) ab, dann berauben wir uns selbst jeder Grundlage der gegenseitigen Verständigung. Zu Freges Sicht (die in diesem Punkt berühmterweise von Quine und Davidson übernommen wurde) gehört, dass wir einen Widerspruch zwischen unseren Überzeugungen und den Überzeugungen anderer nur vor einem geteilten Hintergrund ausmachen können, der vorgibt, was überhaupt als Widerspruch gilt. Die Gesetze der Logik, so Frege, machen dieses Urteilsvermögen möglich. Der psychologistische Logiker möchte jedoch zur Einsicht gelangen, dass sich unsere Vorstellung des logischen Widerspruchs und die der Fremden *widersprechen*. In diesem letzteren Gebrauch des Begriffs ‚Widerspruch‘ muss der gewöhnliche Sinn dieses Begriffs vollkommen herausgewaschen sein, wenn er gegenüber ‚unserer‘ Logik völlig vorurteilsfrei sein soll. Der psychologistische Logiker muss sich (wenn er nicht von ‚unserem‘ Begriff des logischen Widerspruchs ausgehen will) auf einen Widerspruchsbegriff beschränken, der Widersprüche auf nichts anderes als bloße psychologische Differenzen zurückführt, d.h. auf eine Art der Differenz, die in keiner Weise ‚unsere‘ Vorstellung eines ‚logischen‘ Konflikts mit sich bringt. Doch wenn die Äußerungen, die wir und die Fremden machen, voneinander *lediglich verschieden* sind (und über ihre logische Relation zueinander nichts weiter gesagt werden kann), dann stehen sie in keinem größeren Widerspruch als das Muhen zweier verschiedener Kühe oder die Form zweier verschiedener Schneeflocken. Solange sein Ansatz unter diesen Beschränkungen operiert, ist es für den psychologistischen Logiker nicht möglich, uns irgendetwas über das Denken der logisch Fremden zu verraten. Aus seinem Ansatz hat er somit jegliche Ressourcen gestrichen, über die logische Struktur in den Äußerungen der logisch Fremden zu urteilen. Wählt er dieses Horn des Dilemmas, dann wird er uns bestenfalls zeigen können, dass es Kreaturen gibt, die Laute und Bewegungen machen, die wir nicht machen. (Kreaturen, die muhen und Grass essen, manifestieren kein logisch fremdes Denken.) Anstatt uns zu zeigen, dass sie anders denken als wir, wird er uns nur zeigen können, dass sie zu Gedanken überhaupt nicht fähig sind. Freges Ziel besteht in diesem Gedankenexperiment somit darin, seinen Gesprächspartner dazu zu bringen, die Überzeugungskraft des (kantischen) Punktes einzusehen, dass es keinen Sinn hat, einem Grundgesetz der Logik zu widersprechen – also einem jener Prinzipien, die Übereinstimmung und Widerspruch überhaupt erst möglich machen. Was übrig bleibt, wenn wir uns dieser Prinzipien entledigen, ist nicht eine *andere* Art des Widerspruchs, sondern schlicht und einfach die *Abwesenheit* der Möglichkeit von Widerspruch.[[66]](#footnote-66) Die Pointe von Freges Gedankenexperiment ist also, die Sonderrolle klarzumachen, welche die Logik in Bezug auf die Konstitution des rationalen Diskurses hat.[[67]](#footnote-67) Frege zufolge wären wir nicht in der Lage, den logisch Fremden eine andere Art des Begründens zuzusprechen, weil wir (wenn sie es nicht schaffen würden, irgendeinen Anteil an den Gesetzen der Logik zu haben) nicht in der Lage wären, ihnen überhaupt eine Art des Begründens zuzusprechen:

Wie aber, wenn sogar Wesen gefunden würden, deren Denkgesetze den unsern geradezu widersprächen und also auch in der Anwendung vielfach zu entgegengesetzten Ergebnissen führten? Der psychologistische Logiker könnte das nur einfach anerkennen und sagen: Bei denen gelten jene Gesetze, bei uns diese. Ich würde sagen: Da haben wir eine bisher unbekannte Art der Verrücktheit.[[68]](#footnote-68)

Wie sollen wir hier Freges Verwendung des Begriffs „Verrücktheit“ verstehen? Für Descartes gehört der Begriff der Verrücktheit zu dem Versuch, dem logisch fremden Denken einen Gehalt zu geben. „Verrücktheit“ ist der Begriff, den Descartes anführt, um eine bestimmte Möglichkeit in Bezug auf sich selbst zu thematisieren, die er für den Versuch bemüht, seine fundamentalen Prinzipien des Denkens zu hinterfragen. Dabei handelt es sich zwar um eine Möglichkeit, die er – wie er gesteht – nicht in ihrer Gänze umfassen kann, die er aber zumindest nachzuvollziehen vermag. Obwohl er den Gehalt der Hypothese, dass er verrückt sein mag, nicht völlig fassen kann, darf er nicht leugnen, dass es in Gottes Macht liege, ihn in diesen (unverständlichen) Zustand gebracht zu haben. Natürlich schließt Descartes nicht, dass Gott dies tatsächlich getan hat. Die Möglichkeit, dass er es jedoch getan haben könnte, muss zumindest in Betracht gezogen werden. Descartes’ Zweifel in Bezug auf seine eigene Verrücktheit ahmt die Inkohärenz in Freges Gedankenexperiment nach. Indem er in Betracht zieht, dass er verrückt ist, zieht der Autor der *Meditationes* in Betracht, dass er kein verlässliches Urteil zustande bringen kann. Im selben Atemzug ist diese Fähigkeit (die er sich selbst hypothetisch abspricht) jedoch vorausgesetzt, um Schlüsse über die Verlässlichkeit seiner eigenen Urteile zu ziehen.[[69]](#footnote-69) Indem er die Möglichkeit seiner Verrücktheit thematisiert (dass seine eigene Fähigkeit, Urteile zu fällen, also systematisch beschädigt ist), zieht er in Betracht, dass die geistige Gesundheit (eine Fähigkeit, verlässliche Urteile zu fällen) eine völlig andere Form des Denkens voraussetzt. Was Descartes vom Begriff der Verrücktheit gewinnen möchte, ist eine Art und Weise, auf einen Gegensatz aufmerksam zu machen (zwischen der „Verrücktheit“ unseres Denkens und der „Gesundheit“ einer logisch fremden Art des Denkens) – ein Gegensatz, den Frege seinem Gesprächspartner vorhalten möchte, um ihm zu zeigen, dass er ihn nicht verständlich machen kann.

„Verrücktheit“ ist ein Begriff, den Frege in seinem Vorhaben, dem psychologistischen Logiker auf halbem Wege entgegenzukommen, bemüht. Es handelt sich um einen Begriff, den man anbringen könnte, wenn man mit Wesen konfrontiert wäre, deren Fähigkeit zu rationalem Denken deformiert erschienen – deren gedankliche Prozesse uns opak blieben. Frege bemüht diesen Begriff nicht, um einen Versuch anzustellen, das Andere der Vernunft zu charakterisieren, sondern vielmehr, um den Worten seines Gesprächspartners Sinn zu verleihen. Wenn man der Verrücktheit hier überhaupt einen Sinn verleihen kann, so Frege, dann liegt dieser Sinn nicht in der Idee logisch fremden Denkens, sondern eher in einer Art des *zerstreuten* Denkens.[[70]](#footnote-70) Die größte Nähe, die Frege zur Idee einer anti-thetischen Form der Vernunft (wahrlich logisch fremdes Denken) herstellen kann, ist die philosophisch harmlose Idee einer degenerierten Form der Vernunft (bloß verrücktes Denken).

Freges Gedankenexperiment hebt mit einer Frage an: Kann es oder kann es nicht folgende Arten von Wesen geben? Daraufhin liefert man uns (scheinbar) eine Beschreibung dieser Wesen: Sie sind, so erzählt man uns, einerseits des Begründens fähig, andererseits stimmt ihr Begründen nicht mit den Gesetzen der Logik überein (d.h. mit den Gesetzen, die unser Denken regieren). Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ginge Frege mit dieser Möglichkeit derart um, dass er uns ein Argument der folgenden Form vorlegt: Um uns solche Wesen vorzustellen, müssen wir uns vorstellen, dass sie in irgendeiner Weise ihre Rationalität (ihre Fähigkeit des Begründens) ausüben. Die Gesetze der Logik sind jedoch der Maßstab der Rationalität – sie stellen den Rahmen zur Verfügung, in dem es möglich wird, Widersprüche zu isolieren und zu entscheiden. Hier – in der vorletzten Lage der Zwiebel – gleicht Freges Einwand Putnams Behauptung, dass die Gesetze der Logik unserem Denken so inhärent sind, dass wir ihre Falschheit nicht thematisieren können. Der Akzent wird hier auf die Idee gelegt, dass es etwas gibt, das wir *nicht tun können*: Wir können auf eine bestimmte Art und Weise nicht denken; wir können nicht entgegen der logischen Maßstäbe denken und gleichzeitig überhaupt noch denken. Letztlich sieht es so aus, als erreichten wir die Konklusion: Solche logisch fremden Wesen kann es nicht geben. Aufgrund tiefliegender Gründe, die mit der Natur der Logik zu tun haben, sind solche Wesen eine Unmöglichkeit. Eine apriorische Reflektion über die Natur der Logik scheint eine (negative) Tatsache darüber aufgedeckt zu haben, welche Wesen möglich sind. Daher scheint es, als hätten wir, indem wir Frege gefolgt sind, den Gehalt des Gedankenexperiments gefasst – wie es für Wesen wäre, auf diese besondere Art und Weise zu denken – und wären sogleich dazu übergegangen, diese Möglichkeit zurückzuweisen. Wir weisen die Möglichkeit von *etwas* zurück, nämlich logisch fremden Denkens. Indem wir das Gedankenexperiment durchführen, denken wir, dass wir die aufeinanderfolgenden Schritte des Urteils durchlaufen: Zunächst fassen wir den Gehalt eines Gedankens und dann stellen wir ihn unter die Forderung nach Urteilen. Wir erleben etwas, das der Phänomenologie eines Urteils nachkommt.

Nichts destotrotz gibt es bei Frege, wie wir gesehen haben, eine wohlentwickelten Gedankengang, demzufolge wir den Schluss ziehen müssen, dass wir in dieser Erfahrung der *Illusion* eines Urteils anheimgefallen sind. Denn wenn die Gesetze der Logik vorschreiben, wie gedacht werden soll, wenn überhaupt gedacht werden soll, muss Frege sagen, dass es sich hierbei in keiner Weise um einen Gedanken gehandelt hat: Wir sind schlichtweg nicht in der Lage, dem Vorschlag des psychologistischen Logikers irgendeinen Sinn zu verleihen. Doch welche Auswirkung hat dies auf die Konklusion des Arguments gegen den Psychologismus? Wenn der Vorschlag des Psychologisten keinen Sinn hat – wenn er keinen Gedanken übermittelt, der ein Kandidat für ein Urteil wäre – wie können wir dann der Negation des Gehalts dieses Vorschlags zustimmen? Wenn uns die Sätze „logisch fremdes Denken ist unmöglich“ oder „wir können nicht unlogisch denken“ tatsächlich Gedanken übermitteln (denen wir Wahrheit zusprechen können), dann geben wir zu, was wir im letzten Moment noch bestreiten wollten (nämlich dass die Negation dieser Sätze uns genuinen Gehalt liefern, welcher der Forderung nach Urteilen nachkommen kann). Schließen wir jedoch, dass diese Sätze (die wir dem psychologistischen Logiker entgegnen wollen) keinen sinnvollen Gedanken ausdrücken, sind es dann nicht *wir*, wenn wir urteilen, der Psychologismus sei falsch, die ebenso einer Illusion des Urteilens zum Opfer gefallen sind? Dies ist das Problem im Herzen der Zwiebel. Der Versuch, zu urteilen, dass unlogisches Denken nicht sein kann, dass es dabei zu einer Überschreitung der Grenzen des Denkens kommt, setzt voraus, dass wir fähig sind, überhaupt erst eine Grenze zu ziehen.

Die letzte Lage der Zwiebel

Der Versuch, eine *These* über die Natur der Logik zu vermitteln (sei es einer kantischen oder anti-kantischen Spielart), scheint sich in Freges erläuternden Ausführungen zuletzt selbst zu unterminieren. An diesem Punkt beginnt man, eine starke Anziehungskraft zu fühlen, die von dem ausgeht, was ansonsten ganz offensichtlich als verzweifelter Schachzug erscheinen würde. Die Attraktivität dieses Zuges bezeugt die Tiefe des Problems. Der Zug besteht darin, zuzugeben, dass unsere Sätze nichts aussagen und gleichzeitig zu versuchen, dasjenige, was sie auszudrücken scheinen, hinter den Grenzen dessen, was gesagt werden kann, zu verorten. Man versucht, den (illusorischen) Gehalt des (Schein-)Gedankens losgelöst von den Worten, die ihn erzeugen, zu erspähen. Man will am Gedanken (oder seiner Illusion) festhalten, selbst wenn man ihn von jeglichen Worten abtrennen muss, die ihn ausdrücken könnten. Man schließt nun: Das Gedankenexperiment über die logisch Fremden übermittelt eine Einsicht, die nicht in Worte zu fassen ist. Man ist versucht zu sagen: Es ist wahr, *dass es kein unlogisches Denken geben kann*, aber diese Wahrheit lässt sich nicht kohärent behaupten – was unsere unsinnigen Worte sagen wollen, ist zwar wahr, aber es kann nicht ausgesprochen, sondern nur gezeigt werden (durch einen sich selbst aufhebenden Versuch, dasjenige zu sagen, was nicht gesagt werden kann). Diese Verzweiflungsstrategie jedoch mit der Lehre des *Tractatus* zu verwechseln, bedeutet, die vorletzte Stufe der Leiter mit der letzten Stufe zu verwechseln – oder die letzte Lage der Zwiebel mit ihrer Mitte zu verwechseln.

Dieser verzweifelte Zug wird häufig als Ansatz des *Tractatus* zur Lösung eines Cartesischen Dilemmas interpretiert. Es ist keine Übertreibung, zu sagen, dies sei mittlerweile die Standardlesart dieses Buches. Die angebotene Lösung besteht darin, den Kern der kantischen Konzeption der Logik als konstitutiv für die Möglichkeit des Denkens zu verbannen – üblicherweise, indem man den Großteil ihrer Rhetorik nachplappert.[[71]](#footnote-71) Die Befürworter dieser Lösung wollen stattdessen der Idee nachgehen, dass man einen Gedanken gefasst haben kann, obwohl die logische Struktur der Sprache einen solchen Gedanken nicht beherbergen kann. Doch hier tauchen Probleme auf. Wenn der Gedanke, *dass es kein unlogisches Denken geben kann*, ein Beispiel für einen solchen Gedanken ist, den die logische Struktur der Sprache nicht beherbergen kann, dann handelt es sich dabei ebenso um ein Beispiel für dasjenige, was diesem Gedanken zufolge nicht sein kann: unlogisches Denken. Dies führt die Kommentatoren des *Tractatus* zu dem Versuch, die Grenzen des Denkens auszudehnen, indem sie den Raum des Denkens weiter spannen als den Raum, der durch die logische Struktur der Sprache bereitgestellt wird. Ein offensichtliches Problem entsteht jedoch für diese Interpretation: die kantischen Slogans, die sich quer durch Wittgensteins Text ziehen. Zum Beispiel:

Wir können nichts Unlogisches denken, weil wir sonst unlogisch denken müssten. (§3.03)

Daß die Logik a priori ist, besteht darin, daß nicht unlogisch gedacht werden *kann*. (§5.4731)

Es gibt einfache Wege, dieses Problem zu umgehen. Einer besteht darin, zwischen ‚Gedanken im strengen Sinne‘ und „‚Gedanken‘“ (in Anführungszeichen) zu unterscheiden. Oder aber man vermeidet das Wort ‚Gedanke‘ in diesem Kontext generell und verwendet stattdessen andere Ausdrücke. Ein anderer Weg besteht darin, eine Reihe von Ausdrücken („übermitteln“, „fassen“, „intendieren“, „Einsicht“, „Bedeutung“, „Proposition“) für Aktivitäten und Gehalte zu gebrauchen, welche den logischen Rahmen von Urteilen zur Voraussetzung haben, während man jedoch darauf besteht, dass die „Einsicht“, welche man „fasst“, jenseits der Grenze des logischen Denkens liegt.

Der Standardlesart zufolge besteht das Ziel des *Tractatus* darin, uns in einen Zustand schweigender Ehrfurcht vor dem zu versetzen, was jenseits dieser Grenze liegt. Das Schweigen, welches am Ende des Buches beschworen wird, wird als schwangeres Schweigen interpretiert, das von der Unaussprechlichkeit tiefgreifender Wahrheiten über die Natur der Logik zeugt (und üblicherweise auch über eine ganze Reihe anderer Belange). Diese Dinge können nicht gesagt werden, aber sie können gezeigt werden. Dies zieht nach sich, dass wir dem *Tractatus* eine Version von Descartes’ Unterscheidung zuschreiben müssen zwischen dem, was wir verstehen können (d.h. übliche Gedanken, die in die Grenzen des Sinnvollen fallen) und dem, was wir lediglich gedanklich ertasten können (d.h. unsinnige Gedanken, die jenseits dieser Grenzen liegen): Wir können nicht fassen, was unsere Worte *sagen* (wenn wir das Unaussprechliche sagen wollen), aber wir können einen gedanklichen Kontakt zu dem herstellen, was sie *zeigen*. Wir benötigen daher einen Kontakt zu diesen Wahrheiten, die nicht in der Sprache ausgedrückt werden können. Wir brauchen etwas, das wie Sprache ist, ohne jedoch Sprache zu sein. So gelangen wir zu der Idee, dass (manche) unsinnigen Propositionen positive Einsichten vermitteln können. P.M.S. Hacker gehört zu den deutlicheren Befürwortern dieser Lesart des *Tractatus*:

[W]ithin the range of philosophical … nonsense we can distinguish … between … illuminating nonsense and misleading nonsense. Illuminating nonsense will guide the attentive reader to *apprehend what is shown* by other propositions which do not purport to be philosophical; moreover it will intimate, to those who *grasp what is meant*, its own legitimacy …

[T]he *Tractatus* does indeed consist largely of pseudo-propositions. Of course, what Wittgenstein *meant* by these remarks is, in his view, quite correct, only it cannot be said. Apparently what someone *means* or *intends* by a remark can be *grasped* even though the sentence uttered is *strictly speaking* nonsense.[[72]](#footnote-72)

Hier wird etwas deutlich, dass sehr nah an Descartes’ Idee ist, dass wir etwas verstehen können, was wir nicht umfassen können: Was wir nicht sagen können, können wir gedanklich ertasten, indem wir fassen, was mit bestimmten Unsinn *gemeint* ist.

Wenn Unsinn jedoch aufgrund seines Versagens, Sinn zu ergeben, Unsinn ist, wie sollen wir dann seinen Sinn „fassen“? Wie sollten wir die Anwesenheit von Bedeutung in der Abwesenheit von Bedeutung ausmachen können? Nun, wir sind nicht dem auf der Spur, was die Worte sagen, sondern dem, auf das sie hindeuten. Üblicherweise fassen wir jedoch das, worauf jemandes Worte hindeuten, indem wir zunächst fassen, was diese Worte sagen. Doch wie fassen wir das, worauf der Unsinn deutet? Diese Geschichte lässt sich in etwa so erzählen: Der fragliche Unsinn besteht in einer Verletzung der Regeln logischer Syntax. Solche Verletzungen entstehen durch die Versuche, fundamentale Eigenschaften der logischen Struktur der Sprache *in* der Sprache auszudrücken. Diese Versuche, so Hacker, „unavoidably violate the bounds of sense, misuse language, and produce nonsense.“[[73]](#footnote-73) Wir fassen nicht, was der Unsinn sagt, sondern was er zu sagen versucht. Die Regeln der Logik machen „es“ allerdings unaussprechlich. Hier entdecken wir wiedermal die Idee, dass die Logik Grenzen zieht, gegen die wir anrennen. Die logische Struktur der Sprache hindert uns daran, gewisse Dinge zu sagen.

Die wesentliche Eigenschaft des cartesischen Bildes besteht auch hier: Aufgrund der logischen Struktur unseres Denkens *können* wir etwas *nicht* tun. Wir können nicht entgegen logischer Prinzipien denken. Versuchen wir es, produzieren wir nur Unsinn. Doch dieser Unsinn ist nichtsdestotrotz nützlich; er kann das Unsagbare vermitteln, dem unsere Worte zwar auf der Spur sind, aber nicht erreichen können. Peter Geach formuliert dies folgendermaßen:

Wittgenstein holds that various *features of reality* come out … in our language, but we cannot use this language to say, assert, that reality has these features: if we try to frame propositions ascribing these features to reality, then it will be possible to show that *strictly speaking* these are not propositions, only sentence-like structures which violate the principles of logical syntax and are thus devoid of any sense, true or false. All the same, these nonsensical … structures may be useful; they may serve to *convey* from speaker to hearer *an insight* that cannot be put into proper propositions.[[74]](#footnote-74)

Hier haben wir eine abgemilderte Version des Cartesischen Begriff des Unendlichen: Es gibt bestimmte *Eigenschaften der Realität*, die aufgrund der logischen Struktur des Denkens nicht kohärent ausgedrückt werden können. Nichtsdestotrotz können sie durch die Sprache vermittelt werden. Nicht jedoch durch die normale Sprache. Üblicherweise vermittelt die Sprache etwas, indem sie Worte gebraucht, um etwas zu sagen. In der normalen Sprache können Worte (durch Implikationen) mehr vermitteln als sie explizit aussagen – doch selbst dies tun sie erst, indem sie zunächst etwas sagen. Unsinn sagt jedoch überhaupt nichts aus. Die Standardlesart bürdet sich daher die Frage auf, wie der Unsinn es schaffen kann, eine Einsicht in die unaussprechlichen Eigenschaften der Realität zu vermitteln. Um dieses Problem zu lösen, muss man Wittgenstein die Idee zuschreiben, dass man entgegen der logischen Gesetze denken kann. Durch einen Versuch des unlogischen Denkens kann man sich an die Grenzen der Sprache herantasten und über sie hinaus spähen (um die unaussprechlichen Eigenschaften der Realität zu erblicken, von denen Geach spricht).[[75]](#footnote-75) Demzufolge muss man dem *Tractatus* zuschreiben, dass wir beide Seiten der Grenze denken können (wenn wir auch nicht über sie sprechen können).

Der Standardlesart des *Tractatus* zufolge werden diese Eigenschaften der Realität durch die Sprache offenbar, weil sie gewissen *Eigenschaften der Sprache* korrespondieren: Sie werden im Spiegel der logischen Struktur der Sprache reflektiert. Die relevanten Eigenschaften der Sprache machen zusammengenommen die logische Form der Sprache aus. Zwar können wir „es“ – die logische Form der Sprache – nicht in der Sprache ausdrücken, doch wir können auf sie zeigen. Eine dieser Eigenschaften ist der Unterschied zwischen Begriff und Gegenstand. Wir können diese Unterscheidung nicht in der Sprache ausdrücken. Versuchen wir es, dann lassen wir einen Begriff die Rolle eines Gegenstandes spielen. Dies ist jedoch etwas, das ein Begriff nicht zu leisten vermag. Die Logik erlaubt es nicht. Der Versuch, diese Eigenschaft der logischen Struktur der Sprache zum Inhalt eines Gedankens zu machen, resultiert in einer Verletzung der logischen Syntax. Könnte eine solche Proposition gebildet werden, zöge sie eine Kombination von logischen Elementen aus inkompatiblen logischen Kategorien nach sich. Die Logik verbietet dies. Eine solche Proposition wäre demnach logisch fehlerhaft. Sie würde in einem Missbrauch der Sprache enden, wie Hacker dies ausdrückt. Ein Ausdruck für einen Begriff wird hier gebraucht, wo ein Ausdruck für einen Gegenstand stehen sollte. Wir versuchen also, dem Zeichen einen falschen Gebrauch zu geben. Solche kontra-syntaktisch gebildeten Propositionen sind keine eigentlichen Propositionen. Es handelt sich dabei um Pseudo-Propositionen. Sie sind eine Art des Unsinns. Jedoch sind sie nicht bloßer Unsinn. Durch die Art und Weise, wie sie versagen, Sinn zu ergeben, machen sie bestimmte Eigenschaften der logischen Struktur der Realität deutlich.

Diese Lesart des *Tractatus* beruht nicht nur auf der Distinktion, die Hacker trifft (zwischen zwei Arten des philosophischen Unsinns), sondern auch auf einer weiteren Distinktion – zwischen kontra-syntaktischem Unsinn und bloßem Unsinn. Bei ersterem können wir den Platz, den ein Element einer bestimmten logischen Kategorie in der Syntax eines Satzes einnimmt, erkennen, während an diesem Platz jedoch etwas von der falschen Kategorie eingesetzt wurde. Bloßer Unsinn ist dahingegen eine Art von Unsinn, bei der wir nicht genügend syntaktische Struktur ausmachen können, um überhaupt einen Satzteil als Platz für eine bestimmte logische Kategorie ausmachen zu können. Bloßer Unsinn versucht gar nicht erst, nach den Regeln der Logik zu spielen.[[76]](#footnote-76) Tiefer philosophischer Unsinn setzt kontra-syntaktische Formulierungen voraus: Er spielt bis zu einem gewissen Punkt nach den Regeln der Logik, bis er sie dann bricht. Indem er sie bricht, legt der tiefsinnige Unsinn diese Regeln offen zu tage. Indem er die Grenzen der logischen Struktur der Sprache übertritt, macht er diese Grenzen sichtbar. Auf dieser vorletzten Stufe der Leiter gesteht der Leser ein, dass die Worte des *Tractatus* – die er gebraucht, um zu artikulieren, was er meint, *gesehen* zu haben – Unsinn sind. Er fährt nichtsdestotrotz verzweifelt damit fort, sich an ein wesentlich cartesisches Bild der Gesetze der Logik zu klammern (als Grenzen, an denen wir uns scheuern, wenn wir über die Natur der Logik philosophieren) – ein Bild also, das der *Tractatus* von innen heraus zerstören will.

Ich habe die Worte „strictly speaking“ in den obigen Zitaten von Hacker und Geach hervorgehoben. Geach sagt, dass Schein-Propositionen wie Propositionen sind (indem sie eine Einsicht vermitteln), aber *strictly speaking* keine Propositionen sind. Hacker sagt dahingegen, sie seien *strictly speaking* Unsinn, aber sie seien kein völliger Unsinn (was sie ausdrücken wollen, ist korrekt). Es ist kein Zufall, dass diese beiden Kommentatoren zu diesem Mittel Zuflucht nehmen. Jeder Vertreter der Standardlesart des *Tractatus* hilft sich mit solchen Ausdrücken aus. Anführungszeichen sind ein weiterer beliebter Weg, das Problem zu umgehen: Schein-Propositionen sind keine Propositionen, aber sie können eine „Einsicht“ vermitteln. Was solcher Unsinn „meint“, ist korrekt. Natürlich drückt dieser Unsinn keine Tatsache aus, sondern eher eine „Tatsache“. Hier haben wir Eddy Zemach:

Let us refer to formal features of facts as “facts” in double quotation marks. Such a “fact” is not a fact at all but that which makes facts possible. … Now formal “facts” cannot be expressed in language.[[77]](#footnote-77)

Als Kommentator des *Tractatus* dürfen Sie gerne die Worte äußern: „Es ist keine Tatsache, sondern eher eine „Tatsache““. Nun haben Sie die Wahl: 1) Sie können darauf verzichten, mir erzählen zu wollen, was eine „Tatsache“ ist – es kann ja ohnehin nicht in Sprache ausgedrückt werden – wodurch mit dem Mittel der Anführungszeichen *nichts* erreicht wäre und wir den Verweis auf „Tatsachen“ auch unterlassen könnten. Oder 2) Sie können mir erklären, inwieweit eine „Tatsache“ einer Tatsache gleicht – Sie könnten beispielsweise sagen, dass es dasjenige ist, was Tatsachen möglich macht. Wenn mir diese Worte jedoch helfen, dann womöglich nur deshalb, weil Sie *gesagt* haben, was eine „Tatsache“ ist. Ich verstehe den Neologismus „Tatsache“ also deshalb, weil Sie ihm eine Bedeutung verliehen haben. Dann können Sie jedoch nicht mehr behaupten, dass das, was er bedeutet, nicht in Sprache ausgedrückt werden kann. Die übliche Antwort auf dieses Dilemma besteht in folgendem Versuch: 3) „Es sieht so aus als hätte ich eben das gesagt, was nicht gesagt werden kann, doch das habe ich nicht, weil das, was ich gesagt habe, Unsinn war.“ Hier bin ich geneigt zuzustimmen. Wenn es aber Unsinn war, dann haben Sie überhaupt nichts gesagt. Damit wären wir wieder bei 1).

Die Methode, „strictly speaking“ zu sagen, ist eleganter. Dadurch lassen sich Anführungszeichen um den nicht strenggesprochenen Term setzen, ohne dass es noch ebenso offensichtlich wäre, dass das Dilemma bestehen bleibt: Entweder 1) hat man nicht beachtet, was der (nicht strenggesprochene) Term meint oder 2) man spielt ein Hütchenspiel. Anführungszeichen und Ausdrücke wie „strictly speaking“ helfen, die grundlegende Inkohärenz zu verschleiern, die in diesem Umgang mit dem *Tractatus* steckt.[[78]](#footnote-78) Der Kommentator findet sich selbst ständig in der Position wieder, dass er das tut, von dem er behauptet, dass es nicht getan werden könne – nämlich sagen, was nicht gesagt werden kann. Er erzählt uns mit den Mitteln der Sprache, was jenseits der Grenzen der Sprache liegt. Sein Problem ist dem von Descartes ähnlich: Er will etwas in Gedanken fassen, was außer Reichweite des gewöhnlichen Denkens liegt. Der Kommentator will, dass die Sprache sich an das herantastet, was sie nicht mehr umfassen kann. Er will das, was „strictly speaking“ gesagt werden kann, von dem abziehen, was überhaupt gesagt werden kann und dabei noch einen Rest behalten: Was durch Unsinn gezeigt („gesagt“) werden kann. Daraufhin will er einfach *sagen* können – in Sätzen, die wir alle verstehen – was es ist, das Wittgensteins Werk nicht sagen kann und deshalb nur zeigt. (Der Kommentator wird auch oft anführen, dass Wittgensteins Buch die besondere Form, die es nun mal hat, nur deshalb hat, weil solche Dinge *nur* durch eine ganz besondere Struktur des Unsinns gezeigt werden können.) Unserem Kommentator zufolge können wir die Grenzen der Sprache nur erfassen, wenn wir gegen sie anrennen. Seine Praxis zeugt jedoch davon, dass er denkt, man könne problemlos auf sie verweisen, indem man Ausdrücke wie „Grenzen der Sprache“ verwendet (wodurch die ausgeklügelte Form des *Tractatus* offensichtlich wieder gänzlich zur Nebensache erklärt wird).

Der Standardlesart des *Tractatus* zufolge kann erläuternder Unsinn zwar kein Urteil ausdrücken – da er die logischen Bedingungen verletzt, die an das Urteilen geknüpft sind – ist jedoch fähig, einen Kandidaten für ein Urteil aufzuzeigen: etwas, das wir als Wahrheit anerkennen können. Das Ziel dieses Werks liegt dieser Sicht zufolge darin, uns vom Unsinn zu einer Einsicht über die Natur der Dinge zu führen. Diese Lesart hängt wesentlich davon ab, dass sie dem Tractatus drei Ideen zuschreibt: 1) Wir können die Regeln der Logik brechen und dadurch tiefsinnigen Unsinn produzieren; 2) Unsinn kann Gedanken (oder „Gedanken“) vermitteln (oder „vermitteln“); 3) Es gibt (unaussprechliche) „Wahrheiten“, von deren sprachlichem Ausdruck uns die logische Struktur der Sprach abhält. Diese drei Ideen werden dann zu folgender Lehre kombiniert: Bricht man die (syntaktischen) Regeln der Logik auf die richtige Art und Weise, lässt sich das Unsagbare zeigen – indem wir gegen die Grenzen der Sprache anrennen, können wir „vermitteln“, was hinter diesen Grenzen liegt.

„Running up against the limits of language? Language is, after all, not a cage.“[[79]](#footnote-79) Die Standardlesart verfehlt die Botschaft des Tractatus, indem sie sie in ihr Gegenteil verkehrt. Die Leiter wegzuwerfen, bedeutet, die Vorstellung aufzugeben, dass die Sprache ein Käfig ist und dass die Regeln der Logik seine Gitterstäbe bilden.

Die Methode des *Tractatus*

Im Vorwort zum *Tractatus* schreibt Wittgenstein: „Dieses Buch … ist also kein Lehrbuch.“ Es handelt sich nicht um ein Werk, das eine Lehre, eine Doktrin überliefert. Später schreibt er: „Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Aktivität“ (§4.112). Unmittelbar fährt er fort, klarzustellen, welche Art von Aktivität die Philosophie ist: eine erläuternde. Sowohl der frühe als auch der späte Wittgenstein besteht darauf, dass die Schwierigkeit seines Werks damit zusammenhängt, dass er keine *Thesen* aufstellt.[[80]](#footnote-80) Doch wenn sein Werk nicht in einem Schluss über die Natur der Logik kulminiert, was sollte es dann mit Aufklärung zu tun haben? Was sollen wir mit dem Unsinn tun, der uns im *Tractatus* präsentiert wird?

Zum Schluss seines „Rethinking Mathematical Necessity“ schreibt Putnam:

If it makes no sense to say or think that we have discovered that … [logic] is wrong, then it also makes no sense to offer a reason for thinking it is not wrong. A reason for thinking … [logic] is not wrong is a reason which excludes nothing. Trying to justify … [logic] is like trying to say that whereof one cannot speak thereof one must be silent; in both cases, it only looks as if something is being ruled out or avoided.[[81]](#footnote-81)

Putnam verbindet hier das Thema seines Aufsatzes mit der Frage, wie man den Schlussakkord des *Tractatus* interpretieren sollte. Putnam schlägt vor, diesen nicht so zu lesen als seien wir davon ausgeschlossen, irgendetwas sagen zu können. Die Kontraposition des letzten Satzes lautet: „Wovon man sprechen darf, darüber kann man sprechen.“ Putnams Lesart des letzten Satzes legt nahe, dass ein Schweigen, mit dem wir am Ende des Buches möglicherweise konfrontiert sind, nur dadurch zustande kommt, dass im Grunde nichts gesagt wurde.[[82]](#footnote-82) Vertreter der Standardlesart des *Tractatus* halten dieses Schweigen jedoch für den Hüter des Unaussprechlichen. In diesem Satz (der das Schweigen thematisiert) hören sie die Ankündigung einer substantiellen These: Es gibt gewisse Dinge, die nicht gesagt werden *können* und was sie betrifft, *müssen* wir Schweigen bewahren.[[83]](#footnote-83) An einer Stelle in den *Philosophischen Untersuchungen* – inmitten einer Diskussion über Dinge, die nicht in der Sprache ausgedrückt werden können – beschreibt Wittgenstein die Aufgabe der Philosophie wie folgt: „Die große Schwierigkeit ist hier, die Sache nicht so darzustellen, als *könne* man etwas nicht“ (§374).

In unserem Sinnspruch sagt Wittgenstein, dass dasjenige, was wir erzeugen, wenn wir dem Denken eine Grenze auferlegen, nicht etwa tiefsinniger Unsinn ist, sondern ganz *einfach nur Unsinn*. Freges Wort dafür lautet *Scheingedanke*. Sowohl Freges als auch Wittgensteins Ausdruck für ein Pseudo-Urteil ist *Scheinsatz*. Ein Scheinsatz ist streng gesehen gar kein Urteil– er ist ebenso wenig ein Urteil wie Donner im Theater Donner ist.[[84]](#footnote-84) Eine philosophische Erläuterung möchte uns zeigen, dass die „Urteile“, die wir in der Philosophie aufstellen, gar keine Urteile sind: Der Unsinn, der uns so fasziniert, ist einfach nur platter, unverblümter Unsinn – Sätze, die keine Gedanken ausdrücken.

Die Bedeutung von Freges Untersuchung der Erläuterung für Wittgenstein kann etwa so dargestellt werden: Die Erläuterung ermöglicht uns – sobald wir die letzte Lage der Zwiebel hinunter geschält haben – die Einsicht, dass es kein „es“ gibt, das als der Gehalt des Gedankenexperiments vorgeschlagen wurde. Wir werden mit der Einsicht zurückgelassen, dass wir einer Illusion des Denkens zum Opfer gefallen sind. Das Zeichen einer erfolgreichen philosophischen Erläuterung ist für Wittgenstein – und für Kant – die Tatsache, dass wir an einen Punkt gebracht werden, von dem aus wir die Illusion *als* Illusion erkennen können. Für Wittgenstein bedeutet dies jedoch – anders als für Kant – dass ein philosophisches Werk, welches sich seiner eigenen Methode bewusst ist, die Form der Abhandlung aufgeben muss.[[85]](#footnote-85)

Zu behaupten, ein philosophisches Werk bestehe aus Erläuterungen, bedeutet, dass es die Struktur einer Zwiebel annehmen muss. Freges Gedankenexperiment ist ein Beispiel einer philosophischen Meditation, die diese Struktur aufweist. Was darin geschieht, ist nicht, dass wir es schaffen, uns eine außergewöhnliche Möglichkeit (logisch fremdes Denken) vorzustellen, und daraufhin urteilen, dass „es“ unmöglich ist. Was hier geschieht, ist vielmehr – wenn die Erläuterung ihr Ziel erreicht – dass wir in die Illusion gezogen werden, eine bestimmte Perspektive eingenommen zu haben – nennen wir sie: die Cartesische Perspektive. Aus dieser Perspektive sehen wir uns in der Lage, die Möglichkeiten uns betreffend zu untersuchen, während wir jedoch an unseren Notwendigkeiten festhalten.[[86]](#footnote-86) Aus dieser Perspektive heraus betrachten wir die Gesetze der Logik sowohl so, wie sie sind, als auch die Möglichkeit ihres Andersseins. Wir denken, eine Perspektive eingenommen zu haben, die uns die Gesetze der Logik von der Seite zeigt.[[87]](#footnote-87) Die einzige „Einsicht“, die wir dadurch erlangen, ist jedoch eine über uns selbst: dass wir solchen Illusion verfallen können.

Diese Illusion einer Perspektive wird durch eine Illusion des Sinns erzeugt. Wir glauben, dass die Worte, in die das Gedankenexperiment eingelassen ist, einen Sinn haben, obwohl (noch) kein Sinn vorliegt. Im *Tractatus* heißt es, dass wenn ein Satz „keinen Sinn hat, so kann das nur daran liegen, daß wir einigen seiner Bestandteile keine Bedeutung gegeben haben. (Wenn wir auch glauben, es getan zu haben.)“ (5.4733). Das Problem besteht darin, dass wir glauben, jedem der Satzbestandteile eine Bedeutung gegeben zu haben.[[88]](#footnote-88) Wir glauben, der Unsinn würde nicht durch uns hervorgerufen, sondern durch den Satz. Wir glauben (wenn wir die Möglichkeit logisch fremdem Denkens in Betracht ziehen), das Problem liege nicht in der Abwesenheit einer Bedeutung (also in unserem Versagen, irgendetwas mit den Wörtern zu meinen), sondern im Sinn, den die Wörter schon haben – einem Sinn, den sie in diesen mangelhaften Gedanken mitbringen. Wir glauben, der Gedanke sei mangelhaft, weil die Sinne seiner Bestandteile miteinander inkompatibel seien („nicht logisch“ und „Gedanke“; „privat“ und „Sprache“) – sie stoßen vermeintlich zusammen und schaffen es nicht, sich zu einem Gedanken zu ordnen. Also meinen wir, unsere Wörter versuchten, einen logisch unmöglichen Gedanken zu denken – und dies hat eine Unmöglichkeit zur Folge, die höherstufiger ist als gewöhnliche Unmöglichkeit.[[89]](#footnote-89) Wittgensteins Lektion ist jedoch, dass das Problem nicht in den Wörtern liegt (wir könnten sie angemessen gebrauchen), sondern in unserer verwirrten Beziehung zu diesen Wörtern: Wir erleben uns selbst, als würden wir mit ihnen etwas Bestimmtes meinen und trotzdem hat dasjenige, was wir damit meinen, keinen Sinn. Wir sind über das verwirrt, was wir sagen wollen, und projizieren unsere Verwirrung auf diese linguistische Abfolge. Dann betrachten wir diese Abfolge und meinen zu entdecken, was *sie* sagen will. Dieser Abfolge wollen wir sagen: „Wir wissen, was du meinst, aber *es* kann nicht gesagt werden.“ Die Inkohärenz unserer Wünsche in Bezug auf diesen Satz – etwas damit zu meinen und gleichzeitig nicht zu meinen – sehen wir als Inkohärenz dessen, was die Wörter sagen wollen (wenn man es denn sagen könnte). Wir verlagern unsere Wünsche auf die Wörter und betrachten sie so, als wären sie bestrebt, etwas zu sagen, dass sie nicht ausdrücken können (weil wir uns sagen, dass „es“ nicht gesagt werden kann). Wir erfassen die Verwirrung, welche die Wörter in uns hervorrufen, indem wir in ihnen einen mangelhaften Sinn entdecken.

Das Kernstück des Logikverständnisses im *Tractatus* lässt sich in der Bemerkung finden, dass wir „nicht in der Logik irren“ können (5.473). Der Grundgedanke der *Tractatus* – und vieler von Wittgensteins späteren Schriften – besteht darin, uns klarzumachen, dass die Idee, wir könnten die logische Syntax der Sprache missachten, auf einem verwirrten Verständnis der „logischen Struktur des Gedankens“ basiert[[90]](#footnote-90) – es gibt keinen Unterschied zwischen tiefgründigem Unsinn und bloßem Unsinn.[[91]](#footnote-91) „Alles, was in der Logik möglich ist, ist auch erlaubt.“ (§5.473) Wenn ein Satz unsinnig ist, dann nicht deshalb, weil *er* versucht, etwas auszudrücken und daran scheitert (indem er die Regeln der Logik bricht), sondern weil *wir* ihm keinen Sinn verliehen haben.[[92]](#footnote-92) Wie es im *Tractatus* heißt: „Der Satz ist unsinnig, weil wir eine willkürliche Bestimmung nicht getroffen haben, aber nicht darum, weil das Symbol an und für sich unerlaubt wäre.“ (§5.473) Die Vorstellung illegitim konstruierter Propositionen[[93]](#footnote-93) beruht auf einem Missverständnis bezüglich der Logik unserer Sprache.[[94]](#footnote-94) Eine der wichtigsten Kontinuitäten, die sich durch Wittgensteins Früh- und Spätwerk zieht, besteht in dem Angriff auf die Vorstellung eines hoffnungslos fehlerhaften Sinns[[95]](#footnote-95) – die Vorstellung, die dazu veranlasst, der Illusion anheimzufallen, man könne eine cartesische Perspektive einnehmen. Wittgenstein schreibt im *Tractatus*: „Wir können einem Zeichen nicht den unrechten Sinn geben.“ (§5.4732) In den *Philosophischen Untersuchungen* heißt es: „Wenn gesagt wird, ein Satz sei sinnlos, so ist nicht, quasi, sein Sinn sinnlos.“ (§500) Dies bedeutet nicht, dass wir diesen Worten keinen Sinn verleihen *können*, sondern lediglich, dass wir dem (bis jetzt) nicht nachgekommen sind.[[96]](#footnote-96)

Letztlich beißt sich die Schlange jedoch in den eigenen Schwanz. Die uns leitende Vorstellung – die Vorstellung, dass wir in der Logik keine Fehler machen können – stellt sich selbst als Unsinn heraus. Denn wenn der Satz „Wir können in der Logik Fehler machen“ Unsinn ist, dann ist es auch sein Gegenteil. Um jedoch einem dieser Sätze Sinn zu verleihen, müssten wir uns auf die Möglichkeit unlogischen Denkens einlassen. Jede Sprosse der Leiter braucht die vorige zur Unterstützung. Der Kollaps einer Sprosse kündigt den Kollaps der nächsten an. Wir treten in eine Struktur des Denkens ein, die darauf angelegt ist, sich selbst zu untergraben. Der *Tractatus* behandelt die (illusorische) Struktur des Problems der logisch Fremden als paradigmatischen Fall der „Struktur“ philosophischer Verwirrung im Allgemeinen und stellt daher den erläuternden Grundgedanken dieser Struktur als Grundgedanken philosophischer Arbeit im Allgemeinen dar. Das Ziel besteht nicht darin, uns von einem Stück tiefsinnigen Unsinns zu einer tiefsinnigen Einsicht über die Natur der Dinge zu führen, sondern anhand eines vermeintlich tiefsinnigen Unsinns den *Anschein* von Tiefe aufzulösen. Dies führt uns zu einer zweiten wichtigen Kontinuität in Wittgensteins Werk – seiner Konzeption des Ziels der Philosophie. In den Untersuchungen schreibt er: „Was ich lehren will, ist: von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergehen.“ (§464) Im *Tractatus* heißt es:

Meine Sätze *erläutern* dadurch, daß sie der, welcher *mich* *versteht*, am Ende *als unsinnig erkennt*, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) (§6.54) [meine Hervorhebung]

Wittgenstein fordert seine Leser hier nicht auf, seine „Gedanken zu fassen“. Er appelliert nicht an den Leser, dass dieser seine *Sätze* verstehen soll, sondern dass dieser *ihn* verstehen soll – den Autor und die Art der Aktivität, mit der er beschäftigt ist: eine erläuternde Aktivität.[[97]](#footnote-97) Er sagt uns sogar, wie diese Sätze als Erläuterung dienen können: indem wir sie *als* Unsinn erkennen. Man erreicht hier nicht das Ende, indem man auf der letzten Seite angelangt ist, sondern indem man einen bestimmten Punkt in der Aktivität erreicht hat – der Punkt, an dem die Erläuterung ihren Zweck erfüllt hat: wenn die Illusion von Sinn von innen heraus zum Einsturz gebracht wurde und man im Innersten der Zwiebel angelangt ist.

Das Vorwort und der Schlussakkord des *Tractatus* bilden den *Rahmen* des Textes. Dort gibt uns Wittgenstein die Anweisungen, wie wir den *Körper* des Textes lesen sollen. Im Vorwort bescheinigt uns Wittgenstein, dass die Vorstellung, Gedanken über die Grenzen des Denkens bilden zu können, *schlichter Unsinn* ist. Das Buch beginnt also mit der Warnung, dass ein bestimmtes Unternehmen – der Versuch, dem Denken eine Grenze aufzuerlegen – zu plattem Unsinn führt. Im Körper des Textes erhalten wir (was so aussieht wie) eine Lehre über die „Grenzen des Denkens.“ Mit Hilfe dieser Lehre stellen wir uns vor, sowohl fähig zu sein, im Denken eine Grenze zu ziehen als auch darüber hinaus zu blicken. Zum Schluss des Buches wird uns klargemacht, dass die Erläuterungen des Autors nur dann erfolgreich waren, wenn wir das, was wir im Körper des Textes finden, als schlichten Unsinn erkennen. Ob wir *den Autor* verstanden haben (im Gegensatz zum Körper des Textes), sehen wir daran, ob wir fähig sind, die Leiter wegzuwerfen, auf der wir hinaufgestiegen sind. Dies bedeutet, dass wir mit dem Buch fertig sind und das Buch mit uns fertig ist, wenn wir in der Lage sind, die Sätze des Textkörpers – Sätze über die „Grenzen der Sprache“ und die unsagbaren Dinge, die dahinter liegen – wegzuwerfen.[[98]](#footnote-98)

Um das Werk richtig zu lesen, müssen wir an etwas festhalten und etwas anderes wegwerfen. Was wir festhalten müssen, ist der Rahmen des Textes – die Instruktionen, wie der Text zu lesen ist und wann man ihn wegwirft. Was wir „am Ende“ wegwerfen, ist der Körper des Textes – seine Scheinlehre. Die Vertreter der Standardlesart entscheiden sich für das Gegenteil: Sie klammern sich an dem fest, was sie ihm Textkörper finden und werfen die Warnungen und Instruktionen weg, die im Rahmen geboten werden. Sie haben sich zwar weit genug in die Zwiebel gegraben, um zu sehen, dass die Sätze, von denen sie sich angezogen fühlen, Unsinn darstellen, wollen jedoch an dem festhalten, was der Unsinn (angeblich) sagen will. Sie schließen, dass die traktarianische Zwiebel einen Kern haben muss: eine „Einsicht“ in die *Wahrheit* über tiefsinnige Belange – selbst wenn diese Wahrheit strenggenommen nicht in Sprache zu kleiden ist. Wittgensteins Ziel besteht jedoch darin, uns erkennen zu lassen, dass es kein unaussprechliches „es“ gibt – die Zwiebel hat keinen Kern. Man wird schlicht und einfach mit dem zurückgelassen, was übrig bleibt, wenn man alle Lagen einer Zwiebel heruntergeschält hat.

Eine Parabel

Bestimmte allgemeine Merkmale in der Art der Darstellung des *Tractatus* spiegeln sich in der folgenden jüdischen Geschichte wieder, die auf den Anfang des 20. Jahrhunderts datiert wird.[[99]](#footnote-99) Wie auch der *Tractatus*, hat diese Parabel eine ethische Pointe.

Ein Pole und ein Jude sitzen sich im Zug gegenüber. Der Pole rückt ständig nervös hin und her, während er den Juden ansieht. Irgendetwas stört ihn. Unfähig, sich weiter zurückzuhalten, spricht er den Juden endlich an: „Mein Herr, könnten sie mir eine Frage beantworten? Wie machen die Juden so viel Profit? Es ist nicht so, dass ich anti-semitisch wäre, aber ich muss gestehen, dass ich die Juden sehr verwirrend finde, weil ich einfach nicht verstehe, wie sie das anstellen. Ich möchte einfach nur wissen: Wie können sie so erfolgreich darin sein, den Leuten ihr letztes Hemd zu nehmen und dadurch Ihr eigenes Vermögen dermaßen anzuhäufen? Was ist ihr Geheimnis?“ Der Jude schweigt zunächst einen Moment und entgegnet dann: „Nun ja, ich kann es Ihnen offenbaren.“ Eine kurze Pause. „Aber mir käme es nicht richtig vor, solch ein Geheimnis für nichts und wieder nichts preiszugeben. Zuerst müssen Sie mir fünf Zloty geben.“ Nachdem er die Summe bekommen hat, fängt der Jude an: „Sie nehmen zunächst einen toten Fisch, schneiden ihm den Kopf ab und stecken seine Gedärme in ein Glas Wasser. Dann – bei Vollmond um Mitternacht – müssen Sie das Glas auf einem Friedhof begraben.“ „Und…“, unterbricht ihn der Pole. „…wenn ich dies alles tue, werde ich reich?“ „Nicht so schnell.“, sagt der Jude. „Das ist nicht alles, das Sie tun müssen. Aber wenn Sie wollen, dass ich weiterrede, dann brauche ich nochmal fünf Zloty.“ Nachdem er noch mehr Geld bekommen hat, redet der Jude in ähnlicher Stimmung weiter, bis der Pole ihn erneut unterbricht und der Jude noch mehr Geld fordert – und so weiter und so weiter. Bis es plötzlich wütend aus dem Polen herausbricht: „Du Gauner! Ich sehe schon, wo das hinführt. Es gibt gar kein Geheimnis!“ „Das…“, antwortet der Jude. „…*ist* das Geheimnis.“

Eine traktarianische Midrasch

Der Pole hat ein Problem. Er findet Juden verwirrend. Er ist davon besessen, das Geheimnis der Juden zu erfahren. Seine Verwirrung wird sich nur dann auflösen, so glaubt er, wenn der Jude sein Geheimnis offenbart. Der Pole hat ein klares Bild vor Augen, welche Form die Lösung seines Problems annehmen muss: Der Jude muss ihm *Wissen* liefern. Dieses Wissen hält der Pole sowohl für wertvoll als auch für verborgen. Außer dass es sich um etwas handelt, das er nicht versteht, hat der Pole keinerlei Vorstellung, wie dieses Wissen beschaffen ist. Alles, was er über dieses Wissen weiß, ist, dass er es erlangen will. Der Jude begegnet dem Wunsch des Polen, indem er ihm ein Bild der Form präsentiert, von dem der Pole glaubt, es würde ihn zufriedenstellen. Der Jude beginnt daher damit, vom Polen Geld zu fordern und ihn in die Richtung zu führen, auf die der Pole schon eingestellt ist. Doch der Jude löst sein Versprechen nicht ein, indem er ihm ein Wissen liefert, das *in* irgendeinem Element dieser geheimen Doktrin liegt, sondern das vielmehr *durch* die Aktivität zustande kommt, mit der er erfolgreich das Begehren seines Zuhörers einfängt. Der Pole wird von seiner Gier (nach der geheimen Lehre des Juden) erlöst, wenn er merkt, dass diese Lehre (von der er sich so angezogen fühlt) ihn nicht befriedigen kann. Sie kann ihn nicht befriedigen, weil es sie gar nicht gibt: Das Geheimnis ist, dass es keines gibt.

Die Parabel endet mit der Pointe des Juden. Wir erfahren nichts über die Reaktion des Polen. Seine Verwunderung über die Juden könnte noch immer bestehen und sein Verlangen nach Wissen wieder entfachen. Von diesem Verlangen kann der Pole nur dann erlöst werden, wenn er merkt, dass die Befriedigung durch (jüdisches) Wissen nichts als Illusion ist. Er wird von seiner Verwunderung über Juden erlöst – womit die Lektion komplett wäre – wenn er merkt, dass der Ursprung des Zaubers der geheimen jüdischen Lehre nichts mit den Juden zu tun hat, sondern einzig mit sich selbst.

1. \* Dieser Aufsatz verdankt sich den Schriften von Cora Diamond und Thomas Ricketts, Konversationen mit Stanley Cavell, Stephen Engstrom, John McDowell, Hilary Putnam und Jamie Tappenden, den Kommentaren von Cora Diamond, David Finkelstein, Richard Gale, Martin Stone, Michael Thompson und Lisa Van Alstyne, Vorlesungen und Seminaren über Frege von Burton Dreben und Warren Goldfarb, und zudem John McDowell und A.D. Woozley, da sie mir von der kleinen, roten Henne erzählten.

   [Anm. d. Herausgeber: Dieser Beitrag ist ein eigenständiger Auszug aus James Conants längerem Aufsatz „The Search for Logically Alien Thought. Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus,“ in: *The Philosophy of Hilary Putnam. Philosophical Topics*. 20 (1991), S. 115-80. Die hier vorliegende Übersetzung stammt von Bastian Reichardt.] [↑](#footnote-ref-1)
2. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984, Vorwort. [↑](#footnote-ref-2)
3. Dieses Zitat verdanke ich MacIntyre, Archibald R.: *Curare: Its History, Nature, and Clinical Use*. Chicago: Chicago University Press 1947, S. 209. MacIntyre benutzt es ebenfalls als Sinnspruch, wenn auch, um einen völlig anderen Punkt hervorzuheben (der einzig richtige Weg, einen Muskel zu stimulieren, ist von innen – über die Nerven). Es gibt keinen Hinweis darauf, ob MacIntyre sich der Pointe dieses Zitats bewusst ist, welche die Identität des Autors betrifft: „Parva Gallina Rubra“ ist lateinisch für „kleine rote Henne“. [↑](#footnote-ref-3)
4. Dies ist vielleicht die günstigste Gelegenheit, eine Ungenauigkeit in Hilary Putnams „Rethinking Mathematical Necessity“ (in seinem *Words and Life*. Hrsg. v. Conant, J., Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1994, S. 245-263) aufzuklären. Putnam schreibt, Kants Sicht von logischer Notwendigkeit sei

   …in striking contrast to the view expressed in Descartes’s correspondence (which Kant, however, could not have known, since the correspondence was not published then) that God could have created a world which violated the laws of logic.

   Descartes’ Darstellung dieser Sicht beschränkt sich nicht nur auf seinen Briefverkehr. Diese Sicht drückt sich schon explizit in den sechsten *Erwiderungen* und implizit in den *Prinzipien der Philosophie* aus. Descartes’ Doktrin der Schöpfung ewiger Wahrheiten war darüberhinaus Leibniz bestens bekannt und es ist unvorstellbar, dass Kant dessen Kritik daran nicht kannte. [↑](#footnote-ref-4)
5. In einer früheren Fassung beruft er sich hier explizit auf Descartes. [↑](#footnote-ref-5)
6. Leibniz, Gottfried W.: „Metaphysische Abhandlung,“ in *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Werke Bd. I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985, S. 59ff. [↑](#footnote-ref-6)
7. Die volle Darstellung von Kants Theorie der Freiheit verlangt von einem freien Wesen offensichtlich noch mehr als die bloße Fähigkeit, rational zu denken. Was an dieser Stelle jedoch für unsere Zwecke ausreicht, ist, dass die praktische Vernunft Kant zufolge eine Art von *Vernunft* ist. Descartes’ Verwechslung (hinsichtlich Gottes Willen als den Gesetzen der Logik unterworfen) hängt für Kant nicht nur mit einer Verwechslung hinsichtlich der Bedingungen rationaler Handlungsfähigkeit zusammen, sondern auch mit einem ungenügenden Verständnis der *Spontaneität* der Vernunft. Descartes’ Ansatz zu rationalem Denken und Schließen (im Sinne der klaren und deutlichen Perzeptionen, die das natürliche Licht der Vernunft ermöglicht) missversteht den Charakter des Vermögens der Spontaneität grundsätzlich, indem er es als eine alternative Form der Rezeptivität ansieht – eine Form, die von Gründen (und nicht von Anschauungen) einer ganz bestimmten Art beeinflusst wird. Der kantische Bruch mit dem Cartesianismus wird dadurch vorgenommen, dass man das sensorische Modell des Bewusstseins, welches den Geist als Organ ansieht, das Gründe wahrnehmen kann, exorziert. [↑](#footnote-ref-7)
8. Leibniz, G.W.: „Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels,“ in *Philosophische Schriften*. Werke Bd. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985, S. 543-545 [↑](#footnote-ref-8)
9. Dieser Punkt wird in §46 der *Monadologie* zusammengefasst:

   Unterdessen muß man sich mit einigen nicht einbilden, daß die ewigen Wahrheiten, welche von Gott dependieren, von seiner Willkür herkämen oder seinem Willen unterwürfig wären, welche Meinung Cartesius … zu haben scheinet. Dieses hat nur bei den zufälligen Wahrheiten statt; dahingegen die schlechterdings notwendigen Wahrheiten einzig und allein von seinem Verstande dependieren. [↑](#footnote-ref-9)
10. „Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen*.“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 412) [↑](#footnote-ref-10)
11. „Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann.“ (KrV A69/B94) [↑](#footnote-ref-11)
12. Hilary Putnam fasst diesen Punkt wie folgt zusammen:

    To say that our faith in the most fundamental principles of deductive logic, our faith in the principle of contradiction itself, is simply an innate propensity … is to obliterate totally the distinction between reason and blind faith. („There Is At Least One A Priori Truth,“ in: *Erkenntnis* 13 (1978), S. 108.) [↑](#footnote-ref-12)
13. Stephen Engstrom argumentiert dafür (in „The Transcendental Deduction and Skepticism,“ in: Journal of the History of Philosophy 32 (1994), S. 359-380), dass diese Passage (§27 der „Transzendentalen Deduktion“) *nicht* – wie oft vermutet wird – gegen den Cartesischen Skeptiker gerichtet ist, sondern vielmehr gegen den Humeaner. Der Cartesische Skeptiker, den Engstrom hier ausschließt, ist jedoch der Cartesische *Außenwelt*-Skeptiker (der die Existenz körperlicher Dinge außerhalb des Geistes bezweifelt). Die Form des Cartesianismus, die uns hier jedoch beschäftigt, ist von einer ganz anderen Art. Sie behandelt im Besonderen die Frage nach dem Charakter der Notwendigkeit fundamentalster Denkgesetze. Kant zufolge missversteht eine Konzeption rationaler Zwänge, der von psychologischer Notwendigkeit ausgeht, sowohl den Status der Gesetze der Logik als auch der Kategorien des Verstandes. Engstrom könnte damit richtig liegen, dass (ungeachtet des undifferenzierten Ausdrucks „Skeptiker“) hier kein klassisch Cartesischer (Außenwelt-)Skeptiker im Fokus liegt (wie es z.B. in der „Widerlegung des Idealismus“ der Fall ist), ohne dass wir verneinen müssten, dass trotzdem bestimmte Cartesische Lehren in §27 der „Transzendentalen Deduktion“ angegriffen werden. Kants favorisierter Ausdruck, wenn es ihm um den Außenwelt-Skeptizismus geht, ist eigentlich „Idealismus“ und nicht „Skeptizismus“. Was Kant „Skeptizismus“ nennt, fällt größtenteils mit dem zusammen, was ich „Cartesianismus“ nenne.

    Ich will nicht sagen, dass Kant in der „Transzendentalen Deduktion“ notwendigerweise Descartes im Sinn hat. Vielmehr will er auf ein Cartesisches Problem antworten, zu dem er über Leibniz und Crusius kommt (und welches – wie Engstrom nahelegt – eben auch Parallelen mit Hume aufweist). [↑](#footnote-ref-13)
14. Kant arbeitet diesen Punkt in der *Logik* aus:

    Wir können nicht denken, oder unseren Verstand nicht anders gebrauchen, als nach gewissen Regeln…

    Alle Regeln, nach denen der Verstand verfährt, sind entweder notwendig oder zufällig. Die ersteren sind solche, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes möglich wäre; die letzteren solche, ohne welche ein gewisser bestimmter Verstandesgebrauch nicht stattfinden würde. Die zufälligen Regeln, welche von einem bestimmten Objekt der Erkenntnis abhängen, sind so vielfältig wie diese Objekte selbst...

    Wenn wir nun aber alle Erkenntnis, die wir bloß von Gegenständen entlehnen müssen, bei Seite setzen und lediglich auf den Verstandesgebrauch überhaupt reflektieren: so entdecken wir diejenigen Regeln desselben, die in aller Absicht und unangesehen aller besonderen Objekte des Denkens schlechthin notwendig sind, weil wir ohne sie gar nicht denken würden. Diese Regeln können daher auch a priori, d.i. unabhängig von aller Erfahrung eingesehen werden, weil sie, ohne Unterschied der Gegenstände, bloß die Bedingungen des Verstandesgebrauchs überhaupt, er mag rein oder empirisch sein, enthalten.

    [↑](#footnote-ref-14)
15. Kant, I.: „Logik,“ in *Werke in zehn Bänden. Band 5: Schriften zur Metaphysik und Logik*. Darmstadt 1983 , S. 433. [↑](#footnote-ref-15)
16. Ebd., S. 434f. Vergleiche auch diese Passage aus der ersten *Kritik*:

    „In dieser [reinen allgemeinen Logik] müssen also die Logiker jederzeit zwei Regeln vor Augen haben.

    Als allgemeine Logik abstrahiert sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntnis, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts als der bloßen Form des Denkens zu tun.

    Als reine Logik hat sie keine empirischen Prinzipien, mithin schöpft sie nichts (wie man sich bisweilen überredet hat) aus der Psychologie, die also auf den Kanon des Verstandes gar keinen Einfluß hat. Sie ist eine demonstrierte Doktrin, und alles muß in ihr völlig a priori gewiß sein.“ (A54/B78) [↑](#footnote-ref-16)
17. KrV B353ff. [↑](#footnote-ref-17)
18. Wir haben es hier weniger mit einer Überschreitung der Grenzen des Denkens zu tun, sondern vielmehr der Grenzen der legitimen Anwendung der Verstandeskategorien – also nicht der Grenzen des Denkens per se, sondern des *Denkens über Gegenstände*. Die reine allgemeine Logik handelt von den Bedingungen des Denkens. Die transzendentale Logik handelt dahingegen von der Möglichkeit, etwas über Gegenstände zu denken. Die transzendentale Illusion hat Kant zufolge etwas mit der Möglichkeit übersinnlichen Wissens zu tun – im Gegensatz zu außerlogischem Denken. Die transzendentale Dialektik – als Vorbeugung gegen die transzendentale Illusion – gehört zur transzendentalen Logik. [↑](#footnote-ref-18)
19. Für Kant sind daher (anders als für Wittgenstein) die Fragen, welche die dialektische Illusion antreiben – also die Fragen, welche uns von der Natur der Vernunft auferlegt werden, die wir weder abweisen noch beantworten können (A VII) – selbst *intelligibel*. Sie sind nicht einfach (wie für Wittgenstein) Unsinn. Kant zufolge besteht das Problem nicht darin, dass diese Fragen uns nicht mit Gedanken ausstatten können, sondern vielmehr, dass sie uns nicht mit Gedanken über Gegenstände ausstatten können. [↑](#footnote-ref-19)
20. Die Grenze, die Kant ziehen möchte, darf jedoch nicht mit derjenigen identifiziert werden, die Wittgenstein ausradieren möchte. Wie die beiden vorigen Fußnoten klarstellen wollten, darf der Kantische Begriff der Grenze (die wir in der philosophischen Spekulation überschreiten) nicht mit dem Cartesischen Begriff der Grenze (welche die Gesetze der Logik unserem Denken auferlegen) gleichgesetzt werden. Wie wir sehen werden, bildet Kant den Anfangspunkt einer Tradition, welche nicht annimmt, dass die Gesetze der (reinen allgemeinen) Logik (die für die Möglichkeit des Denkens konstitutiv sind) so dargestellt werden könnten, dass sie dem Denken eine Grenze auferlegen. Der *Tractatus* beschäftigt sich mit dem Cartesischen Begriff der Grenze (genauer damit, dass die Erscheinung einer solchen Grenze auf einer Art der Illusion beruht). Eine verbreitete Kantische Lesart des *Tractatus* entsteht dadurch, dass diese beiden Grenzbegriffe nicht unterschieden werden, indem der Kantische Begriff der Grenze des theoretischen Diskurses mit Wittgensteins Begriff der Grenze der Logik (oder der Sprache) identifiziert wird. Dadurch wird das Kantische Moment des *Tractatus* falsch verortet. Einerseits führt dies Kommentatoren dazu, dem *Tractatus* gerade die Art des Kantischen (oder auch Schopenhauerschen oder Russellschen) Projekts zuzuschreiben, die dieses Werk umgehen möchte (nämlich eine Grenzziehung, um Platz für etwas anderes zu schaffen, wie etwa Glaube, Ethik, die Allmacht Gottes oder die logische Form der Realität). Andererseits wird dadurch die fundamentale (Kantische) Einsicht dieses Werks verpasst, welche im Sinnspruch dieses Aufsatzes zusammengefasst ist: Was jenseits der Grenzen der Logik liegt, ist „einfach Unsinn“. [↑](#footnote-ref-20)
21. Frege: *Grundgesetze der Arithmetik*. *Begriffsschriftlich abgeleitet*. Jena: Pohle 1893, S. XV. [↑](#footnote-ref-21)
22. Dies hängt mit einem Punkt zusammen, den Frege macht, wenn er sein eigenes System mit dem von Boole vergleicht: Die *Begriffsschrift* ist nicht bloß ein *calculus ratiocinator*, sondern eine *lingua characteristica universalis* – also nicht bloß ein Rechenapparat, sondern eine universelle Sprache. Die Sprache, die sie liefert, ist universell, weil sie eine explizite Darstellung des logischen Rahmens ist, indem sich jeder rationale Diskurs vollzieht. Die *Begriffsschrift* liefert uns nicht nur ein System, sondern das wahre System der Logik. Sie liefert eine klare Darstellung des Mediums des Denkens. Dies bedeutet, dass die Unterscheidung zwischen einem formalen System und seiner Interpretation der *Begriffsschrift* völlig fremd ist. Frege zufolge geht es in der Logik nicht um die Manipulation bloßer Zeichen auf Papier – Fragen, die deren Fehlinterpretation betreffen, kommen gar nicht auf und logische Wahrheit wird nicht durch Schemata definiert. Für Frege gibt es keinen metalogischen Standpunkt, von dem aus wir das System interpretieren. Die Halluzination der Möglichkeit eines solchen Standpunktes beruht Frege zufolge auf einem Missverständnis des Status logischer Gesetze. Für Frege – und auch für Russell – gibt es keine Möglichkeit „alternativer Logiken“, wie sie heutzutage vorgeschlagen werden – allerhöchstens gibt es miteinander konkurrierende Versuche, die logische Struktur rationalen Denkens befriedigend darzustellen. Wittgenstein formuliert dies wie folgt: „[L]ogic should be, as one might say, in no way arbitrary … The whole essence of … [the] view is that there is only one logic“ (*Lectures on the Foundations of Mathematics*, Ithaca: Cornell 1976, S. 172). Weitere Diskussionen zu diesem und verwandten Punkten finden sich in van Heijenoort, Jean: „Logic as Calculus and Logic as Language,“ in: *Selected Essays*, Naples: Bibliopolis 1985; Goldfarb, Warren: „Logic in the Twenties,“ in: *Journal of Symbolic Logic* 44 (1979) und „Poincaré Against the Logicists,” in: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. XI, hrsg. v. Aspray, W. & Kitcher, P., Minneapolis: University of Minnesota Press 1988 und ebenso in den unten zitierten Arbeiten von Thomas Ricketts. [↑](#footnote-ref-22)
23. „Wenn man einen Satz in meinem Sinne aposteriori oder analytisch nennt, so urteilt man nicht über die psychologischen, physiologischen oder physikalischen Verhältnisse, die es möglich gemacht haben, den Inhalt des Satzes im Bewusstsein zu bilden, auch nicht darüber, wie ein Anderer vielleicht irrthümlicherweise dazu gekommen ist, ihn für wahr zu halten, sondern darüber, worauf im tiefsten Grunde die Berechtigung des Fürwahrhaltens beruht.“ (*Die Grundlagen der Arithmetik*. *Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: Koebner 1884, S. 15) [↑](#footnote-ref-23)
24. Eine ganze Reihe von Kommentatoren haben geglaubt, die folgende Passage sollte als Angriff auf Kants analytisch/synthetisch-Unterscheidung gelesen werden:

    Jene Unterscheidungen von apriori und aposteriori, synthetisch und analytisch betreffen nun nach meiner Auffassung nicht den Inhalt des Urtheils, sondern die Berechtigung zur Utheilsfällung (*Grundlagen der Arithmetik*, §3).

    Die folgende Fußnote, die Frege diesem Satz beilegt, wurde deshalb auch gerne als fragwürdig abgestempelt:

    Ich will damit natürlich nicht einen neuen Sinn hineinlegen, sondern nur das treffen, was frühere Schriftsteller, insbesondere Kant gemeint haben (ebd.).

    Frege macht an einigen Stellen darauf aufmerksam, dass Kant das „Treffen seiner wahren Meinung erschwert“ habe (ebd., §27), weil seine Ausdrucksweise oft die Übereinstimmung mit Frege verdecke, wenn es um die Wichtigkeit der Grenze zwischen dem Psychologischen und dem Logischen geht. In seiner Diskussion des Kantischen Ansatzes zur Arithmetik stellt Frege klar, dass er Kants Ansicht (dass die Wahrheiten der Arithmetik synthetisch a priori seien) so verstehe, dass diese der Behauptung gleichkomme, die „reine Anschauung als letzten Erkenntnisgrund anzurufen.“ (ebd., §12). Frege zufolge besteht Kants Anliegen – wie sein eigenes auch – in der *Rechtfertigung* der arithmetischen Wahrheiten. Freges Motiv, die analytisch/synthetisch-Unterscheidung in Bezug auf Rechtfertigung (und nicht auf Gehalt) zu bemühen, erklärt sich teilweise dadurch, dass er klar machen will, dass die grundlegende Frage nicht durch eine psychologische Untersuchung geklärt werden kann. (Seine Zeitgenossen bezichtigt er der Verwechslung von subjektiven psychologischen Gehalten und objektiven logischen Gehalten.) Ebenso will er psychologische Missverständnisse in Bezug auf seine (und Kants) Beschäftigung mit dem letzten Erkenntnisgrund ausräumen. Er trifft eine klare Unterscheidung (wie der gesamte Kontext in §3 klarmacht) zwischen der Frage, wie wir zu einer Proposition gelangen und der Frage, woher diese ihre Rechtfertigung nimmt.

    Freges Intention ist also, dem Geiste – wenn auch nicht dem Wortlaut – der Kantischen Philosophie treu zu bleiben. Seine Deutung der analytisch/synthetisch-Unterscheidung kommt jedoch mehr einer *Neudeutung* gleich als Frege uns glauben lassen will. Kant definiert ein analytisches Urteil als eines, dessen Prädikat schon im Subjekt enthalten ist. Kants Definition des Analytischen erlaubt es einem, ein *einzelnes* Urteil zu untersuchen, um festzustellen, ob seine interne Struktur die angemessene Komposition aufweist. Freges Definition weicht davon in drei wesentlichen Punkten ab. Erstens verlagert er die Aufmerksamkeit von der Frage, wie die interne logische Struktur eines einzelnen Urteils beschaffen ist, zur Frage nach der logischen Relation zwischen einem einzelnen Urteil und einem *ganzen System* von Urteilen (aus dem es vielleicht ableitbar ist). Zweitens besteht dieses System von Proposition in Bezug auf die Bestimmung, ob eine Proposition analytisch ist, aus den Grundgesetzen der Logik insgesamt (und nicht, wie für Kant, nur aus dem Satz vom Widerspruch). Drittens wird die Grenze zwischen dem Logischen und dem Außer-Logischen dramatisch verschoben, da sich der Skopus der (reinen allgemeinen) Logik mit Freges *Begriffsschrift* beträchtlich erweitert hat. [↑](#footnote-ref-24)
25. „Liegt nicht der Grund der Arithmetik tiefer als der alles Erfahrungswissens, tiefer selbst als der der Geometrie? … Sollten also nicht die Gesetze der Zahlen mit denen des Denkens in der innigsten Verbindung stehen?“ (*Die Grundlagen der Arithmetik*, S. 29) [↑](#footnote-ref-25)
26. „Die arithmetischen Wahrheiten beherrschen das Gebiet des Zählbaren. Dies ist das umfassendste.“ (ebd.) [↑](#footnote-ref-26)
27. Vgl. ebd. [↑](#footnote-ref-27)
28. Diesen Punkt so formulieren zu können, habe ich Joan Weiner zu verdanken. Das zweite Kapitel ihres *Frege in Perspective* (Ithaca: Cornell University Press 1990) bietet eine exzellente Darstellung dieses Aspekts von Freges Denken und seiner Beziehung zu Kant. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Grundgesetze der Arithmetik*, S. XVI. [↑](#footnote-ref-29)
30. „Der Gedanke. Eine logische Untersuchung,“ in: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 2 (1918-1919), S. 58-77, hier: S. 74. [↑](#footnote-ref-30)
31. Vgl. *Grundlagen der Arithmetik*, S. V-XI. [↑](#footnote-ref-31)
32. Psychologistische Philosophen der Mathematik versuchen (Frege zufolge) ein Fundament für die grundlegenden Begriffe und Verfahren der Mathematik zu finden, indem sie sich auf erfahrbare Gehalte des Bewusstseins stützen – oder auf zugrundliegende psychologische (oder selbst physiologische) Prozesse – die ablaufen, während jemand Mathematik betreibt. Frege bestreitet keineswegs, dass solch eine Studie über das, was in uns vorgeht, wenn wir Mathematik betreiben, für diesen oder jenen Zweck sehr interessant sein kann:

    Es mag ja von Nutzen sein, die Vorstellungen und deren Wechsel zu betrachten, die beim mathematischen Denken vorkommen; aber die Psychologie bilde sich nicht ein, zur Begründung der Arithmetik irgendetwas beitragen zu können. (*Grundlagen der Arithmetik*, S. VI)

    Was Frege sicherstellen will, ist, dass solche Überlegungen keine Rolle spielen in der mathematischen Aktivität des Gebens und Verlangens von Gründen dafür, warum eine Proposition wahr ist. „Sonst…“, so schreibt er, „…kommen wir noch dahin, daß man beim Beweise des pythagoräischen Lehrsatzes es nöthig findet, des Phosphorgehaltes unseres Gehirns zu gedenken“ (ebd.) [↑](#footnote-ref-32)
33. Wilfrid Sellars: „Empiricism and the Philosophy of Mind,“ in: Feigl, H. & Scriven, M. (Hrsg.): Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. I (Minneapolis: 1956), siehe S. 298f.:

    In characterizing an episode or a state as that of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says. [↑](#footnote-ref-33)
34. In der Tradition von Frege und Sellars bildet John McDowells *Mind and World* (Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1994) einen gegenwärtigen Versuch, darzulegen, inwieweit Aspekte dieser kantischen Kritik auf einige der heutzutage modischen Formen des Psychologismus wirken. [↑](#footnote-ref-34)
35. Dass Freges Konzeption des Urteilens den Stützpfeiler seiner Philosophie ausmacht, wird dargelegt in Thomas Ricketts wertvollem Aufsatz „Objectivity and Objecthood: Frege’s Metaphysics of Judgment,“ in: Haaparanta, L. & Hintikka, J. (Hrsg.): *Frege Synthesized*. Dordrecht: Springer 1986). Die folgende Diskussion ist maßgeblich von Ricketts beeinflusst. An einigen Stellen ertappe ich mich dabei, seine nützlichen Formulierungen zu paraphrasieren. [↑](#footnote-ref-35)
36. Frege: „Die Verneinung. Ein logische Untersuchung,“ in: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1 (1918-1919), S. 143-157, hier: S. 143. [↑](#footnote-ref-36)
37. Hier folge ich Ricketts. [↑](#footnote-ref-37)
38. Es sollte klar sein, dass Zustimmen und Bestreiten nicht zwei verschiedene Arten des Urteilens darstellen, d.h. es handelt sich dabei nicht um zwei verschiedene *Akte*. Frege zieht es vor, zu sagen, wir seien aufgrund der Forderung nach Urteilen mit der Frage konfrontiert, ob wir diesen Gedanken oder seine Negation als wahr anerkennen. [↑](#footnote-ref-38)
39. Hier habe ich es mir erlaubt, eine eigentlich sehr komplizierte und heiß umstrittene Interpretationsfrage zu vereinfachen, die sich um Freges Sicht der nicht-bezeichnenden singulären Terme dreht. Gareth Evans argumentiert dafür, dass Scheingedanken Frege zufolge im eigentlichen Sinne keinen Sinn haben, wie dies normale Gedanken haben (vgl. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press 1982, S. 22-30). John McDowell (in „Truth-Value Gaps,“ in: *Proceedings of the Sixth International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*. North-Holland: 1982, S. 299-313) baut auf Evans Interpretation auf und schlägt vor, dass wir in solchen Fällen (wenn wir glauben, den Sinn eines Scheingedankens gefasst zu haben) einer *Illusion* des Verstehens aufgesessen sind:

    …one takes oneself to understand an utterance as expressing a singular thought, but the singular thought which one thinks one understands the utterance to express does not exist. (S. 305)

    It would be in the spirit of … [Frege’s] talk of apparent thoughts to talk of apparent understanding; certainly the belief that one understands one of the problematic utterances as expressing a genuine thought would be an illusion. (S. 312)

    McDowell sieht Freges Beschäftigung mit der Fiktion als einen möglichen Weg, diese radikale Konsequenz seiner Lehre etwas schmackhafter zu machen:

    Frege’s use of the notion of fiction is peculiar: … he uses the notion in such a way that it is possible to lapse into fiction without knowing it. Now the idea that one can unknowingly lapse into fiction is so wrong-headed about fiction that we urgently need an account of why it should have attracted so penetrating a thinker. … Frege writes that in fiction we are concerned with apparent thoughts and apparent assertions, as opposed to genuine thoughts, which are always either true or false. This … suggests that what attracted Frege to his peculiar use of the notion of fiction was that it seemed to soften the blow of the implication that there is an illusion of understanding. By the appeal to fiction, Frege equips himself to say that it is not a complete illusion that one understands one of the problematic utterances. (S. 311f.)

    Frege schreckt hier vor einer Konsequenz seiner eigenen Theorie zurück, die der *Tractatus* entschlossen willkommen heißen wird. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Grundgesetze der Arithmetik*, S. XV. [↑](#footnote-ref-40)
41. *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlass*. Hrsg v. G. Gabriel, 4. verb. Aufl., Hamburg: Meiner 2001, S. 38. [↑](#footnote-ref-41)
42. Frege schreibt:

    Kant hat den Werth der analytischen Urtheile offenbar … unterschätzt. … Diese Folgerungen erweitern unsere Kenntnisse, und man sollte sie daher Kant zufolge für synthetisch halten; dennoch können sie rein logisch bewiesen werden und sind also analytisch. … Ich muss auch der Allgemeinheit der Behauptung Kants widersprechen: ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben werden.

    … Um nicht den Vorwurf einer kleinlichen Tadelsucht gegenüber einem Geiste auf mich zu laden, zu dem wir nur mit dankbarer Bewunderung aufblicken können, glaube ich auch die Uebereinstimmung hervorheben zu müssen, welche weit überwiegt. (*Grundlagen der Arithmetik*, S. 99-101) [↑](#footnote-ref-42)
43. Hier schulde ich ebenfalls viel einem Aufsatz von Thomas Ricketts. („Frege, the *Tractatus*, and the Logocentric Predicament,“ in: *Nous* 19 (1985), S. 3-15) Und abermals ertappe ich mich dabei, wie ich einige seiner Formulierungen paraphrasiere. [↑](#footnote-ref-43)
44. Carnap wird später – sich die Terminologie des Tractatus aneignend – vieles von dem sagen, was hier auch schon gesagt wird: Die Sätze der Logik sind Tautologien: Sie sind inhaltsleer. Carnap verändert jedoch den Sinn dieser Terme, indem er ihnen eine explanatorische Rolle in einer philosophischen Theorie mathematischer (und anderer Arten apriorischer) Notwendigkeit beilegt. Als er den *Tractatus* geschrieben hat, konnte Wittgenstein wohl kaum ahnen, dass jemand (wie Carnap und Generationen von Philosophen nach ihm) seinen Text so lesen würde, als seien Tautologien eine *Art* von bedeutungsvollen Sätzen – solche, die aufgrund ihrer Bedeutung wahr sind. Der Ansatz des *Tractatus* in Bezug auf das Bilden logischer Sätze und das Bestimmen ihrer Wahrheitswerte schließt nichtsdestotrotz jede Berufung auf Bedeutung aus: „[O]hne uns um einen Sinn und eine Bedeutung zu kümmern, bilden wir den logischen Satz aus anderen nach bloßen *Zeichenregeln*.“ (§6.126) [↑](#footnote-ref-44)
45. Eine exzellente Darstellung der Geschichte des Begriffs „Tautologie“ und Wittgensteins Anwendung dieses Begriffs auf die Sätze der Logik bieten Burton Debben und Juliet Floyd in ihrem Aufsatz „Tautology: How Not to Use the Word,“ in: Hintikka, J. (Hrsg.): *Wittgenstein in Florida*. Dordrecht: Kluwer 1991, S. 23-49. [↑](#footnote-ref-45)
46. Anstatt zu sagen, für den *Tractatus* sei ein Satz der Logik wohlgeformt, wäre es besser zu sagen, er sei Teil des Symbolismus. Der Standardbegriff der logischen Wohlgeformtheit einer Proposition hängt von seinem Kontrastbegriff ab (der kontra-syntaktischen Geformtheit, wie Carnap es ausdrückt), den der *Tractatus* allerdings, wie wir sehen werden, unterminieren wird. [↑](#footnote-ref-46)
47. Daher gibt es für den Tractatus keine wirkliche Asymmetrie zwischen einer logischen „Wahrheit“ und ihrer Negation. Sowohl Tautologien als auch Kontradiktionen sind „Sätze der Logik“ (wie es im *Tractatus* formuliert ist) und genügen daher nicht den Bedingungen, um einen Gedanken zu bilden – der Wahrheitswert von keinem der beiden entspringt der Erfüllung von Wahrheitsbedingungen: keiner der beiden repräsentiert einen Sachverhalt. [↑](#footnote-ref-47)
48. Die Passage setzt sich folgendermaßen fort:

    „Denn da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntnis lehret, sondern nur bloß die formalen Bedingungen der Übereinstimmung mit dem Verstande, welche übrigens in Ansehung der Gegenstände gänzlich gleichgültig sein; so muß die Zumutung sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse, wenigstens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf *nichts als Geschwätzigkeit* hinauslaufen“ (meine Hervorhebung) (A61/B86). [↑](#footnote-ref-48)
49. Die nachfolgende Diskussion folgt Ricketts, T.: „Frege, the *Tractatus*, and the Logocentric Predicament.“ [↑](#footnote-ref-49)
50. Vgl. auch die Ausführungen zu Freges Auseinandersetzung mit den Regeln der Inferenz in Ricketts, T.: „Frege, the *Tractatus*, and the Logocentric Predicament.“ [↑](#footnote-ref-50)
51. *Begriffsschrift. Eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens.* Halle: Louis Nebert 1879, §13. [↑](#footnote-ref-51)
52. Ich übergehe hier viel zu schnell sehr schwierige Themen. Die Parallelen und Differenzen, die in Freges Verständnis der Erläuterung verglichen mit dem des *Tractatus* zutage treten, kann ich hier aus Platzgründen nicht ordentlich untersuchen. Beschäftigung damit finden sich in Weiner, Joan: *Frege in Perspective* und Diamond, Cora: *The Realistic Spirit*. Cambridge/Mass.: MIT Press 1991, Kap. 2 und 4. [↑](#footnote-ref-52)
53. Dies bedeutet jedoch mit Freges Vorstellung zu brechen, dass es eine logische Quelle des Wissens gebe, die von der Sinneswahrnehmung grundlegend verschieden ist:

    When it is held that logic is *true*, it is always held at the same time that it is not an experiential science: the propositions of logic are not in agreement or disagreement with particular experiences. But although everyone agrees that the propositions of logic are not verified in a laboratory, or by the five senses, people say that they are recognized by the intellect to be true. This is the idea that the intellect is some sort of sense; it is the idea that by means of our intellect we look into a certain realm, and there see the propositions of logic to be true. (Frege talked of the realm of reality which does not act on the senses.) This makes logic into the physics of the intellectual realm. (Wittgenstein: *Lectures on the Foundations of Mathematics*, S. 172) [↑](#footnote-ref-53)
54. „Das Wort ‚Philosophie‘ muß etwas bedeuten, was über oder unter, aber nicht neben der Naturwissenschaft steht.“ (*Tractatus*, §4.111) Das Bestreben eine Perspektive auf die Logik zu finden, die sie weder als Psychologismus noch als Fregesche Wissenschaft darstellt, bleibt ein prägender Gedanker in Wittgensteins Spätwerk:

    Next time I hope to start with the statement: “The laws of logic are the laws of thought.” The question is whether we should say we cannot think except according to them, that is, whether they are psychological laws—or, as Frege thought, laws of nature. He compared them with laws of natural science (physics), which we must obey in order to think correctly. I want to say they are neither. (*Lectures on the Foundations of Mathematics*, S. 230) [↑](#footnote-ref-54)
55. Frege, G.: *Begriffsschrift*, S. XII [↑](#footnote-ref-55)
56. An etlichen Stellen in seinen Schriften (beispielsweise in seiner Auseinandersetzung mit dem Kerry-Paradoxon) ist Frege sich sehr wohl der spezifischen Form philosophischer Kritik bewusst, der er sich bedient, wenn er gegen philosophische Gesprächspartner argumentiert, die den Sonderstatus der Logik verfehlen. [↑](#footnote-ref-56)
57. In seinen späteren Schriften ist Wittgenstein immer wieder zu Freges Gedankenexperiment der logisch Fremden zurückgekehrt. Vgl. z.B. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984, S. 89-95 und *Lectures on the Foundations of Mathematics*, S. 201-203. Was ihn hier interessiert sind die Fragen: Welche Art philosophischer Kritik geht mit solch einem Gedankenexperiment einher? Wie kann es Erläuterungen erzeugen? [↑](#footnote-ref-57)
58. *Grundgesetze der Arithmetik*. S. XV-XVI. [↑](#footnote-ref-58)
59. Ebd., S. XVI. [↑](#footnote-ref-59)
60. Dieses Argument Freges bildet eine Anwendung von Putnams allgemeinerem Argument gegen kriterielle Konzeptionen der Rationalität. Vgl. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press 1981, S. 105-113. [↑](#footnote-ref-60)
61. Daher kann Frege argumentieren, der Psychologismus sei lediglich eine getarnte Form des Solipsismus – oder wie Frege es gerne nennt: subjektiver Idealismus. Freges Argumente (auf halbem Wege ins Innere der Zwiebel), warum solche Formen des philosophischen Solipsismus sich selbst widerlegen, sind im Einklang mit denen, die Putnams Werk durchziehen. Vgl. beispielsweise „Why Reason Can’t Be Naturalized,“ in: *Realism and Reality*, S. 229-247. [↑](#footnote-ref-61)
62. *Grundgesetze der Arithmetik*, S. XVII. [↑](#footnote-ref-62)
63. Ebd. [↑](#footnote-ref-63)
64. Die Sache so darzustellen, verschleiert die Tatsache, dass die Äußerung „welche Arten von aussagen sie akzeptieren“ letztlich auf die Äußerung hinausläuft „welche Arten von Aussagen *wir* akzeptieren, wenn es um die Frage geht, welche Arten von Aussagen sie akzeptieren.“ [↑](#footnote-ref-64)
65. Eine reichere Diskussion dieses Punktes, die ich hier nicht bieten kann, findet sich in Ricketts, T.: „Objectivity and Objecthood.“ [↑](#footnote-ref-65)
66. Trotz der vielfachen Entwicklungen bleibt ein Nachfahre dieses kantischen Punktes für Wittgensteins spätes Denken von äußerster Wichtigkeit. In den *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* heißt es:

    [D]as logische ‚muß‘ ist ein Bestandteil der Sätze der Logik und diese sind *nicht* die Sätze der menschlichen Naturgeschichte. Sagte ein Satz der Logik: die Menschen stimmen in der und der Weise miteinander überein (und das wäre die Form des naturgeschichtlichen Satzes), dann sagte sein Gegenteil, es bestehe hier ein *Mangel* an Übereinstimmung. Nicht, es bestehe eine Übereinstimmung anderer Art.

    Die Übereinstimmung der Menschen, die eine Voraussetzung des Phänomens der Logik ist, ist nicht eine Übereinstimmung der *Meinungen*, geschweige denn von Meinungen über die Fragen der Logik. (S. 353)

    In den *Untersuchungen* klingt dies so:

    „So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?“ – Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform. (§241) [↑](#footnote-ref-66)
67. Der späte Wittgenstein hätte diesen Punkt nicht derart dargestellt. Doch (wenn er über diese Seiten Freges referiert), ist er gewillt, so zu sprechen:

    Die Sätze der Logik sind ‚Denkgesetze‘, ‚weil sie das Wesen des menschlichen Denkens zum Ausdruck bringen‘ – richtiger aber: weil sie das Wesen, die Technik des Denkens zum Ausdruck bringen, oder zeigen. Sie zeigen, was das Denken ist …

    Die Logik – kann man sagen – zeigt, was wir unter ‚Satz‘ und unter ‚Sprache‘ verstehen. (*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984, S. 90) [↑](#footnote-ref-67)
68. *Grundgesetze der Arithmetik*, S. XVI. [↑](#footnote-ref-68)
69. Diese Kritik macht Hide Ishiguro stark in „Skepticism and Sanity,“ in: Ginet, C. & Shoemaker, S. (Hrsg.): *Knowledge and Mind*. Oxford: Oxford University Press 1983. [↑](#footnote-ref-69)
70. Eine überzeugende Parallele zieht Isaiah Berlin, der beschreibt, wie ein moralisch Fremder zum moralisch Verrückten wird. Vgl. „Does Political Theory Still Exist?,“ in: ders.: *Concepts and Categories*. Princeton: Princeton University Press 1999. [↑](#footnote-ref-70)
71. Ein äußerst brillantes Beispiel, sich der (kantischen) Rhetorik zu bedienen, während man ihr ihren Gehalt entreißt, findet sich im ersten Kapitel von Jaakko und Merrill Hintikkas *Investigating Wittgenstein* (Oxford: Blackwell 1986), welches den Titel trägt „Wittgenstein and Language as the Universal Medium“. Die Autoren schreiben dem Tractatus zunächst eine fregesche These zu, der zufolge die Logik „unausweichlich“ ist – die Logik stellt das „universale Medium des Denkens“ bereit. Dann gehen sie unvermittelt dazu über, dem Werk eine zweite These zuzuschreiben, der zufolge Semantik nicht ausdrückbar ist – wir können zwar viele klare Vorstellungen zum Verhältnis von Welt und Sprache haben, doch diese Vorstellungen können nicht im „unausweichlichen“ und „universalen“ Medium des Denkens ausgedrückt werden. [↑](#footnote-ref-71)
72. Hacker, P.M.S.: *Insight and Illusion*. Oxford: Oxford University Press 1986, S. 18-19 und 26 (meine Hervorhebungen). [↑](#footnote-ref-72)
73. Ebd., S. 21. [↑](#footnote-ref-73)
74. „Saying and Showing in Frege and Wittgenstein,“ in: Hintikka, J. (Hrsg.): *Essays in Honour of G.H. von Wright (Acta Philosophica Fennica 28)*, S. 54 (meine Hervorhebungen). [↑](#footnote-ref-74)
75. Wittgenstein schreibt: „[I]n so far as people think they see ‘the limits of human understanding,’ they believe think of course that they can see beyond these.” (*Culture and Value*. Oxford: Blackwell 1980, S. 46) [↑](#footnote-ref-75)
76. Zugunsten der Diskussion ignoriere ich hier, was Annette Baier „vocabulary nonsense“ nennt. Vgl. ihre hilfreiche Typologie verschiedener Spielarten des Unsinns in ihrem Eintrag („Nonsense“) in: *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: MacMillan 1967. [↑](#footnote-ref-76)
77. Zemach, Eddy: „Wittgenstein’s Philosophy of the Mystical,“ in: *Review of Metaphysics* 18 (1964), S. 38-57, hier: S. 43. [↑](#footnote-ref-77)
78. Um das zentrale exegetische Rätsel dieses Werks (wie es möglich sein soll, ein Buch zu verstehen, das unsinnig ist) zu umgehen, gibt es noch einen anderen (weit weniger interessanten) Weg, Gebrauch vom Mittel des *strictly speaking* (und der Anführungszeichen) zu machen. Anstatt dem Werk eine unaussprechliche Lehre zuzuschreiben, sieht man es als eine perverse Art des Ausdrucks an. Dem *Tractatus* wird eine idiosynkratische Terminologie zugeschrieben, der zufolge das, ‚was gesagt werden kann‘ viel enger ist als das, was tatsächlich gesagt werden kann. Alles ‚was nicht gesagt werden kann‘ ist (nach diesem technischen Begriff dessen, was gesagt werden kann) technisch gesprochen ‚Unsinn‘ (zufolge eines technischen und ungewöhnlich breiten Begriffs des Unsinns). Nach dieser Methode ist das ‚was nicht gesagt werden kann‘ nur aufgrund eines strengen Begriffs des Sagbaren unsagbar. Eigentlich ist es – unstrictly speaking – sprachlich hervorragend fassbar (obwohl dieser Gebrauch von Sprache dem besonderen Sprachgebrauch des *Tractatus* zufolge als ‚Unsinn‘ zählt). Der *Tractatus* sagt also zwar sehr viele Dinge, ‚sagt‘ diese jedoch nicht im engeren Sinne. Im Gegensatz zur Geach/Hacker-Lesart (die zwischen dem, was sprachlich ausdrückbar und dem, was unsagbar ist, unterscheidet) zeichnet diese exegetische Strategie dasjenige aus, was lediglich *farçon de parler* ist. Die Grenze wird hier also innerhalb der Sprache gezogen. Diese beiden Arten, von der Methode Gebrauch zu machen, etwas sei *strictly speaking* Unsinn, zu unterscheiden, ist nötig, da einige Kommentatoren die Inkohärenz der Unsagbarkeits-Interpretation dadurch verbergen, dass sie zwischen diesen beiden Methoden hin und her springen. [↑](#footnote-ref-78)
79. Wittgenstein: *Conversations with the Vienna Circle*. Oxford: Blackwell 1979, S. 117. Diese Bemerkung wird oft als Ablehnung einer Lehre (über die Grenzen der Sprache) gelesen, die Wittgenstein früher im *Tractatus* und im „Vortrag über Ethik“ vertreten hat. Solch eine Lesart verfehlt jedoch den Charakter von Wittgensteins Beschäftigung mit der Rede über die „Grenzen der Sprache.“ Ich halte diese Bemerkung nicht für eine Änderung in der Lehre, sondern sehe sie als explizite Anerkennung der Art und Weise, wie der *Tractatus* mit dem Ausdruck „Grenzen der Sprache“ umgegangen ist, nämlich als Gerede, das der Leser (oder Zuhörer) als unsinnig erkennen soll. Letztlich muss solches Gerede weggeworfen werden. [↑](#footnote-ref-79)
80. Hier sind zwei repräsentative Beispiele:

    I don’t try to make you *believe* something you *don’t* believe, but to *do* something you won’t do. (zitiert von R. Rhees in: *Discussions of Wittgenstein*. London: Routledge 1970, S. 43.

    You are inclined to put our difference in one way, as a difference of *opinion*. But I am not trying to persuade you to change your opinion. … If there is an opinion involved, my only opinion is that this investigation is immensely important and very much *against the grain*. (Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge: 1939. Hrsg. v. C. Diamond, Chicago: University of Chicago Press 1975, S. 103). [↑](#footnote-ref-80)
81. Ich habe diese Passage ausgewählt, um deutlich zu machen, dass sich Putnam hier (und auch an anderen Stellen des Aufsatzes) sowohl im Speziellen mit logischer Notwendigkeit als auch im Allgemeinen mit mathematischer Notwendigkeit beschäftigt. Das zweite dieser Themen möchte ich gern ignorieren, da das Augenmerk meines Aufsatzes spurlos verschwinden würde, wenn wir die verschiedenen Geschichten in Betracht zögen, die Kant, Frege und der *Tractatus* über die Arithmetik erzählen – wobei ersterer und letzterer den Unterschied zwischen Logik und Arithmetik betonen wollen. Der späte Wittgenstein unterscheidet wiederum (vorsichtiger als Putnam es hier darstellt) zwei verschiedene Begriffe der Logik: 1) einen mathematischen Begriff (Logik als Kalkül, in dem Beweise vollzogen werden) und 2) einen Nachfolger des traktarianischen Begriffs der „Logik der Sprache“ (für welchen er schließlich den Begriff „Grammatik“ verwendet). Wenn Wittgenstein also 2) von 1) getrennt wissen will, dann besteht er immer noch auf einem Begriff der Logik, welcher jedoch weder in den Bereich der Mathematik gehört noch ein quasi-mathematisches Kalkül darstellt. [↑](#footnote-ref-81)
82. Dieses Thema behandle ich in „Must We Show What We Cannot Say?,” in: Fleming, R. & Payne, M. (Hrsg.): *The Senses of Stanley Cavell*. Lewisburg: Bucknell University Press 1989. [↑](#footnote-ref-82)
83. Kommentatoren weichen der Frage, wie unsagbar das Unsagbare ist, notorisch aus. Es ist nicht ungewöhnlich, dass der Autor eines Essays über den *Tractatus* versucht, es auf beide Arten darzustellen: Er schwankt dann zwischen der Rede von Notwendigkeit und der Rede von Wollen, indem er sowohl vorschlägt, (1) dass diese Dinge *absolut* unsagbar sind und (2) dass es hier Raum für Entscheidungen gibt und der aufgeklärte Leser derjenige ist, der das Schweigen *bewahrt* – er *übergeht* diese Dinge also, anstatt über sie zu sprechen. [↑](#footnote-ref-83)
84. „We are inclined to say we *can’t* … think something. … To say that something is ‘logically impossible’ sounds like a proposition. … [W]e make the mistake of thinking this is a proposition, though it is not. … It is misleading to use the word ‘can’t’. … We should say ‘It has no sense to say…’“ (*Wittgenstein’s Lectures: Cambridge, 1930-1932*. Hrsg. v. Lee, D., Totowa: Rowman and Littlefield 1980, S. 98. [↑](#footnote-ref-84)
85. Für weitere Ausführungen vgl. mein „Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense,“ in: Cohen, T., Guyer, P. & Putnam, H. (Hrsg.): *Pursuits of Reason*. Lubbock: Texas Tech University Press 1992. [↑](#footnote-ref-85)
86. Gewöhnlich wird der *Tractatus* so gelesen als würde er sich dieser Sicht schlicht und einfach anschließen. Für eine prägnante Kritik der Standardlesart vgl. Diamond, C.: *The Realistic Spirit*, Kap. 6. [↑](#footnote-ref-86)
87. Diese Phrase leihe ich mir von John McDowell aus. Vgl. „Non-Cognitivism and Rule-Following,“ in: Holtzman, S. & Leich, C. (Hrsg.): *Wittgenstein: To Follow a Rule*. London: Routledge 1981, S. 150. [↑](#footnote-ref-87)
88. Eine angemessene Diskussion, warum Wittgenstein zur Annahme verpflichtet ist, wir seien hier verwirrt (wenn wir glauben, die logischen Bestandteile des Unsinns identifizieren zu können), würde uns zu weit vom Kurs abbringen. Solch eine Diskussion müsste die Bedeutung betonen, die Freges Kontextprinzip in Bezug auf den *Tractatus* einnimmt. [↑](#footnote-ref-88)
89. „The difficulty is in using the word ‘can’ in different ways, as ‘physically possible’ and as ‘making no sense to say…’ The logical impossibility of fitting the two pieces seems of the same order as the physical impossibility, only more impossible! (*Wittgenstein’s Lectures: Cambridge, 1932-1935*. Hrsg. v. Ambrose, A. Chicago: Chicago University Press 1979, S. 146. [↑](#footnote-ref-89)
90. Vgl., Diamond, C.: *The Realistic Spirit*, Kap. 3 für eine exzellente Diskussion dieses Themas. [↑](#footnote-ref-90)
91. “The task will be to show that there is in fact no difference between these two cases of nonsense, though there is a psychological distinction in that we are inclined to say to one and be puzzled by it and not the other. We constantly hover between regarding it as sense and nonsense, and hence the trouble arises.” (Nicht publizierte Notizen von Margaret MacDonald zitiert durch Diamond, Cora: *The Realistic Spirit*, S. 107.) [↑](#footnote-ref-91)
92. Dies ist ein Thema, das die Wittgenstein-Auslegung von Stanley Cavell beherrscht. Vgl. sein *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press 1979:

    “Not saying anything” is one way philosophers do not know what they mean. In this case it is not that they mean something *other* than they say, but that they do not see that they mean *nothing* (that *they* mean nothing, not that their statements mean nothing, are nonsense). (S. 210)

    [Wittgenstein] asks us to look again at … [a philosophical] utterance, in particular, to be suspicious of its insistence. We are, one might say, asked to step back from our conviction that this *must* be an assertion … and incline ourselves to suppose that someone has here been prompted to insistent emptiness, to mean something incoherently. … This is not the same as trying to mean something incoherent. (S. 336) [↑](#footnote-ref-92)
93. Vgl. Tractatus Logico-Philosophicus, §5.4733:

    Frege sagt: Jeder rechtmäßig gebildete Satz muß einen Sinn haben; und ich sage: Jeder mögliche Satz ist rechtmäßig gebildet, und wenn er keinen Sinn hat, so kann das nur daran liegen, daß wir einigen seiner Bestandteile keine *Bedeutung* gegeben haben. [↑](#footnote-ref-93)
94. Dies ist ein Thema, das die *Lectures on the Foundations of Mathematics* durchzieht: „Don’t imagine a sort of logical collision“ (S. 184), „There is only one thing that can be wrong with the meaning of a word, and that ist hat it is unnatural“ (S. 243). [↑](#footnote-ref-94)
95. Ein richtiges Verständnis dieser Region von Wittgensteins Denken wendet sich ebenso gegen die Standardlesart seiner späten Konzeption des Unsinns (als Resultat des Bruchs mit der Grammatik) wie gegen die Standardlesart seiner frühen Konzeption (als Resultat des Bruchs mit der logischen Syntax). [↑](#footnote-ref-95)
96. In einer späten Passage seines „Rethinking Mathematical Necessity“ weist Putnam auf diese Eigenschaften von Wittgensteins Konzeption des Unsinns hin. Indem er eine Stelle Wittgensteins zitiert, bemüht er das Beispiel der Rätsel:

    Concerning such riddles, Wittgenstein says that we are able to give them a sense only after we know the solution: the solution bestows a sense on the riddle-question. This seems right. …

    A question may not have sense … until an „answer“ gives it a sense. … I want to suggest that, in the same way, saying that logic may be „revised“ does not have a sense, and will never have a sense, unless some concrete piece of theory building or applying *gives* it sense. [↑](#footnote-ref-96)
97. In ihrem Buch *Wittgensteins Wien* (Wien: Carl Hanser 1984, S. 269) weisen Janik und Toulmin darauf hin, dass §6.54 vorsichtig formuliert: „…der, welcher *mich* versteht, …“ (im Gegensatz zu: „…der, welcher *sie* versteht …[d.h. die Sätze]“). Sie argumentieren dafür, dass dies ein klarer und gewissenhafter terminologischer Hinweis von Wittgenstein ist: Wir können die Sätze des Buches nicht verstehen, da sie unsinnig sind. Wir können nur den Autor verstehen. Bravo! Doch dann schreiben im nächsten Satz, dass die Sätze nicht länger nötig seien, sobald wir ihren *Sinn gefasst* hätten. Dies würde Wittgensteins terminologische Gewissenhaftigkeit jedoch sehr mysteriös machen. Glücklicherweise bemerkt auch Cora Diamond diese Gewissenhaftigkeit. Sie untersucht die Distinktion zwischen dem Verstehen eines Satzes (dem Fassen seines Sinns) und dem Verstehen eines Sprechers von Unsinn (dem Erliegen einer Illusion von Sinn). Vgl. Diamond, C.: „Ethics, Imagination and the Method of the *Tractatus*,“ in: Heinrich, R. & Vetter, H. (Hrsg.): *Wiener Reihe: Themen der Philosophie*. Band 5, Wien: R. Oldenbourg 1990. [↑](#footnote-ref-97)
98. Eine detailliertere Untersuchung dieses Punktes biete ich in „Throwing Away the Top of the Ladder,“ in: *The Yale Review* 79 (1991), S. 343-347. [↑](#footnote-ref-98)
99. Auf diese Parabel wurde ich durch Slavoj Zizek aufmerksam. Seine Interpretation findet sich im Kontext einer Auseinandersetzung mit Hegel und Lacan in seinem Buch *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso 1989, S. 64-65. [↑](#footnote-ref-99)