

- Janik, Allan, »Philosophie kann nie Theorie sein«. Ein Gespräch mit Allan Janik über Begriff und Praxis der Philosophie bei Wittgenstein«, in: Fabian Goppelsröder (Hg.), *Wittgensteinkunst. Annäherungen an eine Philosophie und ihr Unsagbares*, Berlin: Diaphanes 2007, 127-144.
- Krämer, Sybille, »Operative Bildlichkeit. Von der ›Grammatologie‹ zu einer ›Diagrammatologie‹? Reflexionen über erkennendes ›Sehen‹«, in: Martina Heßler/Dieter Mersch (Hg.), *Logik des Bildlichen. Zur Kritik der ikonischen Vernunft*, Bielefeld: transcript 2009, 94-122.
- Majetschak, Stefan, *Ludwig Wittgensteins Denkweg*, Freiburg/München: Alber 2000.
- Mersch, Dieter, *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München: Fink 2002.
- Mersch, Dieter, »Wittgensteins Bilddenken«, in: *DZPhil* 54 (2006) 6, 925-942.
- Perloff, Marjorie, *Wittgenstein's Ladder. Poetic Language and the strangeness of the Ordinary*, Chicago/London: University of Chicago Press 1996.
- Richtmeyer, Ulrich, »Vom Bildspiel zum Sprachspiel. Wieviel Kompositphotographie steckt in der Logik der Familienähnlichkeit?«, in: Volker Munz/Klaus Puhl/Joseph Wang (Hg.), *Language and World. Preproceedings of the 32th International Ludwig Wittgenstein Symposium*, Frankfurt am Main: ontos 2009, 354-258.
- Richtmeyer, Ulrich, »Einprägsame Bilder: Paradigmen ohne Beweiskraft«, in: Elisabeth Nemeth/Richard Heinrich/Worlfram Pichler (Hg.), *Bild und Bildlichkeit in Philosophie, Wissenschaft und Kunst. Papers of the 33. International Wittgenstein Symposium*, Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society 2010, 274-277.
- Wittgenstein, Ludwig, *Briefwechsel mit B. Russell, G.E. Moore, J.M. Keynes, F.P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, hg. v. B.F. McGuinness u. G.H. von Wright, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, in: *Werkausgabe*, Bd. I, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tagebücher 1914-1916*, in: *Werkausgabe*, Bd. I, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Bemerkungen*, in: *Werkausgabe*, Bd. II, hg. v. Rush Rhees, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.
- Wittgenstein, Ludwig, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, in: *Werkausgabe*, Bd. III, hg. v. Brian F. McGuinness, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.
- Wittgenstein, Ludwig, *Über Gewissheit*, in: *Werkausgabe*, Bd. VIII, hg. v. G.H. von Wright/G.E.M. Anscombe, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, 113-257.
- Wittgenstein, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, in: *Werkausgabe*, Bd. VIII, hg. v. G.H. von Wright/G.E.M. Anscombe, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, 445-573.

## Jörg Volbers Diesseits von Sagen und Zeigen

Eine praxistheoretische Kritik des Unsagbaren

### Vom Sagen und Zeigen

Der Begriff des Zeigens hat in der Philosophie in den letzten Jahren vermehrt in einer ganz bestimmten Bedeutung an Prominenz gewonnen: »Das Zeigen«, wie es oft in der typisch substantivischen Form heißt, rückt als eine wichtige und eigenständige Dimension des Verstehens in den Blick. Dies gilt vor allem für den Diskurs der Bildwissenschaften, wo etwa Gottfried Boehm dafür plädiert, an Bilder über ihre spezifische »Macht des Zeigens«<sup>1</sup> heranzutreten. Sachlich beansprucht dieser Ansatz dabei durchaus eine Allgemeinheit, die über das Thema »Bild« hinausgeht. Bilder gelten als eine paradigmatische Herausforderung für ein philosophisches Denken, das in seiner – wie Boehm es formuliert – »Orientierung am Logos«<sup>2</sup> blind bleibt gegenüber der speziellen Logik des Bildlichen und damit letztlich gegenüber »alle nichtverbalen Ausdrucksformen der Kultur«<sup>3</sup>.

Dieter Mersch bringt diesen übergreifenden Anspruch zum Ausdruck, wenn er die Reflexion auf das Zeigen gegen ein vorherrschendes »Primat des Hermeneutischen«<sup>4</sup> profiliert. Die philosophische Reflexion orientiert sich demnach vorrangig an der Frage nach dem Sinn; sie interessiert vor allem die Tatsache, dass wir über Sinn verfügen und diesen mehr oder weniger rational – z. B. in der Logik – prozessieren können. Ihr primärer Forschungsgegenstand ist dann das gelingende Verstehen; Brüche, Verschiebungen oder gar eine konstitutive Unabschließbarkeit sinnvoller Weltbezüge nach dem Muster von Derridas *différance* oder Adornos »Nichtidentischem« finden in dieser Perspektive keinen Platz. Die Traditionslinie dieser Orientierung kann auf verschiedene Weise gezogen werden; Boehm etwa spricht pauschal von Voraussetzungen, die »von Parmenides bis zum Positivismus der zwanziger Jahre unverbrüchlichen Bestand hatte[n]«<sup>5</sup>, während Mersch sich auch mit sprach-

1 Gottfried Boehm, *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens*, Berlin: Berlin University Press, 2007.

2 Gottfried Boehm, *Die Wiederkehr der Bilder*, in: ders., Hrsg., *Was ist ein Bild?*, München: Fink, 1994, 11-38, hier: 11.

3 Ebd.

4 Dieter Mersch, *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München: Fink, 2002, 16.

5 Boehm, *Wie Bilder Sinn erzeugen*, 46.

analytischen (Goodman) und poststrukturalistischen Ansätzen kritisch auseinandersetzt.

Unstrittig ist, dass insbesondere das zwanzigste Jahrhundert von Ansätzen dominiert worden ist, die sich vorrangig an der Sprache ausrichten und, je nach Radikalität, einem »Nichtsprachlichen« jegliche Rationalität oder gar Existenz absprechen. In ihrer zugespitzten Form verliert sich diese Position schnell in einen, wie Richard Shusterman es nennt, hermeneutischen Universalismus.<sup>6</sup> Die Leistungen des Verstehens und insbesondere seine Bindung an die Sprache werden so universell konzipiert, dass die »Welt« als möglicher außersprachlicher Bezugspunkt sich entzieht. Konsequentermaßen versuchen Autoren wie Rorty oder Gadamer daher, die Rede einer sprachlichen Vermittlung fallenzulassen.<sup>7</sup> Sie vertreten offensiv die These, die Welt selbst sei »sprachlich verfaßt«<sup>8</sup>. In eine ähnliche Richtung weisen postmoderne Philosophien, die darauf beharren, dass es kein Außen des Textes, des Diskurses oder des Vokabulars gebe. Diese Positionen führen im Grunde nur die explanatorische Orientierung am Sinn weiter und bringen sie zu ihrer letzten Konsequenz: Wenn sich die Welt nur über den Sinn erschließt, liegt es nahe, die Unterscheidung zwischen Welt und Sinn selbst kollabieren zu lassen, indem ihre Einheit postuliert wird.

Diese grundsätzliche Orientierung am Sinn – die im Detail freilich so bruchlos nie durchgehalten worden ist – bietet den Hintergrund, vor dem sich die Diskussion um »das Zeigen« entfaltet. Der folgende Text ist ein Versuch, die immer stärkere Verbreitung findende Profilierung des Zeigens gegenüber den (zumeist sprachlich gedachten) Sinn mit kritischer Sympathie zu rekonstruieren und zu hinterfragen. Geteilt und in diesem Sinne mit Sympathie verfolgt wird die Motivation, dem hermeneutischen Universalismus eine Alternative entgegenzusetzen. Eine zu ausschließliche Orientierung am Sinn führt zu einer Privilegierung der Sprache und der Rationalität, die – im Sinne Bourdieus – einer »scholastischen« Weltanschauung Vorschub leistet, mithin also einer Theoretisierung und Rationalisierung der Lebenswelt.<sup>9</sup> Angesichts dieses Ziels

6 Richard Shusterman, »Beneath interpretation«, in: David R. Hiley (Hg.), *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*, Ithaca [NY]: Cornell University Press 1991, 102-128, hier: 102 f.

7 Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, 3. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994; Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1990.

8 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 447. Neuere Diskussionen um die Sprachlichkeit der Welt gibt es vor allem im Anschluss an John McDowell, *Mind and World*, 5. Aufl., Cambridge [MA]: Harvard University Press 2000.

9 Pierre Bourdieu, *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

ist es jedoch irritierend, dass der Begriff des »Zeigens« seinen Gehalt fast ausschließlich durch eine Negation des Sinnuniversalismus erhält. Der Diskurs über das Zeigen umkreist seinen Gegenstand vor allem durch Abgrenzungen, die mit Begriffen wie »Unverfügbarkeit«, »Unbestimmtheit«, dem »Ungedachten« oder auch dem »Undeutbaren« markiert werden.<sup>10</sup> »Jenseits der Sprache«, so heißt es programmatisch bei Boehm, »existieren gewaltige Räume von Sinn, ungeahnte Räume der Visualität, des Klanges, der Geste, der Mimik und der Bewegung.«<sup>11</sup>

Solche Rhetorik weckt den Verdacht, dass hier dem Primat des Sinns keine echte Alternative gegenüber gestellt wird. Eine – um es mit Hegel zu formulieren – bloß abstrakte Negation bestätigt nur das, was sie zu negieren vorgibt. Das legt nicht nur die Häufung negierender Vorsilben nahe. Auch eine explizit positive Kennzeichnung wie die, dass es um das »Gewicht eines Da« ginge, um die »Schwerkraft«, die den Zeichen oder Ordnungen anhaftet<sup>12</sup>, verstärken diesen Verdacht. Die in diesen Zitaten eingesetzten Anführungszeichen geben den Wunsch zu einer Distanzierung preis, die einen reduzierten Sprachbegriff offenbart. »Schwerkraft der Zeichen« und »Gewicht des Da« sind Metaphern, und diese werden – so die Auskunft der Anführungszeichen – offenbar als eine Art uneigentliche Rede empfunden, als eine Ausdrucksweise, die nur andeuten kann.<sup>13</sup> Warum sollte die Sprache aber nicht auch in ihrem Wesen metaphorisch sein können? Warum »verrät«, wie Mersch behauptet, die bei der Thematisierung des Zeigens »unumgängliche Metaphorizität« eine »Notlage der Rede«?<sup>14</sup> Diese Position setzt voraus, was sie offiziell ablehnt – ein Bild der Sprache und der Bedeutung, das auf klare und eindeutig identifizierbare Grenzen des Sinns beharrt.

Das Problem ist, dass der Diskurs des Zeigens in so vielen Worten über das Zeigen spricht und doch behauptet, hier etwas Unausprechliches in den Blick zu haben. Freilich ist gerade dieser potenzielle

10 Vgl. dazu etwa Mersch, *Was sich zeigt*, Kap. Einleitung. Boehm spricht analog von »deutungslosen Zeichen«, in: Boehm, *Wie Bilder Sinn erzeugen*, 27.

11 Ebd., 53.

12 Mersch, *Was sich zeigt*, 17.

13 Explizit heißt es bei Mersch: »[D]as Ereignis kann, ohne Absehung oder Modifikation, auf keine Weise dargestellt werden, und die Metapher, die es anzudeuten oder sich ihm anzunähern trachtet, hat es schon verfehlt, übersetzt oder an einen anderen Platz gerückt.« (Ebd., 42; meine Hervorhebung.) Analog thematisiert Boehm die Metapher vor allem unter ihren figurativen Aspekten, als ein sprachliches Bild, das »unverwechselbare Bedeutungen« (Boehm, *Was ist ein Bild?*, 29) kontrastreich in Beziehung setzt. Wieder wird das Metaphorische als eine Form uneigentlicher Rede verstanden.

14 Mersch, *Was sich zeigt*, 40.

Widerspruch in den Augen der Verteidiger des »Zeigens« Indiz seiner vorsprachlichen und unbegrifflichen Natur: Die Paradoxien, in die sich das Sagen über das Zeigen verstrickt, werden selbst in die Logik des Zeigens eingegliedert und zeigen demnach in ihrer Unvermeidbarkeit gerade das, was sich der diskursiv-rationalen Rede entzieht. Das Paradox wird somit als ein performatives Moment in der Sprache gedacht, das das Nichtsagbare »evoziert«<sup>15</sup>, und dessen Widersprüchlichkeit nicht mit den Mitteln diskursiv-logischer Kritik eingefangen werden kann, ohne die Sache zu verfehlen.

Einer der prominentesten Texte, in denen eine solche paradoxe Logik des Zeigens präsentiert wird, ist Wittgensteins *Tractatus*; auf Wittgenstein beziehen sich auch Boehm und insbesondere Mersch.<sup>16</sup> Im Folgenden werde ich die Motive und Prämissen rekonstruieren, die Wittgenstein in seinem Frühwerk dazu bewegen, das »Zeigen« so sprachlos-beredt auszuzeichnen, um diese dann mit der Selbstkritik zu konfrontieren, die Wittgenstein in den späteren *Philosophischen Untersuchungen* artikuliert. Auf diese Weise soll deutlich werden, dass es weder zwingend noch ratsam ist, das viel versprechende Projekt einer »Logik des Zeigens« unter die Kuratel paradoxen Sprechens zu stellen.

Als Alternative zum Primat des Sinns wird hier der Begriff der *Praxis* eingeführt, der hilft, die Diskussion aus dem Klammergriff der unfruchtbaren Opposition von Sagen und Zeigen zu befreien. Auch diese Position lässt sich im Anschluss an Wittgensteins Spätphilosophie entwickeln, wobei vorausgesetzt wird, dass sie nicht – wie etwa Mersch es versteht – »die Frage nach der Interpretation der Bedeutung durch die nach der Beschreibbarkeit von Praxen ersetzt«<sup>17</sup>. Der Begriff der Praxis steht bei Wittgenstein und anderen praxisorientierten Autoren gerade *nicht* für einen neuen Gegenstand der Beschreibung, etwa im Sinne eines Kalküls, das festlegt, wie ein Wort zu verstehen ist.<sup>18</sup> Eine solche Interpretation reduziert die Praxis auf das, was in objektivierenden Darstellungen von außen – etwa durch einen Sozialwissenschaftler – über die Praxis gesagt werden kann. Distinktives Merkmal der Praxistheorie ist jedoch ihre Anerkennung der Teilnehmerperspektive als

15 Ebd., 33.

16 Vgl. Mersch, *Was sich zeigt*, 236-281; Boehm, *Wie Bilder Sinn erzeugen*.

17 Mersch, *Was sich zeigt*, 239.

18 Wittgenstein hat in einer Phase seiner Überlegungen versucht, Bedeutungen an die Logik des Kalküls anzunähern; doch zum Zeitpunkt der *Philosophischen Untersuchungen* ist diese Engführung aufgegeben worden. Insofern ist es irreführend, wenn Mersch mit einem Zitat aus dieser Übergangszeit die deskriptive Logik des Kalküls dann zum »Kern der Spätphilosophie Wittgensteins« (Mersch, *Was sich zeigt*, 239) erklärt.

ein unhintergebares Moment des Praktischen. Erst die objektivierende Beobachtung erzeugt den Eindruck, eine soziale Praktik ließe sich auf Regeln und Normen reduzieren, die von den Akteuren willfährig vollzogen werden. Für die Teilnehmer selbst ist ihr Handeln in einen Horizont der Ungewissheit, Unbestimmtheit und situativer Orientierung eingespannt; es ist konstitutiv *offen*. Dazu gehört auch, dass nur *in* der Praxis entschieden wird, *wie* eigentlich die Praktik zu verstehen ist, in der man engagiert ist, was zu ihr gehört und was nicht.<sup>19</sup> Mit der Praxisorientierung wird somit kein neues Objekt der Erkenntnis identifiziert; aus diesem Grund ist es sinnvoll, den Begriff der Praxis eher als Ausdruck eines *Erkenntnisstils*<sup>20</sup> oder einer *Haltung* zu sehen.

Ein solches Verständnis der Praxis erlaubt, so werde ich argumentieren, einen produktiveren Umgang mit der gefühlten Beschränkung, die das philosophische Primat des Sinns auferlegt. (Mersch spricht von der »Repressivität«<sup>21</sup> des Diskurses) Es erlaubt, die Intuition aufzugreifen, die der Paarung von Sagen und Zeigen ihre Attraktivität verleiht, und sie in einem Rahmen zu versetzen, der ihr jede Paradoxie nimmt. Aus praxistheoretischer Perspektive muss das Zeigen – paradigmatisch auch bei Boehm etwa diskutiert am Beispiel der Zeigegeste – *als Praktik* thematisiert werden. Zeigen ist kein »Aufscheinen« oder »Andeuten« eines Anderen des Sagens, sondern eine konkrete Tätigkeit, die *qua* Praktik gleichermaßen körperlich-materielle wie semiotisch-semantische Dimensionen umfasst. Diese Tätigkeit kann daher – und das ist die entscheidende Korrektur – von *Dritten* (also auch nachträglich von einem selbst) immer in den Blick genommen und thematisiert werden.

Da es in diesem Text um eine Kritik geht, die durchaus zentrale Motive des Diskurses um »Sagen und Zeigen« anerkennt, werde ich im Folgenden zunächst am Beispiel von Wittgensteins *Tractatus* die Argumente rekonstruieren, aus denen diese Dichotomie zu folgen scheint. In einer kurzen Überleitung wird dann dafür plädiert, Wittgensteins späte Wendung zur Praxis als eine Selbstkorrektur zu sehen, die der paradoxen Rede vom »Unsagbaren« den Grund entzieht. Diese eher programmatischen Bemerkungen werden im Anschluss am Beispiel der pragmatistischen Position zum Verhältnis von Sprache und Erfahrung vertieft, genauer über eine Diskussion der Peirceschen Analyse indexikalischer Zeichen.

19 Dieser Aspekt der irreduziblen »normative accountability« wird betont von Joseph Rouse, *How Scientific Practices Matter. Reclaiming Philosophical Naturalism*, Chicago: University of Chicago Press 2002, 357.

20 Robert Schmidt, »Die Entdeckung der Praxeographie. Zum Erkenntnisstil der Soziologie Bourdieu«, in: Hilmar Schäfer u.a. (Hg.), *Bourdieu und die Kulturwissenschaften*, Konstanz: UVK 2011.

21 Mersch, *Was sich zeigt*, 33.

## Sagen und Zeigen bei Wittgenstein

Eine der zentralen Referenzen für die Dichotomisierung von Sagen und Zeigen ist Wittgensteins Frühwerk, der *Tractatus*. Als erstes ist festzuhalten, dass dessen leitende Fragestellung unmittelbar vom Primat des Sinns ausgeht: Wittgenstein sieht die Gefahr einer unbemerkten Verwechslung von Sinn und Unsinn. Das Denken – und das heißt für den Sprachphilosophen: die logisch artikulierte Sprache – verwirrt sich, wenn es Sinn und Unsinn nicht unterscheiden kann. Diese von Wittgenstein, wie sich den Tagebüchern entnehmen lässt, als existenziell empfundene Gefahr<sup>22</sup> muss als der Versuch verstanden werden, das Primat des Sinns philosophisch abzusichern. Im Kontext der hier gezogenen Traditionslinie heißt das: Gerade *wenn* wir in der Philosophie nur über den Sinn verfügen, stellt sich die Frage, wie wir uns versichern können, dass der gegebene Sinn im Grunde nicht Unsinn ist. Dahinter steht das für die Moderne charakteristische skeptische Motiv, dass der Sinn womöglich völlig in die Irre führt und Denken und Handeln entsprechend jeden sicheren Halt verlieren.<sup>23</sup>

»Das Buch will also«, so heißt es entsprechend im Vorwort, »dem Denken eine Grenze ziehen«, eine Grenze zwischen Sinn und Unsinn.<sup>24</sup> Gibt es formale oder logische Bedingungen, die zu unterscheiden erlauben, ob ein Satz sinnvoll ist oder nicht? Hier sieht Wittgenstein unmittelbar das Problem der Selbstprädikation: Die Idee einer Grenzziehung des Sinns setzt voraus, in der Reflexion auf diese Grenzen Sinn *und* Unsinn gleichermaßen als mögliche Gegenstände des Denkens zu behandeln. Man müsste also »denken können, was sich nicht denken läßt«<sup>25</sup>. Angesichts dieses Widerspruchs verwirft Wittgenstein die Idee klarer Kriterien, die – etwa in Form von logischen Regeln – die Entscheidung über Sinn und Unsinn abnehmen.<sup>26</sup> Alles, was wir sagen

22 James C. Edwards, *Ethics without Philosophy*, Tampa [FL]: University Press of Florida 1979.

23 Vgl. Stanley Cavell, *Claim of Reason*, Oxford: Oxford University Press 1979; Jörg Volbers, *Selbsterkenntnis und Lebensform. Kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault*, Bielefeld: transcript 2009.

24 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1963, 7. Im Folgenden wird aus Sätzen des *Tractatus* aus dieser Ausgabe mit dem Sigel T, gefolgt von der Nummer, zitiert.

25 Ebd.

26 Die Einsicht, dass Wittgenstein schon im *Tractatus* auf die Idee verzichtet, es gebe endgültige sprachliche oder logische Kriterien des Sinns, ist der wahre Kern der sog. »resoluten Lesart« (Vgl. James Conant/Cora Diamond, »On Reading the Tractatus Resolutely«, in: *Wittgenstein's last-*

können, kann auch Sinn haben, eine formale Auslese findet nicht statt. Vor diesem Hintergrund ist auch die berühmte Sentenz zu lesen: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.« (T 7) Das das Sprechen ermöglichende »Können« ist als ein Fähigkeits-Kann zu verstehen, es verweist auf die (im *Tractatus* vorausgesetzte und nicht weiter problematisierte) Fähigkeit kompetenter Sprecher, Sinn zu produzieren. Dem steht wiederum nicht ein Redeverbot gegenüber, sondern die Unfähigkeit, Sinn zu bilden. Wir müssen schweigen, weil wir nicht anders können – und nicht etwa, weil wir das Falsche denken. »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.« (T 5.7433)

Das Argument dafür ist intim mit dem Begriff des Zeigens verknüpft. Die Schwierigkeit, in der Sprache eine Grenze des Sinns zu ziehen, wird deutlich, wenn die Prüfung auf Sinn konkret als Tätigkeit vorgestellt wird. Wir nehmen uns einen Satz vor, etwa auf einen Streifen Papier notiert, und prüfen *dann*, ob er Sinn hat oder nicht. Doch diese Prüfung kann, so Wittgenstein, nicht ergebnisoffen sein. Denn entweder haben wir es mit einem Satz zu tun, mit einem sinnvollen Gebilde also – dann stellt sich die formale Frage nach seinem Sinn erst gar nicht. Oder aber wir haben es mit einer sinnlosen Zeichen- oder Lautkette zu tun, vergleichbar mit der Zeichenkette »#\*/&%!=?«. Hier aber gibt es nichts, was noch geprüft werden kann – es handelt sich, so Wittgenstein, gar nicht um einen Satz. Ob ein Satz Sinn hat oder nicht, ist somit unmittelbar evident: »Der Satz *zeigt* seinen Sinn.« (T 4.022)

Zwei Ergänzungen sind noch wichtig, um diese Position angemessen zu verstehen. So ist hervorzuheben, dass »Sinn« hier als eine rein logische Kategorie fungiert. Wir sprechen oft davon, dass eine Behauptung »sinnvoll« sei, wenn wir damit meinen, dass sie auf diese oder jene Weise richtig ist. Der sinnvolle Satz, wie ihn der *Tractatus* untersucht, muss jedoch nicht der Wirklichkeit oder den Regeln der Vernunft entsprechen. Auch *Alice im Wunderland* ist ein sinnvoller Text. Sätze müssen nicht wahr sein, um Sinn zu haben; sie müssen jedoch Sinn haben, um möglicherweise wahr zu sein (vgl. T 4.31).

Zweitens liegt der Einwand nahe, dass ein Satz durchaus sinnvoll scheinen kann, sich aber erst bei näherem Hinsehen als Unsinn er-

*ing significance*, hg. v. Max Kölbel/Bernhard Weiss, London: Routledge 2004, 46-99). Irritierenderweise wird im Versuch, diese Zurückweisung philosophischer Kriterien so konsequent (»resolut«) wie möglich zu denken, die von Wittgenstein selbst betonte Materialität des sinnvollen Satzes (vgl. T 3.14, 3.1431) völlig ignoriert, so dass es zu der unhaltbaren These kommt, Wittgenstein würde *nichts* Positives sagen und *nur* therapeutisch argumentieren.

weist. Wittgenstein widerspricht dem nicht; schließlich ist die ganze Fragestellung des *Tractatus* von dem Bewusstsein geprägt, dass solche Verwechslungen stattfinden. Doch hier müssen zwei Ebenen von »Sinn« und »Unsinn« unterschieden werden. Für den Logiker Wittgenstein birgt die alltägliche Rede durchaus das Potenzial zur Verwirrung und Täuschung und kann sich als sinnlos erweisen. Daher ist es erforderlich, den alltagssprachlichen Satz in seine elementaren logischen Bestandteile zu zerlegen und das Ergebnis dieser Analyse zu beurteilen. Auf dieser Ebene gilt die oben skizzierte Evidenz. Der vollständig analysierte Satz muss (und kann, so die Hoffnung des *Tractatus*) unmittelbar zeigen, ob er sinnvoll ist oder nicht. (vgl. T 3.23 ff.) Der Begriff des Sinns wird hier zu einem Synonym für die Form eines Satzes *als* Satz: Der Sinn, so Wittgensteins Argument, ist keine Eigenschaft des Satzes, sondern Inbegriff seiner (»logischen«) Form, die ihn überhaupt erst *als* Satz konstituiert.<sup>27</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Sagen und Zeigen bei Wittgenstein, um eine Analogie von de Saussure zu variieren, wie die zwei Seiten eines Blattes zusammen hängen.<sup>28</sup> Das eine lässt sich ohne das andere nicht denken, erst gemeinsam bilden sie das Phänomen »Sinn« (oder Sprache) aus. Beide weisen jedoch in grundsätzlich andere Richtungen: Während sinnvolle Sprache diskursiv verhandelt und logisch analysiert werden kann, ist ihr Fundament, das Zeigen, dem sprachlichen Zugriff entzogen. Entsprechend zwiespältig ist dieses Ergebnis zu bewerten. Auf der einen Seite enttäuscht es die Hoffnung einiger Philosophien (wie z. B. des logischen Positivismus), mit den Mitteln diskursiver Philosophie eine klare Grenze zwischen Sinn und Unsinn ziehen zu können. Zugleich jedoch sah Wittgenstein seine eigene philosophische Reflexion auf diese Frage als eine Befreiung an – denn sie zeigt, dass eine solche Grenze im Grunde gar nicht gezogen werden muss. Es bedarf nicht der Philosophie, um über Sinn und Unsinn Gewissheit zu erlangen. Das letzte Wort hat der Sinn selbst, wenn auch in der paradoxen Weise, dass er sich nur *zeigt*.<sup>29</sup>

27 In dieser Position zeichnet sich bereits die Debatte um die Normativität ab, die im Anschluss an Wittgensteins Spätphilosophie die postanalytische Wittgensteinrezeption prägt (McDowell, Brandom). Sinn *ist* in demselben Sinne Form, wie auch Normativität Form ist – Bedingung der Möglichkeit eines Urteils und nicht bereits sein Gehalt.

28 Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, 2. Aufl., Berlin [u. a.]: de Gruyter 1967, 134.

29 Diese Interpretation widerspricht auch der Auffassung, Wittgenstein habe im *Tractatus* eine Grenze »im« Denken (analog zu der Grenzziehung im Spätwerk »innerhalb« der Sprache) ziehen wollen. Die Grenze wird nicht gezogen, sondern kann sich nur zeigen – das ist die Pointe des Bildes der

Dieses Ergebnis mag aus der Perspektive der Kontrollansprüche mancher Philosophien eine fatale Abhängigkeit von kontingenten Umständen sein. Für Wittgenstein zählt jedoch die philosophische Absicherung, *dass* der Sinn sich zeigt. Dadurch ist die Frage der Schuld geklärt: Unklarheit und Verwirrung sind die Folgen unsortierter und unanalysierter Sprache, mithin ein Problem der Philosophie mit sich selbst. Sie sind jedoch keine ernsthafte Bedrohung des Primat des Sinns, das unangetastet bleibt. Der *Tractatus* ist – wie ja auch Kants *Kritik der reinen Vernunft* – eine Art Theodizee.<sup>30</sup> Er rechtfertigt das Leid und die Verwirrung, indem er zeigt, dass der Mensch selbst an ihnen schuld ist – und nicht etwa die Logik, die Sprache oder die Vernunft.

### Über Wittgensteins Frühwerk hinaus

Die zeitgenössischen Diskurse, die Wittgensteins Grundidee aufgreifen, neigen dazu, den transzendentaltheologischen Aspekt des Frühwerks zu übersehen. Sie teilen nicht mehr Wittgensteins Vertrauen in die menschliche Fähigkeit, Sinn zu produzieren, und heben vor allem die logisch irritierende, verstörende Seite der Argumentation hervor. Die Abhängigkeit des Sagens vom Zeigen bringt die oberflächliche Stabilität und Identität der sinnvollen Rede ins Schwanken. Sinn *muss* sich zeigen, und doch kann dieses »Sich-zeigen« unter Zurückweisung sprachlicher Sinnkriterien nicht mehr sprachlich identifiziert werden. Mensch sieht daher zu Recht eine Parallele zu Heideggers Begriff des »Ereignisses«.<sup>31</sup> Verstehen versteht sich nicht von selbst, sondern muss sich ereignen. Positiv formuliert bleibt es, insofern sich Sinn ja nur *am* Zeichen zeigt, irreduzibel an der »Präsenz« und »Materialität« dieser Zeichen, Lautketten oder schließlich auch Bilder gebunden.

In diesem Begriff des »Ereignisses« manifestiert sich paradigmatisch die negative Rhetorik, die das »Zeigen« aus der Perspektive des »Sagens« zu umkreisen versucht. Ein Ereignis ist wesentlich singular und stellt einen isolierten Zeitpunkt dar, der sich nicht auf eine übergreifende Regel oder Struktur reduzieren lässt. Ereignisse sind eigenständig und können sich in diesem Sinne performativ auf bestehende Verhältnisse auswirken. Die Materialität und Präsenz des Sinns besteht vor allem darin, dass sich Sinn *hier* und *jetzt* verkörpert und sich verkörpern muss, um sich zu zeigen. Auch dies ist eine negative Definition, denn

Leiter, die fortgestoßen wird, nachdem auf ihr hinaufgestiegen worden ist.

30 Odo Marquard, *Transzendentaler Idealismus – Romantische Naturphilosophie – Psychoanalyse*, Köln: Verlag für Philosophie Jürgen Dinter 1987, 78 ff.

31 So schon der Titel von Mensch, *Was sich zeigt*.

hier und jetzt sind in diesem punktuellen Sinne nur negativ greifbar – als Bestimmungen, die ihren Sinn verlieren, sobald sie in eine allgemeine Sprache übersetzt werden.<sup>32</sup> Ein Ereignis ist keine Instanz einer allgemeinen Regel.

Die sachliche Rechtfertigung dieser negativen Sprache liegt, wie etwa auch bei Adornos Diskussion des »Nichtidentischen«<sup>33</sup>, in dem Versuch, philosophisch gerade das zu thematisieren, was sich der sprachlich verwalteten Allgemeinheit entzieht. Hier jedoch lassen sich Zweifel anmelden. Wittgensteins Hauptargument für die Kategorie des »Zeigens« ist, wie vorgestellt, die logische Paradoxie, die das Projekt einer Grenzziehung des Sinns im Medium des Sinns aufruft. Diese Paradoxie entsteht aber nur, wenn Sinn sich nur auf *eine* Weise manifestieren kann – solange es also, mit anderen Worten, nur *ein* Medium des Sinns gibt. Im *Tractatus* ist dies das Denken; bei Heidegger ist es die Sprache. Erst wenn der Begriff des Sinns gleichsam *ein*förmig ist, erst wenn das Verstehen sich letztlich nur auf *eine* Weise manifestieren kann, wird das Thematisieren von Sinn im Sinn paradox, da es die Probleme der Selbstreferenz und damit der Selbstprädikation aufwirft. Paradoxien sind nur dann interessant, wenn sie *unumgänglich* sind, da sie gleichsam einen Weg versperren. Diese Unumgänglichkeit wird im *Tractatus* dadurch hergestellt, dass aller Sinn sich im logischen Denken manifestieren muss.

Letztlich verweist schon die Einführung des Begriffs des »Zeigens« im *Tractatus* darauf, dass diese eindimensionale Reihung von Sinn, Sprache und Denken unter ihrer eigenen Last zusammenbrechen muss.<sup>34</sup> Doch dieses implizite Zugeständnis bleibt halbherzig, da ja am Primat des Sinns festgehalten und dieses schließlich sogar von dem Verdacht der Inkonsistenz freigesprochen wird. So gesehen ist der entscheidende Schritt, den Wittgenstein über seine Frühphilosophie hinaus führte, die Einsicht in die Pluralität und Vielförmigkeit des Sinns.

Während der *Tractatus* sich einseitig auf die Beziehung des sprachlichen Symbolismus auf die Welt konzentrierte, nehmen die *Philosophischen Untersuchungen* die Vielfalt der Sprachgebräuche in den Blick.

32 Das ist die Pointe von Hegels Zurückweisung des Wahrheitsanspruchs der sinnlichen Gewissheit. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Hans-Friedrich Wessels, Hamburg: Meiner 1988, Kap. I.

33 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966.

34 Vgl. die Selbstkritik Wittgensteins: »Die Begriffe: Satz, Sprache, Denken, Welt, stehen in einer Reihe hintereinander, jeder dem anderen äquivalent. (Wozu aber sind diese Wörter nun zu brauchen? Es fehlt das Sprachspiel, worin sie anzuwenden sind.)« Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, § 96.

Der Begriff des Sprachspiels verkörpert insofern nicht, wie es manchmal verstanden wird, ein neues konstitutives Prinzip der Sinngebung. Vielmehr steht er für die Einsicht, dass sich die unterschiedlichen Verwendungsweisen der Sprache nicht auf einen Nenner, und damit auch nicht auf eine fundamentale Paradoxie, reduzieren lassen.

Ungeachtet dieser Selbstkorrektur in Wittgensteins Spätwerk hat Dieter Mersch vorgeschlagen, die in den *Philosophischen Untersuchungen* thematische Vielfalt des Sinns in Kontinuität zum Frühwerk zu sehen. Auch die Spätphilosophie stecke in der gleichen selbstreferentiellen »Begründungsschleife«<sup>35</sup> wie der *Tractatus*, wenn nun auch ausgeweitet auf Darstellungsformen aller Art. War es im Frühwerk einzig der Satz, dessen Symbolismus durch seine »logische Form« in ein sinnvolles Verhältnis zur Wirklichkeit gestellt war, gibt es in den *Untersuchungen* eine Vielzahl von Praktiken, in denen eine Darstellung – ein Wort, ein Bild oder eine manifeste Handlung – als sinnvoll erscheint. Und wie im *Tractatus* wirft dann, so Mersch, auch das Spätwerk die Frage auf, was die Verbindung zwischen der Darstellung und ihrem Sinn stiftet – was etwa dem Lautzeichen Bedeutung verleiht, oder dem Wegweiser die manifeste Eigenschaft, in eine Richtung zu weisen. Das Problem der Grenzziehung wiederholt sich: Jede *sinnhafte* Darstellung dieser Beziehung, etwa in Form einer schriftlich fixierten Regel, muss selbst bereits Sinn haben, um verstanden zu haben. Die Suche nach einer fundamentalen Begründung der Möglichkeit von Sinn verliere sich somit in dem Regress, dass jede Darstellung der Regel – ob nun in der Sprache oder in anderer Form – selbst wieder *richtig* verstanden werden muss.<sup>36</sup>

Diese Interpretation übersieht jedoch einen zweiten, ganz entscheidenden Unterschied von Früh- und Spätwerk: Die Spätphilosophie nimmt dezidiert eine Teilnehmerperspektive ein. Die Diskussion um das Problem des Regelfolgens bei Wittgenstein in der Sekundärliteratur hat gezeigt, dass Sprachspiele nicht als fest fixierte Gebilde verstanden werden können, die gleichsam wie ein Kalkül festlegen, was eine legitime Anwendung ist. Eine solche »platonistische« Vorstellung der Regel legt sich aus der Beobachterperspektive nahe, die aus den Regelmäßigkeiten der Akteure Normen und gar Gesetze ableitet. Diese abstrahierten Regeln können jedoch nicht der effektive Grund dafür sein, dass die Teilnehmer von Sprachspielen *in* ihnen an die normative Kraft der Regel gebunden sind.<sup>37</sup>

35 Dieter Mersch, »Wittgensteins Bilddenken«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (2006), 925-942, hier: 938.

36 Mersch verweist hier auf Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Blackwell 1982.

37 Vgl. John McDowell, »Wittgenstein on following a Rule«, in: *Synthese* 58 (1984), 325-363; Volbers, *Selbsterkenntnis und Lebensform*, 35-104.

Um die Normativität der Praxis zu bewahren, insistiert Wittgenstein darauf, dass die Regeln durch den tätigen Gebrauch konstituiert werden, den wir von ihnen praktisch machen – dass die Regel »sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir ›der Regel folgen‹, und was wir ›ihr entgegenhandeln‹ nennen.«<sup>38</sup> Entscheidend ist der Gebrauch des ›wir‹ in diesem Zitat, das auf die Irreduzibilität der Teilnehmerperspektive hinweist. Die Normativität der Praxis – die Tatsache, dass Praktiken *Ordnungen* aufweisen – wird durch die Praxis selbst konstituiert, und nicht etwa dadurch, dass irgendwelche essentiellen Strukturen die Handlungen und Urteile der Akteure gleichsam von außen bestimmen. Damit jedoch wird die Frage nach dem Sinn selbst zu einem *Teil* der Sprachpraxis.

Die Interpretation von Mersch begeht den Fehler, dass sie mit den Begriff der Darstellung wieder eine fundamentale Kategorie einführt, die alle konkreten Praktiken und damit die Teilnehmerperspektive transzendiert. Dadurch wird die Frage möglich, was »den« Darstellungen ihre Fähigkeit verleiht, etwas darzustellen – in direkter Analogie zu der Frage, was dem logischen Symbolismus seinen Sinn verleiht. Dadurch entsteht der falsche Eindruck, auch in der Spätphilosophie entwickelte Wittgenstein eine dem *Tractatus* vergleichbare Logik des Zeigens.

Diese Kritik ist keine Verteidigung eines therapeutischen Philosophieverständnisses. Das Problem des Ansatzes von Mersch ist nicht, dass er überhaupt eine allgemeine – »philosophische« – Perspektive auf die Praxis einnimmt. Was er jedoch ausklammert, ist die auch von Wittgenstein hervorgehobene Tatsache, dass solche Reflexionen auf das, was wir tun – auf die Praxis – *selbst ein Teil der Praxis sind*. Regelanwendungen ereignen sich nicht einfach nur, sondern sind selbst Gegenstand reflexiver Thematisierungen und Bezugnahmen. »Und gibt es nicht auch den Fall, wo wir spielen und – ›make up the rules as we go along‹? Ja auch den, in welchem wir sie abändern – as we go along.«<sup>39</sup> Die reflexive Dimension, die der Praxis innewohnt, erlaubt eine Verschiebung der Thematik von Sagen und Zeigen, da sie diese Differenz selbst in der Praxis verorten und sie somit einer ganz anderen Form der Analyse unterziehen kann.

### Situiertes Zeigen

Einen Ansatz, der die innere Reflexivität der Praxis ernst nimmt, repräsentiert der klassische amerikanische Pragmatismus. Bei allen Unterschieden zwischen den Schriften von Peirce, James und Dewey sind

38 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Nr. 106.

39 Ebd., Nr. 83.

ihre Überlegungen in einem Punkt geeint: Sie gehen so konsequent von einem Primat der Praxis aus, dass sie die *Reflexion selbst* noch als eine Tätigkeit, mithin als eine Form der Praxis verstehen. Dies gilt selbst für die Philosophie von Peirce, die oft nur als Semiotik wahrgenommen worden ist und somit auf den ersten Blick den Sinnuniversalismus zu wiederholen scheint, wenn auch im Medium des Zeichens.<sup>40</sup>

Entscheidend ist die methodologische Pointe der pragmatistischen Herangehensweise: Klassisch philosophische Betrachtungen über Sinn, Repräsentation oder die Gesetze der Logik werden zu beantworten versucht durch eine Analyse der materiellen und situierten Tätigkeiten, in denen diese Phänomene auftreten. Dieses methodische Primat der Praxis artikuliert sich in Peirces klassischer Definition der *inquiry*, übersetzbar mit »prüfender Nachforschung«. Während die kartesische Tradition Denken primär als ein geistiges Vermögen konzipiert, hebt Peirce hervor, dass die *inquiry* als Reaktion auf ein Problem beginnt – sie ist die Folge einer »irritation of doubt«<sup>41</sup>. Denken wird somit von Anfang an als ein tätiges Bemühen verstanden, dem es darum geht, sich *innerhalb* einer bereits gegebenen Welt wieder in ihr zurechtzufinden, nachdem *durch* diese Welt Skepsis, Unruhe oder Unglauben geweckt wurde.

In Bezug auf die mutmaßliche Differenz von Sagen und Zeigen fällt auf, dass die Ausarbeitung der pragmatistischen Perspektive zahlreiche Überschneidungen, aber eben auch wichtige Unterschiede zu der am Beispiel des *Tractatus* erläuterten »paradoxen« Auffassung aufweist. Zu den wichtigsten Gemeinsamkeiten gehört sicherlich die Anerkennung der Schwierigkeit, die *unmittelbare* Erfahrung sprachlich zu fixieren. Der Pragmatismus folgt der – letztlich kantischen – Grundeinsicht, dass die begriffliche Form, in der wir Erfahrungen diskursiv verarbeiten, nicht mit der Erfahrung selbst verwechselt werden darf. So ist für Peirce alles Denken an Zeichen gebunden, und in vergleichbarer Weise beharrt Dewey darauf, dass die »Unmittelbarkeit der Wirklichkeit« genuin »unsagbar« bleiben muss.<sup>42</sup>

Diese traditionelle Orientierung am (sprachlichen und semiotischen) Sinn hindert den Pragmatismus jedoch nicht daran, eben jene »unsagbare Wirklichkeit« zum unverzichtbaren Bezugspunkt von Theorie und Praxis zu erklären. Das Leitmotiv des Pragmatismus ist eine *return to experience* auf allen Ebenen, eine Rückkehr zu der gelebten Erfahrung,

40 So etwa der Vorwurf von Mersch, *Was sich zeigt*, 230f.

41 Charles S. Peirce, *The Essential Peirce. 1867-1893. Selected philosophical Writings*, Bd. I, hg. v. Nathan Houser, Bloomington [u.a.]: Indiana University Press 1992, 114.

42 John Dewey, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, 95.

die als Ausgangs- wie Endpunkt der theoretischen Reflexion begriffen wird. »Experience is our only teacher.«<sup>43</sup> Diese Haltung manifestiert sich in Peirces bekannter »pragmatischer Maxime«<sup>44</sup>, nach der unser Begriff eines Gegenstandes durch die praktischen Wirkungen bestimmt werde, die wir diesem Gegenstand zuschreiben; analog sieht William James den Pragmatismus als einen *Radikalen Empirismus*<sup>45</sup>, wie auch Dewey seine Theorie als »empirische« oder auch »experimentelle«<sup>46</sup> Philosophie bezeichnet. Durch diese Werke zieht sich die Überzeugung, dass die philosophische Reflexion steril und unproduktiv wird, wenn es ihr nicht gelingt, sich an die gelebte Erfahrung zurückzubinden.<sup>47</sup>

Wie wird nun der Widerspruch zwischen der »unsagbaren« unmittelbaren Wirklichkeit und ihrer sprachlich-diskursiven Reflexion aufgelöst? Indem beide Pole als Dimensionen *derselben* Erfahrung begriffen werden. Sagen und Zeigen werden nicht in einem logischen Ausschließungsverhältnis zueinander gesehen, sondern als Relationen *innerhalb* eines gemeinsamen Erfahrungsraumes. Damit ändert sich vor allem der Status des Sagens. In konsequenter Verfolgung der pragmatistischen Grundthese werden Sprache und Logik als materiell-situierte Tätigkeit analysiert. Das ist die Pointe der Peirceschen These, dass wir nur in Zeichen denken könnten: Zeichen unterscheiden sich von den »Gedanken« der kartesischen Tradition dadurch, dass sie immer ein materielles Substrat aufweisen. Dadurch erhalten die bedeutungstragenden Zeichen keine gesonderte ontologische Auszeichnung mehr. Unabhängig von der Funktion oder dem Wert, die einem Zeichen zugeschrieben werden, ist das Zeichen zunächst vor allem ein Ding in der Welt. Der Begriff der Erfahrung wird demnach verkürzt, wenn die Erfahrung – wie in der Tradition oft geschehen – als eine Sphäre begriffen wird, *auf die* wir uns unter anderem mit sprachlichen Mitteln beziehen. Diese Bezugnahme wird vom Pragmatismus selbst als ein *Teil* der Erfahrung konzipiert, ein Gedanke, der sich unmittelbar aufdrängt, wenn die Materialität der Kommunikation ernst genommen wird.

43 Charles S. Peirce, *The Essential Peirce. 1893-1913. Selected philosophical Writings*, Bd. II, hg. v. Nathan Houser. Bloomington [u. a.]: Indiana Univ. Press 1998, 153.

44 Vgl. in einer ersten Formulierung Peirce, 1867-1893, 132.

45 William James, *Essays in radical empiricism*, Lincoln [NE]: University of Nebraska Press 1996.

46 John Dewey, »Einleitung zu den »Essays in experimenteller Logik«, in: ders., *Erfahrung, Erkenntnis und Wert*, hg. v. Martin Suhr, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, 93-144.

47 Richard Bernstein sieht darin ein Motiv, das sich durch die ganze amerikanische Philosophie bis Dewey zieht, und nennt neben Peirce, James und Dewey auch noch Santayana und Whitehead als Beleg. Vgl. Richard J. Bernstein, *John Dewey*, Atascadero [CA]: Ridgeview 1966, 92.

Dieser weite Erfahrungsbegriff wird nun nicht einfach postuliert; vielmehr versucht der Pragmatismus zu zeigen, dass wir Bedeutung, Logik und Sinn – mithin alles, was in der hier verfolgten Diskussion zur Ebene des »Sagbaren« gezählt wird – nur *durch* diesen Erfahrungsbezug erklären können. Programmatisch bedeutet dies zunächst, dass Zeichen – verstanden als primär materielle Bedeutungsträger – nur dadurch Sinn und Allgemeinheit entwickeln, dass sie sich sukzessive in konkreten Erfahrungen entfalten und durch sie überhaupt erst entstehen. Sinn und Wert des Diskurses besteht umgekehrt entsprechend darin, dass er erlaubt, zu solchen konkreten Erfahrungen zurück zu kehren. In diesem Sinne relativiert Dewey seine oben zitierte Diagnose über die »Unsagbarkeit« der unmittelbaren Wirklichkeit durch die Präzisierung, dass diese Unmittelbarkeit »nichts Mystisches«<sup>48</sup> sei. Denn der Diskurs soll und kann diese Erfahrungen nicht ersetzen. Seine Funktion ist vielmehr eine mittelbare: Er kann nur die »Verbindungen ... andeuten, die, zu Ende verfolgt, dazu führen können, sich einer Wirklichkeit zu *bemächtigen*.«<sup>49</sup> Welthaltiges Erkennen besteht somit für Dewey in der Fähigkeit, die Erfahrung der Dinge *praktisch* zu wiederholen: »Denn Erkenntnis ist Kenntnis der Bedingungen ihres [der Dinge] Erscheinens, das heißt, Erkenntnis hat es mit Sequenzen, Koexistenzen und Relationen zu tun. Auf unmittelbare Dinge kann man durch Worte *hinweisen*, aber sie werden dadurch nicht beschrieben oder definiert.«<sup>50</sup>

Auf dem ersten Blick scheint es, als würde Dewey insbesondere mit diesem letzten Zitat doch wieder die kritisierte Differenz von Sagen und Zeigen wiederholen: Worüber wir nicht reden können, müssen wir schweigen, da es sich zeigen muss. Wir können bestenfalls darauf hinweisen. Doch Deweys Behauptung, dass die Worte, mit denen in einer Situation auf die »unmittelbaren Dinge« hingewiesen wird, diese weder beschreiben noch definieren, zielt auf einen anderen Aspekt. Die Annahme, dass Bedeutungen immer auch Vorkommnisse in der Welt sind – weil etwa das Sprechen eine *Tätigkeit* ist, wie auch das Wort ein *Gegenstand* –, führt zu einer Verschiebung der Perspektive, in der sprachliche und logische Phänomene untersucht werden sollten. Die »richtige« Auffassung von Bedeutungen wird analytisch dem »richtigen« Umgang mit Gegenständen angeglichen. Und das bedeutet unter anderem, dass die Normen, die die Angemessenheit dieses Umgangs mit Bedeutungsobjekten regieren, selbst nicht ausschließlich diskursiver Natur sind. Um einen Hinweis zu verstehen, reicht die orientierende Wirkung »irgendeines implizit normativen Verwendungskontextes, damit ein Gegenstand als das von einer Person gemeinte Objekt aufgewiesen

48 Dewey, *Erfahrung und Natur*, 95.

49 Ebd.

50 Ebd.



werden kann.«<sup>51</sup> Die Bezugsform des Hinweises setzt keine voll entwickelte Sprache mit Wahrheitsbedingungen voraus. Der Umgang mit Bedeutungsobjekten ist *als* situiertes Handeln pragmatisch und folgt einer Eigenlogik, die von der innersprachlichen Logik der Beschreibungen und Definitionen zu unterscheiden ist.<sup>52</sup>

### Die relative Autonomie des Zeigens

Es liegt nahe, aus dieser Anerkennung der praktischen Eigenlogik der Situation wieder eine grundsätzliche Konfrontation abzuleiten, die das situative Zeigen erneut vom diskursiven Sagen isoliert. Der Pragmatismus zieht jedoch den entgegengesetzten Schluss. Er identifiziert die relative Autonomie des Zeigens als eine unverzichtbare Bedingung, die dem Sagbaren überhaupt erst *hier* und *jetzt* einen bestimmten Sinn verleiht. Die situative Bindung wird somit nicht zu einem ereignishaften Anderen des Sagens stilisiert, sondern erscheint als Teilaspekt eines dynamischen Geschehens, in dem Sagen und Zeigen ineinandergreifen.

Diese bereits bei Dewey anklingende allgemeine Behauptung lässt sich am Beispiel von Peirces Analyse des Hinweisens mittels indexikalischer Ausdrücke präzisieren. Indexikalische Zeichen – in ihrer sprachlichen Form Ausdrücke wie »hier«, »jetzt« und »dort« – zeichnen sich in Peirces semiotischer Systematik dadurch aus, dass sie in einer *wirklichen* Relation zu dem von ihnen bezeichneten Referenten stehen: »An *index* stands for its object by virtue of a real connection with it, or because it forces the mind to attend to that object.«<sup>53</sup> Damit grenzt sich der Index von den beiden anderen Zeichentypen ab – dem generischen Zeichen, das eine Subsumtionsbeziehung zum Gegenstand unterhält und von Peirce *symbol* genannt wird, und dem ikonischen Zeichen, das seine Beziehung zum Referenten durch bildliche Ähnlichkeit herstellt. Peirces Erläuterungen zeigen, dass die indexikalische »wirkliche Beziehung« (*real connection*) kausal, räumlich oder auch diskursiv-praktisch sein kann. So ist sowohl der Zeigefinger ein Index, da er eine Richtung an-

51 Helmut Pape, »Indexikalität und die Anwesenheit der Welt in der Sprache«, in: *Indexikalität und sprachlicher Weltbezug*, hg. v. Matthias Kettner/Helmut Pape, Paderborn: Mentis 2002, 91-119, hier: 105.

52 Die Entdeckung einer Eigenlogik der Praxis im Kontrast zu sprachlichen und logischen Normen kann als der rote Faden betrachtet werden, der die oft nur lose verbundene Familie der Praxistheorien zusammenhält. Vgl. dazu Volbers, Jörg, »Zur Performativität des Sozialen«, in: Klaus W. Hempfer/Jörg Volbers (Hg.), *Theorien der Performativität. Sprache – Praxis – Wissen*, Bielefeld: transcript 2011.

53 Peirce, 1893-1913, 14.

zeigt, als auch ein Wetterhahn, der sich nach dem Wind ausrichtet, als auch ein Metermaß (im Original: *yardstick*), das seine Bedeutung dadurch erhält, dass es nach dem Urmeter geeicht worden ist (im Original: »the bar in London called the Yard«).

Das gemeinsame Element in all diesen Beispielen ist jene für den Index konstitutive »wirkliche Beziehung«, die selbst nicht durch die Wahrheit oder Falschheit diskursiven Sprechens berührt wird. Freilich lässt sich auch darüber diskutieren, wie falsch oder richtig die Annahme ist, dass der Wetterhahn sich nach dem Wind ausrichtet, oder ob das Metermaß auch korrekt geeicht wird. Doch diese reflexive Thematisierung der indexikalischen Zeichenbeziehung ist von der Bezugsform zu trennen, die Peirce mit dem Index in Blick nimmt. Selbst ein Metermaß, das *nicht* korrekt geeicht wurde, verweist *als Zeichen* auf die wirkliche Ersetzbarkeit durch das Urmeter, darin besteht seine Funktion und sein normativer Anspruch. Mit der Klassifizierung eines Zeichens als Index wird also eine bestimmte, in unserer Praxis vorkommende Form der Bezugnahme ausgezeichnet.

Der Hinweis auf die formale Natur der Zeichenbeziehung mag nicht befriedigen, scheint er doch die entscheidende Frage auszuklammern, was die behaupteten konstitutiven wirklichen Verbindungen sind, die zwischen Zeichen und Referenten bestehen. Hier jedoch kommt die Normativität der Situation zu tragen. Einen Hinweis der Art »Dies da!« richtig zu verstehen, bedeutet gerade, zu verstehen, auf welche Weise eine Verbindung zwischen Zeichen und Referent bestehen *sollte*. Weist die Zeigegeste etwa in den Raum, oder führt sie vor, wie die charakteristische Geste des Hinweisens aussieht?

In der Tradition der Sprachphilosophie ist diese charakteristische Vagheit des Index oft so interpretiert worden, dass hier etwas *fehlt*. Aus pragmatistischer Perspektive ist jedoch, wie Helmut Pape betont, die potenzielle Mehrdeutigkeit des Index selbst ein unverzichtbares strukturelles Element, das seine welterschließende Kraft absichert. Gerade weil indexikalische Zeichen »im allgemeinen nur ein schematisches Verständnis von Strukturbeziehungen vermitteln«, müssen sie »aus der Situation« heraus ergänzt werden.<sup>54</sup> Die Situation ist somit nicht einfach ein Kontext, auf den sich der Index bezieht; sie ist vielmehr selbst ein konstitutiver Teil des Index. Dies drückt sich in der formalen Bedingung aus, dass der Index »wirkliche Verbindungen« in Anspruch nimmt. Die den Index konstituierenden »Zusammenhangsbeziehungen [sind] gegenüber den Wahrheitsansprüchen deskriptiver Darstellung unabhängig und neutral«<sup>55</sup>; und es ist diese Unabhängigkeit, die dem

54 Pape, »Indexikalität und die Anwesenheit der Welt in der Sprache«, 105.

55 Ebd., 107.

Index erlaubt, die Situation gleichsam in sich aufzunehmen und dadurch der Sprache zugänglich zu machen. Der Hinweis *muss* nachvollzogen werden können, und in diesem Vollzug öffnet er das Gemeinte der gemeinsamen Erfahrung.

Auf diese Weise kann das indexikalische Zeichen gerade *durch* seine nicht-diskursive Beziehung zum Referenten das diskursive Sprechen wieder an die Erfahrung binden. Dabei kommt es auf die Kombination der beiden Zeichentypen an. Solange ein Gegenstand nur diskursiv eingekreist wird, verbleibt er im Modus des Symbolischen und damit des Allgemeinen. Ein sprachlicher Ausdruck, so Papes sprachanalytische Rekonstruktion, *kann* sich nicht auf ein individuelles Objekt beziehen, »wenn dieses Objekt *nur* durch Beschreibungen bestimmt oder spezifiziert wird. ›Der König von Frankreich‹ kann dieser oder jener König von Frankreich sein.«<sup>56</sup> Umgekehrt ist der reine Index so sehr auf die konkrete Situation bezogen, dass er sie nicht zu transzendieren vermag – die Wahrheit des ›Dies‹ wird über Nacht, wie Hegel es formuliert, schal.

Die situative Bindung des Index ist nicht immer ein Defizit; nicht jeder Hinweis muss verallgemeinert werden. Eine Situation kann auch gerade in ihrer Einzigartigkeit etwas Schätzenswertes sein; Dewey hat auf diesen Grundgedanken seine ganze ästhetische Theorie aufgebaut.<sup>57</sup> Für Erkenntniszwecke jedoch ist Hegels Diagnose zuzustimmen. Erst die Verbindung beider Bezugsformen lässt die Zeichen auf Dauer sprechend werden: Beschreibungen werden konkret, wenn sie in Situationen indexikalisch ausweisbar werden; die »wirklichen Verbindungen«, die der Index mit dem Referenten unterhält, gewinnen erst durch die symbolische Vermittlung an Bedeutung. Zur Illustration dieses Zusammenhangs verwendet Peirce die Analogie mit einer Karte.<sup>58</sup> Auch eine Karte bildet strukturelle Zusammenhänge ab, eben jene von Dewey erwähnten »Sequenzen, Koexistenzen und Relationen«<sup>59</sup>. Doch diese Struktur kann nur zur Orientierung dienen und als Modell funktionieren, so Peirce, wenn die eigene Position auf dieser Karte identifiziert werden kann – wenn indexikalisch festgestellt wird, dass »wir« uns »hier« befinden.

Das indexikalische Zeichen ist somit Prototyp der von Dewey beschriebenen Fähigkeit des Diskurses, Erfahrungen in ihrer Unmittelbarkeit zwar nicht *repräsentieren*, aber die »Bedingungen ihres Erscheinens«<sup>60</sup> *reproduzieren* zu können. Diese Fähigkeit kommt dem Index

56 Ebd., 103.

57 John Dewey, *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.

58 Pape, »Indexikalität und die Anwesenheit der Welt in der Sprache«, 103 f.

59 Dewey, *Erfahrung und Natur*, 95.

60 Ebd.

aufgrund der »unabdingbare[n] Materialität der Kommunikation«<sup>61</sup> zu. In drei Hinsichten kommt diese These hier zum Tragen. Erstens kann der Index *nur* kraft seiner materiellen Zugehörigkeit zur Situation seine Bezugsform realisieren. Das unterscheidet ihn von anderen Bezugsformen wie dem Symbol, das potenziell die gegebene Situation transzendiert. Der indexikalische Verweis erfordert die Anwesenheit von Index, Referenten und Adressaten in der gemeinsam geteilten Situation.<sup>62</sup>

Zweitens eröffnet die Materialität des Indexzeichens die Möglichkeit, es mit anderen Zeichenarten zu kombinieren. Der Hinweis »Da!« wird ergänzt durch das Symbol »Ein Feuer!« Diese Ausrufe sind keine elliptischen Ausdrücke, sondern nutzen die auch in wohlgeformter Rede in Anspruch genommene raumzeitliche Berührung und Beeinflussung der unterschiedlichen Zeichenvorkommnisse. Die unmittelbare Abfolge der Zeichenäußerungen innerhalb der Situation – ihre Nähe – ermöglicht ihre logische Verbindung.<sup>63</sup> Auch die Logik wird somit zu einem philosophischen Gegenstand, der sich im Ausgang von der Situation entwickeln lassen muss; Deweys »Logik« ist der Versuch einer solchen Analyse.<sup>64</sup>

Eine dritte Konsequenz der Materialitätsthese lässt sich so formulieren, dass durch sie verständlich wird, dass sprachliche indexikalische Ausdrücke nicht einfach nur auf einen Gegenstand verweisen, sondern diesen selbst *in der Sprache* präsentieren.<sup>65</sup> Diese Feststellung ist im Kontrast zu der Perspektive zu sehen, Sinn sei dem Zeichen gleichsam

61 Pape, »Indexikalität und die Anwesenheit der Welt in der Sprache«, 102.

62 Da die »wirkliche Verbindung« zum Referenten nur eine formale Anforderung an den Index ist, kann diese Diagnose auch dafür genutzt werden, um den Begriff der Situation zu definieren. Demnach wäre eine Situation genau dadurch festgelegt, dass ein Index *verstanden* wird. Was die Situation alles umfasst, ergibt sich aus den Konsequenzen dieses Verständnisses. Eine solche Deutung zumindest legt Dewey nahe, wenn er die *inquiry* als eine rückwirkende Determination der Situation deutet: Das Problem der Forschung ist für ihn nicht der funktionierende Hinweis, sondern die unbestimmte Bedeutung, bei der erst durch Nachforschung geklärt werden kann, was eigentlich der Referent und die »wirklichen Verbindungen« zu ihm sind. Vgl. John Dewey, *Erfahrung, Erkenntnis und Wert*, 117 f.

63 Vgl. dazu Pape, »Indexikalität und die Anwesenheit der Welt in der Sprache«, 102.

64 John Dewey, *Logik. Die Theorie der Forschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

65 Pape spricht von der »wirklichkeitspräsentierende[n] Bedeutung« des Hinweisens (»Indexikalität und die Anwesenheit der Welt in der Sprache«, 102).

äußerlich und komme ihm erst durch eine besondere Beziehung zu. »Jedes Zeichen scheint«, wie Wittgenstein es in seinem Spätwerk formuliert, »*allein* tot. Was gibt ihm Leben?«<sup>66</sup>

Es muss also erst – so *scheint* es, wie Wittgenstein distanzierend feststellt – etwas zum Zeichen hinzutreten, damit es seinen Dienst tun kann. Um zu sehen, dass in dieser Wahrnehmung ein Fehler liegt, hilft der Hinweis auf die Argumentation des *Tractatus*. Der Sinn eines Satzes ist, wie erläutert wurde, keine Eigenschaft, die dem Satz selbst noch nachträglich zukommt. Sinn und Satzform fallen vielmehr ineins; genau in diesem Sinne »zeigt« sich ja der Sinn. Die Logik des Zeichens lässt sich nun auf analoge Weise begreifen. Ein Zeichen präsentiert sich in der Situation nicht erst *als* totes Zeichen, um dann durch die Etablierung der Referenz zum Leben erweckt zu werden. Dies wäre eine kognitivistische Fehlinterpretation, die letztlich die Stiftung der Bedeutung des Zeichens in die Hand des Interpreten legt, der die entsprechenden Bezüge herstellt.

Die pragmatistische Grundthese, dass *auch* Bedeutungen kraft ihrer Materialität primär als erfahrbare Vorkommnisse begriffen werden müssen, erlaubt ein anderes Verständnis. Die Relation zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten ist demnach eine Relation *in* der Erfahrung. Das heißt konkret, dass zwar durchaus ein Unterschied besteht zwischen dem sprachlichen Index und dem Gegenstand, mit dem es in Verbindung steht. Doch *von* diesem Unterschied wissen wir nur deshalb, weil wir reflexiv analysieren, was wir zunächst unmittelbar erfahren. Und was wir erfahren, ist im Gelingensfall stets die Relation als Ganzes: Der verstandene Ausruf »Schau mal, dieser Mann!« markiert nicht einen Punkt, von dem aus erst die Referenz erschlossen wird, sondern erschließt in der Situation den gemeinten Gegenstand mit sprachlichen Mitteln.

Auf diese Weise gelingt es dieser Analyse, das Problem der sprachlichen Bezugnahme auf die Welt diesseits der Praxis zu verorten. »Sprache« und »Welt« werden hier nicht als zwei metaphysisch getrennte Sphären gedacht, die das Rätsel aufwerfen, wie wir von der sprachlichen Sphäre aus überhaupt noch Zugang zur Welt gewinnen können. Dieses Problem, das etwa noch den *Tractatus* in seinem Bann hält, wird aufgelöst, indem die Bezugnahme als ein materieller Vollzug und somit als Ereignis *in* der Welt konzipiert wird. Dadurch erhält die Bezugnahme eine irreduzibel zeitliche Dimension. Die indexikalische Präsentation eines gemeinten Gegenstands ist ein Faktum, auf das *nach* seinem Auftreten selbst wieder reflexiv Bezug genommen werden kann. Die Konfrontation von Sagen und Zeigen wird in eine zeitliche Logik

66 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Nr. 432.

überführt, in der sich Begriffe herausbilden durch das praktische erfahrene Wechselspiel von »unmittelbarer Wirklichkeit« und Diskurs.

## Schluss

Peirces Analyse des indexikalischen Zeichens gibt einen Eindruck davon, was es heißt, Sagen und Zeigen *diesseits* der Erfahrung anzusiedeln. Mit dem Begriff der Erfahrung oder der Situation wird ein offener Horizont bezeichnet, vor dem sich *gleichermaßen* erst Unterscheidungen wie »unmittelbare Wirklichkeit« und »diskursive Vermittlung« herausbilden. Dewey beschreibt dies mit einem Ausdruck von William James: Erfahrung sei ein »doppelläufiges« Wort, und zwar

»in dem Sinne, daß sie in ihrer primären Ganzheit keine Trennung zwischen Akt und Material, zwischen Subjekt und Objekt kennt, sondern sie beide in einer unanalysierten Totalität enthält. ›Ding« und ›Denken« ... beziehen sich auf Produkte, die durch Reflexion aus der Primärerfahrung herausgefiltert worden sind.«<sup>67</sup>

Diese Konzeption erlaubt, der Intuition zu folgen, die den Diskurs des Unsagbaren motiviert, ohne die einseitige Gegenüberstellung von Sagen und Zeigen teilen zu müssen. Es gibt, wie gezeigt wurde, in der Situation auch für den Pragmatismus durchaus ein »Unsagbares«. Doch diese Unmittelbarkeit steht immer in einer situierten Relation zu den Zeichen und Begriffen, eine Relation, die selbst wieder Gegenstand reflexiver Bezugnahmen werden kann. Peirces Analyse des Index ist ein Beispiel dafür, wie eine solche Thematisierung aussehen kann.

Das tiefere Problem, das sich hier zeigt, ist die angemessene Situierung der philosophischen Reflexion. Die emphatische Entgegensetzung von Sagen und Zeigen, wie sie Mersch präsentiert, steht letztlich in der kontemplativen Tradition der Theorie als »Schau«, als *theoria* im Wortsinne. Der Erkenntnis geht es demnach vor allem darum, etwas über die Welt zu erfahren; nach dieser Konzeption ist es zweitrangig, was mit diesem Wissen ausgerichtet wird und warum es überhaupt angestrebt wird. So teilen sich, bei allem Gegensatz, Sagen und Zeigen dieselbe Funktion, Welt zu erschließen, und sie unterscheiden sich nur im Grade der dieser Funktion zugestandenen Verfügbarkeit und Kontrollierbarkeit. »Paradox« kann die Rede über das Unsagbare ja nur deshalb werden, weil auch das Zeigen etwas mitzuteilen haben soll – weil es mithin der kontemplativen Auffassung der Sprache angeglichen wird. Der Pragmatismus wie auch Wittgensteins Spätphilosophie heben dagegen hervor, dass auch theoretische Operationen als eine Form der materiel-

67 Dewey, *Erfahrung und Natur*, 25.

len Praxis verstanden werden müssen. Ihre Aufmerksamkeit gilt nicht der Sprache und dem Zeigen, sondern den Vollzügen des Sprechens und Zeigens.

Entscheidend für diesen Perspektivenwechsel ist die Anerkennung, dass Strukturen, Beziehungen und Elemente – kurz, *Ordnung* in der Welt – kein alleiniges Produkt der Sprache ist. Auch wenn – wie Dewey behauptet – erst die Reflexion überhaupt konkrete Elemente aus der unmittelbaren Primärerfahrung »herausfiltert«, so ist dies nur dadurch möglich, dass die Handlungen und Tätigkeiten, mit denen solche Elemente isoliert und bestimmt werden, in diesem Erfahrungsraum zu Konsequenzen führen – mithin also in eine Welt eingreifen, die *reagiert*. Während eine hermeneutische Position, bei aller Anerkennung der Bedeutung von Praktiken, weiterhin nach dem »Strukturiertsein von Gegenständen und Sachverhalten überhaupt«<sup>68</sup> fragt, weist die Praxistheorie dieses Ansinnen zurück. Sie erkennt vielmehr gerade in der irreduziblen Widerständigkeit der Erfahrung die notwendige Bedingung dafür, dass überhaupt sprachlicher Sinn möglich und nötig ist. Das ist die metaphysische Pointe der zunächst trivial scheinenden Ausgangsposition des Pragmatismus, wonach *inquiry* – also der Versuch, reflexiv zu verstehen – immer erst *infolge* reellen Zweifels und echter Unruhe auf den Plan tritt. Wie dieser Widerstand zu interpretieren ist, und was in der Reflexion aus unseren begrifflichen Unterscheidungen wird, bleibt dabei eine offene Frage. Gerade durch die konkrete und gelebte Erfahrung des »Zeigens« lassen sich unsere endlichen Erkenntnisse immer wieder irritieren und bereichern.

## Literatur

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966.

Bernstein, Richard J., *John Dewey*, Atascadero [CA]: Ridgeview 1966.

Bertram, Georg W., *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2006.

68 Georg W. Bertram, *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2006, 181. Nach Bertram geht der Pragmatismus zwar zu Recht davon aus, dass wir uns immer schon in einer praktisch strukturierten Welt bewegen, kann aber nicht erklären, »warum wir von solchen Strukturen ausgehen können« (ebd., 178). Diese Frage ist aber selbst zurückzuweisen, denn sie konzipiert ein »Warum«, das keinen Kontext mehr hat – ein Warum aus der Perspektive von Nirgendwo.

Boehm, Gottfried (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München: Fink, 1994.

Boehm, Gottfried, *Die Wiederkehr der Bilder*, in: ders. (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München: Fink 1994.

Boehm, Gottfried, *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens*, Berlin: Berlin University Press, 2007.

Bourdieu, Pierre, *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

Cavell, Stanley, *Claim of Reason*, Oxford: Oxford University Press 1979.

Conant, James/Diamond, Cora, »On Reading the Tractatus Resolutely«, in: *Wittgenstein's lasting significance*, hg. v. Max Kölbel/Bernhard Weiss, London: Routledge 2004, 46-99.

Dewey, John, *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.

Dewey, John, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

Dewey, John, *Logik. Die Theorie der Forschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

Dewey, John, *Erfahrung, Erkenntnis und Wert*, hg. v. Martin Suhr, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

Dewey, John, »Einleitung zu den ‚Essays in experimenteller Logik«, in: ders., *Erfahrung, Erkenntnis und Wert*, hg. v. Martin Suhr, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, 93-144.

Edwards, James C., *Ethics without Philosophy*, Tampa [FL]: University Press of Florida 1979.

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1990.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Hans-Friedrich Wessels, Hamburg: Meiner 1988.

James, William, *Essays in radical empiricism*, Lincoln [NE]: University of Nebraska Press 1996.

Kripke, Saul A., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Blackwell 1982.

Marquard, Odo, *Transzendentaler Idealismus – Romantische Naturphilosophie – Psychoanalyse*, Köln: Verlag für Philosophie Jürgen Dinter 1987.

McDowell, John, »Wittgenstein on following a Rule«, in: *Synthese* 58 (1984), 325-363.

McDowell, John, *Mind and World*, 5. Aufl., Cambridge [MA]: Harvard University Press 2000.

Mersch, Dieter, »Wittgensteins Bilddenken«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (2006), 925-942.

Mersch, Dieter, *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München: Fink, 2002.

Pape, Helmut, »Indexikalität und die Anwesenheit der Welt in der Sprache«, in: *Indexikalität und sprachlicher Weltbezug*, hg. v. Matthias Kettner/Helmut Pape, Paderborn: Mentis 2002, 91-119.

Peirce, Charles S., *The Essential Peirce. 1867-1893. Selected philosophical*

- cal Writings*, Bd. I, hg. v. Nathan Houser, Bloomington [u. a.]: Indiana University Press 1992.
- Peirce, Charles S., *The Essential Peirce. 1893-1913. Selected philosophical Writings*, Bd. II, hg. v. Nathan Houser. Bloomington [u. a.]: Indiana Univ. Press 1998.
- Rorty, Richard, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, 3. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Rouse, Joseph, *How Scientific Practices Matter. Reclaiming Philosophical Naturalism*, Chicago: University of Chicago Press 2002.
- de Saussure, Ferdinand, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, 2. Aufl., Berlin [u. a.]: de Gruyter 1967.
- Schmidt, Robert, »Die Entdeckung der Praxeographie. Zum Erkenntnisstil der Soziologie Bourdieus«, in: Hilmar Schäfer u. a. (Hg.), *Bourdieu und die Kulturwissenschaften*, Konstanz: UVK 2011.
- Shusterman, Richard, »Beneath interpretation«, in: David R. Hiley (Hg.), *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*, Ithaca [NY]: Cornell University Press 1991, 102-128.
- Volbers, Jörg, *Selbsterkenntnis und Lebensform. Kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault*, Bielefeld: transcript 2009.
- Volbers, Jörg, »Zur Performativität des Sozialen«, in: Klaus W. Hempfer/ Jörg Volbers (Hg.), *Theorien der Performativität. Sprache – Praxis – Wissen*, Bielefeld: transcript 2011
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1963.

## Holm Tetens

### Die Unsichtbarkeit des Gehirns

Wir sehen unser Gehirn nicht. Genauso wie wir unser Herz, unsere Stimmbänder, unsere Prostata nicht sehen. Aber wir können unser Gehirn genauso sichtbar machen wie unser Herz, unsere Stimmbänder, unsere Prostata. Wir müssen unser Herz, unsere Stimmbänder, unsere Prostata und auch unser Gehirn nicht sehen, damit sie ihren jeweiligen Dienst verrichten. Das ist nicht bei allen Organen so, sondern nur bei den inneren. Könnten wir unsere Hände und Beine niemals sehen oder sie noch nicht einmal wenigstens fühlen, sie würden uns in vielen Fällen den Dienst versagen, den sie uns erweisen sollen.

Warum verschwinden Herz, Stimmbänder, Prostata und eben auch das Gehirn in das Innere unseres Organismus? Aus vielerlei Gründen, aber einer ist besonders wichtig. Viele Organe sind vor den Unbilden der Umwelt zu schützen. Beim Gehirn ist ein solcher Schutz besonders vonnöten. Das Gehirn ist eines der empfindlichsten und der am stärksten gefährdeten Organe des menschlichen Leibes. Es wäre mit uns Menschen mit Sicherheit nie so weit gekommen, hätte die Evolution das Zentralorgan des Menschen nicht unter einer vergleichsweise dicken Schädeldecke verschwinden lassen.

Wir haben es schon erwähnt: Normalerweise beeinträchtigt es die Funktionen der inneren Organe nicht, dass wir ihrer nicht ansichtig werden und wir nichts direkt von ihnen und ihrer Wirkweise mitbekommen. Das ändert sich manchmal, wenn ein Organ nicht mehr normal funktioniert. Von einigen Funktionsstörungen innerhalb unseres eigenen Organismus werden wir sensorisch informiert, durch Schmerzen, leider bei weitem nicht von allen und oftmals nicht rechtzeitig genug. Hier hilft, wenn überhaupt, nur noch eines: das Innere unseres Organismus und seiner Organe muss sichtbar gemacht werden.

Genau das ist das Ziel der experimentellen Naturwissenschaften vom Menschen mit der Medizin an ihrer Spitze. Diese Wissenschaften wollen zu guter Letzt alle physiologischen Vorgänge, die sich in einem menschlichen Organismus abspielen, restlos durchsichtig und kognitiv präsent machen und in ihren gesetzmäßigen Abläufen so vollständig darstellen, dass sie sie jederzeit kontrollieren, in sie eingreifen und sie gegebenenfalls steuern, umsteuern und manipulieren können.

Bei diesem Vorhaben haben die experimentellen Naturwissenschaften vom Menschen mit einer vertrackten Dialektik zu kämpfen. Immer wieder geraten die kognitive Präsenz physiologischer Prozesse und ihre experimentell-technische Kontrolle und Manipulation in Widerstreit zu den normalen Funktionsabläufen eben dieser Prozesse. Es lebt sich be-