

Ästhetisches Handeln und der Formunterschied der Vernunftausübungen

Fabian Borchers

Gottlob Frege beginnt seinen späten Aufsatz »Der Gedanke«, in dem er gegen Ende seines Lebens noch einmal seine grundlegenden Überlegungen zur Logik resümiert, mit dem eher selten zitierten Satz: »Wie das Wort ›schön‹ der Ästhetik und ›gut‹ der Ethik, so weist ›wahr‹ der Logik die Richtung.«¹ Ich möchte in diesem Aufsatz austesten, wohin es führt, wenn man diesen Satz ernst nimmt. Insbesondere möchte ich austesten, was dieser Satz, ernst genommen, für das Verständnis von ästhetischen Handlungen bedeutet, also von Handlungen, die man als Handlungen einerseits unter einer ethischen und andererseits einer ästhetischen Perspektive betrachten kann. Das heißt, ich möchte eine mögliche philosophische Perspektive auf eine gewisse Familie von Fragen besser verstehen, die häufig unter den Schlagworten der ›ästhetischen Autonomie‹ oder der ›ästhetischen Differenz‹ diskutiert werden. Ein vielleicht für manche überraschendes Ergebnis dieser Untersuchung wird sein, dass unter dieser Perspektive eine radikale, nämlich als Formunterschied aufgefasste Differenz zwischen der ästhetischen und einer ethischen Auffassung einer Handlung durchaus damit verträglich ist, dass eine ästhetische Handlung auch Teil einer ethisch gelungenen Lebensführung sein kann. Dadurch soll auch darauf hingewiesen werden, dass man den Gedanken der ästhetischen Differenz, nämlich den Gedanken, dass ästhetische und nicht-ästhetische Beschreibungen sich vollkommen unterscheiden, auf mindestens zwei ganz verschiedene Weisen zu fassen vermag.

Nun kann Freges Satz ernst zu nehmen nicht bedeuten, Frege als Ästhetiker ernst zu nehmen. Frege war kein Ästhetiker und brauchte es in seinen philosophischen Schriften auch nicht zu sein. Sein Thema war von den drei

1 | Gottlob Frege: »Der Gedanke«, in: ders., *Logische Untersuchungen*, Göttingen 1986, S. 58 (die Seitenangabe bezieht sich auf die in verschiedenen Ausgaben angegebene Originalpaginierung von 1918).

genannten Disziplinen allein die Logik. Trotzdem stellt sein Satz einen geeigneten Ausgangspunkt für eine Überlegung zum ästhetischen Handeln dar:

Zum einen, weil dieser Satz gerade *nicht* von Frege stammen müsste, sondern im Gegenteil im Gewande des gedanklichen Gemeinguts daherkommt (genau deswegen hat Frege ihn selbst wohl an den Anfang seiner eigenen Überlegungen gestellt). Er sagt etwas, das einem, vielleicht unter der Voraussetzung einer moderaten philosophischen Vorbildung, als Denkooption recht plausibel vorkommen kann. Er stellt so etwas wie eine mögliche allgemeine Sichtweise auf Charakter und Verhältnis der drei genannten philosophischen Themenfelder und damit auch der in diesen behandelten menschlichen Tätigkeiten dar, ohne diese bereits allzu präzise auszuformulieren: die Sichtweise, dass der Bereich des Logischen, der Bereich des Ethischen und der Bereich des Ästhetischen in einem fundamentalen Sinn analog sind und dass diese Analogie sich, in erster Näherung, durch die Unterscheidung dreier Wertsphären fassen lässt.

Zum anderen aber scheint der Satz als Ausgangspunkt geeignet, gerade *weil* er von Frege verwendet wird, und das heißt von einem Philosophen, der über einen Teil der aufgestellten Analogie, nämlich das Verhältnis der Logik – und das heißt des Denkens – zur Wahrheit sehr gründliche, interessante und eher unorthodoxe Überlegungen angestellt hat. Indirekt könnte er also durchaus etwas zur Erhellung der Ästhetik beitragen, indem er nämlich per Analogieüberlegung einige Fragen, die Freges Überlegungen im Bereich der Logik aufwerfen, für den Bereich der Ästhetik fassbar und adressierbar macht.

Der Text wird also im Folgenden einen vermeintlichen doppelten Umweg einschlagen: Er wird erläutern, wie man nach Frege die Logik und ihr Verhältnis zur Wahrheit verstehen kann (Abschnitte 1 und 2), dann auf dieser Grundlage ein analoges Verständnis des Handelns und von dessen Verhältnis zum Guten entwickeln (3-4), aus diesen beiden Überlegungen etwas zum Verhältnis von Denken und Handeln ableiten (5), um dann schließlich die Analogie zum Ästhetischen und Schönen sowie zum Verhältnis von ästhetischem und nicht-ästhetischem Handeln zu entwickeln (6-8). Insofern man aber die Überlegungen zur Ästhetik nur auf der Grundlage der Überlegungen zur Logik im richtigen Licht aufzufassen vermag, wird der vermeintliche Umweg tatsächlich nur ein vermeintlicher sein.

1. Zurück zu Freges Zitat: Wenn es uns irgendwohin bringen soll, so müssen wir verstehen, inwiefern das Wort ›wahr‹ der Logik die Richtung weist. Diese Formulierung mag einem für einen Logiker seltsam vage vorkommen. Sicherlich müsste man doch etwas Präziseres dazu sagen können, welche Bedeutung das Wort ›wahr‹ für die Logik hat, wenn man sich Gedanken über die Grundzüge der eigenen Disziplin macht – es sei denn, es handelte sich um eine nur vorläufige Redeweise zum Einstieg in das Feld. Wie wir noch

sehen werden (in Abschnitt 2), hat Frege tatsächlich gute Gründe, diese nur andeutende, unbestimmte Formulierung zu wählen. Sie ist mit einer zentralen Einsicht in den Charakter der Wahrheitsbehauptung verbunden. Ehe wir diese Gründe jedoch nachvollziehen können, müssen wir uns zunächst klarmachen, was es Frege zufolge überhaupt mit »der Logik«, der es die Richtung zu weisen gilt, auf sich hat.

Auch dieser Punkt ist für Frege alles andere als eine Trivialität. Tatsächlich hat Frege durchaus angestrengt um ein richtiges Verständnis dessen, was die Logik ist oder macht, gerungen, und sowohl dieses Ringen selbst als auch die Art und Weise, auf die sein Ergebnis unbefriedigend zu bleiben droht, sind philosophisch von Interesse. Hier allerdings kann es uns nur auf eine sehr kurze Skizze dieser Überlegungen ankommen:²

Zunächst muss man, wenn man von »der Logik« spricht, die Unterscheidung treffen zwischen der philosophischen Disziplin (oder »Wissenschaft«, wie Frege im Vokabular des 19. Jahrhunderts sagt) und dem, was in dieser Disziplin behandelt wird. Letzteres sind nach Frege die logischen Gesetze, und wir können ihm in dieser Redeweise (mit der Frege allerdings etwas ganz Bestimmtes meint) zunächst folgen. Wir sind also an der Frage interessiert: Was sind die logischen Gesetze – mit Gesetzen welcher Art haben wir es hier zu tun? Und das ist auch eine Frage, an der Frege gearbeitet hat. In der heute am weitesten verbreiteten Deutung der Logik, nämlich einer streng formalistischen, wird dieser Frage absichtlich der Wind aus den Segeln genommen. Nach dieser Deutung handelt es sich bei der Logik um eine Disziplin, die sich mit der Charakteristik bestimmter Zeichensysteme beschäftigt, die als solche keinerlei Bedeutung haben und *in diesem Sinne* rein formal sind (wir werden unten einen anderen Sinn einführen, in dem die Logik »formal« ist, nämlich indem sie sich mit der Form des Denkens beschäftigt). Die Logik untersucht nun zum Beispiel, was sich, gegeben einige Ausgangszeichen (Axiome) und Umformungsregeln, an weiteren Zeichen ableiten lässt, ob es zu Widersprüchen im Zeichensystem kommen kann usw. Die Zeichen können dann in einem *weiteren* Schritt als inhaltlich bedeutsam interpretiert werden, doch ist diese Bedeutung nicht eigentlicher Teil der logischen Betrachtung. Logische Gesetze sind nach dieser Deutung (grob gesprochen) also Eigenschaften einer bestimmten Sorte von Zeichensystemen. Frege lehnt diese Deutung streng

2 | Die Ausführungen im Folgenden beziehen sich auf eine komprimierte Passage im Vorwort zu Freges Hauptwerk *Die Grundgesetze der Arithmetik*, fotomechanischer Nachdruck der Originalausgabe von 1893, Hildesheim 1998, S. XIV-XVII. Für eine Einbettung von Freges Überlegungen zur Logik in eine weitere Perspektive des philosophischen Nachdenkens über die Logik und die Grenzen des Sinns vgl. James Conant: »The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus«, in: *Philosophical Topics* 20 (1991), No. 1.

ab. Für ihn ist es wesentlich, dass die Logik diejenige Disziplin ist, die sich auf die grundlegendste Weise mit dem tatsächlichen, inhaltlichen Denken beschäftigt, das wir vollziehen, wenn wir unsere Vernunft auf eine gewisse Weise ausüben. Logische Gesetze sind für ihn die »Gesetze des Denkens«, die Gesetze, in denen erfasst wird, welchen Gesetzen unser Denken, egal worüber wir nachdenken, zu folgen hat. Die wissenschaftliche Disziplin Logik ist also entsprechend die philosophische Erläuterung dessen, was wir als Denken bezeichnen, und ist als Disziplin an dieser Erläuterungsleistung zu messen. Sie ist kein bloßes Spiel mit an sich bedeutungsleeren Kalkülen!

Doch diese Antwort, philosophisch gehaltvoll (und daher interessant) wie sie ist, wirft sofort die weitere Frage auf, in welchem Sinn logische Gesetze »Gesetze des Denkens« sein können. Eine Möglichkeit wäre es, die logischen Gesetze deskriptiv, also als (bereinigte) Beschreibungen der Art und Weise zu verstehen, auf die *wir* (als Einzelne oder als Lebensform) tatsächlich denken. So verstanden wäre die Logik eine Subdisziplin der Psychologie oder vielleicht der Soziologie, und auch dieses Verständnis lehnt Frege entschieden ab. Denn nach einem solchen Verständnis wäre es prinzipiell möglich, dass es verschiedene Wesen gibt, die nach unterschiedlichen, einander widersprechenden Gesetzen denken, und zum Verhältnis dieser beiden Denkart ließe sich nichts weiter sagen, obgleich jede Denkart für sich den Anspruch erheben muss, auf die richtige Art und Weise zu denken (sonst wäre nicht mehr klar, was es denn hieße, über etwas nachzudenken). Die Logik kann kein anderes Denken neben sich dulden, denn jedes Denken, das nicht den logischen Gesetzen entspricht, muss notwendig als fehlerhaft aufgefasst werden. Eine relativistische Auffassung, wie es das psychologistische (bzw. soziologistische) Logikverständnis notwendig sein muss, nimmt für sich einen Standpunkt der neutralen Beschreibung (»wir denken so und so – die denken so und so«) in Anspruch, den es nicht einnehmen kann, da auch ein solcher Standpunkt gemäß den Gesetzen unserer – und das muss heißen: *der* – Logik gedacht werden muss.³

Es ist aber nicht leicht, eine Alternative zur deskriptiven Logikauffassung zu finden. Naheliegend wäre ein normatives Verständnis der Logik: ein Verständnis, nach dem die logischen Gesetze *vorschreiben*, wie wir zu denken zu haben, statt zu beschreiben, wie wir denken. Tatsächlich neigt Frege zu genau dieser Antwort. Doch eine solche Antwort muss etwas dazu sagen, wie man diese Vorschrift zu verstehen hat. Wieso sollte man so und nicht anders denken? Und mehr noch: Wenn die Logik es mit reinen Vorschriften zu tun hat, was ist denn eigentlich der Gehalt solcher logisch wahren Sätze (und das sind die Sätze, die Frege mit den logischen Gesetzen identifiziert: die Axiome des Systems der Logik und die ableitbaren Theoreme) wie etwa » $a=a$ « oder »nicht

3 | In einer einprägsamen Formulierung schreibt Frege an anderer Stelle, der Gegenstand der Logik sei der Geist, nicht die Geister (vgl. G. Frege: »Der Gedanke«, S. 74).

(p und nicht-p)«? Freges eigener Ansatz (mindestens zum Zeitpunkt der *Grundgesetze* ist, dass die logischen Gesetze genau deswegen unserem Denken etwas vorschreiben können, weil sie schlicht wahr sind, das heißt richtig erfassen, wie es sich in der Welt verhält. Ganz so, wie ein physikalisches Gesetz wie » $F=m \cdot a$ « richtig beschreibt, wie es sich mit physikalischen Körpern verhält, und uns entsprechend vorschreibt, wie wir über solche Körper zu denken haben, beschreibt ein logisches Gesetz wie » $a=a$ «, wie es sich mit *allem* verhält, worüber man nachdenken kann, und schreibt einem entsprechend auch vor, wie man über alles nachzudenken hat. Logische Gesetze nach Frege (zu diesem Zeitpunkt) sind die allgemeinsten Vorschriften des Denkens, weil sie die allgemeinsten Beschreibungen der Welt sind.

Diese Antwort ist jedoch ebenfalls problematisch und verfehlt einen Teil von Freges eigener Einsicht gegen den Psychologismus: Denn ein solches normativ-inhaltliches Verständnis der Logik muss weiterhin den Gedanken zulassen, dass jemand auf andere Weise nachdenken könnte (wenn auch notwendig falsch), wie auch den Gedanken, dass unsere Logik als solche falsch sein könnte (wenn denn die Welt anders wäre). Doch tatsächlich verstehen wir diese Möglichkeit nicht so recht: Denn wie sollten wir von jemandem sagen, dass er denkt (wenn auch katastrophal fehlerhaft), wenn er nach all unseren Kriterien des Schlussfolgerns daneben liegt? Vielmehr müssten wir sofort daran zweifeln, dass jemand das meint, was wir denken, was er meint, wenn er bereit ist, dies und zugleich etwas anderes zu akzeptieren, was damit vollkommen unverträglich ist. Wir haben keine Mittel an der Hand, uns überhaupt vorzustellen, was es heißen soll, nach einer anderen Logik zu denken und noch etwas zu tun, was wir als Denken identifizieren können. Ein Wesen muss logisch denken, um überhaupt zu denken. Fehler im Denken sind natürlich möglich (wir begehen sie alle ständig), aber die Fehler sind Fehler vor dem Hintergrund der Logik. Logik erfasst in diesem Sinne das Denken als solches: das, was man (und nicht: wir) als Denken bezeichnet. Die logischen Gesetze sind in diesem Sinn weder beschreibend (sie beschreiben weder unser Denken noch die Welt) noch vorschreibend, sondern für das Denken *konstitutiv*. Die Logik als Disziplin ist dann die philosophische Erläuterung, was das Denken ausmacht, insofern es überhaupt Denken ist. Wie wir sehen werden, ist es diese Auffassung der Logik, die am besten mit Freges etwas späteren Überlegungen zur Wahrheit in »Der Gedanke«, die uns zur Ästhetik führen werden, zusammenpasst.

2. Damit haben wir – etwas ausführlicher vielleicht als für unser Thema nahelegend, aber immer noch ziemlich knapp – etwas dazu gesagt, wie man nach Frege (mit leichter Verbesserung) die Logik als philosophische Disziplin verstehen kann: Es ist die philosophische Erläuterung dessen, was das menschliche Denken als solches auszeichnet. Doch wie steht dieses Logikverständnis nun zum Begriff der Wahrheit, der ihr »den Weg weisen« soll? Um dies zu

verstehen, lohnt es sich, wieder zum Aufsatz »Der Gedanke« zurückzukehren. Dort bestimmt Frege den Charakter der Logik etwas später, kurz nach einer Passage, die noch einmal seine im letzten Abschnitt erörterten früheren Überlegungen zu den Denkgesetzen aufnimmt, folgendermaßen: Die logischen Gesetze sind die Gesetze des Wahrseins (nicht des psychologischen Fürwahrhaltens) und: »In den Gesetzen des Wahrseins wird die Bedeutung des Wortes ›wahr‹ entwickelt.«⁴

»Entwickeln« ist dabei eine ähnlich vorsichtige Formulierung wie »Richtung weisen«. Sie ist mit Grund gewählt. Zunächst sagt sie, dass man nicht einfach mit einem *gegebenen* Verständnis dessen, was Wahrheit ist, anfangen und damit die Logik als die Wissenschaft von den Relationen von Wahrheiten *begründen* kann. Für die logische Reflexion ist es in gewisser Weise genauso offen, was Wahrheit ist, wie, was es bedeutet, richtig zu denken. Dies liegt daran, dass die Frage, was überhaupt das Denken ist, eng mit dem Verständnis von Wahrheit verbunden ist. Oder besser: was *dasjenige* Denken ist, das als Gegenstand der Logik gelten kann, für das also die logischen Gesetze gelten. Denn natürlich kann man diverse Tätigkeiten des Geistes zum Denken zählen, die mit der Logik nicht viel am Hut haben, jedenfalls nicht nach Maßgabe logischer Schlussregeln funktionieren, wie Tagträumereien, absurde Gedichte oder auch nur das Formulieren von Wünschen und Befehlen. Wenn man also fragt, *welche* Tätigkeiten des Geistes von der Logik erfasst werden, so kann man sagen: solche, bei denen es um die Wahrheit geht. Oder auch (unter Missachtung Fregescher Vorsicht): diejenigen geistigen Tätigkeiten, in denen wir etwas darüber feststellen, wie es sich in Wirklichkeit oder tatsächlich verhält. Entsprechend formuliert terminologisch Frege: »Ohne eine Definition geben zu wollen, nenne ich Gedanken etwas, bei dem überhaupt Wahrheit in Frage kommen kann. Was falsch ist, rechne ich also ebenso zu den Gedanken, wie das, was wahr ist.«⁵

Denken im Sinne der Logik (also Denken, das auf Wissen ausgerichtet ist, »Wissenschaft« nennt es Frege auch und hebt es von der »Dichtung« ab)⁶ ist Denken, das im Bereich der Wahrheit steht, denn es ist ein Denken, das sich in *Urteilen* (und Schlüssen, die das Treffen von Urteilen auf der Grundlage anderer Urteile sind) vollzieht. Wenn wir urteilend denken, dann denken wir stets, egal über was wir nachdenken: »So und so verhält es sich« oder »das ist wahr« und zwar ganz unabhängig davon, wie kompliziert oder alltäglich das ist, worüber wir gerade nachdenken. Der Tropenmediziner urteilt: »Das XY-Bakterium ist für diese Krankheit verantwortlich – so verhält es sich«, ich urteile: »Im Kühlschrank ist keine Milch mehr (und das ist die Wahrheit)«. Könnte man nun eine *Definition* von Wahrheit geben, wäre der Bereich der Lo-

4 | G. Frege: »Der Gedanke«, S. 59.

5 | Ebd., S. 60f.

6 | Vgl. ebd., S. 63.

gik schnell umrissen und philosophisch geklärt: Es wäre die Wissenschaft, die sich um das Erfassen von Sätzen mit diesem Charakter und ihren Relationen beschäftigt. Aber es ist eine bemerkenswerte Einsicht, zu der sich der spätere Frege nach und nach durchgerungen hat, dass genau eine solche Definition nicht möglich ist.

Dass sie nicht möglich ist, hängt mit dem Status der Logik als derjenigen Wissenschaft, die sich mit dem Denken als solchem beschäftigt, zusammen. Den Grund für diese Unmöglichkeit zu verstehen, hilft uns also zu verstehen, was es bedeutet, dass etwas (hier: der Wahrheitsbezug) das Denken *als solches* kennzeichnet. Freges Argument für die Nicht-Definierbarkeit von Wahrheit (eines der kuriosesten Argumente Freges und auch von einflussreichen Befürwortern Freges angegriffen)⁷ lautet folgendermaßen: Angenommen man hätte eine Definition von Wahrheit – die traditionelle Definition in der westlichen Philosophie ist natürlich, dass wahre Gedanken *mit der Wirklichkeit übereinstimmen* –, dann müsste man die Wahrheitsfeststellung, die in jedem Satz ja vorgenommen wird, sofern er ein Urteil ist, ersetzen können durch die Feststellung, ob die Wahrheitsdefinition durch den Satz erfüllt wird. Im traditionellen Fall: durch die Frage, ob der Satz tatsächlich mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Fragte man also, ob man urteilen kann, ob Milch im Kühlschrank ist, dann müsste man nun fragen, ob, dass Milch im Kühlschrank ist, mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Wir hätten also die ursprüngliche Frage durch eine neue ersetzt. Nur wie würde man sie beantworten? Natürlich durch ein Urteil, das den Gedanken, dass es tatsächlich mit der Wirklichkeit übereinstimmt, dass Milch im Kühlschrank ist, als richtig beurteilt. Als richtig beurteilen heißt aber als wahr beurteilen. Das heißt man müsste, wenn man denn *urteilt*, dass es mit der Wirklichkeit übereinstimmt, dass Milch im Kühlschrank ist, die *Wahrheit* dieses Gedankens feststellen und also, entsprechend der Wahrheitsdefinition, feststellen, ob es mit der Wirklichkeit übereinstimmt, dass es mit der Wirklichkeit übereinstimmt, dass Milch im Kühlschrank ist, und »so drehte man sich im Kreise«.⁸

Der entscheidende Punkt dieses in seiner Kürze verwirrenden Arguments ist dieser: Wenn man den Gehalt der Wahrheitsbehauptung, die jedes Urteil als solches ausmacht, durch eine Wahrheitsdefinition einfangen will, so wird dadurch das Treffen der Wahrheitsbehauptung zum Behaupten des Zutreffens eines speziellen Gedankeninhalts. Dadurch wird aber das, was es bedeutet,

7 | So kritisiert Michael Dummett das Argument in seinem monumentalen Kommentar *Frege: Philosophy of Language* als »sophistisch« (S. 443). Thomas Ricketts, dessen Überlegungen ich hier zum Teil adaptiere, verteidigt Frege gegen Dummett in »Logic and Truth in Frege«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes*, Vol. 70 (1996), S. 121-140.

8 | G. Frege, »Der Gedanke«, S. 60.

einen beliebigen Inhalt zum Urteil zu haben, so gedeutet, dass dieser Inhalt um einen bestimmten Inhalt erweitert wird – ein Urteil würde nach dieser Deutung also aus einem Inhalt einen neuen, komplexeren Inhalt machen, von dem man sich nun fragen müsste, warum man diesen komplexeren Inhalt einfach so hinnimmt. Müsste man ihn nicht, wenn man ihn denn akzeptieren soll, wiederum beurteilen, also wiederum um jenen besonderen Inhalt erweitern? Und so beginnt der Regress. Tatsächlich also liegt der Fehler einer Wahrheitsdefinition darin, eine Verwechslung davon, was es überhaupt bedeutet, ein inhaltliches Urteil zu fällen (nämlich etwas als so-und-so, und das heißt als wahr, hinzustellen), mit dem Akzeptieren *eines bestimmten* Inhalts (dem der Wahrheitsdefinition) vorzunehmen. Das, was einen Gedanken *als solches* ausmacht, soll durch *eine* bestimmte Sorte von Gedanken eingefangen werden. Man sieht schnell, dass dieser Fehler letztlich nicht an einer bestimmten Wahrheitsdefinition hängt, sondern daran, dass man die Wahrheitsbehauptung überhaupt als Teil des Inhalts eines Urteils auffasst und also »ist wahr« als eine *Eigenschaft* von Sätzen, deren Vorliegen man konstatieren müsste. Deswegen schreibt Frege: »Die Bedeutung des Wortes ›wahr‹ scheint ganz einzigartig zu sein. Sollten wir es hier mit etwas zu tun haben, was in dem sonst üblichen Sinne gar nicht Eigenschaft genannt werden kann?«⁹ In einer unveröffentlichten Schrift aus derselben Zeit wagt er diesen Gedanken zu bejahen.¹⁰

Anstelle des Zusprechens einer Eigenschaft ist für Frege die Wahrheitsbehauptung eines Urteils Ausdruck der »behauptenden Kraft«, mit der ein ernst gemeintes Urteil (im Gegensatz zum Beispiel zu einer bloßen Annahme) gesprochen wird. Das ist Freges Weise, auszudrücken, dass die Wahrheitsbehauptung darin liegt, einen Gedanken überhaupt ernsthaft im Sinne des logischen Denkens zu verwenden.¹¹ Eine andere Weise, in der Frege diesen Gedanken ausdrückt, ist diese: Die Wahrheitsbehauptung liegt in der Form eines Behauptungssatzes.¹² Wir können uns dieser Redeweise anschließen und sagen: Die besondere Rolle, die das Wort ›wahr‹ für die Logik hat, besteht darin, einzufangen, was einen Gedanken überhaupt zu einem Gedanken macht – vom Denken zu sagen, dass es auf Wahrheit aus ist, ist in diesem Sinne *Formbestimmung* des Denkens, es bedeutet nicht, einen besonderen Inhalt allen Denkens hervorzuheben.

9 | Ebd., S. 61.

10 | Vgl. Gottlob Frege: »Meine grundlegenden logischen Einsichten«, in: ders., *Nachgelassene Schriften*, Hamburg 1969, S. 271f.

11 | Das bedeutet, dass die bloße Annahme (das bloße Fassen eines Gedankens, ohne zu urteilen) dem Urteil gegenüber sekundär sein muss. Manche Stellen bei Frege klingen allerdings so, als würde er dies andersherum sehen.

12 | Vgl. G. Frege: »Der Gedanke«, S. 63.

In diesem Sinne können wir also nun Freges Rede davon, dass das Wort ›wahr‹ der Logik den Weg weist, verstehen: Sie ist Teil jenes Verständnisses der Logik, nach dem diese erläutert, was alles Denken, sofern es nur Denken ist, ausmacht, und nach dem diese (auch wenn Frege mit diesem Gedanken zu kämpfen hat) selbst keine im strengen Sinne inhaltliche Disziplin ist, sondern das Denken in seiner bloßen Form erhellt. Dass der Wahrheitsbegriff für diese Disziplin von zentraler Bedeutung ist, bedeutet, dass er in dem hier angedeuteten Sinn *formal* sein muss. Dass wir aber nicht ohne ihn auskommen, zeigt, dass er gleichwohl in einem anderen Sinne einen Gehalt hat: Er zeigt uns an, worum es uns im Denken geht (was wir verstehen, wenn wir das Denken verstehen), und er deutet auch an, was es bedeutet, im Denken die eigenen Standards des Denkens zu verletzen: nämlich nicht so zu denken, dass wir im Denken, im Urteilen und Schließen, die Wahrheit treffen. Denken im gelungenen Sinn ist wahres Denken, Denken im misslungenen Sinn ist ein solches, das auf verschiedene Weise am Standard der Wahrheit scheitert.¹³

3. Mit diesen Überlegungen haben wir nun einen Leitfaden an der Hand, wie wir Freges Analogiebehauptung in den Bereichen der Ethik und der Ästhetik weiterverfolgen können – also in den Bereichen, zu denen Frege selbst keine eigenen Überlegungen angestellt hat. Zunächst zur Ethik: Hier gilt es als Erstes, einem naheliegenden Missverständnis entgegenzutreten, das die Analogie von vornherein als wenig vielversprechend zu entkräften droht. Dieses Missverständnis betrifft den Charakter und Umfang der gemeinten Disziplin. Denn nach einem verbreiteten Verständnis ist ›Ethik‹ bloß ein anderes Wort für ›Moralphilosophie‹ und diese wiederum dasjenige Nachdenken, das sich philosophisch mit dem richtigen Umgang mit anderen Personen beschäftigt, das also Fragen der Gerechtigkeit, des Ursprungs und Charakters von moralischen Rechten und Pflichten etc. behandelt. Ethik in diesem Sinne hätte verglichen mit der Logik, die sich ja mit allem Denken, ungeachtet dessen, wer denkt und worüber er denkt, beschäftigt, ein eindeutig begrenztes Themenfeld.

Ein solches Verständnis der Ethik kann aber für die hiesigen Zwecke nicht das gemeinte sein – und muss es auch nicht sein, denn ›Ethik‹ hat ja zugleich und ursprünglich einen deutlich weiteren Sinn: den Sinn nämlich, den sie in den Ethiken des Aristoteles (und bei vergleichbaren Gedanken Pla-

13 | Das bedeutet nicht, dass man nicht zwischen einem richtigen Schlussfolgern aus falschen Prämissen und einem falschen Schlussfolgern aus richtigen Prämissen unterscheiden kann, aber beide Fälle sind letztlich nicht unabhängig voneinander erläuterbar: In beiden Fällen scheitert das Denken (auf unterschiedliche Weise) an seinem eigenen Standard, der Wahrheit.

tons)¹⁴ hat. So enthält die »Nikomachische Ethik« bekanntlich neben Ausführungen zur Gerechtigkeit und solchen zur Freundschaft oder zum richtigen Leben im Staat auch solche, die viel allgemeiner Fragen danach klären, wie eigentlich absichtliches oder wissentliches Handeln zu verstehen ist, wie es von unabsichtlichem Handeln zu unterscheiden ist, wie man Stärke und Schwäche des Willens begrifflich verstehen kann und so weiter und so fort.¹⁵ Zusammengefasst kann man sagen, dass Ethik in dem Sinne der aristotelischen Ethik (aber eben auch schon an verwandten Stellen bei Platon) eher eine Klärung des Begriffs der Tugend ist. Tugend aber wiederum, so kann man das etwas verkürzt und hemdsärmelig sagen, ist wiederum der Begriff derjenigen Fähigkeit, die uns auf richtige Weise handeln lässt.¹⁶ Ethik, so verstanden, ist dann die philosophische Beschäftigung mit der Frage des richtigen Handelns in jedem denkbaren Sinn (nicht nur im enger moralischen) oder auch: die philosophische Erläuterung dessen, was ein gelungenes Handeln ausmacht, dadurch, dass geklärt wird, was das Handeln als solches ist. Man kann sagen, dass Ethik nach dieser Auffassung Philosophie des Handelns, wenn auch in einem sehr reichhaltigen Sinn des Wortes ist. Auf diese Weise ist sie analog zu unserem ja ebenfalls eher reich ausgefallenen Verständnis von Logik.

Hält man sich nun probeweise an diesen »antiken« Ethikbegriff, so ist auch Freges Verbindung zum Wort »gut« keineswegs überraschend (natürlich meinte Frege es ja auch nicht überraschend), sondern entspricht wiederum genau der Art und Weise, wie Aristoteles und Platon selbst vorgehen. So beginnt Aristoteles die Nikomachische Ethik mit der Feststellung: »Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlung und jeder Entschluss, scheint ein Gut zu erstreben, weshalb man das Gute treffend als dasjenige bezeichnet hat, wonach alles strebt.«¹⁷ Und Platon geht im »Protagoras« ebenfalls ganz selbstverständlich davon aus, dass jedes Handeln auf das Gute gerichtet ist, so dass die besondere Eigenart der Tugend nur darin besteht, das in der Situation Gute richtig zu identifizieren und nicht etwa perspektivischen Verzerrungen zum Opfer

14 | Beispielhaft für solche Gedanken Platons (deren Einheitlichkeit im Gesamtwerk ja bezweifelt werden darf) ist der »Protagoras«-Dialog. Aber es lassen sich diverse verwandte Stellen in Nachbardialogen wie etwa dem »Menon« finden.

15 | Mit solchen Fragen beschäftigen sich vor allem die Bücher 1, 3, 6 und 7 der Nikomachischen Ethik, also ungefähr die Hälfte des Werks. Auch die andere Hälfte lässt sich nicht immer leicht mit dem in Deckung bringen, was wir heute als Moralphilosophie bezeichnen würden, indem es ihnen neben der Gerechtigkeit z.B. auch um die Freundschaft und das kontemplative Leben geht.

16 | Für eine entsprechende Auslegung von Aristoteles vgl. John McDowell: »The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics«, in: ders., *Virtue and Reason*, Cambridge 1997.

17 | Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Philosophische Schriften, Bd. 3, Hamburg 1995, 1094a.

zu fallen, die einen das näherliegende kleinere Gut (schneller Reichtum, süße, fettige Nahrung) größer erscheinen lassen als sie tatsächlich sind.¹⁸ Beide halten sich an den entsprechenden Stellen auch nicht mit größeren Erläuterungen auf, sondern halten diese ihre gemeinsame These, dass jedes Handeln stets auf das Gute (oder ein Gut) gerichtet ist, wohl mehr oder weniger für unstrittig.

Diese scheinbare argumentative Sorglosigkeit wird uns moderne Leser vor Rätsel stellen, solange wir meinen, dass sich in ihr so etwas wie eine optimistische Grundhaltung dem Menschen gegenüber ausdrückt (»In der Tiefe unseres Herzens und alle Missverständnisse ausgeräumt sind wir doch alle gute Menschen«). Tatsächlich aber wäre das ein Missverständnis, dessen Anziehungskraft sich einem doch wieder untergeschobenen moralischen Verständnis von Ethik und entsprechend von »gut« verdankt. Stattdessen sollte man diese These lieber als eine Art Erläuterung dessen verstehen, was es überhaupt mit dem menschlichen Handeln als einer besonderen Art des Tätigseins auf sich hat – also mit einem Tätigsein, das sich vom rein »theoretischen« Tätigsein im nicht-praktischen Denken einerseits, aber auch von unwillkürlichen Bewegungen oder den Bewegungen der Tiere andererseits unterscheidet. Der Begriff des Guten ist dann (und darin wiederum dem Begriff des Wahren analog) der Versuch, einen ganz bestimmten charakteristischen wie grundlegenden Ausdruck unserer Menschennatur zu fassen zu bekommen: Wir sind die Wesen, die Handeln können, und das bedeutet, dass wir in unserem Tun ein Gut verfolgen. Die These, dass alles Handeln auf ein Gut gerichtet ist, ist dann eine Variante der in der gegenwärtigen Handlungstheorie sehr weitgehend akzeptierten These, dass menschliches Handeln sich dadurch auszeichnet, dass es auf eine bestimmte Weise *begründet* werden kann.¹⁹ Als Handelnder gilt man dann, wenn man seine Handlungen aus Gründen vollzieht (und nicht aus blindem Reflex, unbändigem Drang oder sonstwie uneinsichtigen Trieben), und das heißt eben, in einer minimalen Bestimmung, wenn man sagen kann, worauf es einem in der Handlung ankommt, was sie erreichen soll, eben was in diesem Sinne an ihr gut ist. Zu sagen, dass jede Handlung auf ein Gut aus ist, ist dann nicht eine (etwa moralphilosophische) Adelung ganz bestimmter Handlungen, sondern es ist eine Weise zu erläutern, dass menschliche Handlungen auf eine bestimmte Weise zielgerichtet sind – nämlich so, dass die Zielgerichtetheit, im Unterschied zu der Zielgerichtetheit tierischer Bewegungen, eine besondere Wendung erfährt: Ihre Zielgerichtetheit besteht darin, dass sie den Handelnden selbst einerseits *bewusst* ist (man weiß, was das Gute einer

18 | Vgl. Platon: Protagoras, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Reinbek 1994, 355b-357c.

19 | G. E. M. Anscombe, deren Buch *Intention* (Oxford 1957) Ausgangspunkt der modernen Handlungstheorie ist, hat dies so formuliert, dass absichtliche Handlungen solche sind, bei denen ein bestimmter (nämlich nicht rein kausaler) Sinn der Warum-Frage Anwendung findet.

Handlung ist), sie ist aber auch so beschaffen, dass sie sich *verteidigen* lässt. Ein Ziel zu haben bedeutet eben für den Menschen, etwas erreichen zu wollen, wofür etwas spricht, das sich als *erstrebenswert* darstellen lässt, auch wenn natürlich nicht alle einem in dieser Darstellung folgen werden.²⁰ Dies setzt nicht voraus, dass es so etwas wie ein einheitliches Kriterium dafür gibt, wann etwas eine gute Handlung ist (das dann herauszuarbeiten man von einer ›Ethik‹ in einem etwas verschobenen Sinn des Wortes erwarten könnte), so dass die Verteidigung einer Handlung als ›gut‹ das Anwenden dieses Kriteriums wäre. Aber es bedeutet, dass eine Handlung als eine Form zielgerichteten Tuns, eines Tuns, in dem man auf etwas aus ist, nicht als gänzlich neutral verstanden werden kann, sondern dass ihre Sinnhaftigkeit im Auf-etwas-Aussein an einer bestimmten Art der Erläuterbarkeit hängt. Wiederum analog zur Bedeutung des Wortes ›wahr‹ für die Logik kann man sagen: Dass Handlungen aufs Gute aus sind, ist keine substanzielle Bestimmung des besonderen Inhalts aller Handlungen (oder gar nur der ›ethischen‹ oder ›moralischen‹), sondern es ist eine Bestimmung absichtlich-zweckgerichteten Handelns als solchen, in der in einem Wort (dem Wort ›gut‹) sein Witz eingefangen wird. So wie man in einem Wort einfängt, was es denn bedeutet, urteilend und schlussfolgernd (»wissenschaftlich« in Freges Sinn) zu denken, wenn man sagt, dass man in ihm eben etwas als wahr darstellt, und dadurch keine tiefere substanzielle Begründung des Denkens gibt (es gibt keine Wahrheitsdefinition), fängt man mit dem Wort ›gut‹ in einer Wendung ein, was es bedeutet, in diesem besonderen Sinn absichtlich auf etwas aus zu sein, praktisch vernünftig zu sein.

4. Es lohnt sich, diesen Gedanken, dass der Bezug des Handelns aufs Gute keine inhaltliche Bestimmung aller Handlungen sei, sondern eine Erläuterung der Art und Weise, in der wir Menschen als vernünftige Wesen zielgerichtet handeln, etwas weiter zu verfolgen. Denn erstens ist er weniger leicht zu fassen, als es in dieser ersten Näherung den Anschein hat, und zweitens wirft er interessante Fragen über das Verhältnis von Denken und Handeln, theoretischer und praktischer Vernunftausübung, folglich Logik und Ethik auf, die im Weiteren für das Verhältnis von Ethik und Ästhetik richtungsweisend sein können. Man sieht dies, wenn man sich eine sehr naheliegende Deutung dessen anschaut, was es denn überhaupt heißen könnte, dass wir in unserem Handeln aufs Gute gerichtet sind, insofern wir eben vernünftig handelnde Wesen sind und also unsere Handlungen zu rechtfertigen vermögen. Aufs Gute gerichtet zu sein, könnte man nämlich behaupten, heißt schlichtweg, dass man sich vor

20 | Anscombe, deren eigene Überlegungen sich als Auseinandersetzung mit der aristotelischen Tradition verstehen lassen, hat in diesem Kontext den Begriff der »desirability characterization« geprägt, durch den sie selbst den moralverdächtigen Begriff des Guten vermeiden möchte. Vgl. G. E. M. Anscombe: *Intention*, §§ 37-39.

dem Handeln überlegt, was in einer gegebenen Situation gut wäre, und sich von dieser Überlegung zum Handeln führen lässt. Insofern nun das Gerichtetsein aufs Gute eng mit der Idee einer vernünftigen Handlung verknüpft ist, könnte man nun weiter ausführen, dass eben dieser Umstand, dass wir unser Handeln aus einer Überlegung heraus ausführen können, also überlegt handeln können, Ausweis unserer Vernünftigkeit ist. Wir können eben darüber nachdenken, was wir in unserem Denken beabsichtigen sollten und was nicht! Insofern natürlich nicht jede Überlegung, die wir anstellen, für unser Handeln relevant ist oder uns in diesem Sinne zum Handeln führt oder unser Handeln anleitet (die Reichhaltigkeit der Ausdrücke, die wir für dieses Anleiten zur Hand haben, kann man als Ausweis nehmen, dass man auf der richtigen Fährte ist), können wir also zwischen solchen Überlegungen, die diese Rolle übernehmen können und also handlungsleitend oder ›praktisch‹ sind, und solchen Überlegungen, für die das nicht gilt und die daher ›rein theoretisch‹ sind, unterscheiden. Aristoteles selbst ist jemand, der eine solche Unterscheidung vorgenommen hat: Er unterscheidet zwischen theoretischen und praktischen Syllogismen (Schlüssen, Überlegungen) und man könnte also im Sinne Aristoteles' sagen, dass eine Möglichkeit, das Handeln des vernünftigen Tiers zu verstehen, darin besteht, zu erklären, was eine praktische Überlegung, ein praktischer Syllogismus ist.²¹

Dieser Gedanke hat, wenn man ihn nicht übermäßig eng versteht, eine große Plausibilität, und es spricht einiges dafür, ihn bei einer allgemeinen philosophischen Erläuterung des Handlungsbegriffs weiter zu verfolgen.²² Im Grunde wird durch ihn ausgedrückt, dass die Art und Weise, in der wir in unserem Handeln Zwecke verfolgen, indem wir Mittel ergreifen, durch die logische Ordnung einer Überlegung eingefangen werden kann, die uns darin anleitet, diese Mittel zu ergreifen – und natürlich hängt philosophisch alles daran, wie sich diese logische Ordnung der Überlegung beschreiben lässt. Es gibt in der gegenwärtigen Diskussion ein sehr reichhaltiges Angebot an Deutungsmöglichkeiten. Wir aber müssen uns an dieser Stelle die Frage stellen, was dieser Gedanke der praktischen Überlegung mit unserer Denkfigur des Auf-Gute-Gerichtetseins des Handelns macht. Denn als Erläuterung dieser Figur haben wir ihn ja eingeführt. Und hier gibt es nun wiederum eine naheliegende Auslegung, die aber in die Irre führen muss, auch wenn es vielleicht das ist, was wir zunächst selbstverständlich gemeint haben, als wir sagten, man müs-

21 | Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch 6. Die Diskussion, was denn eigentlich den Charakter einer praktischen Überlegung ausmacht, hat seit Anscombe in der zeitgenössischen Philosophie unüberschaubare Ausmaße angenommen.

22 | Nicht übermäßig eng heißt zum Beispiel, dass man nicht behauptet, dass es eine ausdrücklich bewusste Überlegung ›im Kopf‹ vor jeder einzelnen Handlung geben muss. Es reicht, dass man eine solche Überlegung anführen könnte, wenn man gefragt würde.

se überlegt handeln können, um vernünftig handeln zu können: die Deutung, dass wir eben über das, was wir erstrebenswert oder gut finden, nachdenken, um zu sehen, wie es sich erreichen lässt. Oder noch expliziter, weil die Formulierungen sich noch immer verschieden lesen lassen: die Deutung, dass es eben ein Nachdenken über bestimmte Inhalte oder Themen (z.B. das, was hier und jetzt das Gute ist) ist, das kraft dieser Inhalte handlungsleitend ist. Praktische Überlegungen sind nach dieser Deutung ein Sonderfall allen Denkens: ein Denken über Praktisches, über das Gute.

Dass diese Auslegung nicht funktionieren kann, hat Elizabeth Anscombe in ihrem Buch »Intention« mit einem Witz ausgedrückt:²³ Wenn man Aristoteles' Idee eines praktischen Schlusses so auffasst, dass man ihn als einen Fall des gewöhnlichen Nachdenkens, (»ordinary reasoning«)²⁴ auffasst, also eines Nachdenkens, das die Wahrheit einer Konklusion ausweisen will, dann unterscheidet sich ein *praktischer Schluss* in seiner philosophischen Bedeutung nicht von der genauso gut denkbaren Schlussorte des *Mince-pie-Schlusses*. Mince-Pie-Schlüsse wären Schlüsse über Mince-pies (zum Beispiel darüber, dass sie Nierenfett enthalten), so wie praktische Schlüsse nach dieser Konzeption Schlüsse über Praktisches sind. Beide wären als Schlussorten dann durch ihr Themenfeld definiert. Natürlich sind, wie Anscombe schalkhaft zugibt, praktische Schlüsse thematisch gewichtiger als solche über Mince-pies – aber *als Schluss* funktionieren beide vollkommen gleich und verdienen im Sinne einer philosophischen Erläuterung verschiedener Überlegungen dieselbe Aufmerksamkeit!

Anscombes Witz funktioniert als Witz, weil er uns – dadurch, dass wir es natürlich absurd finden, in so einem willkürlich gewählten Thema wie englischem Weihnachtsgebäck ein eigenes Studiengebiet der Vernunftforschung zu erblicken – den Unterschied zwischen der philosophischen Untersuchung von Themen, über die man etwas schließen kann, und der philosophischen Untersuchung der Form des Schließens verdeutlicht. Im Bereich von Überlegungen dazu, was im Handeln anzustreben gut ist, in dem *beide* Untersuchungen philosophisch relevant sind (die Untersuchung, was man denn im Handeln anstreben sollte, und die Untersuchung, was es denn heißt, etwas im Handeln anzustreben, indem man es zum Ausgangspunkt seiner praktischen Überlegung macht), ist eine Verwechslung beider Fragen naheliegend. Man könnte in unserem Sinne sagen, es handele sich um die Verwechslung zweier Verständnisse von Ethik: Ethik als inhaltliche moralphilosophische Bestimmung dessen, was man anstreben soll, und Ethik als Erläuterung dessen, was Handeln als solches ausmacht. Anscombes Witz zeigt uns, dass es sich dennoch um eine Verwechslung handelt.

23 | Vgl. G. E. M. Anscombe: *Intention*, § 33.

24 | Ebd., S. 58.

Und doch kann man Anscombes Argument an dieser Stelle für zu schwach halten. Was gezeigt wird, ist schließlich nur, dass man, wenn man versucht, die praktische Überlegung als eine Überlegung über einen bestimmten Inhalt zu verstehen, dadurch noch längst nicht erklärt hat, wie man eine praktische Überlegung als eine Überlegung *besonderer Art* verstehen kann – das heißt man kann nicht verstehen, was Anscombe, ganz im Sinne unseres Vokabulars, so ausdrückt: »There is a difference of form between reasoning leading to action and reasoning for the truth of a conclusion.«²⁵ Aber vielleicht stimmt das ja gar nicht. Vielleicht braucht man gar nicht die Idee einer formal verschiedenen praktischen Überlegung, um zu verstehen, inwiefern unser Handeln vernunftgeleitet ist. Vielleicht reicht ja eine gewöhnliche ›theoretische‹ Überlegung dafür aus, sofern sie nur den richtigen Inhalt hat. Ist es denn nicht eine vollkommen hinreichende Bestimmung einer absichtlichen Handlung, dass wir eben darüber nachdenken, was in einer bestimmten Situation zu tun ist (weil es z.B. das zu tun Gute ist), und dies dann tatsächlich tun? Warum brauchen wir hierzu eine besondere Art des Überlegens?

Man versteht den Biss von Anscombes Witz erst richtig, wenn man sich klarmacht, dass diese Antwort nicht funktionieren kann. Sie kann es nicht, weil nach ihr nicht erfasst wird, inwiefern denn zu tun, wovon man denkt, dass es das Gute ist, eine Vernunftausübung ist – inwiefern also entsprechend zu handeln vernünftig und dies nicht zu tun unvernünftig ist. Dies ist vielleicht nicht offensichtlich, weil man doch meint, dass es *selbstverständlich* unvernünftig ist, das nicht zu tun, wovon man denkt, dass man es tun sollte: Immerhin denkt man doch, dass man es tun sollte. Aber hier hat eine Verschiebung der Frage stattgefunden – es sind nun zwei Sinne von ›vernünftig‹ im Spiel. Zum einen der Sinn, in dem ›vernünftig‹ eben heißt, dass dies zu tun das Richtige oder Gute oder Vernünftige ist. Das ist das, was in der Überlegung herausgefunden wird, und insofern ich das für meinen Fall herausfinde, ist es eben das für mich Gute oder Vernünftige. Genauso gut könnte ich aber zum Beispiel durch Überlegung herausfinden, was für jemand anderen das zu tun Gute ist. Für diesen Anderen wäre es dann in diesem ersten Sinne vernünftig, es zu tun. Wenn er es aber wirklich tut, wäre diese Handlung – und hier kommen wir nun zum zweiten Sinn von ›vernünftig‹, der hier im Spiel ist – immer noch nicht *meine* Vernunftausübung, sondern eben *seine*, obgleich es doch meine Überlegung war, die zum Ergebnis hatte, was zu tun das Gute ist. Um diesen zweiten Sinn von ›vernünftig‹ im Sinne dessen, wann eine Handlung eine Vernunftausübung ist, muss es aber gehen, denn genau das sollte ja die Idee einer praktischen Überlegung erläutern: Eine Handlung sollte insofern als eine Vernunftausübung besonderer Art charakterisierbar sein, als sie infolge oder im Zuge einer praktischen Überlegung ausgeführt wurde. Die

Deutung einer praktischen Überlegung als Überlegung über praktische Inhalte kann das nicht leisten, weil sie überhaupt nicht erfasst, inwiefern diese Inhalte nun in die Tat umgesetzt werden. Um das zu leisten, müsste die Vernünftigkeit der Überlegung die Vernünftigkeit der Handlung bestimmen. Das heißt, die Kriterien, die über die Vernünftigkeit einer Überlegung entscheiden, müssten zugleich über die Vernünftigkeit einer Handlung entscheiden. Tatsächlich aber tun sie das nicht – denn durch diese Kriterien einer Überlegung in diesem »gewöhnlichen« Sinn, über den Anscombe sich lustig macht, ist allein bestimmt, zu welchen Urteilen man auf der Grundlage anderer Urteile kommen sollte, was also als wahr anzuerkennen man sich verpflichtet hat, wenn man anderes als wahr anerkennt. Nirgendwo wird durch sie festgehalten, dass man bei ganz bestimmten Wahrheiten, die man anerkennt, nun auch körperliche Handlungen zu folgen haben. Man möchte das sagen, weil dies doch *aus diesem bestimmten Inhalt* zu folgen scheint. Aber das hat nichts mit den Regeln des richtigen Überlegens oder Schließens zu tun – was hier passiert, ist das Wechseln des Registers bei der Rede von Richtigkeit. Oder, auf andere Weise verdeutlicht: Nach den Regeln der vernünftigen theoretischen Überlegung hat derjenige, den wir vielleicht willensschwach und in diesem Sinne unvernünftig nennen wollen, der *korrekt* darüber nachdenkt, was er tun sollte und es dann aber doch nicht tut, alles richtig gemacht, denn die Regeln der vernünftigen Überlegung bestimmen ja allein, wann etwas ein korrektes *Denken* ist. Das heißt, wenn die Vernünftigkeit der theoretischen Überlegung die *einzigste* Bestimmung von Vernünftigkeit wäre, über die wir verfügen, könnten wir diesen Willensschwachen schlichtweg nicht unvernünftig nennen. Willensschwäche (als provisorischer Name für ein Phänomen) hätte nichts mit Vernunft zu tun. Das aber heißt eigentlich nichts anderes, als dass es für die Vernünftigkeit einer Handlung *egal* wäre, ob sie stattfindet wie gefordert oder nicht – und das heißt, für unsere Vernünftigkeit im Praktischen wäre es egal, wie unsere Praxis, also unser Handeln, aussieht; und das ist absurd. Eine praktische Überlegung, soll sie das leisten, wozu sie eingeführt wurde – die Vernünftigkeit unseres absichtlichen Handelns erläutern –, kann also nicht als bloße theoretische Überlegung über Praktisches verstanden werden.²⁶

Damit ist nun der Gedanke, der hinter Anscombes Witz steht, eingefangen: Überlegungen über Praktisches sind eben keine praktischen Überlegungen, keine praktischen Vernunftausübungen – sie können nicht unser Handeln leiten, insofern sie unserem Handeln äußerlich sind. Eine echte praktische Überlegung, die als solche den vernünftigen Charakter einer Handlung bestimmt, müsste dagegen die körperliche Handlung umfassen: Sie müsste in analoger Weise zu einer körperlichen Handlung führen, wie eine theoretische

26 | Diese zugegebenermaßen etwas knapp gehaltenen Ausführungen sind eine Zusammenfassung von Kapitel 3 meines Buchs *Handeln*, Münster 2013.

Überlegung zu einem Urteil führt. Oder, in klassischem Vokabular: Ein praktischer Schluss muss *die Handlung selbst* als Konklusion haben.²⁷

Nun ist es alles andere als klar und entschieden, wie eine solche genuin praktische Überlegung auszusehen hat. Anscombe selbst, die hier nur Aristoteles auszulegen vorgibt, gibt lediglich Beispiele und Andeutungen. Für unsere Zwecke, die wir ja die Rolle des Guten als Formbestimmung des Beabsichtigens grundsätzlich skizzieren wollen, reicht es aber zunächst, Folgendes festzustellen: Wenn eine praktische Überlegung durch den Begriff des Guten bestimmt wird, dann nicht dadurch, dass sie das Gute zum Inhalt hat, sondern so, dass diejenigen Inhalte, die Ausgangspunkt einer praktischen Überlegung sind, insofern als gut aufgefasst werden, als sie eben Ausgangspunkt unserer praktischen Überlegung sind. Oder nochmal anders, nämlich im Sinne unserer Ausgangsüberlegungen gewendet: Etwas in einem praktischen Sinne als gut zu begreifen, *heißt*, dass es Ausgangspunkt oder Prämisse einer praktischen Überlegung ist, dass es das ist, was erstrebt wird – ganz so, wie dass etwas ›theoretisch‹ als wahr akzeptiert wird, eben heißt, dass es das ist, was wir in einem Urteil akzeptieren und insofern zum Beispiel zum Ausgangspunkt einer theoretischen Überlegung nehmen können.²⁸ Als gut akzeptieren, so vage diese Idee für diese Zwecke bleiben muss, ist Formbestimmung dessen, was es bedeutet, durch Überlegung von Zielen zu Handlungen zu kommen. So treffen sich unsere Überlegungen zu Frege und die Pointe von Anscombes Witz.

5. Diese Überlegungen zum Charakter der praktischen Überlegung und damit der Rolle des Begriffs des Guten für die Erläuterung des Handelns werfen nun ein interessantes Licht auf das *Verhältnis* von theoretischer und praktischer Vernunftausübung (das heißt in unserem Sinne: der Sphäre der Logik und der Sphäre der Ethik):

Das *Erste*, was man festhalten muss, ist, dass beide Sphären nicht identisch sind. Weder wird in beiden die Vernunft so ausgeübt, dass in einem identischen Sinn über das Wahre und das Gute nachgedacht wird. Der Witz unserer Überlegungen zu Frege war, dass im Denken in einem grundsätzlichen

27 | Diese Auffassung wird häufig Aristoteles selbst zugeschrieben. Dies geschieht meist auf der Grundlage von Ausführungen in seiner Schrift »Über die Bewegung der Tiere«.

28 | Wenn ich urteile: »Die Wand ist gelb«, dann erkenne ich diesen Gedanken damit als wahr an (ohne dass ich urteilen muss: »Es ist wahr, dass die Wand gelb ist«) – wenn ich mir zum Ziel setze, die Wand gelb zu streichen (und mir die entsprechenden Mittel zurechtlege und *ergreife*), dann erkenne ich damit an, dass es gut wäre, wenn diese Wand gelb wäre (ohne dass das Gute herzustellen der *eigentliche Zweck* meines Handelns wäre).

Sinn überhaupt nicht über das Wahre nachgedacht wird, sondern schlicht über Sachverhalte, die, insofern über sie nachgedacht wird, als wahr hingestellt werden, und der Witz unserer Überlegungen zu Anscombe war, dass wir in den vernünftigen Überlegungen, die unser Handeln anleiten, nicht schlichtweg über das Gute im Sinne eines Inhalts nachdenken, sondern darüber, wie etwas erreicht werden kann, das insofern als gut angenommen wird. Letzteres zeigt *zweitens*, dass praktisches Denken nicht einfach ein Sonderfall des theoretischen Denkens ist. Ethik (in unserem Sinn) ist also nicht auf Logik reduzierbar. *Drittens* erscheint es zumindest nicht sehr naheliegend, dass andersherum das theoretische Denken auf die praktische Vernunftausübung reduziert werden kann. Dazu müsste man ausführlich argumentieren, was hier nicht geschehen ist, aber es ist zumindest nicht naheliegend zu glauben, dass die Art und Weise, wie wir im Denken etwas als wahr akzeptieren, nur eine spezielle Variante dessen ist, dass wir in unserem Handeln bewusst auf ein Ziel gerichtet sind, das wir als erstrebenswert betrachten.²⁹ Die Sache ist allerdings kompliziert: Theoretische Überlegungen haben durchaus ihren Platz in unserem Handeln. Wir überlegen zum Beispiel theoretisch, wenn wir (um einen klaren Fall zu wählen) eine Rechnung anstellen, deren Ergebnis wir wissen müssen, um ein Haus bauen zu können. Das Rechnen ist in diesem Sinne Teil des Hausbauens (nicht weniger als das Beschaffen des Baumaterials). Aber *wie* wir die Rechnung vollziehen müssen, was wir aus was ableiten können, das wird uns nicht durch die teleologische Form einer praktischen Überlegung vorgegeben. Wir können z.B. sagen: Wenn wir diese theoretische Überlegung, die wir gerade ausüben (z.B. eine Berechnung), zu Ende bringen wollen (was wir wollen, um dieses und jenes Ziel zu erreichen), dann müssen wir folgende Schritte unternehmen und jene Konklusion akzeptieren. Wenn wir diese Beschreibung geben, haben wir die theoretische Überlegung als Teil einer Handlung durch die Logik einer praktischen Überlegung beschrieben. Aber dass wir gerade *diese* Konklusion akzeptieren müssen und dass dies nicht zu tun uns nicht offen steht, wenn wir entsprechende Prämissen akzeptiert haben, das folgt weder daraus, dass diese praktische Perspektive auf die theoretische Überlegung eingenommen werden kann, noch leitet es sich aus dieser Perspektive ab.³⁰

Wir können also sagen, dass Denken und Handeln (und in der Folge Logik und Ethik) zwei formal verschiedene, nicht aufeinander reduzierbare Ausübungsweisen der menschlichen Vernunft sind, deren Eigenart man jeweils

29 | Das heißt nicht, dass man im Umfeld pragmatistischer Theorien eine solche Reduktion nicht für erstrebenswert halten könnte.

30 | Oder in anderen Worten: Der praktische Syllogismus kann nicht den theoretischen Syllogismus ersetzen – selbst wenn man dieselbe Überlegung einmal durch einen theoretischen und einmal durch einen praktischen Syllogismus beschreiben kann.

durch den Verweis auf ein eigenständiges normatives Vokabular (das Wahre und das Gute) erläutern kann und die eigene Formcharakteristika wie z.B. Schlussregeln (wenn es denn solche im Praktischen gibt) enthalten. Wollte man zu einem etwas anderen Vokabular greifen, als wir das bislang getan haben, könnte man *in diesem Sinne* auch sagen, dass Denken und Handeln einander gegenüber *autonom* sind. Doch zugleich haben wir gerade schon bei der Feststellung des dritten Punktes (Nichtreduzierbarkeit des Denkens aufs Handeln) bemerkt, dass man die Verschiedenheit von Denken und Handeln auch nicht überzeichnen sollte. So haben wir schon gesehen, dass nichts uns daran hindert, ein Tun, das wir als eine theoretische Überlegung auffassen können, zugleich als Handlung oder Teil einer Handlung und damit als praktische Vernunftausübung zu beschreiben. Rechnen ist ein Beispiel, Deduzieren, wer der Mörder war, ein anderes – aber tatsächlich gibt es guten Grund anzunehmen, dass *jede* beliebige theoretische Überlegung einen Platz in unserer Lebensführung hat und in diesem Sinne als Handlung und auf ein Gut gerichtet betrachtet werden kann (und sei es nur das des Zeitvertreibs). Man kann sich schwer vorstellen, wie wir als körperliche, endliche Wesen etwas Vernünftiges tun können, das aus dem Gewebe unserer absichtlichen Handlungen gänzlich herausfällt. Wie stark man aber diesen Punkt philosophisch auch machen will, wir können als *vierte* Einsicht in das Verhältnis von Denken und Handeln festhalten, dass man das theoretische Handeln *auch als Handeln* auffassen kann – aber *wenn* man das tut, dann betrachtet man dieses Tun *formal anders*, als wenn man es *als (theoretisches) Denken* betrachten würde. Man betrachtet die Aktivität dann, wie jedes Handeln, als eine, die darauf ausgerichtet ist, ein Gut zu erreichen. Insofern die Aktivität ein Denken ist, ist das zu erreichende Gut im ersten Schritt, etwas Bestimmtes zu wissen (das man dann in weiteren Schritten für etwas Weiteres gebrauchen kann). Und das heißt natürlich wiederum, die Wahrheit über etwas herauszufinden. Aber die Wahrheit über etwas Bestimmtes herauszufinden, ist in diesem Fall nicht die formale Charakterisierung der Aktivität (dann würden wir sie *als Denken* betrachten), sondern die inhaltliche Bestimmung von einer Handlungsweise unter vielen, der Handlungsweise nämlich, die man theoretische Überlegung nennt. Oder wiederum anders gesagt: Wenn man Denken als Handeln begreift, wird seine formale Charakterisierung als Denken inhaltliche Charakterisierung einer bestimmten Handlung: Das Wahre kann *ein Gut unter anderen* sein. Ein Denken als ein Handeln zu betrachten, geht notwendig mit einem Gestaltwechsel (oder eben: Formwandel) des Betrachteten einher.

Dieser letzte Punkt lässt sich *fünftens* allerdings genauso gut auch umkehren. Denn während wir oben mit Anscombe zwar argumentiert haben, dass ein Nachdenken über Praktisches nicht schon eine praktische Überlegung sein kann, die uns in unserem Handeln anleitet und es dadurch zu einem vernünftigen macht, so bedeutet das doch nicht, dass ein solches theoretisches Nach-

denken über Praktisches nicht möglich ist. Natürlich ist es das! Es ist eben nur nicht handlungsleitend. Oder in Anlehnung an die Formulierung von vorhin: Das Gute kann Gegenstand des Denkens sein, es kann *eine Wahrheit unter anderen* sein, die festzustellen man im Denken bemüht ist. Wiederum gibt es gute Gründe anzunehmen, dass man praktisches Handeln gar nicht ohne diese Möglichkeit verstehen könnte: Oben haben wir die Idee einer absichtlichen Handlung so eingeführt, dass man etwas zu ihrer Rechtfertigung, etwas, das für sie spricht, anführen können muss. Rechtfertigen ist nicht handeln, es fällt in den Bereich der theoretischen Vernunft.

Zusammengenommen können wir nach diesen fünf Punkten also sagen: Denken und Handeln sind nicht aufeinander reduzierbar, aber sie sind auch nicht unabhängig voneinander, was sich darin zeigt, dass sie einander wechselseitig Form und Inhalt sein können oder wahrscheinlich sogar sein können müssen.

6. Damit nun haben wir endlich alles an der Hand, was wir brauchen, um zum ästhetischen Handeln³¹ zu kommen. Was also kann es heißen, dass der Bereich des Ästhetischen geradeso durch das Schöne seine Ausrichtung erfährt, wie der der Logik durch das Wahre und der der Ethik durch das Gute? Die Länge der Ausführungen zuvor macht es nun möglich, eher knapp vorzugehen. Zunächst muss man sich zwei Einwänden zuwenden, mit denen man sehr schnell konfrontiert ist, wenn man die Kunst (oder den Bereich des Ästhetischen im Allgemeinen) durch den Begriff des Schönen zu erfassen sucht. Deren erster sagt, dass eine solche Idee hoffnungslos veraltet ist: Früher vielleicht war einmal das Schöne der Leitgedanke der Kunst (aber sind nicht schon die antiken Tragödien schrecklich?), heute aber kann man sich kaum Fernerliegendes vorstellen. Design und Kitsch streben vielleicht noch nach dem Schönen, sicherlich aber nicht die aktuelle Kunst! Bloß schön zu sein ist heutzutage eher eine ästhetische Verdammnis als eine Wertschätzung, geschweige denn eine Wesensbeschreibung. Der zweite Einwand ist etwas expliziter philosophisch – aber unter Philosophen wiederum nicht weniger verbreitet und mit

31 | Wenn im Folgenden von ›ästhetischen Handlungen‹ gesprochen wird, so soll das zunächst so verschiedene Dinge meinen wie das Aufführen eines Musikstück, das Malen eines Bildes, das Vollziehen einer Performance oder das Mitwirken an einem Happening – d.h. Handlungen, die eine ästhetisch relevante Beschreibung erfahren können (was nicht weniger vage ist als die gerade gegebene unvollständige Liste). Dass diese Fälle sehr unterschiedlich sind und dass diese Verschiedenheit keineswegs irrelevant ist, wird im Folgenden noch (wenn auch nur anrisshaft) reflektiert. Für einige beispielhafte Analysen von künstlerischen Handlungen in diesem Sinn vgl. insbesondere die ersten drei Aufsätze in: Karin Gludovatz/Michael Lüthy/Bernhard Schieder/Dorothea v. Hantelmann (Hg.): *Kunsthandeln*, Zürich 2010.

dem ersten verwandt. Nach diesem zweiten Einwand ist die Idee einer einheitlichen Charakterisierung der Kunst generell verfehlt und wird dem tatsächlichen Vokabular, der tatsächlichen Reichhaltigkeit unserer ästhetischen Wertschätzung nicht gerecht. Es mag Kunst geben, die schön ist (wenn auch nicht mehr so sehr viel), aber sie ist auch anregend, verstörend, verunsichernd, wahrnehmungstransformierend und vieles mehr.³² Die Idee, dies alles unter dem Deckmantel des Schönen zu fassen, kann höchstens ein philosophischer Trick sein, schlimmstenfalls aber ist sie ästhetisch repressiv.

Beide Einwände haben selbstverständlich als Zustandsbeschreibungen der zeitgenössischen ästhetischen Praktiken recht (auf den zweiten Einwand müssen wir in einer abgewandelten Form allerdings ganz am Ende des Textes noch einmal zurückkommen). Als philosophische Einwände gegen die hier vorgebrachte Idee können wir ihnen mit mehr Skepsis begegnen (und zwar unabhängig davon, ob wir diese Idee am Ende schlucken wollen oder nicht), denn sie erinnern stark an die analogen Einwände, die gegen das Gute als Erläuterung des absichtlichen Handelns erhoben werden. Im Fall des Guten haben wir auf die Unterscheidung einer inhaltlichen Interpretation des Auf-Gute-gerichtet-Seins (wir wollen immer etwas erreichen, wovon wir glauben, dass es eine ganz bestimmte allgemeine Eigenschaft hat) und einer formalen Interpretation unterschieden (wenn wir auf etwas im Handeln gerichtet sind, dann auf eine selbstbewusste Weise).

Eine ähnliche Unterscheidung kann man nun auch für den Bereich des ›Schönen‹ treffen. In Bezug auf ästhetische Handlungen etwa kann man die folgende inhaltliche Deutung des Schönseins geben: Eine ästhetische Handlung muss charakteristischerweise eine ganz bestimmte *Eigenschaft* aufweisen (z.B. als schöne Bewegung) oder auf das Erschaffen einer ganz bestimmten Eigenschaft aus sein (z.B. als künstlerischer Schaffensakt); nämlich Schönheit. Diese Eigenschaft müsste (interessanterweise) allen künstlerischen Handlungen als Eigenschaft oder Ziel zukommen, sie wäre sozusagen die oberste Sortierschublade, in die sich Kunst einordnen lässt, dasjenige, was,

32 | Der Verweis auf die Vielfalt der Kunst ist Teil der Gründungsbewegung der analytischen Ästhetik in den 50er Jahren. Vgl. hier z.B. Paul Ziff: »The Task of Defining a Work of Art«, in: *The Philosophical Review* 62/1 (1953); Weitz, Morris: »The Role of Theory in Aesthetics«, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 15/1 (1956); Kennick, William E.: »Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?«, in: *Mind* 67 (1958). Diese Bewegung hat sich zum Teil durch dieselben Überlegungen Wittgensteins beeinflussen lassen, auf die im Folgenden Bezug genommen wird. Schon daran sieht man, dass alles von einem richtigen Verständnis des Einwandes abhängt. In der deutschen Diskussion wird eine Abkehr vom Begriff des Schönen häufig mit Adorno in Verbindung gebracht. Adornos Einwand scheint mir aber noch in eine andere Richtung zu gehen. Dazu mehr am Ende des Textes.

bei aller Diversität der Kunstgattungen (oder gar: von ästhetischen Phänomenen), jedem künstlerischen Gegenstand, jedem künstlerischen Ereignis, jeder künstlerischen Handlung zuzuschreiben ist, was sie alle *gemeinsam* haben. Es ist verständlich, dass diese Suche nach einer Eigenschaft, die alle Kunst eint, wenig vielversprechend erscheint, und es scheint mir genau eine Idee wie diese zu sein, gegen die sich unter anderen Ludwig Wittgenstein in seinen Cambridge Vorlesungen gewandt hat, wenn er sich laut Moore gegen ein bestimmtes vereinheitlichendes Verständnis des Wortes ›schön‹ ausgesprochen hat.³³

Wittgensteins Überlegungen können uns zugleich auch erste Anregungen dafür geben, wie man dagegen ein formales Verständnis des Wortes ›schön‹ (das natürlich in der Fluchtlinie unserer Überlegungen liegt) ins Auge fassen kann: Er merkt an, dass wir das Wort ›schön‹ für die Charakterisierung und Erläuterung von Kunstwerken oder künstlerischen Aufführungen nur sehr selten gebrauchen.³⁴ Stattdessen werden wir, wenn wir uns mit dem ästhetischen Charakter von etwas auseinandersetzen, eher sagen, dass etwas richtig (›right‹) oder nicht richtig ist – oder wir können auch sagen, dass etwas ›stimmig‹ oder ›unstimmig‹ ist. Diese Bemerkungen werden wir unterstreichen, meint Wittgenstein, indem wir verdeutlichen, wie zum Beispiel ein Gegenstand oder eine Aufführung weniger richtig (oder stimmig oder treffend) oder richtiger wäre. Das wiederum werden wir tun, indem wir zum Beispiel eine Musikpassage (Wittgenstein scheint in seinen Beispielen zumeist an Musik und Musikinterpretationen zu denken) in anderer Betonung spielen oder eine andere Passage zum Vergleich heranziehen oder sie mit einem anderen Werk, einer anderen Aufführung kontrastieren. Kurz: Die Bedeutung von ›richtig‹ oder ›stimmig‹ wird nicht durch das Aufzählen bestimmter Eigenschaften

33 | Vgl. George Edward Moore: »Wittgenstein's Lectures in 1930-33 III«, in: *Mind* 64/252 (1955), S. 1-27. Laut Moore hat sich Wittgenstein insbesondere dagegen verwahrt, dass z.B. ein bestimmtes Farbarrangement *Symptom* für eine dahinterstehende allgemeine Eigenschaft der Schönheit sei. Aber der Punkt ist sicherlich allgemein gemeint: Die Idee, dass ästhetische Gegenstände neben ihren Eigenschaften auch noch die darüber hinausgehende Idee der Schönheit aufweisen, um ästhetische Gegenstände zu sein, ist das, was Wittgenstein zurückweist. Dies ist die Idee einer inhaltlichen Auslegung der Schönheit. (Eine weitere Überlieferung derselben Vorlesung findet sich in: Alice Ambrose (Hg.), *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, Oxford 1979, Part I.)

34 | Ein entsprechender Einwand wird auch (unter anderem in der Tradition Wittgensteins) gegen die Bedeutung des Wortes ›gut‹ für ethische Überlegungen erhoben. So zum Beispiel derzeit (unter Rückgriff auf Stanley Cavell, J. L. Austin und Iris Murdoch) von Sandra Laugier; vgl. dies.: »Importance of Importance«, in: Kathrin Thiele/Katrin Trüstedt (Hg.), *Happy Days*, München 2010). Was wir im Folgenden zur Differenzierung der Verwendung von ›schön‹ sagen, gilt in ähnlicher Weise für diese Diskussion.

erläutert, sondern dadurch, dass bestimmte Eigenschaften in ein Verhältnis zu anderen Eigenschaften oder Eigenschaften anderer Dinge gestellt werden. In diesem Verhältnis erst zeigt sich die Stimmigkeit oder Unstimmigkeit, an welcher sich ästhetische Charakteristika festmachen lassen sollen. Ästhetische Charakterisierungen lassen sich also dadurch geben und erläutern, dass man die ästhetischen Gegenstände in eine Art übersichtliche Darstellung mit anderen Gegenständen oder anderen Teilen ihrer selbst oder anderen Interpretationen etc. bringt.³⁵ Aus dieser übersichtlichen Darstellung oder Gegenüberstellung selbst muss der ästhetische Charakter, auf den es in der Darstellung ankommt, hervorgehen, ähnlich, so meint Wittgenstein, wie man einen mathematischen Beweis durch eine übersichtliche Darstellung eines mathematischen Zusammenhangs zum Beispiel in einem Diagramm oder einer Tabelle geben kann. Den Einzelelementen dieser Darstellung sieht man die ästhetische Charakteristik nicht direkt an, sie springt einem durch entsprechende Zusammenhänge ins Auge. Tut sie es nicht, kann man nicht durch das Aufzählen einzelner Eigenschaften (oder deren Summe) dafür sorgen, dass sie es tut (hier sieht Wittgenstein das Ende eines ästhetischen Streits gegeben). Keine Summe von Einzeleigenschaften ist identisch mit einer ästhetischen Charakterisierung.

Wenn Wittgenstein also zurückweist, dass man den ästhetischen Charakter von etwas dadurch bestimmen kann, dass man ihm die Eigenschaft der Schönheit zuweist, dann bestreitet er eigentlich, dass der ästhetische Charakter überhaupt auf der Ebene des Zuschreibens von Eigenschaften, sei es nun eine ›allgemeine‹ oder ›abstrakte‹ Eigenschaft wie die Schönheit oder eine beliebige Menge konkreterer Eigenschaften (man kann hier vielleicht an die Elemente einer Regelästhetik denken), eingefangen werden kann. Der Verweis auf die ›Richtigkeit‹ oder ›Stimmigkeit‹ in einer übersichtlichen Darstellung ist nicht der Verweis auf eine Eigenschaft dieser Art, und in diesem Sinne ist die Stimmigkeit, von der hier gesprochen wird, keine weitere Eigenschaft, sondern eine Charakterisierung von Eigenschaften in ihrem Zusammenhang. Entsprechend ist durch die Charakterisierung als ›richtig‹ oder ›stimmig‹ nichts Konkretes und auch nichts Abstraktes über ein Kunstwerk, eine Aufführung etc. gesagt. Etwas Konkretes oder Abstraktes sagt man, indem man tatsächliche Eigenschaften heranzieht und beschreibt und in eine übersichtliche Darstellung bringt. Die Charakterisierung als ›richtig‹ etc. (welche Vokabel man auch immer hier heranziehen will) zeigt nur, dass diese Eigenschaften in ihrem Zusammenhang als *in einer bestimmten Hinsicht* gelungen oder nicht gelungen angesehen werden können. Und auch damit ist noch nichts Weitergehendes

35 | Zum Begriff der ›übersichtlichen Darstellung‹ und ihrer Rolle auch für Wittgensteins philosophisches Vorgehen vgl. in den *Philosophischen Untersuchungen* § 122 und die umliegenden Paragraphen.

gesagt, denn man kann sofort zurückfragen: »In welcher Hinsicht gelungen, inwiefern stimmig?« – denn Eigenschaften können ja in sehr verschiedener Hinsicht passend, stimmig oder richtig sein (logisch widerspruchsfrei ist eine andere Art von Stimmigkeit, die hier nicht gemeint ist). Die Antwort kann hier nur sein: die Art von Stimmigkeit, die man durch diese bestimmte Art der Gegenüberstellung erkennen kann (wenn vielleicht auch nicht muss). Oder eben, um ein Wort zu haben, das aber nichts weiter erklärt: ästhetische Stimmigkeit. Was ästhetische Stimmigkeit ist, dazu gibt es nichts Allgemeines zu sagen (wenn man wahrscheinlich auch sehr viel Konkretes zu verschiedenen Bereichen dessen, was wir derzeit Kunst nennen, sagen kann und noch mehr und noch Bestimmteres zu einzelnen Werken), aber man kann ein Wort verwenden, um den Bereich dessen, in dem wir von dieser Art von Stimmigkeit zu sprechen gewillt sind, in seiner Einheit zu benennen – und das ist, traditionell, ›Schönheit‹.³⁶

7. Mit diesem sehr vorläufigen Verständnis von ›Schönheit‹ als Formcharakteristik eines Bereichs von Stimmigkeit haben die beiden Einwände, die wir oben gegen Freges Gedanken erhoben haben, nämlich, dass die Charakterisierung der Ästhetik durch das Schöne zu einheitlich und zu eng gefasst ist, zumindest auf den ersten Blick an Dringlichkeit verloren. Denn weder legt man sich dadurch darauf fest, dass es eine Eigenschaft gibt, die alle ästhetischen Phänomene zu fassen vermag, noch muss der Bereich der ›Schönheit‹ notwendig harmonistisch oder sonstwie harmlos altbacken verstanden werden. Schönheit in diesem Sinne soll zunächst alle Phänomene ästhetischer ›Richtigkeit‹ fassen, und das kann, je nach dem Stand unserer ästhetischen Lebensform, allerlei Reibungen, Schockmomente, Verstörendes, im alltäglichen Sinn Hässliches und so weiter enthalten (allerdings mag es hier eine Grenze geben – darauf kommen wir ganz am Ende des Textes zurück).

Gehen wir also weiter und fragen wir uns, was eine solche formale Charakterisierung, wenn sie denn gegeben werden kann, für das Verständnis ästhetischen *Handelns* bedeuten würde. Bislang haben wir von der Schönheit als der Einheit ästhetischer Charakterisierungen gesprochen – und das, vage wie diese Redeweise ist, scheint zunächst einmal die Frage zu betreffen, wie man Kunst oder allgemeiner ästhetische Phänomene *erkennen* oder *beschreiben* kann, und zwar unabhängig davon, um was für ästhetische Gegenstände es

36 | Wenn Adorno in der *Ästhetischen Theorie* (vgl. S. 85) sinngemäß schreibt, das Schöne müsse aus der Kunst um des Schönen willen ausgeschlossen werden, da das Schöne heutzutage nicht mehr schön sei, so könnte man diesen Gedanken in unserem Sinn also seiner eigentlichen dialektischen Intention entwenden, indem man sagt, dass das in einem formalen Sinn Schöne in der Kunst einem gewissen inhaltlichen Verständnis von Schönheit nicht mehr entspricht.

sich handelt. Vom Handeln war also bislang noch gar nicht die Rede, aber man kann in diesem Sinne schnell erklären, dass also künstlerische Handlungen, wenn es denn solche gibt, solche sind, die ebenfalls in den Bereich der ›Schönheit‹ fallen. Allein, mit dieser Charakterisierung ist sehr wenig gesagt, denn natürlich kann man sich sehr viele sehr verschiedene Weisen denken, in denen Handlungen in den Bereich des Ästhetischen fallen: das Schaffen einer Skulptur, das Aufführen eines Theaterstücks oder eines Musikstückes, das Durchführen einer Performance oder das Durchschreiten einer Installation sind nur vier Elemente auf einer nicht absehbar langen Liste. Nichts kann einem daran liegen, sie alle auf die gleiche Weise zu beschreiben. Aber unter Voraussetzung unseres bisherigen Argumentationsgangs kann man zumindest eine allgemeine *Frage* wie diese stellen: Wie kann man ästhetische Handlungen so beschreiben, dass sie sowohl der Charakterisierung absichtlichen Handelns, die wir hier gegeben haben, genügen wie auch der Charakterisierung ästhetischer Phänomene? Wie kann eine Handlung zugleich absichtliche Handlung und also auf ein Gut gerichtet und ästhetisch sein?

Eine einfache Antwort auf diese Frage wäre: Künstlerische Handlungen sind solche, die es beabsichtigen, die entsprechenden ästhetischen Charakteristika aufzuweisen, die also ihren ästhetischen Charakter zum Ziel haben. Man handelt so-und-so, *um* auf eine je konkrete Weise ästhetisch interessant, spannend usw. zu sein (man spielt zum Beispiel ein Musikstück so, dass man seinen Charakter auf eine bestimmte Weise zum Ausdruck bringt). Oder auch: Das Schöne (in diesem Sinne) *ist das Gut der jeweiligen Handlung!* Gegen eine solche einfache Antwort scheint allerdings zugleich sehr viel zu sprechen: Der allgemeinste Einwand ist, dass ›Schönheit‹, wenn überhaupt, Vollzugscharakter einer Handlung ist und nicht deren Ergebnis. Man macht etwas *auf eine schöne (interessante, verstörende etc.) Weise*, und nicht etwas, um Schönheit herzustellen. Andersherum kann man argumentieren, dass es für viele Kunst, wenn es um die konkreten Güter geht, die mit ihr erreicht werden sollen, genauso richtig oder vielleicht sogar treffender ist, zu sagen, dass sie dem Künstler Anerkennung, Ruhm und Auskommen verschaffen soll und dass vielleicht die Schönheit der Handlung in diesem Sinne nur Mittel zum Zweck ist. Schönheit als Ziel einer Handlung kann einem naiv erscheinen. Drittens und wiederum aus einer anderen Richtung kann man einwenden, dass eine ästhetisch wirklich wertvolle Handlung gerade eine solche ist, in der *gar kein* besonderer Zweck erfüllt werden soll, sondern die aus dem alltäglichen Verfolgen von Interessen irgendwie herausfällt, keinem speziellen Interesse dient. Diesen letzten Punkt *kann* man in einer bestimmten Deutung vielleicht auch so wenden, dass ästhetische Handlungen gar nicht die Form der Zweckmäßigkeit aufweisen, gar nicht teleologisch verfasst sind, sondern vielleicht eine ganz andere Struktur aufweisen, z.B. vielleicht rein expressiv sind, wie man es vielleicht auch von ekstatischen Ritualen sagen kann oder von so seltsamen

wie vertrauten Wuthandlungen wie dem Zerkratzen des Fotos einer verhassten Person.³⁷

Einige oder sogar alle dieser Einwände (und einige mehr) werden gelegentlich unter dem Stichwort der ästhetischen Differenz diskutiert, das heißt als Beleg für die These, dass sich ästhetisches Tun nicht nach denselben Kriterien bemessen lässt wie nicht-ästhetisches, sondern in einer wesentlichen Hinsicht anders ist. Das sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich um sehr verschiedene Einwände handelt, die keineswegs eine einheitliche Behandlung verlangen. Der Punkt zum Beispiel, dass das Schöne Art und Weise und nicht Ziel des Handelns ist, scheint sich zwar mit dem letzten Punkt, dass künstlerische Handlungen vielleicht gar nicht zielgerichtet sind, zu vertragen, fordert diesen aber nicht ein, denn natürlich könnten schöne Handlungen immer noch andere Ziele haben als das Schöne. Sie könnten zum Beispiel die Arten von Zielen haben, die im zweiten (schönheitsskeptischen) Punkt thematisiert sind (Ruhm, Ehre, Reichtum), so dass diese beiden Punkte ebenfalls verträglich sind, während der zweite und dritte Punkt untereinander unverträglich wären. Kurz: Es gäbe hier ein breites Feld von philosophischen Untersuchungen, das noch breiter wird, wenn man zulässt, wie man sollte, dass ästhetische Handlungen ganz vielfältiger Natur sein können und sich daher in Bezug auf die erhobenen Einwände ganz unterschiedlich verhalten können (manche ästhetischen Handlungen sind vielleicht tatsächlich nicht mit der Idee der Zielgerichtetheit zu fassen, andere dagegen vielleicht schon). Unsere Überlegungen zum formalen Charakter des Schönen lassen aber doch folgende prinzipielle Überlegung zu: Wenn es stimmt, dass Schönheit keine konkrete Eigenschaft benennt, sondern eine bestimmte Art und Weise, Eigenschaften in ihrem Zusammenhang zu erfassen, dann kann ›Schönheit‹ auch nicht die Rolle eines konkreten Handlungsziels spielen. Was in einer Handlung angestrebt werden kann, sind aber sicherlich so spezielle Dinge wie eine Bewegung der und der Art in diesem und jenem Kontext durchzuführen: Eine Farbe *dieses* Farbtons in *dieser* bestimmten Technik auf die Leinwand bringen, einen Satz mit *dieser* Betonung und Rhythmik sprechen, einen Raum auf *diese und jene* Weise durchschreiten usw. Zumindest für die meisten Fälle ästhetischen Handelns scheint es einleuchtend, dass wir es unter einer Beschreibung dieser Art mit absichtlichen Handlungen zu tun haben und mindestens in einer Vielzahl

37 | Das Beispiel von rituellen Handlungen bringt Hans Joas mit Verweis auf Durkheim in seiner Attacke auf eine rein teleologische Auffassung des Handelns in *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M. 1996, S. 192-194). Die expressive Wuthandlung dient Rosalind Hursthouse als Beispiel für das Phänomen, das sie »arational Handlungen« nennt (»Arational Actions«, in: *The Journal of Philosophy* 88/2 [1991]).

von Fällen³⁸ scheint es weiterhin unproblematisch zu sein, diese Handlungen wiederum als Teilhandlungen von größeren Handlungen zu verstehen, denen man Beschreibungen geben kann wie ›ein Bild malen‹, ›ein Theaterstück auf-führen‹, ›eine Performance durchführen‹. In diesem Sinne kann man also ästhetische Handlungen problemlos als absichtliche Handlungen beschreiben, und insofern dieses bestimmte Handlungsziel jeweils ästhetisch gefordert ist, kann man auch sagen, dass das Gut meiner Handlung, das, was ich in meiner Handlung erreichen will, etwas mit ästhetischem Wert, etwas Ästhetisches, Schönes ist. Aber: Ähnlich wie wir oben gesagt haben, dass man zwar auch das schlussfolgernde Denken als Handeln beschreiben kann, ohne dass aus Überlegungen der Zweckmäßigkeit ableitbar wäre, was man zu denken hat (das ergibt sich vielmehr aus den Regeln des Schlussfolgerns), so können wir auch hier das ästhetische Handeln als zweckmäßiges Handeln beschreiben, ohne dass aus den Regeln der Zweckmäßigkeit schon folgen würde, wie eine Handlung beschaffen sein muss, um als ästhetische zu gelten. Man kann vielmehr eine Handlung und ihre Teilhandlungen gänzlich als teleologisch vernünftig beschreiben (etwa das Durchlaufen einer Performance), ohne dass dabei ästhetische Bewertungsmaßstäbe ins Spiel kommen, also ohne dass der ästhetische Charakter der Handlung berührt oder gar verstanden wird. Insofern dies eine Charakteristik des Formunterschieds von ethischer und praktischer Betrachtungsweise einer Handlung ist, ist die Idee eines solchen Formunterschieds eine Variante, den Gedanken der ästhetischen Differenz zu fassen.

Wie wir gesehen haben, schließt diese Variante der ästhetischen Differenz nicht aus, dass ästhetische Handlungen zugleich zielgerichtete, praktisch-vernünftige Handlungen sind (wenn es vielleicht auch andere Fälle gibt). Ja nach all dem, was hier gesagt wurde, ist ebenfalls nicht ausgeschlossen, dass solche Handlungen sich wiederum in noch weitere Handlungsbeschreibungen einbinden lassen, die gänzlich von ästhetischen Qualitäten absehen. So kann man problemlos verstehen, wie das Ziehen dieser Linie als Teil der Handlung des Bildmalens zugleich Teil einer Handlung ist, mir das nötige Geld für eine Reise auf die Bahamas zu verdienen. Warum nicht? Kunst-Handeln kann, wie jedes andere Handeln auch, instrumenteller Teil eines gelingenden Lebens sein.³⁹ Der Witz des Fregeschen Gedankens, den wir versucht haben zu skiz-

38 | Das heißt nicht, dass es nicht Handlungen in ästhetischen Kontexten geben kann, die nicht gänzlich unabsichtlich sein können – zum Beispiel Handlungen von ahnungslosen Passanten in einem Happening, die dennoch für den ästhetischen Charakter des Ereignisses wesentlich sind. Aber solche Handlungen sind nicht die einzigen und können auch nicht den grundlegenden Fall ausmachen.

39 | Wichtiger mag einem die umgekehrte Frage sein: Muss Kunsthandeln *instrumenteller* Teil sein, kann es nicht ganz für sich allein stehend ein solcher Teil sein? Oder anders gefragt: Kann es nicht sein, dass mein Fragen: »Warum machst Du das?« mit

zieren, ist nur, dass es *so betrachtet* in seinem ästhetischen Charakter unsichtbar bleibt.

8. Fassen wir zusammen: Wir haben versucht, Freges sich als allgemeine Sichtweise ausgebende Bemerkung, Logik, Ethik und Ästhetik seien in einem bestimmten Sinne analog und durch Wahrheit, das Gute und Schönheit erläuterbar, im Sinne des Fregeschen Logikverständnisses ernst zu nehmen. Im Sinne von Freges Erläuterung des Status der Logik als der Erläuterung dessen, was das Denken als solches ausmacht, und seiner Bestimmung der Wahrheitsbehauptung als Formcharakterisierung des Urteils hat dies bedeutet, Logik, Ethik und dann auch Ästhetik als Erläuterungen dreier formal verschiedener Weisen der Sinnhaftigkeit zu verstehen: der Sinnhaftigkeit des schlussfolgernden Denkens, des absichtlichen Handelns und der ästhetischen Stimmigkeit. Dass es sich jeweils um Formcharakterisierungen handelt, bedeutet, dass ihr Bezug auf Wahrheit, Güte und Schönheit nicht jeweils die Beschäftigung mit einer bestimmten Eigenschaft ihrer Gegenstände ist: Wahrheit ist keine Eigenschaft von Gedanken, die in jedem Urteil ausgesagt würde, Güte ist keine Eigenschaft, die im Denken festgestellt und deswegen im Handeln umgesetzt würde, und Schönheit ist nicht eine Eigenschaft von Gegenständen, die man feststellen müsste, um ein ästhetisches Urteil zu fällen, oder anstreben müsste, um eine ästhetische Handlung auszuüben. Statt dessen fassen diese drei Wörter die Einheit all dessen, worum es in den charakteristischen Tätigkeiten in diesen drei Sinnbereichen geht: was Urteile und Schlüsse sind, was Handlungen als Handlungen ausmacht und was es heißt, etwas ästhetisch aufzufassen. Dass diese drei Bereiche formal verschieden sind, bedeutet auch, dass sie nicht aufeinander reduzierbar sind: Handeln ist nicht das Umsetzen des theoretischen Nachdenkens über Praktisches, Schönheit nicht das, was in einem Urteil über eine bestimmte Eigenschaft festgestellt werden könnte, Denken ist nicht verständlich als eine Sonderform des absichtlichen Handelns, genauso wenig wie z.B. ästhetisches Handeln einfach nur eine Sonderform der praktischen Vernunftausübung wäre. In diesem Sinne gibt es eine ›radikale‹ (nämlich formale) Differenz zwischen diesen drei Bereichen. Wir haben aber auch gesehen, dass dies nicht bedeutet, dass diese Bereiche einander ausschließen würden: Man

der Antwort: »So ist es (ästhetisch) richtig!« oder »Das zu tun ist schön!« *abschließend* beantwortet ist? Die Frage zu beantworten setzt voraus, dass man weiß, was überhaupt eine solche abschließende Antwort sein kann und woran man erkennt, wann man es mit einer solchen zu tun hat (Kandidaten wären: »Ich hatte Hunger!« oder »Er brauchte meine Hilfe!«). An dieser Stelle sei nur auf die Parallelfraße in Bezug auf das urteilende Denken verwiesen: Kann man auf die Frage: »Warum hast Du diese Überlegung durchgeführt?« mit »Um die Wahrheit rauszufinden!« antworten? Es scheint mir nicht offensichtlich zu sein, dass dies in allen Fällen verständlich wäre.

kann über Praktisches und Ästhetisches nachdenken, theoretisches Denken ist ein Teil von Handlungen und ästhetische Handlungen haben ihren Ort in unserem praktischen Leben. Ihr Verständnis geht nur nicht darin auf.

In all diesen Überlegungen sind wir bislang Freges Ausgangsüberlegungen gefolgt, auch wenn das bedeutet hat, weit über ihn hinauszugehen. Insbesondere sollte die gewählte Darstellung uns davor bewahren, Frege allzu schnell und aus den falschen Gründen zurückzuweisen. Das heißt aber nicht, dass man ihn nicht zurückweisen kann, denn wofür wir an dieser Stelle nicht argumentiert haben, ist, dass man Freges Gedanken überhaupt folgen muss. Freges Ausgangspunkt ist eine bestimmte Sichtweise des Verhältnisses der drei philosophischen Disziplinen: nämlich dass sie sich tatsächlich mit drei positiven Bereichen von Sinnhaftigkeit beschäftigen. Für diese Auffassung lassen sich aus seiner Philosophie weitreichende Überlegungen gewinnen. Weist man aber diese Auffassung zurück, so wird man ihn in keinem Schritt folgen wollen. Diese Zurückweisung könnte nun wiederum selbst auf ganz verschiedene Weise passieren. Eine Weise wäre es, zu sagen, dass alle drei (oder zwei der drei) Bereiche letztlich doch zusammenfallen. Dagegen hätte Frege etwas zu sagen. Eine andere Weise wäre es aber, zu behaupten, dass nicht alle drei Disziplinen sich mit einem positiven Bereich des Sinns beschäftigen, sondern dass eine Disziplin sich mit etwas beschäftigt (bzw. mehrere Disziplinen sich mit etwas beschäftigen), was nur eine Reflexionsform auf eine der anderen Disziplinen oder beide oder deren Verhältnis darstellt. Diese Sichtweise ist bekanntlich für die Ästhetik prominent vertreten worden (vielleicht schon von Kant, sicher aber von Adorno). Schönheit wäre dann keine positive, wenn auch formale, Charakterisierung, sondern eine Charakterisierung, in der etwas über die Art und Weise, wie wir denken oder handeln, aufgetan wird.⁴⁰

40 | Vgl. hier zum Beispiel Christoph Menkes Verständnis von ästhetischer Kraft, nach dem in ästhetischen Vollzügen dunkle (das heißt nicht im Sinne von dieser oder jener Fähigkeit auf den Begriff zu bringende) Kräfte dergestalt wirken, dass die ästhetischen Vollzüge die vernünftige Fähigkeit, als deren Ausübung sie eigentlich begonnen haben und als deren Ausübung sie eine vernünftige absichtliche Handlung gewesen wären, übersteigen und eventuell transformieren. Nach einer solchen Sichtweise können ästhetische Handlungen keine absichtlichen Handlungen sein. Sie erfahren aber auch durch die Bezeichnung als schön (was natürlich nicht Menkes Redeweise ist, aber wir können probeweise den Begriff so verwenden) keine irgendwie nicht-absichthafte positive Charakterisierung, da ihre Schönheit nicht in einer besonderen (nicht absichtlichen, nicht logisch-schlüssigen) Form der Stimmigkeit besteht, sondern darin, gegen unsere Absicht etwas mit unserer spezifisch-bestimmten Handlungsfähigkeit zu machen, ihre Bestimmtheit aufzulösen. Schönheit nach einem solchen Verständnis wäre eine Bestimmung ästhetischer Freiheit, nicht ästhetischen Sinns. Vgl. Christoph Menke: *Kraft*, Frankfurt a.M. 2008, insbes. Kap. IV.

Wenn man eine solche Sichtweise von Ästhetik einleuchtend findet und mit ihr ein entsprechendes Verständnis, was die ästhetische Differenz ausmache, verbindet, wird man Frege nicht folgen wollen. Es lohnt sich aber in jedem Fall, den Unterschied zwischen diesen beiden Verständnissen von ästhetischer Differenz so klar wie möglich vor Augen zu haben.

LITERATUR

- Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.M. 1970.
- Ambrose, Alice (Hg.): *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-1935*, Oxford 1979.
- Anscombe, G. E. M.: *Intention*, Oxford 1957.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Philosophische Schriften, Bd. 3, Hamburg 1995.
- Borchers, Fabian: *Handeln*, Münster 2013.
- Conant, James: »The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus«, in: *Philosophical Topics* 20/1 (1991), S. 115-180.
- Dummett, Michael: *Frege: Philosophy of Language*, Cambridge 1993.
- Frege, Gottlob: »Meine grundlegenden logischen Einsichten«, in: ders., *Nachgelassene Schriften*, Hamburg 1969, S. 271f.
- : »Der Gedanke«, in: ders., *Logische Untersuchungen*, Göttingen 1986.
- : »Die Grundgesetze der Arithmetik«, fotomechanischer Nachdruck der Originalausgabe von 1893, Hildesheim 1998.
- Gludovatz, Karin/Lüthy, Michael/Schieder, Bernhard/Hantelmann, Dorothea von (Hg.): *Kunsthandeln*, Zürich 2010.
- Hursthouse, Rosalind: »Arational Actions«, in: *The Journal of Philosophy* 88/2 (1991), S. 57-68.
- Joas, Hans: *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M. 1996.
- Laugier, Sandra: »Importance of Importance«, in: Kathrin Thiele/Katrin Trüstedt (Hg.), *Happy Days*, München 2010.
- McDowell, John: »The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics«, in: ders., *Virtue and Reason*, Cambridge 1997.
- Menke, Christoph: *Kraft*, Frankfurt a.M. 2008.
- Moore, George Edward: »Wittgenstein's Lectures in 1930-33 (III)«, in: *Mind* 64/252 (1955).
- Platon: »Protagoras«, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Reinbek bei Hamburg 1994.
- Ricketts, Thomas: »Logic and Truth in Frege«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes*, Vol. 70 (1996), S. 121-140.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1984, S. 225-580.