

Leseprobe

**Michael Hampe**

***Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik***

Suhrkamp Verlag, Berlin 2014

ISBN 978-3-518-58605-1

S. 10-30



## Behaupten, Erzählen, Erziehen

Angenommen, die Welt besteht aus Einzelwesen, die manchmal Muster bilden. Von diesen Wesen kann man etwas erzählen. Über sie kann man aber auch manches behaupten, um eine Lehre zu entwickeln. Erzählen scheint sich *prima facie* auf das Besondere zu konzentrieren, etwa darauf, wann etwas wie aufgetaucht ist. Das Behaupten dagegen beschäftigt sich mit Allgemeinheiten, die viele Einzelheiten betreffen. Erzählen kann persönlich sein: »Ich habe einmal vor vielen Jahren auf diesem Sessel gesessen.« Das Behaupten neigt zur unpersönlichen Form und zur Kategorisierung: »Dieser Sessel ist ein Chesterfield von 1920.« Tätigkeiten des Behauptens und Erzählens stehen zunächst also in keinem offensichtlichen Zusammenhang, scheinen nebeneinander herzulaufen. Vereinfacht und psychologisierend betrachtet ist Behaupten eine ernste und strenge Tätigkeit, die der wahren Welterkenntnis und der richtigen Erklärung ihrer Phänomene dient. Erzählen dagegen ist, könnte man meinen, eher ein entspannter Zeitvertreib, der nach der Strenge des Behauptens und Lehrens kommt, von ihr entlastet und höchstens noch der sittlichen Einsicht dient, sofern man es mit Geschichten zu tun hat, die eine Moral haben. Die Kunst des Erzählens ist, so kann man es im Anschluß an Horaz formulieren, wie alle Kunst manchmal moralisch nützlich im Sinne von erbaulich, meist aber bloß unterhaltend.<sup>1</sup> Die behauptende Wissenschaft lehrt die strenge und manchmal auch unangenehme Wahrheit über die Welt. Die Kunst des Erzählens zerstreut den Geist dagegen nach der anstrengenden Auseinandersetzung mit der harten Wirklichkeit und erfreut ihn durch schöne oder aufregende Fiktionen. Auch

1 Im Sinne des Vers 333 der *Ars poetica* von Horaz: »Entweder nützen oder erfreuen wollen die Dichter« (*»aut prodesse volunt aut delectare poetae«*), Quintus Horatius Flaccus, *Ars poetica/Die Dichtkunst*, lateinisch/deutsch, hg., übers. und mit einem Nachwort von Eckart Schäfer, Stuttgart 2008.

die sozialen Verhältnisse sind verschieden, je nachdem, ob man sich in einer Lehr- oder Erzählsituation befindet. Wer eine Behauptung zur Kenntnis zu nehmen hat, wird über etwas unterrichtet, ist in der Haltung des Lernenden, der einem Lehrenden gegenübersteht, der die Autorität der Wahrheit auf seiner Seite hat. Der Lehrer nimmt dabei für sich in Anspruch, gegenüber dem Lernenden etwas behaupten zu können, das dieser zu akzeptieren hat. Wer etwas erzählt bekommt, dem werden dagegen Ablenkungen angeboten, der Erzähler scheint ihm mit Fiktionen zu dienen. Die Autorität des Erzählers scheint sich allein aus seiner Fähigkeit zu speisen, die Aufmerksamkeit des Zuhörers oder Lesers mit seiner Geschichte fesseln zu können.

So einfach und einfältig hat das natürlich niemand gesagt. Doch Charakterisierungen von Disziplinen wie Physik oder Chemie als »harten« Wissenschaften und Epik, Dramatik und Lyrik als »weichen« Unternehmungen – Charakterisierungen, die man in der Schule oder in der Universität hören kann – scheinen auf zumindest implizite Bewertungen dieser Tätigkeiten hinzuweisen, die in die oben angedeutete Richtung gehen. Sie speisen sich teilweise aus der Überzeugung, daß es in der Erziehung vor allem darauf ankommt, sich in dem auszukennen, was sich in der Welt wiederholt, in ihren allgemeinen Grundstrukturen und Gesetzmäßigkeiten. Diese gibt es zweifellos. Wir erfahren Einzelnes und Ähnlichkeiten zwischen Einzelwesen. Manches wiederholt sich, manches bleibt einmalig in unserer Erfahrung. Worauf es in der Erziehung jedoch ankommt, hängt davon ab, ob man meint, daß Einzelwesen untereinander allgemeine Muster hervorbringen oder daß die allgemeinen Muster die Existenz bestimmter Einzelwesen ermöglichen. Ist diese Frage entscheidbar oder ist sie eine Variante der Frage nach den Prioritäten von Henne und Ei?

Ich kann diese Frage hier nicht endgültig, nur hypothetisch beantworten. Dies soll im folgenden jedoch deutlich werden: Je nachdem, ob man sich darauf konzentriert, im Denken und in der Erziehung die Einzelwesen zu verstehen und ihre Geschichten zu erzählen oder die Allgemeinheiten zu erkennen

und Strategien zu begreifen, mit ihnen etwas zu erklären, wird man sich selbst anders verstehen und in einer anders erfahrenen Welt leben. Dabei soll es nicht um das Behaupten, Erzählen und schließlich das Erziehen *überhaupt*, sondern um diese Tätigkeiten *im Kontext der Philosophie* gehen. Es wird in diesem Zusammenhang zwischen einer behauptenden oder *doktrinären* Philosophie und einer *nichtdoktrinären* unterschieden werden. Diese Unterscheidung ist eine andere und allgemeinere als die zwischen ideographischen und nomothetischen Wissenschaften oder die zwischen den Verfahren des Verstehens und Erklärens, wie sie aus dem Methodenstreit um die Geistes- und Sozialwissenschaften seit Ende des 19. Jahrhunderts bekannt sind.<sup>2</sup> (Daß es nichts zum Verständnis der Disziplinen beiträgt, von einem einheitlichen Verständnis der Wissenschaften überhaupt auszugehen, wird vielmehr stillschweigend vorausgesetzt.) Hier stehen nicht die Einzelwissenschaften und ihre möglichen Kategorisierungen im Zentrum, sondern das Verständnis der philosophischen Tätigkeit und ihrer Relevanz für das Leben.

Philosophen, die sich in der doktrinären Philosophie betätigen, wollen mit oder aufgrund ihrer Behauptungen andere Menschen erziehen; sie wollen sie dazu bringen, sich ihren Behauptungen als einer Lehre *anzuschließen*. Dagegen bemühen sich Vertreter nichtdoktrinärer Philosophie darum, möglichst wenig oder gar nichts zu behaupten. Ihre Hauptintention ist eher, herauszufinden und den Behauptern selbst sichtbar zu machen, warum sie meinen, etwas behaupten zu müssen, und welche Konsequenzen das hat. Manchmal wird von philosophischen Unternehmungen dieser Art erzählt, etwa in jenem Dialog Platons, in dem Sokrates den Theaitetos befragt, der noch erzogen werden muß. Im *Theaitetos* wird erstaunlicherweise davon be-

---

2 Vgl. dazu Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), Strassburg 1904; Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg 1899; Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), Stuttgart 1968; Georg Henrik von Wright, *Erklären und Verstehen*, übers. von Günther Grewendorf und Georg Meggle, Meisenheim 1974.

richtet, wie dem zu Erziehenden durch Befragung das Behaupten vergeht. Es handelt sich um einen pädagogischen Text, der die Vergeblichkeit doktrinärer Philosophie vorführt, jedoch nicht einfach eine unterhaltsame Erzählung ist, sondern ein kanonisierter philosophischer Text. Weil auf diese Weise in der nichtdoktrinären Philosophie manchmal vom Behaupten und davon, wie einer dazu erzogen wird, über das Wissen oder die Tugend besser nichts zu behaupten, *erzählt* wird, ist das Verhältnis von Philosophie, Erziehung und Erzählung, dem sich die folgende Studie widmet, ein kompliziertes, unklares.

### *Erziehen mit neuen Begriffen*

Daß in der Philosophie behauptet wird, liegt auf der Hand, ist eindeutiger, als daß es auch eine nichtdoktrinäre Philosophie gibt. Aristoteles behauptet, daß die Welt ewig ist, Thomas von Aquin, daß sie geschaffen wurde. Descartes behauptet, daß es zwei, Spinoza, daß es nur eine Substanz gibt. Kant behauptet, daß es einen klaren Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen gibt, Quine bestreitet diese Behauptung. Die Liste wäre beliebig verlängerbar. Solche Behauptungen sind Reaktionen auf die Welt – eine Welt von Einzelheiten, wie hier scheinbar paradoxerweise hypothetisch behauptet werden soll. Wie Menschen auf die Welt reagieren, wenn dies nicht spontan geschieht, hängt unter anderem von ihrer Erziehung ab. Denn in dieser Erziehung werden sie mit den *Allgemeinbegriffen* vertraut gemacht, die sie in ihren Behauptungen verwenden *sollen*. Den zu erziehenden Menschen wird beigebracht, was man über die Welt behaupten kann und was nicht. Manchmal, allerdings eher selten, lernen sie auch, erzählend auf die Welt zu reagieren. Die Philosophie hat sich um diese Erziehungsprozesse ausführlich gekümmert. So ist beispielsweise für Platon in der *Politeia* die *paideia* ein potentiell lebenslanger Prozeß, der bei einigen ausgezeichneten Personen in der Erkenntnis der Idee des Guten, als der entscheidenden Allgemeinheit, gipfelt und

eigentlich nur von den zur Staatsführung bestellten Philosophen, die diese Allgemeinheit eingesehen haben und in Urteilen anwenden können, gelenkt werden kann. Andere prominente Beispiele von Erziehungsphilosophie wären Rousseaus Kultur- und Wittgensteins Metaphysikkritik. Sie zielen entweder auf eine Umerziehung der durch die Kultur verdorbenen Menschen oder auf eine therapeutische Philosophie als Erziehung von philosophisch verbildeten Erwachsenen, denen die vielfältigen Funktionsweisen der gewöhnlichen Sprache nicht vor Augen stehen und die deshalb neue Begriffe erfinden oder nach der angeblich schwer herauszufindenden Bedeutung von Ausdrücken wie »Verstehen«, »Schmerzen haben«, »Wünschen« usw. suchen wollen. Die therapeutische Philosophie Wittgensteins als Erziehung von Erwachsenen wird gegenwärtig vor allem von Stanley Cavell weitergeführt. Sie hat auch Wurzeln in der Kierkegaard-schen Existenzphilosophie, die mit dem Sokratismus verbunden ist.<sup>3</sup>

Weil Philosophie einerseits mit Erkenntnis zu tun hat, die sich in Behauptungen niederschlagen kann, andererseits jedoch, ähnlich wie die Literatur und anders als die Erfahrungswissenschaften, viele der »großen« doktrinären philosophischen Autoren gleichsam begrifflich von neuem zu beginnen scheinen, die Erkenntnis sich in der Philosophie also nicht einfach in einer sich ausdifferenzierenden Terminologie akkumuliert, ist die

---

3 Vgl. Platon, *Politeia* (= *Werke in acht Bänden*, Bd. 4), griechisch/deutsch, hg. von Gunter Eigler, Darmstadt 1971, 521c, S. 575; Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation. Nouvelle édition, Livre I*, Paris 2008. *Emile oder Über die Erziehung*, Stuttgart 1990; Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1980, vor allem §§ 109-138; Sören Kierkegaard, »Das Subjektivwerden«, in: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* (= *Gesammelte Werke*, Abt. 16), hg. von Emanuel Hirsch, Hajo Gerdes und Hans Martin Junghans, München 1959, S. 118-244; ders., *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (= *Gesammelte Werke*, Abt. 31, Bd. 21), Gütersloh 1984; Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge 1976, S. xxxix; und Cavells jüngst erschienene »pädagogische Briefe«: *Cities of Words. Ein moralisches Register in Philosophie, Film und Literatur*, übers. und eingeleitet von Maria-Sibylla Lotter, Zürich 2010.

Auseinandersetzung mit einem philosophischen Werk, das bestimmte Innovationen des Denkens anstrebt, einem Erziehungsprozeß vergleichbar. Man kann Philosophie nicht lernen wie Physik. Wer sich die Begriffe der Masse, Energie, Kraft, Ladung, Beschleunigung usw. angeeignet hat, verfügt über einen Wissensgrundstock, auf den er sich verlassen kann. Wer sich dagegen zum ersten Mal mit Spinoza oder Whitehead auseinandersetzt, nachdem er schon Platon und Aristoteles oder Descartes und Kant studiert hat, muß *umlernen*. Denn solche Philosophen verändern die Bedeutung der Begriffe, die sie von ihren Vorgängern übernehmen, weil sie anders als diese auf die Welt reagieren oder andere Erfahrungen für ihr Denken als exemplarisch nehmen. Sie sind, wenn man es terminologisch fassen will, *dis-sidente Sprecher*. Da versteht der Leser, auch der philosophisch Vorgebildete, beim Aufschlagen der Werke eines für ihn neuen Autors zunächst einmal gar nichts.

Manchmal schaffen Philosophen auch neue Begriffe, nehmen sich also nicht nur heraus, bekannten Wörtern andere Bedeutungen zu geben, sie abweichend von der bisherigen Gewohnheit zu verwenden, sondern prägen neue Bildungen wie »Affektion«, »Ding an sich«, »aktuale Wesenheit«, »noematisches Korrelat« usw. Das macht den Lernprozeß für die Rezipienten besonders schwierig. Und schließlich wird Lesern gelegentlich auch empfohlen, bestimmte Begriffe schlicht »fallenzulassen«, etwa den des »Absoluten« oder »Gottes«, des »Wesens« oder der »Seele«. Nietzsche zum Beispiel hat in seiner Metaphysikkritik solche Empfehlungen ausgesprochen. Leserinnen müssen dann nicht nur umlernen, sondern auch Neues *dazulernen* oder Angeeignetes *verlernen*, wenn sie die betreffenden Autoren verstehen wollen, oder werden, wenn sie sich in das Denken eines für sie neuen Philosophen einfinden möchten, durch die entsprechenden Texte *umerzogen*. Betrachtet man Begriffe als Unterscheidungsgewohnheiten,<sup>4</sup> so zielen diese Erziehungspro-

---

4 Im Anschluß an Arno Ros, der an vielen Stellen in seinem Werk auf die Bedeutung von Unterscheidungsfähigkeiten und Unterscheidungsge-

zesse auf die Etablierung neuer Unterscheidungsgewohnheiten. Der Anspruch auf philosophische Erkenntniserweiterung ist, auch wenn das kaum je so ausgesprochen wird, letztlich mit der Zumutung einer begrifflichen Umerziehung verbunden, sofern er sich nur an Erwachsene wendet. Ist diese Umerziehung erfolgreich, soll sie dazu führen, daß anders über die Welt gesprochen, gedacht und vielleicht auch einmal anders in ihr gehandelt wird.

Diese Prozesse der Erziehung von Erwachsenen durch die Aneignung neuer begrifflicher Mittel werden in der Regel im philosophischen Denken nicht reflektiert.<sup>5</sup> Erzählungen können solch eine Reflexion jedoch leisten. Einerseits können Erzählungen mit anderen Mitteln als denen der begrifflichen Variation die Weltsicht ihrer Leser verändern. Man gesteht der Literatur beispielsweise zu, die Gefühle von Lesern zu erziehen (in einer *éducation sentimentale*). Sie kann aber auch davon unabhängig diejenige Erfahrung thematisieren, die zu bestimmten begrifflichen Entscheidungen und Reaktionen führt. Narrationen können zeigen, welche Erfahrungen man machen muß, um die Verwendung bestimmter Allgemeinbegriffe für die richtige Reaktion auf die Welt zu halten, oder warum eine Person eine bestimmte Unterscheidungsgewohnheit, die ihr nahegelegt wird, ablehnt. Deshalb stellt Literatur nur oberflächlich betrachtet lediglich ein Unterhaltungsprogramm dar.

Der Fokus auf die Erziehung löst die Betrachtung des Verhältnisses von doktrinärer und nichtdoktrinärer Philosophie von der

---

wohnheiten eingeht. Vgl. neuerdings: Arno Ros, »Über einige methodische Fehler bei der neueren Diskussion um philosophische Aspekte des Geist-Materie-Problems«, in: *e-journal Philosophie der Psychologie* 16 (2012) ([www.jp.philo.at](http://www.jp.philo.at)), S. 6, letzter Zugriff 9. 8. 2013.

5 Manchmal aber schon, wie etwa in dem erwähnten Platonischen Dialog *Theaitetos* oder von Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* von 1806. Implizit und auch explizit spielt Erziehung und ihre Theorie, die Pädagogik, bei Autoren wie Rousseau, Kant und Cavell natürlich eine ganz wesentliche Rolle, wenn man an Bücher wie den *Emile*, Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* und seine Schrift über Pädagogik oder Cavells *Cities of Words* denkt.



Debatte um den Skeptizismus. Zwar steht die hier untersuchte nichtdoktrinäre Philosophie dem Skeptizismus nahe. Doch es geht nicht primär um den Begriff des Wissens oder die Frage, ob Menschen überhaupt etwas wissen können. Es geht vielmehr um die Frage: »Was ist die Lehre der Philosophie? – What is the teaching of philosophy?«<sup>6</sup> Hat die Philosophie überhaupt etwas zu lehren? Man kann das Vorhandensein von Wissen als eine Bedingung des Lehrens ansehen. Doch haben auch die Skeptiker etwas zu lehren, es gibt sogar eine Lehre von der Unwissenheit, eine *docta ignorantia*.<sup>7</sup> Die Aufmerksamkeit auf die Lehre und Erziehung bringt jedoch politische und soziale Dimensionen der Philosophie ins Spiel, die in den erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen um die Skepsis nicht präsent sind. »Es gibt keine revolutionäre Vision«, so ist festgestellt worden, »die nicht eine Vision der Erziehung einschließt, und umgekehrt.«<sup>8</sup> Aus einer pragmatistischen Perspektive, in der sich Philosophie durch ihre Relevanz für das menschliche Leben zu legitimieren hat, ist deshalb die Frage, ob und, wenn ja, was Philosophie zu lehren hat, von viel größerer Relevanz als eine Definition des Wissensbegriffs und das Problem des Skeptizismus. Erkenntnistheoretische Untersuchungen zum Wissensbegriff betreffen meist nur die doktrinäre Philosophie von innen und die von einigen Philosophen gesuchten Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft, um die sich die Wissenschaften selbst jedoch kaum noch kümmern. Die soziale Rolle von behauptender Philosophie (und Wissenschaft) hat dagegen mit ihrem Anspruch auf Belehrung

---

6 Cavell, *Must We Mean What We Say?*, S. xxxviii.

7 »[...] so wünschen wir uns [...] ein Wissen um unser Nichtwissen. Gelingt uns die vollständige Erfüllung dieser Absicht, so haben wir die belehrte Unwissenheit erreicht. [...] Es wird einer um so gelehrter sein, je mehr er um sein Nichtwissen weiß.« (»[...] desideramus scire nos ignorare. Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur. [...] Et tanto quis doctor erit, quanto se sciverit magis ignorantem.«) Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia/Die belehrte Unwissenheit*, lateinisch/deutsch, hg., übers. und mit Vorwort und Anmerkungen von Paul Wilpert, Hamburg 1970, Buch I, Kap. 1, S. 8 f.

8 Cavell, *Must We Mean What We Say?*, S. xxxix.

zu tun, der, wenn er erfolgreich realisiert wird, darauf Einfluß nimmt, wie Menschen auf die Welt reagieren, und das heißt: was für ein Leben Menschen letztlich führen.

Einfluß auf die Art und Weise, wie Menschen auf die Welt reagieren, wie sie sie wahrnehmen und in ihr handeln, hat auch die Dichtkunst. Es ist zwar keine Neuigkeit, daß die Texte von Sophokles bis Beckett, von Homer bis Proust und von Pindar bis Celan Erkenntnisse über die Welt bieten, die ebenfalls, wie manche philosophische Rede, mit abweichendem Sprechen verbunden sind. (In Beckett und Celan muß man sich ebenso »hineinfinden« wie in Spinoza und Deleuze.) Es spricht auch außer den Äußerlichkeiten der akademischen Arbeitsteilung nichts dagegen, Sophokles, Beckett, Proust und Celan als Philosophen zu bezeichnen. Doch ist es eine kaum verbreitete Einsicht, daß Dichtung nicht nur unterhaltend, sondern *auch* philosophisch relevant sein kann, wenn sich in ihr beispielsweise in narrativen Reflexionen über das philosophische Denken neue grundlegende philosophische Einsichten manifestieren. Und genau darum soll es hier gehen. Denn die Dichtung verändert anders als die Philosophie die Sicht auf die Welt nur selten durch neue oder umgedeutete Begrifflichkeiten, sondern auf andere Weise. Begriffe und Argumente spielen in ihr kaum eine Rolle. Denn über die jeweiligen individuellen *Anfänge* philosophischen Denkens und Argumentierens, über begriffliche Grundentscheidungen, ist keine argumentative Auseinandersetzung mehr möglich. Aber man kann von ihnen erzählen, es ist möglich, plausibel zu machen, wie eine Person zu ihren begrifflichen Grundentscheidungen gekommen ist. Dies kann geschehen, indem man die Innenwelt eines Menschen entfaltet, der die Wirklichkeit auf bestimmte Weise wahrnimmt, die einem selbst vielleicht unmöglich oder sehr fremd ist.<sup>9</sup> Solche Erzählungen, wie sie etwa J. M. Coetzee in seinem Buch *Elizabeth Costello* angestellt hat,

---

9 Vgl. etwa Jonathan Littell, *Die Wohlgesinnten*, übers. von Hainer Kober, Berlin 2009. Das Buch erzählt aus der Innenperspektive des SS-Offiziers Max Aue.

von dem hier ausführlich die Rede sein wird, bringen auch Erkenntnisse über die Anfänge philosophischen Denkens narrativ ans Licht. In ihnen wird deutlich, wie eine Person dazu kommen kann, die Welt auf bestimmte Weise, das heißt mit Hilfe bestimmter Allgemeinheiten, zu sehen und dieser Sichtweise entsprechend zu handeln.

Solche narrativen Darstellungen stellen das individualistische Spiegelbild transzendentaler Untersuchungen dar. Denn transzendente philosophische Forschung sucht nach den Voraussetzungen von Wahrnehmungen, Behauptungen und Handlungen; sie sucht sie jedoch im Allgemeinen und geht von einer allgemeinen subjektiven oder sprachlichen Struktur aus, die alle Menschen teilen. Weil Menschen in manchem übereinstimmen – beispielsweise funktioniert erstaunlicherweise die Mathematik in allen Kulturen –, muß es, so der transzendentalphilosophische Grundgedanke, etwas geben, was die Menschen miteinander verbindet und was dazu führt, daß sie zu diesen Gemeinsamkeiten kommen. Klassischerweise wird hier in Anschluß an Kant das *Selbstbewußtsein* als ein solcher Ausgangspunkt angesehen. Es soll einerseits die Möglichkeit einer nichtempirischen Untersuchung menschlicher Allgemeinheiten überhaupt erst ermöglichen, wird also als eine allgemeine kognitive Fähigkeit betrachtet. Andererseits soll es auch der inhaltliche Ausgangspunkt sein, von dem der philosophische Forscher zu den Behauptungen übergehen kann, die alle menschlichen Wahrnehmer, Behaupter und Handelnde implizit voraussetzen, die ihnen jedoch nicht explizit vor Augen stehen.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. Johannes Haag, *Erfahrung und Gegenstand. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*, Frankfurt/M. 2007, Kap. 1. Derek Pereboom, »Kant on Justification in Transcendental Philosophy«, in: *Synthese* 85 (1990), S. 25-54. Ders., »Kant's Transcendental Arguments«, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental/>), letzter Zugriff 21.4.2013. Robert Stern (Hg.), *Transcendental Arguments*, Oxford 1999. Barry Stroud, »Transcendental Arguments«, in: *The Journal of Philosophy* 65 (1968), S. 241-256.

Solche transzendentalphilosophischen Untersuchungen haben gewöhnlich Schwierigkeiten, die Annahmen einer allgemeinen kognitiven Instanz (eines transzendentalen Subjektes oder eines allgemeinen Diskurses beziehungsweise Sprachspiels) und die der Notwendigkeit der angeblichen Voraussetzungen für alles Wahrnehmen, Behaupten, Argumentieren und Handeln selbst zu rechtfertigen. Das Schicksal der Euklidizität der Raumanschauung ist paradigmatisch für diese Schwierigkeiten. Wurde der Euklidische Raum von Kant noch als notwendige Anschauungsform, die alle Subjekte teilen, betrachtet, zeigen die nichteuklidischen Geometrien des 19. Jahrhunderts und vor allem ihre Anwendung in der Allgemeinen Relativitätstheorie Einsteins, daß die Annahme dieser Notwendigkeit entweder nicht stimmt oder in der Physik gar nicht mit Hilfe dieser Geometrien »angeschaut« wird oder Einsteins Theorie »eigentlich« von einem durch Massen verformten primordialen Euklidischen Raum handelt oder das Kantische transzendente Argument viel allgemeiner gedacht war und gar nicht strikt auf die Notwendigkeit der Euklidizität des Anschauungsraumes hinausläuft.<sup>11</sup> Ähnliche Probleme ergeben sich mit Blick auf die vermeintliche Notwendigkeit der Kategorie der Kausalität in der Naturbetrachtung. Ändert sich in der Quantenmechanik etwas an unserem Verständnis der Fundamentalität statistischer Erklärungen und zufälliger Ereignisse, von denen Kant noch nichts wußte, dann könnte das auch den notwendigen und apriorischen Status der Kausalitätskategorie in Zweifel ziehen, wie etwa Max Born annahm.<sup>12</sup> Selbst die Zweiwertigkeit der Logik, ihre Festlegung auf die beiden Wahrheitswerte »wahr« und »falsch«, kam durch die Quantenlogik im Zuge der Interpretationen der Quantenmecha-

---

11 Vgl. dazu Michael Wolff, »Geometrie und Anschauung. Kant und das Problem der objektiven Geltung der Euklidischen Geometrie«, in: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 1, Berlin 2001, S. 209-232.

12 Vgl. Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, New York 1949, S. 224 f. Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Oxford 2000.

nik unter Druck.<sup>13</sup> Kantianer haben auf diese Einwände natürlich geantwortet. Schon die Existenz dieser Einwände zeigt aber, daß es nicht so leicht ist, sehr weitverbreitete empirische Bedingungen des Wahrnehmens, Behauptens, Schließens und Handelns, die einer historischen Drift unterliegen, von den angeblich nicht wandelbaren apriorischen Bedingungen klar und endgültig zu unterscheiden. Die kaum durchschaubare Komplexität vieler transzendentaler Argumente (vor allem bei ihrem Urvater), ihre Voraussetzungen einer einheitlichen subjektivitäts- oder diskurstheoretischen Struktur auf der einen und die revolutionären wissenschaftlichen Entwicklungen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in Mathematik und Physik zusammen mit der seitdem herrschenden Dominanz des Historismus auf der anderen Seite, haben die transzendentalphilosophische Methode als aussichtsreiches Erklärungsprojekt der Philosophie unter einen enormen Druck gesetzt.

Sobald die menschliche Subjektivität als solche jedoch historisiert wird – ein Prozeß, der mit Hegels *Phänomenologie des Geistes* begann und sich bis in die zeitgenössische Wissensgeschichte fortsetzt –, wandeln sich viele transzendente Argumente zu historischen Narrationen.<sup>14</sup> Und von der Annahme, daß es historische Allgemeinheiten gibt, die Wahrnehmungen, Behauptungen, Schlüsse und Handlungen bedingen, zu der, daß sich Individuen zu diesen allgemeinen Bedingungen in ihrer Zeit verhalten, ist es nur ein Katzensprung. Schon der kreative wissenschaftliche Einfall, der zu einer wissenschaftlichen Revolution führt, kann als die Reaktion eines einzelnen Menschen auf die nicht hinterfragten historischen Selbstverständlichkeiten seiner »Epoche« gedeutet werden. Von da aus ist der Weg

---

13 Peter Mittelstaedt, *Quantum Logic*, Dordrecht 1978.

14 Hegels Werk von 1806 trägt selbst Züge eines formalisierten historischen Bildungsromans, der in seiner Dialektik Entwicklungsstufen der Kultur darstellt, die formal bereits Hölderlins *Hyperion* (1797-1799) zugrunde liegen. Zum Zusammenhang von Hölderlins *Hyperion* und Hegels *Phänomenologie des Geistes* vgl. Edward Craig, *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford 1987, Kap. 3.5 und 4.

zur historischen Narration über Einzelwesen nicht mehr weit. Er ist jedenfalls kürzer, als man auf den ersten Blick angesichts der argumentativen Strenge und Disziplin, mit der sich Transzendentalphilosophie gern von Dichtkunst distanziert, meinen möchte.

Mit der Verbindung von Lebenserfahrung, Erziehung und Argumentation wird auch eine Verbindung zwischen der Entstehung von Subjekten und ihren *öffentlichen* Schlußfolgerungen und Rechtfertigungsstrategien hergestellt. Diese Verbindung von privatem Erleben und öffentlichem Rasonieren hält Richard Rorty in seiner Variante des Pragmatismus nicht für sinnvoll.<sup>15</sup> Eine Trennung zwischen Selbstbeschreibung und Verarbeitung der eigenen Lebenserfahrung und öffentlichem Sprechen ist aber nur da möglich, wo davon ausgegangen wird, daß sich Subjekte in romantischer Genialität »selbst erschaffen« können. Das erscheint mir unplausibel.<sup>16</sup> Denn Subjekte entstehen aus Welten. Ein einzelner Mensch entsteht aus den Genen, der Nahrung, den Wahrnehmungen, Affekten und vor allem aus der Sprache, der er ausgesetzt ist.<sup>17</sup> Sobald er oder sie auf all das reagieren kann, setzt vielleicht so etwas wie eine »Selbsterschaffung« ein. Doch

---

15 Vgl. Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, übers. von Christa Krüger, Frankfurt/M. 1992, S. 13.

16 So sehr die hier angestellten Untersuchungen dem Denken von Richard Rorty verpflichtet sind, vor allem in der Betonung der Kontingenz historischer Prozesse, die zu bestimmten Sprachen und Mustern der Subjektivität führen, so gibt es doch eine entscheidende Differenz in der Bedeutung, die hier den Erziehungsprozessen und der zu fördernden Fähigkeit zur Distanzierung gegeben wird. Es gibt keine a priorische Selbsterschaffungskompetenz. Dies ist ein Mythos reflexiver und immer schon distanzierungsfähiger Subjektivität, den Rorty von Autoren wie Fichte übernimmt. Vgl. dazu: Michael Hampe, »Die Vervollkommnung des Einzelnen. Richard Rortys Metaphysikkritik und seine romantische Konzeption des Individuums«, in: ders., *Erkenntnis und Praxis. Zur Philosophie des Pragmatismus*, Frankfurt/M. 2006, S. 155-181.

17 Der erste Philosoph, der die konstitutive Funktion der Sprache für den menschlichen Geist erkannt hat, war Thomas Hobbes in seinem *Leviathan*. Dies hat Philip Pettit in *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton, Oxford 2008, auf eindrucksvolle Weise gezeigt.

die Kompetenz zu einer solchen Reaktion auf die Bedingungen der eigenen Subjektivität muß selbst erst einmal entstehen.<sup>18</sup>

Auch da, wo Philosophie nicht transzendental im subjektivitäts- oder diskurstheoretischen Sinne ist, stellt sie Behauptungen über den menschlichen Geist auf. Allerdings manövriert sie sich dadurch noch stärker in eine Konkurrenz mit den empirischen Wissenschaften. Was kann die Philosophie allgemein über Wahrnehmen, Sprechen, Denken, Schließen und Handeln behaupten, ohne die Evidenzen der empirischen Wahrnehmungspsychologie und -physiologie, der Kognitionspsychologie, der Sprachwissenschaften, der Beweistheorie und Informatik, der Soziologie und Ethnologie zu berücksichtigen? Entweder verhalten sich ihre allgemeinen Behauptungen zu den konkreten Forschungen in diesen Wissenschaften als eine Art propädeutische Heuristik und Hypothesensammlung, oder sie geht selbst in empirischer Forschung auf, wie es einige Fachvertreter in der Philosophie des Geistes und der Sprachphilosophie, die sich mit Bewußtsein, Selbstbewußtsein und der Natur von Begriffen befassen, inzwischen auch in Deutschland anstreben.<sup>19</sup> Eigenständige Erklärungserfolge kann eine doktrinäre Philosophie, ohne daß sie zu empirischer Wissenschaft wird, nicht feiern.

Wo Philosophie nicht im Kontext transzendentaler Argumente und wissenschaftlicher Heuristik mit explanatorischen Ansprüchen behauptet, operiert sie in der Regel *deskriptiv* oder *normativ*. In diesem Moment befindet sie sich in einer reaktiven Haltung gegenüber den behauptenden Aktivitäten von Menschen. Wo behauptet wird, daß diese oder jene Überzeugung gerechtfertigt ist, fragt philosophische Erkenntnistheorie, ob sie wirklich und, wenn ja, ob sie wirklich *gut* und *nach welchen Standards* gerechtfertigt ist. Wo eine Handlung als gut oder ge-

---

18 Vgl. dazu unten, S. 295 f.

19 Ich denke hier beispielsweise an Thomas Metzinger in Mainz und Albert Newen und Markus Werning in Bochum. Vgl. auch Joshua Knobe, Shaun Nichols, *Experimental Philosophy*, Oxford 2008. Und: Florian Cova, Julien Dutant, Edouard Machery, Joshua Knobe, Shaun Nichols, Eddie Nahmias, *La philosophie expérimentale*, Paris 2012.

recht charakterisiert wird, fragt die praktische Philosophie entsprechend, nach welchen Standards das geschehen kann und ob die Behauptung über die Handlung wirklich berechtigt ist. Sie beteiligt sich auf diese Weise an dem kontinuierlichen Gespräch über die Normen des Erkennens und Handelns (hoffentlich, um der eigenen Legitimation willen, mit größerer Reflektiertheit und klarerem historischen Bewußtsein für die bereits etablierten beziehungsweise gescheiterten Einwürfe im normativen Diskurs als die nichtphilosophischen Teilnehmer). Die normative Philosophie kommt also, im Unterschied zur Transzendentalphilosophie, die die Bedingungen explizieren will, die *vor* einem Behauptungszusammenhang liegen, *nach* der Doktrin zum Zug; sie *reagiert* auf Behauptungen oder ganze Lehren als Behauptungszusammenhängen.

Die *deskriptiven* Tendenzen, die in der Philosophie neben die normativen treten, manifestieren sich in der neueren Philosophie vor allem in der Phänomenologie und den an Wittgenstein und Ryle anschließenden Beschreibungen der Bewußtseinsphänomene und des Sprachgebrauchs. Auch auf diesem Gebiet konkurriert Philosophie mit den empirischen Wissenschaften, denn Beschreibungen des Sprachgebrauchs werden natürlich auch in der empirischen Linguistik erzeugt und mit aufwendigen empirischen Verfahren gerechtfertigt. Beschreibungen von Bewußtseinsphänomenen finden sich ebenfalls in den Psycho- und Neurowissenschaften, die teilweise auch phänomenologische Einsichten verarbeiten.<sup>20</sup> Allerdings richtet sich das implizite Erkenntnisinteresse der philosophischen Deskriptionen von Sprache auf die Entdeckung des *paradigmatischen*, das heißt des normativ bedeutsamen Sprachgebrauchs, der nicht in allen linguistischen Forschungen im Vordergrund steht.<sup>21</sup> Eine Beschreibung des gängigen Sprachgebrauchs geschieht in der Philosophie ja mit der Intention, diejenigen, die von diesem gängigen

---

20 Vgl. dazu Shaun Gallagher, Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind*, London 2012.

21 Vgl. dazu unten, S. 219-227.



Sprachgebrauch abweichen, *zur Ordnung zu rufen*, weil sie sich nicht an die (semantischen) Regeln halten.

Das Absehen der Philosophie von explanatorischen Ansprüchen und die Fokussierung auf die Deskription (auf »übersichtliche Darstellung«, wie sich Wittgenstein ausdrückt) rücken sie aber auch in die Nähe der Literatur.<sup>22</sup> Es ist darauf hingewiesen worden, daß Wittgenstein, Austin und Ryle Mikrogeschichten erzählen.<sup>23</sup> Und natürlich werden auch umgekehrt in der Literatur im Zusammenhang von Beschreibungen oder in Dialogen von fiktiven Personen Behauptungen produziert. In ihnen sind jedoch, anders als in den Beschreibungen von Experimentalprotokollen, Feldstudien, den Resultaten phänomenologischer Bewußtseinserforschungen oder den Deskriptionen der Umgangssprache, die tatsächlich gemachten Erfahrungen fiktional transformiert und werden ohne normative Absichten produziert.<sup>24</sup> Es

---

22 »Und wir dürfen keinerlei Theorie aufstellen. Es darf nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen sein. Alle *Erklärung* muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. [...] Die Probleme werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten. Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache [...]. Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. – Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die ›Zusammenhänge‹ sehen. [...] Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung.« Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 109 und § 122, S. 342 und 345. Vgl. Krishna Jain, *Description in Philosophy. With a Particular Reference to Wittgenstein and Husserl*, New Delhi 1994.

23 Von Stanley Cavell, »Performative and Passionate Utterance«, in: ders., *Philosophy the Day after Tomorrow*, Cambridge/Mass., London 2005, S. 157 (dt.: *Nach der Philosophie. Essays*, Berlin 2001).

24 Diese Transformation kann mehr oder weniger stark sein. Autoren wie W. G. Sebald oder Peter Kurzeck operieren dicht an der dokumentarischen Beschreibung. Zu Sebald vgl. Ruth Klüger, »Wanderer zwischen falschen Leben. Über W. G. Sebald«, in: Heinz Ludwig Arnold (Hg.), *Text und Kritik IV/03. Zeitschrift für Literatur. Nr. 158: W. G. Sebald*, München 2003, S. 95-102. Zu Kurzeck siehe Beate Tröger, »Gehen, um zu schreiben. Peter Kurzecks autobiographisches Romanprojekt«, in:

geht in der Literatur nicht darum, den vermeintlich geltenden Sprachgebrauch vorzuführen, um Abweichler zur Ordnung zu rufen, sondern um das Zeigen eines Zusammenhangs von Sprechen und Leben oder um das Zur-Sprache-Bringen von Erfahrungen, für die bisher noch nicht die richtigen Worte gefunden wurden. Beerbt die Literatur im Aufsuchen von historischen und von der Lebenserfahrung entstammenden Anfangsevidenzen von Überzeugungsreihen und Handlungen die Transzendentalphilosophie (ohne deren legitimatorische Absichten), so begibt sich umgekehrt die deskriptive Philosophie der gewöhnlichen Sprache und des Bewußtseins in eine für sie »gefährliche« Nähe zu den sehr avancierten Beschreibungstechniken der Literatur. Die Frage, ob man neben den literarischen Deskriptionen von Sprachgebräuchen, Affektmustern und Bewußtseinsströmen noch eine erhellende Philosophie der gewöhnlichen Sprache, der Affektivität und des Bewußtseins benötigt, ist keine harmlose. Kann sich beispielsweise eine Phänomenologie der Liebe oder der Natur in der Erfassung deskriptiver Konkretion mit der entsprechenden Literatur messen, wie Tolstois *Anna Karenina* oder John Muirs Reisebeschreibung über die Berge Kaliforniens?<sup>25</sup> Verneint man diese Frage, dann befindet sich die Philosophie in einer Klemme: Als ein doktrinäres und explanatorisches Projekt findet sie schwer einen Platz neben den Erfahrungswissenschaften, die aus ihr entstanden sind. Als deskriptives Unternehmen hat sie gegen die Literatur kaum eine über die Akademie hinausreichende Relevanz, es sei denn, sie geht, wie beispielsweise die Aphoristik Wittgensteins, selbst in Literatur über. Nur die kritisch-normativen Projekte können der Philosophie eine gewisse

---

Hans Richard Brittnacher, Magnus Klaue (Hg.), *Unterwegs. Zur Poetik des Vagabudentums im 20. Jahrhundert*, Köln, Weimar u. a. 2008, S. 261-276.

25 Vgl. etwa Hermann Schmitz, *Die Liebe*, Bonn 1993. Ute Guzzoni, *Wasser. Das Meer und die Brunnen, die Flüsse und der Regen*, Berlin 2005. Lew Tolstoi, *Anna Karenina*, übers. von Rosemarie Tietze, München 2009. John Muir, *Die Berge Kaliforniens*, übers., kommentiert und mit einem Essay von Jürgen Bröcan, Berlin 2013.

Eigenständigkeit neben den Einzelwissenschaften und der Literatur ermöglichen. Philosophie, die doktrinär und explanatorisch erfolgreich sein will, wird in Erfahrungswissenschaft übergehen. Philosophie, die die Beschreibung des Konkreten sucht, wird zur Literatur. Wittgensteins späte Texte sind vor allem als Literatur, als die richtige Sprache über unser Handeln, Fühlen und Denken in Mikrofiktionen so bedeutsam und nicht, weil sie vermeintlich die Vorversion der Doktrin einer inferentiellen Semantik bieten. Es liegt an dieser Zwischenposition der Philosophie zwischen den erklärenden Wissenschaften und der erzählenden Literatur, daß aus der Naturphilosophie bei Newton die Experimentalphilosophie und schließlich die Physik entstand, aus der Humeschen Erforschung des Menschen die Psychologie und die Sozialwissenschaften, und daß sie in den Beschreibungen der konkreten existentiellen Situation des Menschen bei Kierkegaard, Sartre oder Camus in Literatur umschlägt. Für den letzteren Prozeß sorgen entweder die entsprechenden Philosophen selbst, wie Sartre oder Camus in ihren literarischen Werken, oder andere, wie etwa Walker Percy mit seinen eng an Kierkegaard anknüpfenden Büchern.<sup>26</sup>

### *Die Suche nach Konkretion*

Damit ist ein wichtiges Thema zum Verhältnis von Dichtung und Philosophie sichtbar geworden: die Suche nach Konkretion. Daß Dichtung die Philosophie darin übertrifft, die konkreten Individuen der Welt sprachlich zu thematisieren, dürfte unbestritten sein. Doch auch in der Philosophie gibt es die als »nominalistisch« charakterisierte Überzeugung, daß Allgemeinheiten sprachliche Artefakte sind und die nichtsprachliche Wirklichkeit eine Welt von Individuen ist. Manche Philosophen gehen sogar so weit, zu behaupten, die Welt sei ein Prozeß von kom-

---

<sup>26</sup> Vgl. vor allem: Walker Percy, *The Moviegoer*, New York 1961 (dt.: *Der Kinogeher*, übers. von Peter Handke, Frankfurt/M. 1990).

menden und gehenden Einzelheiten. Sie wollen die Zeit ernst nehmen. Doch welche kulturelle Tätigkeit nimmt die Zeit ernster als das Erzählen? Müßte deshalb eine Philosophie, die die Welt als ein Kommen und Gehen von Einzelheiten betrachtet, sich nicht selbst aufgeben und den Stab der Erkenntnis an die Erzählkunst weiterreichen, wie es in der sogenannten »romantischen« Philosophie, die die Kunst zum Organon der Philosophie machen wollte, vorgeschlagen wurde?<sup>27</sup>

Doch auch das Erzählen bedient sich einer Sprache mit Allgemeinbegriffen. Der Wunsch, den allgemeinen Unterscheidungsgewohnheiten, die die Neuheit jeder Erfahrung zu verdecken drohen, beispielsweise in den Konkretionen eines Metapherngespinnstes in der Dichtkunst zu entgehen, ist letztlich nicht erfüllbar. Wie können Philosophie und Dichtung die Konkretheit des Entstehens und Vergehens thematisieren, wenn die Sprache als ein konventionelles Regelsystem von Allgemeinbegriffen dazu nicht in der Lage ist? Die Antworten auf diese Frage können in verschiedene merkwürdige Situationen und Haltungen führen: in die Behauptung des Nichtwissens oder in den Prozeß einer immer komplexer werdenden und sich unendlich selbst korrigierenden narrativen Erinnerung, in eine philosophische Haltung, die verbietet, orientierende allgemeine Behauptungen über eine Wirklichkeit zu geben, in die paradoxe Behauptung, die Welt sei ein begrifflich und deshalb behauptend unerschöpflicher Zusammenhang von Individuen, oder in das Verstummen. Das Schweigen wird man jedoch kaum als ein »Thematisieren« der Wirklichkeit bezeichnen wollen, sondern eher als eine für Menschen sehr besondere und nur temporär (eher am Ende eines Lebens realisierbare) Weise, auf der Welt zu sein.

---

27 Zum »Zusammenfallen« von Wissenschaft und Kunst vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »Verhältnis der Kunst zur Wissenschaft«, in: ders., *System des transzendentalen Idealismus. Ausgewählte Werke. Schriften von 1799-1801*, Darmstadt 1975, S. 623. »Denn in der Philosophie geht der Weg der Wissenschaft nur durch die Kunst [...]«, Friedrich Schlegel, »Athenäums-Fragmente«, in: ders., *Kritische und theoretische Schriften*, Stuttgart 1978, S. 113.

Der eben skizzierte spezielle Zusammenhang zwischen der Philosophie mit dem Behaupten, Erziehen und Erzählen macht es nötig, im ersten Abschnitt über das Sokratische mit grundlegenden Gedanken zu beginnen, die sich wie eine lehrbuchartige Einführung in die Philosophie ausnehmen könnten. Doch eine solche kann es nicht in der gleichen Weise geben wie eine Einführung in die Physik oder Biologie, wenn die hier vorgelegene Kritik der allein behauptenden oder doktrinären Philosophie ihre Relevanz haben sollte. Sokrates wird hier auch nicht als der Anfang der Philosophie überhaupt präsentiert, sondern als der Anfang der nichtdoktrinären Philosophie, die bereits auf das Behaupten reagiert. In der »reinen Figur« des Sokrates, um eine Formulierung Stanley Cavells aufzugreifen,<sup>28</sup> manifestieren sich die Eigentümlichkeiten der nichtbehauptenden philosophischen Tätigkeit:<sup>29</sup> der pädagogische Eros, der ohne Doktrin auftritt; das Getriebenwerden zur Philosophie durch die Behauptungen anderer, ohne selbst solche Behauptungen aufzustellen; die daraus resultierende Werklosigkeit, von der vorstellbar ist, daß sie sich in ein endgültiges Schweigen hätte steigern können. All das unterscheidet die Tätigkeit der nichtdoktrinären Philosophie nicht nur von der behauptenden Wissenschaft, sondern auch von der erzählenden Kunst. Denn ein schweigender Erzähler ist schwer vorstellbar, während von der nichtdoktrinären Philosophie gesagt werden kann, daß »wenn das Schweigen [...] immer eine Bedrohung« für sie war, »es ebenso ihr höchstes Versprechen darstellte«.<sup>30</sup> Was das genau heißen könnte, wird am Ende dieses Buches klar werden.

---

28 Cavell, *Must We Mean What We Say?*, S. xxxv.

29 Diese Charakteristika nennt Cavell ebd.

30 Vgl. ebd., S. xxxv f.