

Begriffsgeschwindigkeit und Gedankengeschwindigkeit

Jens Lemanski

Zusammenfassung

Das folgende Essay beschäftigt sich mit Zeitmetaphern im Erkenntnisakt. Durch eine historische Untersuchung von dialektischen Denkern der Antike wie Platon, Plotin und Porphyrius und der Neuzeit wie Fichte, Schopenhauer und Wittgenstein versucht es, die These Karl Poppers zu widerlegen, dass die Nachkonstruktion der Vorgänge bei der Auslösung eines Einfalls kein philosophisches Thema sei. Im Unterschied zu großen Teilen der modernen Philosophie zeigt die Philosophiegeschichte, dass Denken und Sprechen nicht unbedingt als identisch angesehen werden. Vielmehr zeigt sich eine Diskrepanz zwischen dem qualitativen Denkakt und der quantitativen Begrifflichkeit, die dadurch zustande kommt, dass das prä-dikative Denken erst in eine Subjekt-Objekt-Struktur übertragen werden muss, um in einer natürlichen Sprache mitgeteilt werden zu können. Gedanken und Begriffe weisen somit eine eigene Geschwindigkeit auf, die nur im Akt des Philosophierens überwunden werden soll.

Schlüsselwörter

Kognitive Phänomenologie, Psychologie, Wissenschaftstheorie und -lehre, Zeitmetapher, exaiphnes, mit einem Schlage, occurrent thoughts, mind time

Abstract

The following essay is concerned with time metaphors in the act of cognition. On the basis of a historical study regarding dialectical philosophers of the antiquity like Plato, Plotinus and Porphyry and the modern age like Fichte, Schopenhauer and Wittgenstein it attempts to disprove the assumption of Karl Popper that the reconstruction of the process involved in the stimulation and release of an inspiration is not a philosophical theme. In contrast to the many groups of modern philosophy the history of philosophy shows that thinking and speaking are not necessarily identical. Actually the discrepancy is between the qualitative act of speaking and the quantitative concept arriving from the fact that the pre-dictive thinking has to be conveyed to a structure of 'subject-object', which is to communicate thinking through the form of a natural language. Thinking and concept have thus their own velocity which is only overcome by the act of philosophizing.

Keywords

Cognitive phenomenology, psychology, doctrine and philosophy of science, time metaphor, exaiphnes, in a flash, occurrent thoughts, mind time

1 Das ‚nackte‘ Denken und seine Feinde – Einleitung

Kurt Rainer Meist hat in den Vorlesungen, die er in den 2000er Jahren in Bochum gehalten hat, mehrfach darauf hingewiesen, dass man in der Geschichte der Philosophie zwei radikal voneinander unterschiedene Weisen des Denkens finden kann: diejenigen Philosophen, die ‚nackt‘ und unverstellt denken und diejenigen,

die es nicht tun. ‚Nackt zu denken‘ bedeutet für Meist so viel wie ‚zu zeigen, wie man zu seinen Gedanken kommt‘. Diese Form des nackten Denkens findet man in der Philosophiegeschichte überaus selten¹. Kurt Meist hatte aber selbst in verschiedenen Vorlesungen auf Denker wie Parmenides, Heraklit, Platon, Hegel oder Husserl hingewiesen, die diese Weise des nackten Denkens praktizierten und ich glaube, dass ich den Sinn seiner philosophiegeschichtlichen Reduktion treffe, wenn ich selbst noch Autoren wie Plotin, Fichte oder Heidegger und Wittgenstein in die erste Gruppe einreihe.

Dass die Charakterisierung einiger philosophischer Systeme als nacktes Denken keine moderne Aneignung gewisser Traditionsströme ist, sondern schon von einigen Philosophen selbst als Anspruch erhoben wurde², zeigt sich, wenn man Friedrich Wilhelm Joseph Schellings philosophische ‚Methodologie‘ befragt. Dieser hatte es als „lebendige Lehrart“ beschrieben, „daß der Lehrer nicht Resultate hinstellt, wie es der Schriftsteller pflegt, sondern daß er, in allen höheren Szienzen wenigstens, die Art zu ihnen zu gelangen selbst darstellt und in jedem Fall das Ganze der Wissenschaft gleichsam vor den Augen des Lehrlings entstehen läßt.“³

Diese Reduktion der Philosophiegeschichte auf die Frage ‚Wie denkt ein Philosoph?‘ scheint mir grundlegend zu sein und ist meiner Meinung nach noch fundamentaler als die Frage, nach welcher Methode oder nach welcher Schule jemand denkt. Warum ein Philosoph eine Methode oder Schule wählt, scheint dann beantwortet zu sein, wenn er uns an seinem Gedankenprozess teilhaben lässt, in dem er sich notwendig über die Methodik seines eigenen Denkens selbst Gedanken macht⁴.

Denken – daran dürfte es keinen Zweifel geben – ist allen Philosophen gemeinsam; die Frage ist nur, ob sie uns an ihrem Denken teilhaben lassen oder ob wir – als Leser, Zuhörer und Rezipienten – nur die Ergebnisse dieses Denkprozesses präsentiert bekommen⁵. Die Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts scheint sich aber größtenteils von der Weise des nackten Denkens entfernt zu haben. Während die vormoderne Philosophie häufig von der Bedingung ausging, dass es einen nicht-begrifflichen Erkenntnisakt gibt, der dem Sprechen eigentlich vorausgeht, aber im nackten Denken an dieses angepasst wird, so ist für die moderne Philosophie das Denken entweder nur noch in Form von Sprache möglich oder das Denken wird, wenn es isoliert von der Sprache betrachtet werden soll, aus der Philosophie ausgeschlossen und als Thema in die Psychologie, wenn nicht gar in den Psychologismus verlegt.

Im ersten Fall hat auch die argumentative Genauigkeit und die minutiöse Strukturierung von wissenschaftlichen Texten die Teilhabe an der Lebendigkeit eines aktiven Denkprozesses stark in ihre Schranken gewiesen. Im zweiten Fall wurde nicht nur das reine Denken, sondern auch die maßgebliche Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines qualitativ neuen Gedankens als philosophisches Thema von prominenten Vertretern der akademischen Disziplin aus derselben verbannt.

In dem Unterkapitel ‚Ausschaltung des Psychologismus‘ seiner ‚Logik der Forschung‘ hat beispielsweise Karl Popper die „Frage, wie es vor sich geht, daß jemandem etwas Neues einfallt – sei es nun ein musikalisches Thema, ein dramatischer Konflikt oder eine wissenschaftliche Theorie –“⁶ als Frage der empirischen Psychologie aus der Philosophie ausgeschlossen. Nicht die „Vorgänge bei der *Auslösung* des Einfalls“ sollen nachkonstruiert werden, sondern Vorgänge „der nachträglichen *Prüfungen* eines Einfalls“⁷.

Die von Popper angegebenen Beispiele („musikalisches Thema, ein dramatischer Konflikt oder eine wissenschaftliche Theorie“) deuten darauf hin, dass nicht von einem willkürlichen oder beliebigen Denkvorgang

gesprochen wird, sondern von etwas, was wir als qualitativ neuen Denkakt bezeichnen können. Allerdings geht Popper mit Henri Bergson und Albert Einstein konform⁸, dass ein ‚nacktes Denken‘, das begrifflich diesen qualitativ neuen Gedanken oder Denkakt nachkonstruiert, ein „irrationales Moment“⁹ enthalte und somit – wie Einstein sagt – „kein logischer Weg“, sondern nur die Intuition dorthin führe¹⁰.

Die Rede vom logischen Weg und von einem irrationalen Moment geht in der Neuzeit auf Francis Bacon zurück. Dieser exemplifizierte zwei mögliche Wege („duae viae“) zu einem qualitativ neuen Gedanken („ad axiomata“), wovon der eine ein unmittelbares Überspringen oder Überfliegen („salat et volet“) und der andere einen beständig-stufenweisen Aufstieg („ascendo continenter et gradatim“) darstellte. Für Bacon selbst war aber nur der letzte Weg ein wirklicher und gangbarer Weg¹¹, weshalb Einstein und Popper insofern mit der empiristischen Tradition brechen¹², als dass ihre Rede vom irrationalen Moment an die Un(ver)mittelbarkeit des Sprungs oder Flugs anknüpft.

Das heißt aber nicht, dass „irrational“ bei Popper und Einstein als anti-rational verstanden werden darf. Die Unmittelbarkeit desjenigen, der die Hypothese findet und die Unmittelbarkeit, die sich zeigt, wenn er sie zu erklären sucht, deutet an, dass „irrational“ synonym mit arational verstanden werden muss, insofern ein begrifflicher Zugang zu einem qualitativ neuen Denkakt weder bei der Findung noch bei der Erklärung gewährleistet werden kann¹³. Eine genaue Begründung, warum dies so ist, d. h. warum der Akt irrational und philosophisch nicht erfassbar ist, bleibt Popper uns allerdings schuldig; allerdings lassen sich zwei zusammenhängende Interpretationen aufstellen, die die Irrationalität der Hypothesenfindung erklären können:

Zum einen besitzt das „irrationale Moment“ Einsteins eine zeitliche Konnotation, indem sie von Popper und von Einsteins Nachfolgern als „Sprung“ oder „jump“ deklariert wird¹⁴. Diese terminologische Verwendung des Sprungs (πηδάω) bezieht ihre Unmittelbarkeit und damit ‚Irrationalität‘ aus der ihr anheftenden Plötzlichkeit (ἐξαίφνης), wie sie bei Platon ihren Ursprung nimmt¹⁵ und über die lateinische Übersetzung von Marsilio Ficino und deren Rezeption bei Friedrich Heinrich Jacobi¹⁶ der Neuzeit überliefert wird. Francis Bacon hatte in den bereits angeführten Aphorismen die zeitliche Rapidität des Sprungs – wie Platon das Entzünden der Idee in der Seele beschreibt – unterschlagen.

Zum anderen darf man vermuten, dass das „irrationale Moment“ aufgrund einer Diskrepanz zwischen Denken und begrifflichem Erfassen beruht, die selbst wiederum nicht qualitativer, sondern quantitativer Natur ist. Wäre sie qualitativer Natur, wären ein nacktes Denken und damit eine ganze philosophische Tradition, in der Begriff und Denkakt harmonisiert sind, unmöglich.

Wie lässt sich diese quantitative Diskrepanz aber erklären? Gehen wir also davon aus, dass Begriff und Denken harmonisierbar sind, dann dürften sich Denken und Begriff dennoch dadurch unterscheiden, dass jenes arational im Sinne von vor-sprachlich, vor-begrifflich, prä-dikativ ist, während dieses als begrifflich-rationales Erfassen selbst die Prädikation zu einer natürlichen Sprache erhebt, d. h. in der – der linguistischen Universalienforschung zufolge¹⁷ – die Prädikation durch eine Subjekt-Objekt-Struktur ergänzt werden muss. Wie bei Platons plötzlichen Sprung drängt sich auch hier wieder eine gewisse Zeitlichkeit auf; nämlich diejenige Zeit, die es bedarf, bis das arationale Prädikat des Denkakts in einer natürlichen Sprache erfasst werden kann.

Damit ist eine bestimmte Zeit des Setzens gemeint, d. h. die Prozessdauer, bis dem prädikativen Denken eine Subjekt-Objekt-Struktur hinzugesetzt wird. Die quantitative Diskrepanz geht demzufolge davon aus, dass

Denken und Sprechen eine eigene Geschwindigkeit besitzen, die höchstens im Akt des nackten Denkens synchronisiert und somit harmonisiert und überwunden werden kann. Denken ist somit nicht unbedingt qualitativ anders als Sprechen, sondern der qualitative Denkakt ist nur ‚schneller‘ als sein Begriff¹⁸. Durch diese Schnelligkeit des qualitativen Denkakts findet demzufolge eine intrasubjektive „Öffnung der Zeitschere“¹⁹ statt, eine aufbrechende Divergenz von Begriffsgeschwindigkeit und Gedankengeschwindigkeit.

2 Lokalisierung des Themas

Im Zuge dieses wissenschaftstheoretischen Vetos gegen den angeblichen Psychologismus und auch aufgrund der Behauptung, dass Denken und Sprechen schon immer identisch sind oder immer nur zusammen bestehen können, sind die Versuche eines nackten Denkens, das Vorgänge bei der Auslösung eines Einfalls nachkonstruiert, versiegt. Zudem werden die beiden – nach unserer These – zusammengehörigen Themen, d. h. die Frage nach dem begrifflichen Erfassen eines qualitativ neuen Gedankenakts und der zeitlichen Divergenz von rationalem Begreifen des scheinbar arational Unbegreiflichen, in der neueren Forschung unabhängig voneinander bearbeitet. Die Kognitive Phänomenologie²⁰ behandelt das erste Thema unter dem Stichwort ‚occurrent thoughts‘²¹, während die empirische Psychologie die Bedingungen der Möglichkeit eines qualitativ neuen Gedankens nur ansatzweise diskutiert²². Die Physiologie und Neuropsychologie beschäftigt sich im Unterschied zur heutigen Philosophie dafür aber verstärkt mit dem zweiten Thema und zwar unter dem Schlagwort „mind time“²³.

Das folgende Essay versucht zu zeigen, dass es weitestgehend unabhängig vom Begriff der Intuition schon immer eine Verbindung der beiden Themen in der Geschichte der Philosophie gegeben hat²⁴. Diese Verbindung erfolgt größtenteils durch mehr oder weniger starke Zeitmetaphern wie „zugleich“, „plötzlich“, „mit einem Schlage“, „blitzschnell“ u. a., die von der rational erfassbaren Wahrnehmungswelt auf die zunächst arationale Selbstwahrnehmung übertragen werden. Eine Auseinandersetzung mit einer derartigen Metaphorik findet man vor allem bei Autoren unterschiedlichster Schulen, die jeweils eine Form des ‚nackten Denkens‘ praktiziert haben und sich in Bezug auf das nackte Denken vor allem dadurch voneinander unterscheiden, dass die einen die quantitative Begrifflichkeit – mag sie kategorial verwendetes Wort wie im Hegelianismus oder zur idealen Sprache erhobenes Zeichen sein wie im Wiener Kreis²⁵ – zur einzig angemessenen, jeweils eindeutigen und notwendigen Darstellung des qualitativen Denkakts erheben, während die anderen diese quantitative Begrifflichkeit als derivierte willkürliche Form des qualitativen Denkaktes angesehen haben, die nur dem Zweck der Mitteilung dient und ansonsten keine Funktion hat.

Die zeitliche Divergenz von Denken und begrifflicher Aneignung des Gedachten zum Zweck einer Darstellung des arationalen Erkenntnisakts kann an vielen Stellen aus der Geschichte der Philosophie herausgelesen werden. Untersucht werden im Folgenden besonders beispielhafte Autoren der Antike und Neuzeit, deren Philosophie die Weise des ‚nackten Denkens‘ repräsentiert – namentlich Platon, Plotin, Porphyrius für die Antike und Fichte, Schopenhauer und Wittgenstein für die Neuzeit. Der Weg unserer Untersuchung geht zunächst von der Antike zur Neuzeit (Kapitel 3–4) und – mithilfe der dadurch gewonnenen Erkenntnis – von der Neuzeit wieder zurück zur Antike (Kapitel 4–5). Dabei stehen die Fragen, in welchem Verhältnis qualitativer Denkakt und quantitativer Begrifflichkeit stehen und wie sie sich als nacktes Denken synchronisieren lassen, im Vordergrund.

Die behandelten Autoren können allerdings nur als beispielhafte Schlaglichter aus verschiedenen Schulen aufgezeigt werden, die belegen, dass Poppers Versuch einer Beseitigung des Themas aus der Philosophie nicht

mit der philosophischen Tradition konvergiert. Insofern versteht sich das Essay auch als eine Sammlung von historischen Belegen gegen Poppers Philosophiedefinition und es versucht zu zeigen, dass sich in der Philosophiegeschichte eine Art Kognitive Phänomenologie finden lässt, die eine Ergänzung der Wissenschaftstheorie darstellt (siehe Kapitel 6). Problematisch ist die Verwobenheit des Versuchs einer Synchronisierung von Gedanken- und Begriffsgeschwindigkeit mit vielerlei anderen Themen, die nicht ausgespart werden können, aber bislang auch nicht so geordnet werden konnten, dass sie einem argumentativen Aufbau entsprechen. Insofern kann das Folgende selbst nicht anders angesehen werden als ein Versuch, das nackte Denken einzelner Philosophen und Strömungen in ihrer Lebendigkeit zu deskribieren.

3 Der qualitative Denkakt – Gedankengeschwindigkeit

Ein Beispiel für einen derartig qualitativen Denkakt, der durch eine eigenständige Bemühung herbeigeführt wurde, finden wir in den philosophischen und biographischen Ausführungen des Neuplatonikers Porphyrius. In einem Textauszug aus der sogenannten ‚Theologie des Aristoteles‘, die eine von Porphyrius überarbeitete Darstellung der Philosophie seines Lehrers Plotin enthält²⁶ und nachträglich das ‚nackte Denken‘ des Autors beschreibt, heißt es:

„Oefter war ich allein mit meiner Seele beschäftigt. Da entkleidete ich mich des Leibes, liess ihn bei Seit[e] und ward, wie wenn ich eine blossе Substanz ohne Leib wäre. Da trat ich denn ein in mein Wesen, indem ich zu demselben frei von allen Dingen zurückkehrte. Ich war Wissen, wissend und gewusst zugleich.“²⁷

Gehen wir davon aus, dass die quantitative Begrifflichkeit einen qualitativen Denkakt ausdrückt, der besonders im letzten Satz dargelegt wird, so stößt man sofort auf die Diskrepanz zwischen der formalen Aussage und dem inhaltlich Gemeinten. Der letzte Satz drückt in einer Subjekt-Prädikat-Objekt-Struktur aus, dass die Subjekt-Objekt-Struktur in der reinen Prädikation aufgehoben war. Dabei ist das Prädikat das Wissen-sein („Ich war Wissen“).

Obwohl wir es hier mit einer Zustandsbeschreibung des Subjekts, des „Ich“ zu tun haben, ist diese nachträgliche Reflexion auf den Zustand weder eine Momentaufnahme, noch so etwas, was man als subjektives ‚Stilleben‘ bezeichnen könnte. Mit „Wissen“ drückt sich ein aktiver Prozess aus, der das Wissende und das Gewusste in sich vereint.

Erstaunlich ist hier der Seitenhieb auf die Zeitlichkeit. Es erscheint keinesfalls anormal, dass im Wissen oder im Denken Subjekt, Objekt und Prädikat aufeinander treffen. Aber es erscheint dem gewöhnlichen Gebrauch des Ausdrucks „Wissen“ ungewöhnlich, dass Wissen (Prädikat), Wissendes (Subjekt) und Gewusstes (Objekt) in einem Augenblick identisch sind. Die gewöhnliche Trennung von Subjekt und Objekt, die beispielsweise in einem Satz wie ‚Ich (Subjekt) denke (Prädikat) X (Objekt)‘ das sprachliche Abbild der vorherrschenden Denkbeziehung darstellt, widerspricht in Porphyrius’ Satz der Satzaussage – wobei „wissend und gewusst zugleich“ nur als eine Apposition von „Wissen“ gelesen werden muss.

Aufgrund dieses attributiven Charakters des zweiten Satzteils („wissend und gewusst zugleich“) wäre „Ich war Wissen“ schon die vollständige Aussage, die Porphyrius seinem Rezipienten mitteilen will; und auch wenn in diesem Satz dann immer noch die Syntax von Subjekt-Prädikat-Objekt vorherrscht, verdeutlicht die Semantik die Überwindung dieser nur sprachlich notwendigen Struktur. Die Erfahrung, die Porphyrius beschreibt, ist – im etymologischen Sinn – rein prä-dikativ.

Porphyrius hat dieses lebensverändernde Erlebnis des rein prädikativen Wissens in seiner biographischen Schrift ‚Vita Plotini‘ konkret so beschrieben, wie er und sein Lehrer Plotin es selbst erfahren haben. Er, so sagt Porphyrius über sich selbst, habe es in seinen achtundsechzig Jahren nur einmal geschafft, diese Einung von Subjekt und Objekt zu erfahren; über seinen Lehrer Plotin schreibt er hingegen: „während der Zeit aber, die ich bei ihm weilte, erlangte er dieses Ziel wohl viermal, vermöge seiner unsagbaren Kraft“²⁸.

Porphyrius weist gleichzeitig daraufhin, dass Plotin diese Erfahrung auf ähnliche Weise gemacht habe, wie sie der platonischen Darstellung im ‚Symposion‘ entspricht²⁹. In diesem Dialog lässt Platon Sokrates von seiner Einweihung in die Mysterien durch die mantineische Priesterin Diotima erzählen. Nach Diotima muss man sich über eine lange Zeit hinweg in der Abstraktion vom Einzelnen zum Allgemeinen, sowie vom Körperlichen zum Geistigen üben, bis augenblicklich, plötzlich oder mit einem Schlage (Smp 210e4: ἐξαίφνης) die Idee ins Denken einfällt³⁰.

Die Beschreibung dieses qualitativen Denkakts weist auf eine eigene Geschwindigkeit hin, die durch die ἐξαίφνης-Metapher ausgedrückt wird. In der ‚Politeia‘, in der u. a. Sokrates von Platons jüngerem und lebenslustigen Bruder Glaukon gebeten wird, ihn in die Mysterien der Philosophie einzuweihen, wird dieser qualitative Denkakt der in das Denken einfallenden Idee als jenseits (Resp 509b9: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) einer quantitativen Subjekt-Objekt-Struktur (509c1: Ἄ–πολλόν³¹) beschrieben. Er besitzt aber das Potential, den Menschen radikal zu verändern (Resp 516c6: μεταβολή). Seine Plötzlichkeit, mit der er erwartungslos ins Denken einfällt (Resp 511b4: ἄπτεται) bzw. dieses überhaupt erst als einen qualitativen Denkakt konstituiert, machen ihn zu etwas, das den subjektiven Eindruck einer eigenständigen Verlaufsdauer hervorruft, die asynchron zu der begrifflichen Reflexion über das augenblickliche Erlebnis (Resp 511b4: ἄπτεται; Smp 210e: ἐξαίφνης) verläuft³².

Der prädikativen Plötzlichkeit kommt darüber hinaus eine Unfehlbarkeit zu; und diese beiden Attribute behält Platon dem noetischen Seelenbereich (νόησις) vor, weshalb dieser von der dianoetischen Sprachinstanz (διάνοια, bes. nach Theaet. 189ef.; Soph. 263e) getrennt wird. Aristoteles verdeutlicht diese Unterscheidung der beiden Seelenteile, indem auch bei ihm der intuitive und prädikative νοῦς als abrupt erfassend und als infallibel rezipierend beschrieben wird (De an. 430a26f.; NE 1142a) und dessen Denken erst nachträglich durch das dianoetische Denken in Sprache übertragen wird³³.

In der frühen Neuzeit bildete sich – z. T. an die beiden Gründungsväter der Philosophie, Platon und Aristoteles, anschließend – bei Autoren wie René Descartes oder Baruch de Spinoza der Gedanke eines intuitiven, aber vollkommenen Denkens aus, das nach der und durch die Lektüre des philosophischen Werkes einen qualitativen Denkakt in einem einzigen Augenblick zu vollziehen vermochte³⁴, der den Rezipienten zu einem anderen, besseren Menschen transformieren sollte³⁵. Während im Cartesianismus dieses intuitive Denken aber unvollständig blieb, solange es nicht begrifflich zur Vollendung geführt wurde³⁶, verstärkte der Spinozismus – wie er besonders durch Friedrich Heinrich Jacobi überliefert wurde – dieses Gedankengut noch insofern, als dass dort die Begriffe bereits durch Gott „alle zugleich, und immer eben wirklich“ vorhanden sind und diese quantitative Begrifflichkeit nur als „ein einziger unteilbarer Begriff“ gedacht werden muss³⁷.

So kommt es, dass in der Klassischen Deutschen Philosophie sich in Anschluss an Spinoza bald die Idee herausbildet³⁸, ein philosophisches Werk bestehe grundsätzlich nur in einem Gedanken, der augenblicklich erfasst, aber nur zeitlich-sukzessiv in vielen Begriffen ausgesprochen werden kann³⁹. Johann Gottlieb Fichte

spricht bspw. von „einer Anschauung“ oder in der Schrift ‚Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters‘ (1806) davon, dass seine Vorlesungen „im Grunde nur einen einzigen, durch sich selbst eine organische Einheit ausmachenden Gedanken ausdrücken.“⁴⁰ Arthur Schopenhauer hat als zweiten Satz der ersten Vorrede zur ‚Welt als Wille und Vorstellung‘ ebenfalls erklärt, dass durch sein Buch nur ein „einzigster Gedanke“ mitgeteilt werden soll⁴¹.

Die genannten Vertreter des spätantiken Neuplatonismus und der Klassischen Deutschen Philosophie im Zeitalter der neuzeitlichen Aufklärung stimmen darin überein, dass der qualitativ neue Gedanke immer dem Begriff vorausgeht und er eine Subjekt-Objekt-Struktur vermissen lässt, die zur mündlichen oder schriftlichen Mitteilung unabdingbar ist. Gerade durch diese Diskrepanz von Denken und Sprache, durch die Divergenz von Gedanken- und Begriffsgeschwindigkeit ergibt sich für die Philosophie ein grundlegendes Problem der kommunikativen Interaktion, das nur – wie in der Antike – durch die nachträgliche Besetzung des nackten Denkens mit dem Begriff oder – wie in der Neuzeit – durch die Zerlegung des einen Gedankens in viele Begriffe gelöst werden kann; wobei im letzten Fall die Begriffsgeschwindigkeit an die Gedankengeschwindigkeit angepasst werden muss.

Während die bislang genannten Autoren nur den qualitativen Denkakt mit der quantitativen Begrifflichkeit ergänzt haben, um das Kommunikationsproblem – d. h. die Frage „wie kann ich bei einem Rezipienten einen qualitativ neuen Gedankenakt introduzieren?“ – anzugehen, gibt es auch Philosophen, die eine eher passiven Erlebnisbericht geben, der uns als Weise des nackten Denken an der Reflexion über das Erlebnis des qualitativen Denkakts teilhaben lässt. Im Unterschied zu den vorhergehenden Philosophen nimmt beispielsweise Ludwig Wittgenstein die Position des Rezipienten eines begrifflich mitgeteilten Gedankens ein und vorerst nicht die Position des Ideengebers.

In den ‚Philosophischen Untersuchungen‘ lesen wir, dass wir das Verständnis der Bedeutung eines Wortes „mit einem Schlage“⁴² erfassen. Man weiß also in einem „Augenblick“⁴³, „plötzlich“⁴⁴ und „blitzartig“⁴⁵, was ein Wort wie „Würfel“ bedeutet. Dieses Erfassen der Bedeutung mit einem Schlage steht aber keinesfalls für ein begriffliches Verständnis. Eher ist noch ein bildliches Auffassen des begrifflich übermittelten Gedankens denkbar⁴⁶, dass der fichteschen Anschauung bedenklich nahe kommt.

Was das schlagartige Verstehen einer Bedeutung rechtfertigt, ist nach Wittgenstein aber nicht die Privaterfahrung, sondern die pragmatische Anwendung des Wortes in seiner semantischen und syntaktischen Funktion innerhalb eines Sprachspiels: „Die Anwendung bleibt ein Kriterium des Verständnisses.“⁴⁷ Erst dadurch, dass der Rezipient das begrifflich vermittelte Nachdenken wieder in ein begriffliches Vordenken einbauen kann, zeigt er, dass es einen prädikativen Zustand bzw. Vorgang des Wissens oder des Verstehens gegeben hat⁴⁸. Das nackte Denken, das entweder aufgrund einer Hinführung oder aufgrund einer selbstständigen und andauernden Suche eingesetzt hat und zum qualitativ neuen Denkakt führte, muss als nacktes Denken wiederholend rekapituliert werden können.

Von allen bislang benannten Philosophen scheint Wittgenstein die Fragen nach der Synchronizität oder Asynchronizität von Denken und Sprechen, d. h. die Harmonie oder Divergenz von Gedanken- und Begriffsgeschwindigkeit am deutlichsten reflektiert zu haben: „Wenn wir denkend sprechen, oder auch schreiben – ich meine, wie wir es gewöhnlich tun – so werden wir, im allgemeinen nicht sagen, wir dächten schneller, als wir sprechen; sondern der Gedanke erscheint hier vom Ausdruck *nicht abgelöst*. Andererseits aber redet man von

der Schnelle des Gedankens; wie ein Gedanke uns blitzartig durch den Kopf geht, wie Probleme mit einem Schlage klar werden, etc. Da liegt es nahe, zu fragen: Geschieht beim blitzartigen Denken das gleiche, wie beim nicht gedankenlosen Sprechen, – nur äußerst beschleunigt? So daß also im ersten Fall das Uhrwerk gleichsam mit einem Ruck abläuft, im zweiten aber, durch Worte gehemmt, Schritt für Schritt.“⁴⁹

4 Die quantitative Begrifflichkeit – Begriffsgeschwindigkeit

Knüpfen wir an diesen wittgensteinschen Gedankengang an. Die Redeweise in unserer normalen Umgangssprache legt uns also nahe, dass es eine Asynchronizität zwischen Denken und Sprechen gibt, eine Öffnung der Zeitschere von Begriffs- und Gedankengeschwindigkeit. Das Denken scheint dem Sprechen voranzugehen, zumindest in dem, was wir als einen qualitativen Denkakt bezeichnen. Dass keine explizite Antwort auf die Diskrepanz zwischen dem denkenden Sprechen und der Schnelle des Gedankens gegeben wird, entbehrt nicht der Tatsache, dass in dem zitierten § 318 zwei unterschiedliche Denkprozesse behandelt werden.

In dem denkenden Sprechen, von dem Wittgenstein zuerst schreibt, wird der Versuch einer Übertragung des qualitativen Denkaktes in die quantitative Begrifflichkeit beschrieben. Der Denkende versucht seinen prädikativen Denkakt an die notwendig sukzessive Form der begrifflichen Darstellung anzupassen, d. h. der Gedanke wird zum Zweck der Mitteilung entschleunigt. Die Gedankengeschwindigkeit wird an die Begriffsgeschwindigkeit angepasst, wodurch ein nacktes Denken möglich wird. Die Frage, ob beim blitzartigen Denken das gleiche – nur äußerst beschleunigt – wie beim nicht gedankenlosen Sprechen geschieht, ist mehr als nur problematisch. Die Charakterisierung des ersten Denkens als einem blitzartigen, kann schon mit dem nicht-gedankenlosen Sprechen nicht übereinstimmen, weil dieses aufgrund seiner notwendig quantitativen und damit zeitlichen Ausdehnung der Blitzartigkeit widerspricht.

Wittgenstein lehnt sich daher gegen die Frage „Was geschieht, wenn ein Mensch plötzlich versteht?“ auf: „Die Frage ist schlecht gestellt. Fragt sie nach der Bedeutung des Ausdrucks ‚plötzlich verstehen‘, so kann die Antwort nicht das Hinweisen auf einen Vorgang sein, den wir so nennen. – Die Frage müsste vielmehr heißen: Was sind Anzeichen dafür, daß Einer plötzlich versteht [...]?“⁵⁰

Diese Anzeichen, nach denen Wittgenstein fragt, haben wir in den Ausführungen der Philosophen von Platon bis Fichte finden können. Die Philosophie, die also spätestens seit dem Platonismus versucht, derartige qualitative Denkakte des Verstehens und Wissens in eine quantitative Begrifflichkeit zu übertragen, könnte dies nur aus dem Grund tun, weil sie den qualitativen Denkakt als Privaterlebnis nicht für sich behalten will, sondern ihn durch die Quantifizierung in ein Sprachspiel verifizieren will⁵¹. Die Sprache, derer sich der Philosoph bedient, wird also zum Anzeichen für ein Erlebnis des Philosophen⁵² – und dieses zeigt sich in dem Erlebnis des Rezipienten beim Lesen seines Textes, durch den er zu diesem Erlebnis geführt wird⁵³.

„Es wäre auch denkbar“, schreibt Wittgenstein dagegen, „daß Einer immer wieder Scheinerleuchtungen hätte – ausrief ‚Jetzt hab ich’s!‘ und es dann nie durch die Tat rechtfertigen könnte.“⁵⁴ Die von Wittgenstein beschriebene Szene dürfte keine Widerlegung des privaten qualitativen Denkakts darstellen, weil ein Schluss vom Jetzt-Nicht-Können zum Vorher-Nicht-Gewesen-Sein problematisch ist. D. h. nur weil derjenige, bei dem die Beweislast des qualitativen Denkakts liegt, ihn zu einer bestimmten Zeit nicht in eine quantitative Begrifflichkeit übertragen kann, muss daher für ihn der Denkakt nicht als widerlegt gelten, darf aber dadurch von uns angezweifelt werden. Durch das Ausbleiben der Mitteilung eines qualitativen Gedankens ist der Skeptizismus gegen dieses ‚Heureka‘ berechtigt.

Die Beweislast des qualitativen Denkakts liegt also bei demjenigen, der sie für sich beansprucht, und die Tat, die dies rechtfertigt, besteht in der Anwendung des Verstandenen, so dass mindestens das Prädikative mit einer Subjekt-Objekt-Struktur zum Zweck der Mitteilung belegt wird, auch wenn sie ihm nicht entspricht.

Wittgenstein nennt dies „ein plötzliches Aufzucken“, d. h. „den Plan in seine Einzelheiten darlegen“ und durch diese Form der Anwendung des „Jetzt hab ich’s“ zeigen, dass man das Eingefallene nicht vergessen hat. Darin zeigt sich: „der Einfall war der Anfang des Wissens“⁵⁵.

Hinsichtlich des Schlusses von der qualitativen Begrifflichkeit auf einen quantitativen Denkakt, der nicht mehr das Prädikative mit der Subjekt-Objekt-Struktur anreicht, weicht Wittgenstein aber in einem Paragraphen von seinem Pragmatismus ab, der nach den Anzeichen dafür fragt, das Einer versteht. In § 342 der ‚Philosophischen Untersuchungen‘⁵⁶ greift Wittgenstein die schon von William James angeführte Erinnerung des Taubstummten Melville Ballard auf⁵⁷, der behauptet, „er habe in seiner frühen Jugend, noch ehe er sprechen konnte, sich über Gott und die Welt Gedanken gemacht.“ Nachdem Zitat von Ballard, das diesen Sachverhalt nochmals darstellt, fragt Wittgenstein: „Bist du sicher, daß dies die richtige Übersetzung deiner wortlosen Gedanken in Worte ist? – möchte man fragen.“

Warum möchte man das Fragen? Diese Frage scheint noch unberechtigter zu sein als die Frage ‚Was geschieht, wenn ein Mensch plötzlich versteht?‘, die Wittgenstein zuvor in die Frage nach den Anzeichen des plötzlichen Verstehens überführt hat. Hier nach der Richtigkeit des plötzlich einsetzenden qualitativen Denkaktes in die quantitative Begrifflichkeit zu fragen, scheint dem Pragmatismus gerade zu widersprechen, weil es keine Instanz mehr gibt, die eine Richtigkeit oder Wahrheit bei der Übertragung des rein Prädikativen in die Subjekt-Objekt-Struktur überprüfen könnte. Richtig wäre hier die Anwendung der rhetorischen Frage, die Wittgenstein einige Paragraphen vorher angeführt hatte und die lautete: „Was könnte die Sicherheit *mehr* rechtfertigen als der Erfolg?“⁵⁸

Ein *principium convenientiae* als *criterium veritatis*, d. h. ein Übereinstimmungsprinzip zwischen den wortlosen, rein prädikativen Gedanken und den sie beschreibenden Worten als Wahrheitskriterium ist daher als Rückfall in ein semantisches Wahrheitskriterium zu kritisieren – vor allem, wenn es nicht der Philosoph ist, der danach fragt, ob seine Worte den Denkakt adäquat beschreiben⁵⁹, sondern sogar eine andere Person, die keinerlei Zugriff auf das Fremdpsychische dieses Philosophen besitzt.

Das Kriterium einer ‚wahren‘ oder ‚richtigen‘ Beschreibung kann – wenn es nicht sogar völlig unsinnig ist, nach der Richtigkeit einer Beziehung von qualitativem Denkakt und quantitativer Begrifflichkeit zu fragen – nur am Erfolg der Aussage beim Rezipienten gemessen werden⁶⁰, d. h. wenn er beispielsweise sagt: ‚Ja, ich verstehe, was du meinst, und ja, ich hatte auch einmal wie beispielsweise Porphyrius das Erlebnis, Wissen gewesen zu sein, d. h. ich war auch schon einmal wissend und gewusst zugleich‘.

Im Unterschied zu Descartes, Hegel und vielleicht auch Spinoza ist die Sprache daher nur ein Medium, eine Vermittlungsinstanz zwischen einer Person, die einen qualitativen Denkakt durch die quantitativen Begrifflichkeit in einer anderen Person erzeugen will⁶¹. Setzt dieses Heureka-Erlebnis, diese Idee durch Lesen oder Sprechen bei der anderen Person ein, so zeigt sich, dass die quantitative Begrifflichkeit den qualitativen Denkakt adäquat beschrieben hat. Wenn es überhaupt Melville Ballards Absicht wäre, seine Aussage zu rechtfertigen, dann müsste diese Apologie nicht mittels des *principium convenientiae*, sondern mittels einer nachvollziehba-

ren Rekapitulation des prädikativen Denkens mit subjekt-objektunabhängiger Sprache erfolgen. Die Bedenken, dass eine derartige Rekapitulation wohl kaum möglich ist, entscheiden aber solange nicht über den Wahrheitsgehalt von Ballards Behauptung, solange diese Apologie nicht geführt wurde. Das bedeutet aber natürlich im Umkehrschluss nicht, dass eine fehlende Apologie bereits den Wahrheitsgehalt verbürgt, sondern vielmehr, dass durch Ausbleiben der Anwendung jeder Rückschluss in der Schwebe bleibt.

Philosophie oder allgemein Kommunikation werden somit aber zum Experiment, bei dem der Sprecher, wenn es um psychische Erlebnisse geht, keine ideale Sprache beanspruchen kann. Und gerade deshalb macht es auch keinen Sinn mehr, „die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung“ zurückzuführen⁶², da es keinen Unterschied zwischen der Metaphysik und der Philosophie der normalen Sprache gibt. Eine Überwindung der Metaphysik macht also nur solange Sinn, wie die Metaphysik nicht mehr in der Lage ist durch ihre quantitative Begrifflichkeit den qualitativen Denkakt für den Rezipienten angemessen zu beschreiben – und die Angemessenheit zeigt sich nur am Erfolg der Aussage beim Rezipienten.

Insofern macht der Unterschied zwischen idealer und normaler Sprache zuletzt keinen Sinn, weil der Erfolg des Sprechens im Nachdenken die normale Sprache zur ‚idealen‘ erhebt und weil bei Ausbleiben dieses Erfolges die ideale Sprache zu einer ‚nur normalen‘ wird.

5 Die Willkürlichkeit der quantitativen Begrifflichkeit und die Transformation durch den qualitativen Denkakt

Im Gegensatz zum ursprünglich angedachten Monopol einer idealen Sprache⁶³ bleibt daher nur die Alternative offen, dass der Erfolg der Wissensvermittlung unterschiedliche Wege beschreiten kann. Dabei muss man aber nicht glauben, dass man nun Leibniz Recht geben müsste, wenn er erklärt, alle Philosophien behaupten dasselbe und daher seien alle Philosophien wahr⁶⁴. Stellt sich der Erfolg der Aussage als Verstehen nicht ein – diese Trivialität dürfte wohl niemand leugnen –, kann auch keine Aussage über die Wahrheit oder Richtigkeit einer philosophischen Darstellung getroffen werden.

Daher scheint Richard Rortys Theorie einer Neubeschreibung philosophischer Themen der entsprechende Ansatz zu sein, um schon die bislang skizzierte Pluralität quantitativer Begrifflichkeit für einen qualitativen Denkakt zu beschreiben – zumindest solange diese quantitative Begrifflichkeit des qualitativen Denkakts fokussiert wird, wie Rorty allerdings versichert⁶⁵. Auch ihm geht es um die Umschaffung des Menschen⁶⁶, wie bei Platon, bei Porphyrius, und – wie wir noch sehen werden – bei Fichte und Wittgenstein. Widersprechen muss man allerdings seiner Behauptung, dass vor allem der Roman die begriffliche Möglichkeit hat, den qualitativen Denkakt darzustellen. Dies kann er nicht leisten, weil er noch stärker als die philosophische Prosa *in concreto* ausdrücken müsste, was *in abstracto* sich vollzieht.

Wenn nun eine (intrasubjektive) Konvenienztheorie zugunsten des Pragmatismus abgelehnt werden kann, dann bleibt die Frage offen, inwieweit überhaupt das einfache Wort der quantitativen Begrifflichkeit mit dem qualitativen Denkakt übereinstimmen muss. Im Unterschied zu Rorty scheint Wittgenstein nicht mit Philosophen wie Platon, Porphyrius oder Fichte konform zu gehen, wenn er beispielsweise das „Unbehagen“ zum Ausdruck gibt, „das wir empfinden, wenn die Rechtschreibung eines Wortes geändert wird“⁶⁷. Fragt man nämlich bei Platon, Porphyrius oder Fichte nach der Beziehung zwischen dem qualitativen Denkakt und der quantitativen Begrifflichkeit, so wird man überrascht sein, welche Sprachungenauigkeit sie nicht nur tolerie-

ren, sondern zur Darstellung des Denkaktes für notwendig erachten. Damit zeigt sich der bereits angekündigte fundamentale Unterschied zwischen Philosophen wie Platon, Porphyrius oder Fichte auf der einen Seite und Descartes, Hegel, ferner Spinoza und nun Wittgenstein auf der anderen.

Bei allen genannten Autoren finden wir eine explizite oder implizite Auseinandersetzung hinsichtlich der Notwendigkeit oder Willkürlichkeit der quantitativen Begrifflichkeit und der z. T. in den vorhergehenden Kapiteln bereits angesprochenen Stellungnahme zur Transformation des Rezipienten durch den qualitativen Denkakt. Beispielsweise soll der Rezipient derjenigen Philosophie, die Fichte Wissenschaftslehre nennt, „den gehörten Vortrag zu Hause, für sich, nicht unmittelbar [nach der Vorlesung], denn dies wäre das mechanische Gedächtniß, sondern durch Nachdenken und Sichbesinnen wieder“ reproduzieren, und zwar – und das ist das Entscheidende – „mit absoluter Unabhängigkeit von den gebrauchten Ausdrücken“⁶⁸. Die quantitative Begrifflichkeit ist daher willkürlich; entscheidend ist vielmehr, dass sich die Evidenz des qualitativen Denkakts „wie ein Blitzschlag“⁶⁹ einstellt, die nicht nur geltungsunabhängig von der quantitativen Begrifflichkeit, sondern auch asynchron zu ihr ist.

Die Tatsache, dass der qualitative Denkakt überhaupt durch die quantitative Begrifflichkeit, das Prädikative durch eine Subjekt-Objekt-Struktur ergänzt wird, dient bei Fichte wieder allein dem „Sprachspiel des Mitteilens“⁷⁰, wie Wittgenstein es nennen würde. Fichte sagt daher über die Wissenschaftslehre: „Zum Gegenstand macht man sie nur dem, der sie noch nicht hat, bis er sie bekommt, nur um dieses willen stellt man sie in Worten dar; wer sie hat, der, inwiefern er nur auf sich selbst sieht, redet nicht mehr von ihr, sondern er lebt, thut und treibt sie in seinem übrigen Wissen.“⁷¹

Die eine Anschauung oder der eine Gedanke muss daher zum Zweck der Mitteilung in die quantitative Begrifflichkeit gehüllt werden und der Sender dieser Mitteilung erhofft sich, dass sich die Botschaft beim Empfänger aus dem begrifflichen Medium wieder in einen qualitativen Denkakt zurückverwandelt: „[I]ch bin genöthigt, diesen Einen Gedanken vor Ihren Augen erst allmählich aus allen seinen Theilen aufzubauen, und aus allen seinen bedingenden Ingredienzien herauszuläutern: dies ist die nothwendige Beschränkung, welche jedwede Mittheilung drückt: und dieses ihr Grundgesetz allein, wird zu einer Reihe von Gedanken und Betrachtungen ausgedehnt und zerspalten, was an sich nur ein einziger Gedanke gewesen wäre.“⁷²

Fichte hatte – wie bereits oben angedeutet – die Aufspaltung des qualitativen Denkakts in eine quantitative Begrifflichkeit über Jacobi von Spinoza entnommen. Wie Spinoza den einen Begriff bzw. die eine Idee Gottes in viele Begriffe oder Ideen aufspaltet, so spricht auch Fichte davon, dass die Wissenschaftslehre „als eine Reihe von Gedanken“ mitgeteilt wird, „obgleich sie in der That nur ein Gedanke ist“⁷³.

Was makroskopisch von der Wissenschaftslehre gilt, kann mikroskopisch auch für die Mitteilung des Wissens allgemein gesagt werden⁷⁴. Die Prinzipien und Gründe eines jeden wissenschaftlichen Wissens⁷⁵ können dem Forscher – wie bei Popper – nur dadurch gegeben werden, dass „er mit einer ihm bis dahin ganz unbekanntem Evidenz, die, in einem Augenblick, wie ein Bliz seine Seele erleuchtet, erkennt[,] daß was er jetzt denkt[,] Wahrheit ist und für alle Ewigkeit bleiben wird.“⁷⁶

Nach pragmatischem Impetus bewirkt der „Bliz der (absoluten) Evidenz“⁷⁷ die Veränderung des Menschen. Wie die Willkürlichkeit der quantitativen Begrifflichkeit weist auch diese Veränderung des Menschen in den Spätschriften Fichtes eine Anlehnung an den zweiten Vortrag aus der Wissenschaftslehre 1804 auf. Dort hieß

es bereits: „Was wir wahrhaft einsehen, das wird ein Bestandtheil unser selbst, und falls es eine wahrhaft neue Einsicht ist, eine *Umschaffung* unser selbst; und es ist nicht möglich, daß man nicht sei, oder aufhöre zu sein, was man wahrhaft geworden;“⁷⁸

Damit nimmt Fichte vorweg, was bei Wittgenstein anklingt, wenn er sagt, dass der Einfall und das Nichtvergessen die Anwendung desselben ermöglichen und den „Anfang des Wissens“ bedeuten. Aber nur wenn der qualitative Denkakt selbstständig aus dem zetetisch-eigenständigen Forschen wie bei dem „Erfinder der Mechanik“⁷⁹ blitzartig ins Denken eingefallen ist oder wenn ein Schüler die quantitative Begrifflichkeit seines Lehrers frei von jeglicher Begriffsdetermination selbstständig wiederholt und in einen qualitativen Denkakt überführt⁸⁰, bleibt die Evidenz permanent: „Hat der Schüler“, schreibt Fichte im Jahr 1811, „sie [die Wahrheit – J. L.] erfaßt, so behält er sie auf immer. Ist sie ihm nur im Augenblick der Mittheilung klar geworden und gleich darauf wieder entschlüpft; so hat die Evidenz durchzuberechnen gestrebt, aber noch nicht gekonnt.“⁸¹

An diesen Textstellen Fichtes wird spätestens deutlich, warum trotz der Aufnahme eines „irrationalen Moments“ durch den „Blitz der absoluten Evidenz“ Popper einer ganzen philosophischen Tradition unrecht tut, wenn er die Frage nach einer Nachkonstruktion „bei der *Auslösung* des Einfalls“ aus der Philosophie in die empirische Psychologie verbannt. Für Fichte ist es in seinen Vorlesungen ‚Ueber die Thatsachen des Bewußtseyns‘, ebenso wie später bei Arthur Schopenhauer, der gerade diese Vorlesung Fichtes mitgeschrieben hat, die Aufgabe des Philosophen, die Unmittelbarkeit des rapiden qualitativen Denkakts in die nachkonstruierbare quantitative Begrifflichkeit zu übertragen, d. h. das Prädikative mit der Subjekt-Objekt-Struktur anzureichern, um somit für den Rezipienten eine Erleichterung des Wissens zu erzielen⁸².

Die Kommentare Arthur Schopenhauers verdeutlichen an Fichtes später Wissenschaftslehre, dass die Blitz-Metapher, die für die plötzliche Gedankengeschwindigkeit steht, und die darin ‚auf-‘ oder ‚durchleuchtende‘⁸³ unmißverständliche Wahrheit⁸⁴ an die Noetik Platons und Aristoteles anknüpfen. Obwohl Schopenhauers Kommentare während der Mitschrift immer kritischer gegenüber Fichte werden, übernimmt auch er Aspekte wie den intuitiven qualitativen Denkakt, seine Übertragung in die quantitative Begrifflichkeit zum Zweck der Mitteilung, die Transformation des Rezipienten und die Willkürlichkeit des Begriffs.

Zwar hatte Schopenhauer die „merkwürdige, katholische, transscendentale Veränderung“⁸⁵ – d. h. der Meinung sein, man könne in einem Augenblick „ein Anderer werden“⁸⁶ – zunächst nur für die deskriptiv-ethische Lehre von der „Verneinung des Willens zum Leben“ reserviert; ein Panorama über sein gesamtes System lässt aber erkennen, dass mit dem Einsetzen der philosophischen Besonnenheit⁸⁷, die sich durch die Lektüre seines Hauptwerks ‚Die Welt als Wille und Vorstellung‘ einstellt⁸⁸, ebenfalls eine Transformation des Subjekts verbunden ist.

Lebensverändernde Einfälle, durch die eine „wirklich neue Erkenntniß in die Welt“ kommt, werden nur „im Augenblick der Anschauung, der unmittelbaren Auffassung einer neuen Seite der Dinge, erzeugt“⁸⁹. Derartige qualitative Denkakte sieht Schopenhauer – ähnlich wie Fichte – beispielsweise in Robert Hookes Entdeckung des Gravitationsgesetzes, in Lavoisiers Entdeckung des Sauerstoffs⁹⁰ und in Goethes Entdeckung der Entstehungsart physischer Farben⁹¹: „Daher sind auch jene großen Entdeckungen alle [...] eine unmittelbare Einsicht und als solche das Werk des Augenblicks, ein *apperçu*, ein Einfall, nicht das Produkt langer Schlußketten *in abstracto*, welche letztere hingegen dienen, die unmittelbare Verstandeserkenntnis für die Vernunft durch Niederlegung in ihre abstrakten Begriffe, zu fixieren d.h. sie deutlich zu machen, d.h. sich in den Stand zu setzen, sie Anderen zu deuten, zu bedeuten.“⁹²

Ebenso wie Hookes, Lavoisiers und Goethes Entdeckungen⁹³, so ist auch Schopenhauers intuitive Erkenntnis der Welt ein einziger Gedanke, ein qualitativer Denkakt, der in den vier Büchern seines Hauptwerkes in eine quantitative Begrifflichkeit zerlegt und somit die Gedankengeschwindigkeit der Begriffsgeschwindigkeit angepasst wird. Das Buch wird damit zum Medium⁹⁴, das als quantitative Begrifflichkeit den qualitativen Denkakt Schopenhauers in sich aufnimmt und ihn im Lesen dieser Niederschrift bei dem Rezipienten regenerieren lässt. Der Begriff bzw. seine Wortform⁹⁵ sind dadurch nur nicht-klare⁹⁶ Durchgangsstationen⁹⁷, die an allen Enden des Systems diskursiv unerschlossene Öffnungen hinterlassen müssen⁹⁸.

Hinsichtlich der Willkürlichkeit der quantitativen Begrifflichkeit weist auch Porphyrius allein durch die Tatsache, dass er sich in der ‚Theologie des Aristoteles‘ größtenteils der quantitativen Begrifflichkeit Plotins bedient, eine ähnliche Mißachtung einer adäquaten, exakten oder idealen Sprache auf wie Fichte oder ferner Schopenhauer. Von seinem Lehrer Plotin berichtet er sogar, er habe keinerlei Wert auf die sprachliche Angemessenheit des Gedachten gelegt:

„Denn wenn er [Plotin – J. L.] schrieb, hätte er sich nie dazu verstanden das Geschriebene ein zweites Mal zur Hand zu nehmen, er las es ja nicht einmal das erste Mal wieder durch [...]. Beim Schreiben gab er der Form der Buchstaben keinerlei Schönheit, er trennte die Silben nicht deutlich, er kümmerte sich nicht um die Rechtschreibung; er war einzig und allein auf den Sinn bedacht. Und worüber wir uns alle gewundert haben, er behielt seine Schreibweise bis zum Tode bei. Er machte nämlich bei sich die Untersuchung von Anfang bis Ende fertig, dann übergab er die Frucht seiner Untersuchung der Schrift und schrieb, was er in seiner Seele aufbewahrte, so fließend nieder, daß man glauben könnte [,] er entnehme es einem Buche.“⁹⁹ „In der Aussprache machte er aber einige Fehler; er sagte nicht ‚anamimnesketai‘ sondern ‚anamnemisketai‘ und einige andere Fehler, die er auch beim Schreiben beibehielt.“¹⁰⁰

Plotin, Porphyrius und Fichte sind beispielhafte Vertreter einer Philosophie, die noch vor oder unabhängig von Descartes, Hegel¹⁰¹ und dem Wiener Kreis die Unmöglichkeit einer begrifflichen Darstellung qualitativer Denkaktes akzeptierten, aber die Richtigkeit nicht in der Aussage von bezeichnenden Begriffen, sondern an der Wirkung auf den Rezipienten festmachten. Sobald nämlich der Begriff sich an der Beschreibung dieses qualitativen Denkaktes versucht, scheitert er. Der Begriff kommt zu spät, da das qualitative Ereignis des Denkens ihm immer erst vorausgehen muss und in seiner Aktualität ebenso plötzlich erlischt, wie es eingetreten ist. Dies scheint das Wesen der Idee, des Denkens und Wissens zu sein. Zum Zweck der Mitteilung muss das Augenblickliche ausgedehnt, in der Zeit dargestellt und das Prädikative mit der Subjekt-Objekt-Struktur belegt werden.

Dass der Platon der mittleren Schaffensphase nicht an eine adäquate Begrifflichkeit der prädikativen Idee glaubte, zeigt sich in der Verwendung von Gleichnissen bei philosophisch nicht dialogfähigen Diskurspartnern wie Glaukon¹⁰² – aufgrund der oben bereits erwähnten Leichtlebigkeit, die Platons Bruder aus dem philosophischen Diskurs ausschließt – oder an der Zuhilfenahme von Metaphern, die aus der Mysterienterminologie in die Philosophie übertragen wurden, bei gleichwertigen Gesprächsteilnehmern, wie in der Diotima-Rede des ‚Symposiums‘¹⁰³.

6 Von der Wissenschaftstheorie zur Wissenschaftslehre

Trotz der vielen thematischen Variationen – der Divergenz von Begriffs- und Gedankengeschwindigkeit, der Plötzlichkeit der lebens- oder zumindest denkverändernden Qualität des Denkaktes, welcher nur in einer quan-

titativen Begrifflichkeit mitgeteilt werden kann usw. – zeigt bereits die Philosophiegeschichte, dass Poppers Veto gegen einen angeblichen Psychologismus, der die Heuristik qualitativer Denkakte für die Wissenschaftstheorie verstellt, unberechtigt ist. Die großen Erzählungen der Philosophiegeschichte haben sich in metaphorischer Ausdrucksweise zu zeigen bemüht, wie wir im nachvollziehenden Mitdenken zu einem qualitativ neuen Denkakt gelangen bzw. welche Bedingungen wir herstellen können, um die Möglichkeit eines bewusstseins-transformierenden Einfalls optimieren zu können.

Als Argument gegen eine philosophische Auseinandersetzung mit diesen Themen wird spätestens seit Popper angeführt, dass arationale bzw. prädikative Ereignisse nicht rational bzw. sprachlich erfasst werden können. Gerade Popper muss aber für den Ausgangspunkt seiner Deduktionstheorie einen Denkakt in Anspruch nehmen, der sich sprachlich in Form eines allgemeinen Satz bzw. einer Hypothese ausdrückt. Die Tatsache, dass dabei ein *principium convenientiae* als allgemeines *criterium veritatis* scheitern muss, weil die Hypothesenaussage nur auf einen unzugänglichen Bereich des Fremdpsychischen verweist, kann nicht die Frage verwerfen, wie die Hypothese nachvollziehbar zustande kam.

Allein der Pragmatismus kann auf diese Frage eine Antwort geben, sofern er anstelle einer Konvenienztheorie die Wahrheit am Erfolg der Aussage misst – und das ist die nachvollziehbare Wiederholung des sich beim Rezipienten eingestellten qualitativen Denkakts in seiner eigenen quantitativen Begrifflichkeit. Die Frage des Autors ist dann nicht mehr ‚Wie kann ich den qualitativen Denkakt richtig beschreiben?‘, sondern ‚wie kann ich mich bei dessen Beschreibung verständlich, d. h. nachvollziehbar ausdrücken?‘.

Der arationale Sprung, auf den das „irrationale Moment“ des kritischen Rationalismus hinausläuft¹⁰⁴, muss in einen alternativen, aber nachvollziehbaren, wenn auch mühevollen Weg („*alteram viam, quae recta est, sed exiguo*“¹⁰⁵) überführt werden, d. h. mit Fichte gesprochen: „mühsam und Schritt für Schritt jenen Weg, den er [der Philosoph, Forscher, Wissenschaftslehrer – J. L.] vorhin flog, zurückzulegen“¹⁰⁶. Die eigentliche Aufgabe ist demzufolge nicht nur, Hypothesen aufzustellen und zu verwerfen¹⁰⁷, sondern die Plötzlichkeit der Gedankengeschwindigkeit, mit der der Forscher die Hypothese oder das Axiom aufgestellt hat, an die Geschwindigkeit der quantitativen Begrifflichkeit anzupassen.

Während wir bislang größtenteils nur Versuche in der Philosophiegeschichte gesehen haben, die für die Anpassung plädiert haben oder sie im Vollzug getestet haben, stellt sich doch auch die Frage nach der Möglichkeit einer verständlichen Auseinandersetzung arationaler und prädikativer Inhalte in einer Subjekt-Objekt-Struktur. Dies ist eine Frage, die bereits gestellt wurde, bevor Psychologie und Philosophie und – innerhalb derer – Phänomenologie und Analytische Philosophie des Geistes sich voneinander trennten. Franz Brentano hat darauf insistiert, dass psychische Probleme behandelt werden müssen, sobald sie als Faktum in Erscheinung treten und das heißt auch: egal welche Probleme vorhanden seien sollten¹⁰⁸.

Brentano hatte das Problem einer Privaterfahrung, die nicht nur nicht aktual beobachtet werden kann, sondern deren Ereignis einer adäquaten Erfassung sogar widerspricht, nicht an einem qualitativen Denkakt, sondern am Beispiel des Zorns thematisiert:

„Ja die innere Wahrnehmung hat das Eigenthümliche, daß sie nie innere Beobachtung werden kann. [...] Denn wer den Zorn, der in ihm glüht, beobachten wollte, bei dem wäre er offenbar bereits gekühlt, und der Gegenstand der Beobachtung verschwunden. Dieselbe Unmöglichkeit besteht aber auch in allen andern Fällen. Es ist

ein allgemein gültiges psychologisches Gesetz, dass wir niemals dem Gegenstande der innern Wahrnehmung unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden vermögen.“¹⁰⁹

Die innere Wahrnehmung, dass ich beispielsweise einen qualitativ neuen Denkakt hervorgebracht habe, lässt sich demzufolge nicht beobachten, wie „Gegenstände, die man, wie man zu sagen pflegt, äusserlich wahrnimmt“¹¹⁰. Die Tatsache, dass nicht die Plötzlichkeit des Einfalls, sondern die Qualität des andauernden Zorns den Zugriff auf das psychische Phänomen verbietet, hat Brentano nicht dazu bewegt, eine Angleichung der Gedankengeschwindigkeit an die Begriffsgeschwindigkeit in Erwägung zu ziehen. Vielmehr hat er in Anschluss an Johann Friedrich Herbart und John Stuart Mill dafür plädiert, psychische Phänomene reflexiv zu untersuchen, da sie im Gedächtnis aufbewahrt werden¹¹¹.

Dass das Gedächtnis täuschen kann, war Brentano selbstverständlich bewusst¹¹², doch ist für ihn der radikale Zweifel an der Existenz psychischer Phänomene sinnlos¹¹³, d. h. beispielsweise ebenso unproduktiv wie der Zweifel eines Geologen an der Existenz der Außenwelt. Die einzige Voraussetzung für die „indirecte Erkenntniss fremder psychischer Phänomene“ durch die Sprache sind „homogene Phänomene“, die jeder bei sich selbst finden kann, wenn er der Autobiographie in Form des nackten Denkens folgt: „Endlich ergibt sich aus dem Gesagten der Werth, den das Studium der Selbstbiographieen für den Psychologen hat, wenn man nur dem Umstande, dass der Beobachter und Berichterstatter hier mehr oder minder befangen ist, gebührend Rechnung trägt.“¹¹⁴

Diese Form der „Selbstbeschreibung“ haben wir an einigen Schlaglichtern in der Geschichte der Philosophie aufgezeigt und nunmehr skizziert, dass trotz vielerlei Probleme eine Nachkonstruktion des von Popper abgewiesenen Themas über „Vorgänge bei der Auslösung eines Einfalls“ möglich sein muss. In Anknüpfung an Francis Bacon¹¹⁵ haben Fichte und Schopenhauer in ihrer Wissenschaftslehre die Meinung vertreten, dass Wissenschaft nur eine „Erleichterung der Erkenntniß durch Zusammenfassung alles Einzelnen mittels Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine“ ist¹¹⁶. Akzeptiert man diesen Anspruch, so erschwert die Wissenschaft ihren eigenen Zweck, indem sie die Frage nach der Konstruktion allgemeiner Sätze dem blinden Zufall überlässt. Gerade die Philosophie, die als „Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt“¹¹⁷ bzw. als „Grundbaß aller Wissenschaften“¹¹⁸ auftritt, müsste es als ihr eigenes Thema ansehen, den qualitativen Denkakt in Form von Hypothesen der Einzelwissenschaften zu untersuchen.

Gelingen könnte dies, wenn die Wissenschaftstheorie durch eine Kognitive Phänomenologie ergänzt würde, die aber nicht als Syntax oder Semantik, sondern als Pragmatismus in Form einer Wissenschaftslehre auftreten würde. Dies würde eine Einbettung des nackten Denkens in die Wissenschaftstheorie bedeuten und wäre dann der Versuch, eine ganzheitliche Theorie der Induktion und Deduktion gleichermaßen zu statuieren, indem der Sprung in den Aufstieg, der qualitative Denkakt in die quantitative Begrifflichkeit, das prädikative Denken in die Subjekt-Objekt-Struktur überführt wird¹¹⁹. Gedanken- und Begriffsgeschwindigkeit müssten dann wieder harmonisiert sein.

Sigelverzeichnis

BiTeu

Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana. Leipzig u. a.: de Gruyter, 1849.

GA

Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von Reinhard Lauth u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962ff.

HN

Arthur Schopenhauer: Handschriftlicher Nachlaß (= HN). Hrsg. v. Arthur Hübscher. Frankfurt a. M.: Kramer, 1966ff.

PhB

Philosophische Bibliothek. Hamburg: Meiner.

Schriften

Ludwig Wittgenstein: Schriften. 8 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1960ff.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.

Bacon, Francis: *Novum Organum / Neues Organum*. 2. Aufl. Hrsg. v. Wolfgang Krohn. Hamburg: Meiner 1999. (= PhB 400a)

Bacon, Francis: *Valerius Terminus of the Interpretation of Nature*. In: *The works of Francis Bacon, Lord Chancellor of England*, Bd. 1. Hrsg. v. Basil Montagu. London: Pickering, 1825.

Beierwaltes, Werner: *Exaiphnes oder: Die Paradoxie des Augenblicks*. In: *Philosophisches Jahrbuch 74 (1966/67)*, S. 271–283.

Blumenberg, Hans: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.

Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 2 Bde. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.

Busche, Hubertus: *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*. Hamburg: Meiner, 2001.

Campbell, Donald T.: *Blind Variation and selective retention in creative thought and other knowledge processes*. *Psychological Review* 67 (1960), S. 380–400.

Correll, Werner: *Lernpsychologie. Grundfragen und pädagogische Konsequenzen*. Donauwörth: Auer, 1983.

Davis, Wayne A.: *Nondescriptive meaning and reference. An ideational semantics*. Oxford: Univ. Press, 2005.

Descartes, René: *Regulae ad directionem ingenii / Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. Krit. rev., übers. u. hrsg. v. H. Springmeyer u. a. Hamburg 1973. (= PhB 262a)

Einstein, Albert: *Mein Weltbild*. Hrsg. v. Carl Seelig. Neue, v. Verf. durchges. u. wes. erw. Aufl., Frankfurt a. M. u. a.: Ullstein, 1974.

Einstein, Albert: *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*. Hrsg. v. Arthur Schilpp. Stuttgart: Kohlhammer, 1951.

Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von Reinhard Lauth u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962ff.

Fichte, Johann Gottlieb: *Ueber die Thatsachen des Bewußtseyns*. In: Arthur Schopenhauer: *Handschriftlicher Nachlaß*. Hrsg. v. Arthur Hübscher. Frankfurt a. M.: Kramer, 1966ff., Bd. II.

Freudenthal, Jacob: *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*. Bd. 1. Stuttgart: Frommann, 1904.

Greenberg, Joseph H.: *Language Typology. A Historical and Analytical Overview*. The Hague u. a.: Mouton, 1974.

- Greenberg, Joseph H. (Hrsg.): *Universals of Language*. Cambridge, Mass.: M.I.T., 1963.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Neu hrsg. v. Otto Pöggeler u. a. 6. Aufl. Hamburg: Meiner, 1959. (= PhB 33)
- Holton, Gerald James: *The advancement of science, and its burdens. The Jefferson lecture and other essays*. Cambridge: Univ. Press, 1986.
- Hustwit, Ronald E.: *The Strange Case of Mr. Ballard*. In: *Philosophical Investigations* 17 (1994) S. 59–66.
- Jacobi, Friedrich Heinrich: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. Hamburg: Meiner, 2000.
- Jeck, Udo Reinhold: *Platonica orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004.
- Kojève, Alexandre: *Ewigkeit, Zeit und Begriff*. In: Ders.: *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975, S. 90–134.
- Koßler, Matthias: *Die eine Anschauung – der eine Gedanke. Zur Systemfrage bei Fichte und Schopenhauer*. In: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/ Schelling)*. Beiträge des Internationalen Kongresses der Schopenhauer-Gesellschaft. Hrsg. v. Lore Hühn. Würzburg: Ergon, 2006, S. 349–365.
- Krämer, Hans: *Platons ungeschriebene Lehre*. In: *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen*. Hrsg. v. Theo Kobusch u. a. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- Lemanski, Jens: *Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik Schopenhauers*. Bd. 2. London: Turnshare, 2009ff.
- Lemanski, Jens: *Die Rationalität des Mystischen. Über die Entwicklung unseres Mystikverständnisses am Beispiel Dionysius Areopagitas, Gottfried Arnolds und A. Schopenhauers*. In: 91. *Schopenhauer-Jahrbuch* (2010), S. 29–58.
- Lemanski, Jens: *Vom Alles zum Nichts oder die Überwindung des dogmatischen Spinozismus in der Ethik A. Schopenhauers*. In: 90. *Schopenhauer-Jahrbuch* (2009), S. 19–45.
- Lessing, Hans-Ulrich / Kühne-Bertram, Gudrun (Hrsg.): *Phantasie und Intuition in Philosophie und Wissenschaften*. Würzburg: Königshausen & Neumann (im Ersch.).
- Libet, Benjamin: *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge u. a.: Harvard, 2004.
- Link, Christian: *Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.
- Liske, Michael-Thomas: *Gottfried Wilhelm Leibniz*. München: Beck, 2000.
- Lloyd, Antony C.: *Non-discursive thought. An enigma of Greek philosophy*. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 70 (1969/70), S. 261–274.
- Neurath, Otto: *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Bd. 2. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1981.
- Oehler, Klaus: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*. 2. Aufl. Hamburg: Meiner, 1985.
- Peirce, Charles S.: *Vorlesungen über Pragmatismus*. Hrsg. v. E. Walther. Hamburg: Meiner, 1991.
- Perler, Dominik: *René Descartes*. 2. Auf. München: Beck, 2006.
- Platon: *Platonis opera*. Hrsg. v. John Burnet. 5 Bde. Oxford. Clarendon, 1900ff.
- Platon: *Sämtliche Werke*. Hrsg. Ursula Wolf. 4 Bde. 22. Aufl., Rowohlt: Reinbek, 2006.
- Popper, Karl R.: *Logik der Forschung*. 6., verb. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1976.
- Popper, Karl R.: *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Porphyrus: *Vita Plotini / Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften*. In: *Plotins Schriften*, übersetzt von Richard Harder, Bd. 5c. Hamburg: Meiner, 1958 (= PhB 215c)

- Pseudo-Aristoteles: Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus d. Arabischen übers. u. m. Anm. vers. v. Fr. Dieterici. Leipzig: Hinrichs, 1883.
- Riedweg, Christoph: Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin: de Gruyter, 1987.
- Rorty, Richard: Philosophy and the mirror of nature. Princeton: University Press, 1980.
- Roth, Wolff-Michael: Cognitive Phenomenology. Marriage of Phenomenology and Cognitive Science. In: Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, 5(3), Art. 12, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/570/1238>, Stand: 12.01.2011.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums. 2. erw. Aufl. Hamburg: Meiner, 1990.
- Schneider, Jan Georg: Wittgenstein und Platon. Sokratisch-platonische Dialektik im Lichte der wittgensteini-
schen Sprachspielkonzeption. Freiburg u. a.: Alber, 2002.
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. 1. Aufl. Leipzig: Brockhaus, 1819.
- Schopenhauer, Arthur: Handschriftlicher Nachlaß. Hrsg. v. Arthur Hübscher. Frankfurt a. M.: Kramer, 1966ff.
- Schopenhauer, Arthur: Werke in fünf Bänden. Hrsg. v. Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmann, 1988.
- Spinoza, Baruch de: Ethica / Ethik. Neu übers., hrsg. v. Wolfgang Bartuschat. 3., durchges. und verb. Aufl. Hamburg: Meiner, 2010. (= PhB 92)
- Szlezák Thomas Alexander: Höhlengleichnis (Buch VII 514a –521b und 539b–541b). In: Platon. Politeia. 2. überarb. Aufl. Hrsg. v. Ottfried Höffe. Berlin: Akademie, 2005, S. 205–229.
- Szlezák, Thomas Alexander: Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und den mittleren Dialogen. Berlin: de Gruyter, 1985.
- Veil, Helmut: Geistesblitz und kühne Vermutung. Eine historische Studie zur Spekulation in den Naturwissen-
schaften – Ptolemäus, Cusanus, Fracastorius, Stahl, Yukawa. Frankfurt a. M.: Humanities, 2010.
- Vico, Giambattista: La scienza nuova. Hrsg. v. Paolo Rossi. Milano: Biblioteca universale Rizzoli, 1977.
- Voss, Stephen H.: How Spinoza enumerates the Affects. In: Archiv für Geschichte der Philosophie. Band 63:2 (1981), S. 167–179.
- Wittgenstein, Ludwig: Schriften. 8 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1960ff.
- Wittgenstein, Ludwig: Vorlesungen über die Philosophie der Psychologie 1946/47. Aufzeichnungen von P. T. Geach. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

(Endnotes)

- 1 Ich zitiere im Folgenden eine Tonbandaufnahme, die mit Genehmigung Kurt Rainer Meists von einigen Zuhörern gemacht wurde und die man mir dankenswerterweise zukommen ließ. Zitiert wird aus der Vorlesung vom 03.02.2005, die Kurt R. Meist im Rahmen von ‚Hegels Logik im Kontext der Subjektivitätstheorie‘ im WS 2004/05 hielt: „[21:30] Sie müssen noch einmal bedenken, was Hegel hier macht. Er denkt nackt, vollkommen nackt. Das ist sehr selten. Sie finden das bei Parmenides; sie finden das sehr kalkuliert bei Platon (der weiß, wie er sich ausdrücken muss) und dann finden sie es nur sporadisch. – Aristoteles zieht sich nur ungerne nackt aus. D. h. er zeigt [22:00] nicht gerne, wie er zu seinen Gedanken kommt. Das ist [für ihn] etwas Peinliches, wie jemand zu seinen Gedanken kommt. Der Hegel macht es gerade mit einer nahezu antiken Unvollständigkeit; er zeigt, wie er denkt und sagt: ‚wir müssen so denken, wie die, dann könnt ihr mich verstehen‘. Deshalb hat es keinen Sinn, Hegel zu referieren, sondern was man tun kann, wenn man über Hegel liest, ist, Hegel zu demonstrieren als [22:30] eine Form des Denkens.“ (In eckigen Klammern findet sich die Minutenanzeige meiner Tonbandaufnahme und sinndienliche Ergänzungen von mir, J. L.)
- 2 Eine begriffsgeschichtliche wie ideengeschichtliche Untersuchung der *cogitatio nuda*, die spätestens mit Bonaventura ansetzen und sich bis mindestens zu Husserls ‚reiner Bedeutung‘ fortsetzen müsste, steht bislang noch aus.
- 3 F. W. J. Schelling: Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums. 2. erw. Aufl. Hamburg: Meiner, 1990, S. 28.
- 4 Die größte Schwierigkeit scheint dabei zu sein, die Entscheidung für eine gewisse Form der Philosophie zu reflektieren, sollte die

- Entscheidung bereits gefallen sein. Geht man davon aus, dass Philosophen ihre Entwicklung nicht vor dem Publikum, also unter Teilhabe der Öffentlichkeit gemacht haben, sondern allein für sich, so müsste es die Grundaufgabe des entwickelten Philosophen sein, wenn er zum ersten Mal an die Öffentlichkeit tritt, seinen Denkweg bis hierin noch einmal einsehbar zu wiederholen, d. h. über die Entwicklung der Philosophie selbst zu philosophieren.
- 5 Dass die meisten Philosophen in die zweite Gruppe der Philosophie fallen, liegt m. E. daran, dass sie sich für eine Methode der Philosophie entschieden haben, die andere vor ihnen gewählt haben und sie damit ein Publikum haben, dass ihnen die Entscheidung für die philosophische Methode abkauft, ohne die Entscheidung nachvollziehen zu müssen.
 - 6 Karl Popper: Logik der Forschung. 6., verb. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1976, S. 6.
 - 7 Karl Popper: Logik der Forschung. A.a.O., S. 7.
 - 8 Karl Popper: Logik der Forschung. A.a.O., S. 7.
 - 9 Popper bezieht sich explizit auf Bergson und dürfte wohl an die Vorlesung *La Pensee et le mouvant* (dt. *Denken und schöpferisches Werden*) denken.
 - 10 Popper bezieht sich hier auf Albert Einstein: Mein Weltbild. Hrsg. v. Carl Seelig. Neue, v. Verf. durchges. u. wes. erw. Aufl., Frankfurt a. M. u. a.: Ullstein, 1974, S. 109: „Höchste Aufgabe der Physiker ist also das Aufsuchen jener allgemeinsten elementaren Gesetze, aus denen durch reine Deduktion das Weltbild zu gewinnen ist. Zu diesen elementaren Gesetzen führt kein logischer Weg, sondern nur die auf Einfühlung in die Erfahrung sich stützende Intuition.“ – Vgl. ferner ebd., S. 111: „Hier gibt es keine erlernbare, systematisch anwendbare Methode, die zum Ziele führt.“ – Ebd., S. 115: „Im übrigen sind letztere [dem System zugrunde liegende Begriffe und Grundgesetze – J. L.] freie Erfindungen des menschlichen Geistes, die sich weder durch die Natur des menschlichen Geistes noch sonst in irgendeiner Weise a priori rechtfertigen lassen.“ – Ebd., S. 144: „Man muß ihm vielmehr das Phantasieren zubilligen, da es für ihn einen anderen Weg zum Ziel überhaupt nicht gibt. Es ist allerdings kein planloses Phantasieren, sondern ein Suchen nach den logisch einfachsten Möglichkeiten und ihren Konsequenzen.“ – Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher. Hrsg. v. Arthur Schilpp. Stuttgart: Kohlhammer, 1951, S. 504: „Er [derjenige, der ein logisches Begriffssystem aufstellen will – J. L.] erkennt dann, daß es keinen logischen Weg vom Empirisch-Gegebenen zu jener Begriffswelt gibt.“
 - 11 Vgl. Francis Bacon: *Novum Organum* I, 19 (PhB 400a, S. 88): „*Duae viae sunt, atque esse possunt, ad inquirendam et invenientiam veritatem. Altera a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia, atque ex iis principiis eorumque immota veritate judicat et invenit axiomata media; atque haec via in usu est. Altera a sensu et particularibus excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniatur ad maxime generalia; quae via vera est, sed intentata.*“ Ebd., I, 104 (PhB 400a, S. 222): „*Neque tamen permittendum est, ut intellectus a particularibus ad axiomata remota et quasi generalissima (qualia sunt principia, quae vocant, artium et rerum) saliat et volet; et ad eorum immotam veritatem axiomata media probet et expediat: quod adhuc factum est, prono ad hoc impetu naturali intellectus, atque etiam ad hoc ipsum, per demonstrationes quae fiunt per syllogismum, jam pridem edocto et assuefacto. [...] Itaque hominum intellectui non plumae addendae, sed plumbum potius et pondera; ut cohibeant omnem saltum et volatum. Atque hoc adhuc factum non est; quum vero factum fuerit, melius de scientiis sperare licebit.*“
 - 12 Popper hatte bereits mit dem ‚naiven Empirismus‘ gebrochen, der daraus besteht, „daß wir unsere Erlebnisse sammeln, ordnen und so zur Wissenschaft aufsteigen;“ – Diese Form der *inductio per enumerationem simplicem* hatte bereits Francis Bacon (*Novum Organum* I, 105) als „kindisch“ verworfen. Popper kritisiert aber mit der Kritik an der Induktionslogik auch Bacons Position.
 - 13 Zur Begriffsgeschichte von „irrational“ im Sinne von „arational“ vgl. Jens Lemanski: Die Rationalität des Mystischen. Über die Entwicklung unseres Mystikverständnisses am Beispiel Dionysius Areopagitas, Gottfried Arnolds und A. Schopenhauers. In: 91. Schopenhauer-Jahrbuch (2010), S. 29–58.
 - 14 Vgl. Karl R. Popper: Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, S. 84: „Wie springen wir tatsächlich von einem Beobachtungssatz zu einer Theorie? Obwohl diese Frage mehr psychologisch als philosophisch zu sein scheint, läßt sich doch einiges Positives darüber sagen, ohne die Psychologie heranzuziehen. Erstens kann man feststellen, daß der Sprung nicht von einem Beobachtungssatz, sondern von einer Problemsituation aus erfolgt [...]. Die Frage, die wir im Kopf hatten, erscheint nun folgendermaßen: ‚Wie springen wir von einem Beobachtungssatz zu einer guten Theorie?‘ Aber die Antwort darauf ist: indem wir zunächst den Sprung zu irgendeiner Theorie machen und sie dann prüfen, um festzustellen, ob sie gut ist oder nicht; [...] Nicht jeder kann das; aber einen anderen Weg gibt es nicht.“ – Vgl. auch Gerald James Holton: *The advancement of science, and its burdens. The Jefferson lecture and other essays.* Cambridge: Univ. Press, 1986, S. 32ff.
 - 15 Platon: *Epistulae* VII, 341c5–341d2: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζητῆν ἐξάφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει. – Die Textstelle darf darüberhinaus auch als heidnisches Pendant zu Hiob 25,3, Ps 97,11 verstanden werden, in denen Licht als Metapher für Evidenz auftritt.
 - 16 Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn (= PhB 517). Hamburg: Meiner, 2000, S. 81: „*Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi potest, quemadmodum ceterae disciplinae: sed ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitaeque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lumen refulgens in anima se ipsum jam alit.*“ (Übers. Ficinos) – Jacobi verknüpft den plötzlichen Sprung Platons einerseits mit seiner Konzeption des Glaubens in Form eines *salto mortale* (ebd., S. 26, S. 36, S. 185ff., S. 248) und andererseits mit Hemsterhuis’ Auffassung, dass nur Ableitungen, nicht aber die „Überzeugung des Gefühls“ mitgeteilt werden kann, wodurch die Ir- bzw. Arationalität des Sprungs verdeutlicht wird (ebd., S. 81).

- 17 Vgl. bspw. Joseph H. Greenberg (Hrsg.): *Universals of Language*. Cambridge, Mass.: M.I.T., 1963. – Ders.: *Language Typology. A Historical and Analytical Overview*. The Hague u. a.: Mouton, 1974. Die linguistische Universalienforschung geht aber davon aus, dass eine natürliche Sprache über die Elemente Subjekt, Objekt und Prädikat verfügen muss, so dass die Sprachen sich nur hinsichtlich der Stellung dieser Elemente im Satz voneinander unterscheiden. Einem qualitativ neuen Denkakt scheint es aber an der Subjekt-Objekt-Struktur zu ermangeln.
- 18 Wäre der Begriff vor dem Denkakt vorhanden, könnte es sich nur um den im Hören oder Lesen vermittelten Begriff einer fremden Instanz handeln, bei der der Denkakt dem Begriff vorgeschaltet ist, insofern sie nicht selbst wiederum derselben Struktur unterliegt und insofern sie sich nicht einer Privatsprache oder eines Privatdenkens verdächtig macht, bei der die zeitlichen Gesetze von Denken und Begriffsbildung verschoben sind (z. B. ein *Deus* oder *Ens se ipsum determinans* o. ä., wie bei Leibniz oder Spinoza).
- 19 Ich übertrage den Begriff von der phänomenologischen Analyse der Lebenswelt nach Hans Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001 in die Kognitive Phänomenologie.
- 20 Zur Kognitiven Phänomenologie vgl. Wolff-Michael Roth: *Cognitive Phenomenology. Marriage of Phenomenology and Cognitive Science*. In: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 5(3), Art. 12, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/570/1238>, Stand: 12.01.2011.
- 21 Ich verwende im Folgenden dennoch den Begriff ‚qualitativer Denkakt‘, weil unter dem Stichwort ‚occurrent thoughts‘ auch Beschreibungen wie ‚If John thinks ‚Tomorrow is Saturday‘ during the math exam, than he is not concentrated‘ (Wayne A. Davis: *Nondescriptive meaning and reference. An ideational semantics*. Oxford: Univ. Press, 2005, S. 10) fallen, die wir an dieser Stelle nicht behandeln wollen, sondern nur natürlich auftretende oder künstlich herbeigeführte Evidenzerlebnisse mit Überzeugungscharakter.
- 22 Vgl. bspw. Werner Correll: *Lernpsychologie. Grundfragen und pädagogische Konsequenzen*. Donauwörth: Auer, 1983, bes. S. 39ff. – Donald T. Campbell: *Blind Variation and selective retention in creative thought and other knowledge processes*. *Psychological Review* 67 (1960), S. 380–400.
- 23 Vgl. bspw. mit der dort angegebenen Literatur die Pionierarbeit von Benjamin Libet: *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge u. a.: Harvard, 2004. Die hier jeweils besprochene Zeitdiskrepanz von 350 Millisekunden bezieht sich allerdings nicht auf Denken und Sprachen, sondern auf Denken (brain event) und Entscheiden (volitional process) bzw. Handeln (action, dann 550ms, S. 123ff.).
- 24 Zum Intuitionsbegriff und als Ergänzung zu dem vorliegenden Projekt empfiehlt sich der Sammelband *Phantasie und Intuition in Philosophie und Wissenschaften*. Hrsg. v. Gudrun Kühne-Bertram, Hans-Ulrich Lessing. Würzburg: Königshausen & Neumann (im Ersch.).
- 25 Wenn Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, hier: Bd. 6, S. 94 dem Positivismus vorwirft, dass ihm „die Begriffe nur auswechselbare, zufällige Spielmarken sind“, so tut er dies aus einer gewissen Affinität zum Hegelianismus als panlogistisches Konkurrenzmodell zum Physikalismus. Gleichzeitig muss man aber Adornos Kritik an der „[i]diosynkratische[n] Genauigkeit in der Wahl der Worte“ (ebd., S. 61) als Versuch ansehen, aus dem System herauszubrechen, dass die Nichtidentität immer schon als Moment der Identität präsupponiert.
- 26 Zum Hintergrund der Schrift ‚Die Theologie des Aristoteles‘ vgl. mit der dort angegebenen Literatur Udo Reinhold Jeck: *Platonica orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004, S. 345f.
- 27 Pseudo-Aristoteles: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*. Aus d. Arabischen übers. u. m. Anm. vers. v. Fr. Dieterici. Leipzig: Hinrichs, 1883, S. 8: Innī rubbamā ḥalawtu bi-nafsī wa-ḥalāʿtu badanī ḡāniban wa-ṣirtu ka-annī ḡawhar muḡarrad bi-lā badan. Fa-akūnu dāḥilan fi dātī rāḡīʿan ilay-hā ḥārīḡan min sāʿir al-aṣyāʿ. Fa-akūnu l-ʿilm wa-l-ʿālim wa-l-maʿlūm ḡamiʿan.
- 28 Porphyrius: *Vita Plotini* 23,16–18 (PhB 215c, S. 54/55): Ἐτυχε δὲ τετράκις πού, ὅτε αὐτῷ συνήμην, τοῦ σκοποῦ τοῦτου ἐνεργεῖα ἀρρήτῳ [καὶ οὐ δυνάμει].
- 29 Porphyrius: *Vita Plotini* 23,7–12 (PhB 215c, S. 54/55): Οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ [Πλωτίνος – J. L.] πολλάκις ἐνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ „Συμποσίῳ“ ὑψηλῆς οδοῦς τῷ Πλάτῳ ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφήν μήτε τινα ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἰδρωμένος.
- 30 Vgl. bspw. Werner Beierwaltes: *Exaiphnes oder: Die Paradoxie des Augenblicks*. In: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966/67), S. 271–283. – Christian Link: *Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, S. 51–84.
- 31 Vgl. Hans Krämer: *Platons ungeschriebene Lehre*. In: *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen*. Hrsg. v. Theo Kobusch u. a. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, S. 249–276, hier: S. 263.
- 32 Vgl. weiterhin bes. Antony C. Lloyd: *Non-discursive thought. An enigma of Greek philosophy*. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 70 (1969/70), S. 261–274.
- 33 Vgl. Klaus Oehler: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*. 2. Aufl. Hamburg: Meiner, 1985, bes. S. 163f. – Vgl. auch die etwas differenziertere Betrachtung bei Hubertus Busche: *Die Seele als System. Aristoteles’ Wissenschaft von der Psyche*. Hamburg: Meiner, 2001, S. 77f., S. 83, Anm. 161.
- 34 René Descartes: *Regulae ad directionem ingenii* VII, 1 (PhB 262a, 40) [Hervor. v. mir – J. L.]: »Eorum, quae hic proponuntur, observatio necessaria est ad illas veritates inter certas admittendas, quas supra diximus a primis et per se notis principis non immediate deduci. Hoc enim fit interdum per tam longum consequentiarum contextum, ut, cum ad illas devenimus, non facile recordemur totius itineris, quod nos eo usque perduxit; ideoque memoriae infirmitati continuo quodam cogitationis motu succurrendum esse dicimus. [...] Quamobrem illas continuo quodam imaginationis motu singula *intuentis* simul et ad alia transeuntis aliquoties

- percurram, donec a prima ad ultimam tam *celeriter* transire didicerim, *ut fere nullas memoriae partes relinquendo, rem totam simul videam intueri*; hoc enim pacto, dum memoriae subvenitur, ingeni etiam tarditas emendatur, ejusque capacitas quadam ratione extenditur.« – Zu Spinozas Übernahme dieser cartesianischen Methode vgl. Stephen H. Voss: How Spinoza enumerates the Affects. In: Archiv für Geschichte der Philosophie. Band 63:2 (1981), S. 167–179.
- 35 Vgl. zu Descartes: Dominik Perler: René Descartes. 2. Auf. München: Beck, 2006, S. 52ff. – Hans Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*. A.a.O., S. 147, S. 175, S. 190, S. 207. – Vgl. zu Spinoza: Jacob Freudenthal: *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*. Bd. 1. Stuttgart: Frommann, 1904, S. 111f. – Alexandre Kojève: *Ewigkeit, Zeit und Begriff*. In: Ders.: *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975, S. 90–134, hier: S. 107.
- 36 Vgl. Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, S. 7.
- 37 Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn XXXVII, XLIII* (PhB 517, S. 106, S. 110). Jacobi bezieht sich hier bes. auf Baruch de Spinoza: *Ethica II, prop. 8 und 4* und übersetzt „idea“ mit „Begriff“.
- 38 Vgl. Jens Lemanski: *Vom Alles zum Nichts oder die Überwindung des dogmatischen Spinozismus in der Ethik A. Schopenhauers*. In: 90. Schopenhauer-Jahrbuch (2009), S. 19–45.
- 39 Matthias Köbler: *Die eine Anschauung – der eine Gedanke. Zur Systemfrage bei Fichte und Schopenhauer*. In: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/ Schelling)*. Beiträge des Internationalen Kongresses der Schopenhauer-Gesellschaft. Hrsg. v. Lore Hühn. Würzburg: Ergon, 2006, S. 349–365.
- 40 J. G. Fichte: *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. In: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (= GA)*. Hrsg. von Reinhard Lauth u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962ff, hier: GA 1/8, S. 195,3–5.
- 41 Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I, Vorrede zur 1. Aufl.* In: *Werke in fünf Bänden*. Hrsg. v. Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmann, 1988, hier: Bd. 1, S. 7.
- 42 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* §§ 138; 139; 191; 197; 318; II, II (Schriften I, S. 350,4f.; S. 350,13f.; S. 377,19–22; S. 380,15; S. 408,33; S. 487,16). – Die Formulierung taucht auch an anderen Stellen des Gesamtwerks Wittgensteins auf, wird aber hier nur in Beziehung auf die ‚Philosophischen Untersuchungen‘ behandelt. Auch die sich aufdrängende Frage nach der Plötzlichkeit beim Gestalt-switch kann hier nicht näher untersucht werden.
- 43 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* § 184 (Schriften I, S. 374,11).
- 44 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* §§ 155; 321; II, II (Schriften I, S. 358,17–20; S. 409,14–21; S. 487,21).
- 45 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* §§ 318–320; II, II (Schriften I, S. 408,31 u. 33, S. 409,1 u. 6; S. 487,18 u. ferner 20f.). – Schon Charles S. Peirce: *Vorlesungen über Pragmatismus*. Hrsg. v. E. Walther. Hamburg: Meiner, 1991, S. 123 hatte davon gesprochen, dass das Zusammenkommen heterogener Elemente bei der Abduktion „blitzartig die neue Vermutung in unserer Kontemplation aufleuchten“ lässt: „Die Abduktion kommt uns blitzartig. Sie ist ein Akt der *Einsicht* [...]“.
- 46 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* §§ 139–142 (Schriften I, S. 350,7– 353,6).
- 47 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* § 146 (S. 355,12f.)
- 48 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* § 146 (Schriften I, S. 355,4f.): „Das Verstehen selbst ist ein Zustand, woraus die richtige Verwendung entspringt.“; § 148 (Schriften I, S. 355,30f.): „[...] nennst du ‚Wissen‘ einen Bewußtheitszustand oder Vorgang [...]?“
- 49 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* § 318 (Schriften I, S. 408,27–38).
- 50 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* § 321 (Schriften I, S. 409,15–21).
- 51 Vgl. dazu auch Jan Georg Schneider: *Wittgenstein und Platon. Sokratisch-platonische Dialektik im Lichte der wittgensteinischen Sprachspielkonzeption*. Freiburg u. a.: Alber, 2002, S. 169.
- 52 Dieses Erlebnis ist das „Erlebnis eines Einflusses“, des Einfalles oder der Eingebung, vgl. Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* § 176 (Schriften I, S. 371,1f.) , ferner: §§ 152 (Schriften I, S. 357,18f.): „B fällt die Formel ‚a_n =‘ ein!“; 165 (Schriften I, S. 365,1f.): „[...] es können mir ja Wortklänge *einfallen* [...]“; 175 (Schriften I, S. 370,32–37).
- 53 Vgl. bes. Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* §§ 169 (Schriften I, S. 367): „Ich fühle beim Lesen einen gewissen Einfluß der Buchstaben auf mich – aber nicht einen Einfluß jener Reihe beliebiger Schnörkel auf das, was ich rede.“; 170 (Schriften I, S. 368): „Wir wären ja nie auf den Gedanken gekommen, wir *fühlten den Einfluß* der Buchstaben auf uns beim Lesen, wenn wir nicht den Fall der Buchstaben mit dem beliebiger Striche vergleichen hätten. [...] Denn wenn ich vom Erlebnis des Einflusses der Verursachung spreche, des Geführtwerdens rede, so soll das ja heißen, daß ich sozusagen die Bewegung der Hebel fühle, die den Anblick des Buchstabens mit dem Sprechen verbinden.“; 171 (Schriften I, S. 368,26): „So könnte ich sagen, daß das Geschriebene mir die Laute *einbebe*.“; vgl. ferner §§ 237–240 (Schriften I, S. 389); Vgl. zum Geführtwerden bes. §§ 172–179 (S. 369–372).
- 54 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* § 323 (Schriften I, S. 410,3–7)
- 55 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* II, II (Schriften I, S. 487,27f.).
- 56 Vgl. auch Ludwig Wittgenstein: *Vorlesungen über die Philosophie der Psychologie 1946/47*. Aufzeichnungen von P. T. Geach. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, S. 81f.
- 57 Vgl. zu William James und Melville Ballard Ronald E. Hustwit: *The Strange Case of Mr. Ballard*. In: *Philosophical Investigations* 17 (1994) S. 59–66.
- 58 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* § 324 (Schriften I, S. 410,15f.).
- 59 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* II, XI (Schriften I, S. 531,3–10): „Wie finde ich das ‚richtige‘ Wort? Wie wähle ich unter den Worten? Es ist wohl manchmal, als vergliche ich sie nach seinen Unterschieden des Geruchs: *Dies* ist zu sehr..., *dies* ist zu sehr..., – das ist das richtige. – Aber ich muß immer beurteilen, erklären; ich könnte oft nur sagen: ‚Es stimmt

- einfach noch nicht.‘ Ich bin unbefriedigt, suche weiter. Endlich kommt ein Wort: ‚Das ist es!‘ *Manchmal* kann ich sagen, warum. So schaut eben hier das Suchen aus, und so das Finden.“
- 60 Wenn also bspw. Albert Camus am 1. Juli 1949 in sein Tagebuch schreibt, er versuche seit zwanzig Jahren erfolglos das Bild des Meeres adäquat zu beschreiben, so kann eine adäquate Beschreibung für diese qualitative Impression, die Camus selbst gibt, nur von Camus selbst beurteilt werden. Für ihn, das setzt er hinzu, wird sich der Erfolg der Beschreibung an der Aufgabe des Versuchs messen. Für uns, d. h. für jeden anderen außer Camus selbst, muss das *criterium veritatis* der Beschreibung etwas anderes sein als die Übereinstimmung der quantitativen Begrifflichkeit mit der qualitativen Impression Camus’. Und es scheint beinahe so, als kann die Adäquatheit der Beschreibung als quantitative Begrifflichkeit für uns nur dadurch bestimmt werden, dass die vermittelte qualitative Impression eine ebensolche bei uns evozieren kann. Im Jargon spricht man demzufolge davon, dass „die Beschreibung o. ä. funktioniert“.
- 61 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen §§ 182 (Schriften I, S. 373,8–12): „Die Kriterien, die wir für das ‚Passen‘, ‚Können‘, ‚Verstehen‘ gelten lassen, sind viel kompliziertere, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. D. h. das Spiel mit diesen Wörtern, ihre Verwendung im sprachlichen Verkehr, *dessen Mittel sie sind*, ist verwickelter [...]“ [Hervorh. v. mir – J. L.]; 421 (Schriften I, S. 433,16f.): „Sieh den Satz als Instrument an, und seinen Sinn als seine Verwendung.“; 569 (Schriften I, S. 460,24f.): „Die Sprache ist ein Instrument. Ihre Begriffe sind Instrumente.“ – Vgl. dagegen §§ 304 (Schriften I, S. 405,36–39): „Das Paradox verschwindet nur dann, wenn wir radikal mit der Idee brechen, die Sprache funktioniere immer auf *eine* Weise, diene immer dem Zweck: Gedanken zu übertragen [...]“; 501 (Schriften I, S. 447,18–21): „Der Zweck der Sprache ist, Gedanken auszudrücken.‘ – So ist es wohl der Zweck des Satzes, einen Gedanken auszudrücken. Welchen Gedanken drückt also z. B. der Satz ‚Es regnet‘ aus?“
- 62 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen § 116 (Schriften I, S. 343,19f.). – Dass die metaphysische Sprache selbst nur die Fortsetzung der Alltagssprache war, demonstrierte Vico an mehreren Untersuchungen, deren Fazit lautet: „Dallo che tutto si conchiude che dalla piazza d’Atene uscirono tali principi di metafisica, di logica, di morale.“ (Giambattista Vico: *La scienza nuova*. Hrsg. v. Paolo Rossi. Milano: Biblioteca universale Rizzoli, 1977, S. 665).
- 63 Vgl. bspw. Otto Neurath: *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Bd. 2. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1981, S. 596: „Man muß nur alles auf Protokollsätze zurückführen können.“
- 64 Vgl. Michael-Thomas Liske: *Gottfried Wilhelm Leibniz*. München: Beck, 2000, S. 23.
- 65 Vgl. bes. Richard Rorty: *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: University Press, 1980, bes. S. 358f.: „[...] that redescrining ourselves is the most important thing we can do.“
- 66 Richard Rorty: *Philosophy and the mirror of nature*. A.a.O., S. 359, S. 360.
- 67 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* § 167 (Schriften I, S. 366,22f.).
- 68 J. G. Fichte: *Die Wissenschaftslehre*. Zweiter Vortrag im Jahre 1804, 2. Vorl. In: GA I/8, S. 19 (PhB 284, S. 12f.). – Vgl. ferner Ders.: *Ueber die Thaten des Bewußtseyns*. In: Arthur Schopenhauer: *Handschriftlicher Nachlaß (= HN)*. Hrsg. v. Arthur Hübscher. Frankfurt a. M.: Kramer, 1966ff., hier: Bd. II, S. 28,9–24.
- 69 J. G. Fichte: *Thaten des Bewußtseyns*. In: HN II, S. 44.
- 70 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* § 363 (Schriften I, S. 419,32).
- 71 J. G. Fichte: *Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/1802)*. In: GA II/6, S. 141,12–17 (PhB 302, S. 16).
- 72 J. G. Fichte: *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. In: GA I/8, S. 195,9–15.
- 73 J. G. Fichte: *Thaten des Bewußtseyns*. In: HN II, S. 27,8–10.
- 74 J. G. Fichte: *Thaten des Bewußtseyns*. In: HN II, S. 26,36f.: „Was oben gesagt ist von der Mittheilung des Wissens, gilt auch von der Wissenschaftslehre; sie ist in gleichem Maaße mittheilbar.“
- 75 J. G. Fichte: *Thaten des Bewußtseyns*. In: HN II, S. 19,27–36.
- 76 J. G. Fichte: *Die Wissenschaftslehre*. Zweiter Vortrag im Jahre 1804, 2. Vorl. In: GA I/8, S. 19 (PhB 284, S. 12f.).
- 77 J. G. Fichte: *Thaten des Bewußtseyns*. In: HN II, S. 22,8; 22,35; 22,41; 23,1; 23,7f.; 24,30; 25,6; 25,21f. – Vgl. auch die ausführlichere Untersuchung zum Blitz der Evidenz von Daniel Breazeale: „Der Blitz der Einsicht“ and „der Akt der Evidenz“. In: *Fichte-Studien* 31 (2007), S. 1–17.
- 78 J. G. Fichte: *Thaten des Bewußtseyns*. In: HN II, S. 13.
- 79 J. G. Fichte: *Thaten des Bewußtseyns*. In: HN II, S. S. 22,21ff.
- 80 Daher heißt es mehrfach bei J. G. Fichte: *Thaten des Bewußtseyns*. In: HN II, S. 21,39 u. S. 24,12f.: „jeder muß sie [die Wissenschaft – J. L.] sich selbst erwerben“; S. 24,23f.: „den Uebergang selbst muß jeder der Schüler allein machen, die Evidenz muß in ihm durchbrechen“ u. S. 27,5f.: „der Uebergang zur Evidenz selbst bleibt Werk des Schülers“.
- 81 J. G. Fichte: *Thaten des Bewußtseyns*. In: HN II, S. 24,32–35. – Vgl. auch Ders.: *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, vierte Lehrstunde (1801)*. In: GA I/7, S. 243,34–244,1: „Es ist, besonders bei jungen Leuten, nichts Ungewöhnliches, dass ihnen auf einmal das Licht aufgeht, und wie ein Blitz die alte Finsternis durchleuchtet; aber ehe man sichs versieht, hat sich das Auge wieder verschlossen, die vorige Nacht ist da, und man muss den Augenblick einer neuen Erleuchtung abwarten.“
- 82 Vgl. J. G. Fichte: *Thaten des Bewußtseyns*. In: HN II, S. 24,14–16: „Der Erfinder kam nicht auf EinMal zur Wissenschaft sondern hatte einen Weg zurückzulegen. Diesen erleichtert der Lehrer dem Schüler.“; Ebd., S. 24,22f.: „Erleichtert er [der Lehrer – J. L.] ihm [dem Schüler – J. L.] den großen Uebergang vom Zweifel zur Gewißheit [...]“ – Arthur Schopenhauer: *Welt als Wille und Vorstellung I*, § 14. A.a.O., S. 108: „Eben daraus aber, [...] daß der Zweck der Wissenschaft nicht größere Gewißheit ist [...] sondern Erleichterung des Wissens [...]“ – Ebd., § 14, S. 113f.: „Man soll aber nie vergessen, daß diese ganze Form [d. h. die

- Unterordnung alles Besonderen unter ein Allgemeines – J. L.] nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntniß ist, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit.“; Ebd., § 33, S. 242f.: „Was sie [die Wissenschaften – J. L.] von der gemeinen Erkenntniß unterscheidet, ist bloß ihre Form, das Systematische, die Erleichterung der Erkenntniß durch Zusammenfassung alles Einzelnen, mittelst Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine [...]“
- 83 J. G. Fichte: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 5. In: GA I/8, S. 251,2–7: „Gelingt es ihm nun etwa noch zum Beschlusse das Ganze in seiner absoluten Einheit in einen einzigen Lichtstrahl zu fassen, der es wie ein Blitz durchleuchte und abgesondert hinstelle, und jeden verständigen Hörer oder Leser ergreife, daß er ausrufen müsse: ja wahrhaftig so ist es, jetzt sehe ich es mit einemmale ein: so ist dies die Darstellung der aufgegebenen Idee in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit [...]“
- 84 Schopenhauer kommentiert die Augenblicklichkeit des Blitzes, der die ewige Wahrheit im Forscher fundiert, mit den Worten: „er [Fichte – J. L.] acquirirt also Infallibilität!“ (HN II, S. 22,7)
- 85 Arthur Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung I, § 68. A.a.O., S. 507.
- 86 Arthur Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung I, § 23. A.a.O., S. 168.
- 87 Ein Begriff den Schopenhauer von Fichte entlehnt, vgl. Alessandro Novembre: Schopenhauers Verständnis der Fichteschen „absoluten Besonnenheit“. Erscheint in: Schopenhauer-Jahrbuch 93 (2012).
- 88 Der Beginn von Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 1. A.a.O., S. 31, d. i. „Die Welt ist meine Vorstellung‘ – dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt“, beschreibt eine intuitive Wahrheit, die durch die Lektüre des schopenhauerschen Hauptwerks von der Unmittelbarkeit der Intuition in die Vermittlung durch die Diskursivität überführt werden kann („wiewohl der Mensch sie [diese Wahrheit] allein in das reflektierte abstrakte Bewußtsein bringen kann; und thut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten.“ ebd.)
- 89 Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 7. In: Werke. A.a.O., Bd. 2, S. 86.
- 90 Gerade die bereits in der 1. Aufl. von Arthur Schopenhauers: Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig: Brockhaus, 1819, S. 31 (später § 6, A.a.O., S. 53f.) enthaltene Textstelle über Lavoisier im Zusammenhang mit einer „[i]ntuitive[n], unmittelbare[n] Erfahrung“ darf bei Vergleich mit dem Kommentar zu Fichtes Blitz im HN 23,18–21 als eine direkte Übernahme gewertet werden. D. h. wenn Schopenhauer von Intuition spricht, scheint er auf Fichtes Konzept eines „Bliz der absoluten Evidenz“ zu rekurrieren.
- 91 Vgl. Arthur Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung I, § 6. A.a.O., S. 53.
- 92 Arthur Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung I, § 6. A.a.O., S. 54. Der schopenhauersche Satzteil „nicht das Produkt langer Schlußketten“ ist nicht deckungsgleich mit Fichtes „Der Erfinder [...] hatte einen Weg zurückzulegen“ (J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 24,14f.).
- 93 Weitere Beispiele findet man u. a. in Helmut Veil: Geistesblitz und kühne Vermutung. Eine historische Studie zur Spekulation in den Naturwissenschaften – Ptolemäus, Cusanus, Fracastorius, Stahl, Yukawa. Frankfurt a. M.: Humanities, 2010.
- 94 Die Tatsache, dass die quantitative Begrifflichkeit nur Medium des qualitativen Denkakts ist, lässt sich auch bei Fichte leicht herauslesen (J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 24,27–25,4).
- 95 Schopenhauer differenziert noch einmal zwischen Begriff und Wort, insofern der Begriff – ähnlich wie Jacobi und viele andere Autoren der damaligen Zeit, die Begriff und Idee in enge Verwandtschaft gestellt haben – etwas allgemeines ist, das „keiner Zeitreihe angehört“, während das Wort das „sinnlich Zeichen des Begriffs“ ist, das ihn fixiert, damit der Begriff „in eine Zeitreihe eingeschoben werden“ kann (Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 6. In: Werke. A.a.O., Bd. 2, S. 78).
- 96 Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 6. A.a.O., S. 77: „KLAR sind eigentlich nur Anschauungen, nicht Begriffe: diese können höchstens DEUTLICH seyn.“ Und ‚deutlich sein‘ bedeutet auf die klare adiskursive „anschauende Erkenntniß“ hinweisend.
- 97 Vgl. auch Arthur Schopenhauer: Metaphysik der Natur, Kap. 9. In: Philosophische Vorlesungen II. Hrsg. v. Volker Spierling. München u. a.: Pieper, 1984, S. 126 (nach HN III, S. 20): „Das wäre thörichte Hoffnung, wenn wir erwarten wollten, daß die Worte und der abstrakte Gedanken [sic!] das würden und leisteten, was die lebendige Anschauung, die den Gedanken erzeugte, war und leistete. Diese lebendige Anschauung ist allein die wahre Erkenntniß; von ihr ist der Gedanke in Begriffen nur die Mumie, und die Worte sind gar nur der Deckel des Mumiensarges. Hier ist die Gränze der geistigen Mittheilung gesteckt; nur Begriffe lassen sich mittheilen.“
- 98 Vgl. Jens Lemanski: Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik Schopenhauers. Bd. 2. London: Turnshare, 2009ff., hier: Bd. 2, S. 505ff.
- 99 Porphyrius: Vita Plotini 8,1–12 (PhB 215c, S. 22/23): Γράψας γὰρ ἐκείνος δις τὸ γράφειν μεταλαβεῖν οὐδέποτε ἂν ἠνέσχετο, ἀλλ’ οὐδὲ ἅπαξ γοῦν ἀναγνῶναι καὶ διελθεῖν διὰ τὸ τὴν ὄρασιν μὴ ὑπηρετεῖσθαι αὐτῷ πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν. Ἐγράφε δὲ οὔτε εἰς κάλλος ἀποτυπούμενος τὰ γράμματα οὔτε εὐσήμως τὰς συλλαβὰς διαιρῶν οὔτε τῆς ὀρθογραφίας φροντίζων, ἀλλὰ μόνον τοῦ νοῦ ἐχόμενος καί, ὃ πάντες ἐθαυμάζομεν, ἐκείνο ποιῶν ἄχρι τελευτῆς διετέλεσε. Συντελέσας γὰρ παρ’ ἑαυτῷ ἀπ’ ἀρχῆς ἄχρι τέλους τὸ σκέμμα, ἔπειτα εἰς γράφην παραδιδούς ἃ ἐσκέπτετο, συνείρεν οὕτω γράφων ἃ ἐν τῇ ψυχῇ διέθηκεν, ὡς ἀπὸ βιβλίου δοκεῖν μεταβάλλειν τὰ γράφόμενα
- 100 Porphyrius: Vita Plotini 13,2–5 (PhB 215c, S. 30/31): ἐν δὲ τισι λέξεσιν ἀμαρτάνων· οὐ γὰρ ἂν εἶπεν «ἀναμνησκειται», ἀλλὰ «ἀναμνημίσκεται», καὶ ἄλλα τινὰ παρὰ ὄνομα ἃ καὶ ἐν τῷ γράφειν ἐτήρει.
- 101 Vgl. bspw. G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse § 160. PhB 33, S. 151: „Der Begriff ist das *Freie*, als die *für sie seiende substantielle Macht*, und ist *Totalität*, indem *jedes* der Momente *das Ganze* ist, das *er* ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist; so ist er in seiner Identität mit sich das *an und für sich Bestimmte*.“
- 102 Vgl. Thomas Alexander Szlezák: Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie.

- Interpretationen zu den frühen und den mittleren Dialogen. Berlin: de Gruyter, 1985, S. 305, Anm. 85. – Ders.: Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a–521b und 539b–541b). In: Platon. Politeia. 2. überarb. Aufl. Hrsg. v. Otfried Höffe. Berlin: Akademie, 2005, S. 205–229, hier: S. 216.
- 103 Vgl. Christoph Riedweg: Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin: de Gruyter, 1987.
- 104 Siehe oben, Kapitel 1.
- 105 Francis Bacon: Novum Organum I, 21 (PhB 400a, S. 90).
- 106 J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 27,28–30. Fichte und Bacon knüpfen mit der Metapher des mühsamen Wegs an Prodikos von Keos (nach Xenophon: Memorabilia B I, 29,2–4 (BiTeu 1891, 56,8–10): Ἐννοοῖς, ὃ Ἡράκλεις, ὡς χαλεπήν καὶ μακρὰν ὁδὸν ἐπὶ τὰς εὐφροσύνας ἢ γυγὴ σοι αὐτὴ διηγείται.) an.
- 107 J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 22,38–41: „erklärt die Hypothese nicht alle [Folgerungen – J. L.], oder fallen welche anders aus als sie ihr zufolge sollten, so verwirft er die Hypothese, macht neue bis bey Zusammenhaltung der Wahrnehmung mit einer der Hypothesen, er jenen Bliz der Evidenz sprüht [...]“. Damit integriert Fichte – Popper z. T. vorwegnehmend – den Falsifikationismus in seine Letztbegründungstheorie, allerdings ohne sie als kontinuierliche Maxime zu erheben, aber auch ohne sie vollkommen abzulehnen.
- 108 Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. 2 Bde. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874, hier: Bd. 1, S. 23.
- 109 Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. A.a.O., Bd. 1, S. 36, ferner: S. 43, S. 148, S. 168f.
- 110 Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. A.a.O., Bd. 1, S. 35.
- 111 Vgl. Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. A.a.O., Bd. 1, S. 43.
- 112 Vgl. Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. A.a.O., Bd. 1, S. 44.
- 113 Vgl. Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. A.a.O., Bd. 1, S. 45.
- 114 Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. A.a.O., Bd. 1, S. 48.
- 115 Francis Bacon: Valerius Terminus of the Interpretation of Nature. In: The works of Francis Bacon, Lord Chancellor of England, Bd. 1. Hrsg. v. Basil Montagu. London: Pickering, 1825, S. 256–312, hier: S. 280f.: „Wherefore the better to make myself understood, that I mean nothing less than words, and directly to demonstrate the point which we are now upon, that is, what is the true end, scope, or office of knowledge, which I have set down to consist not in any plausible, delectable, reverend, or admired discourse, or any satisfactory arguments, but in effecting and working, and in discovery of particulars not revealed before, for the better endowment an help of man’s life;“
- 116 Arthur Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung I, § 33. A.a.O., S. 242, ferner: § 14, S. 108, S. 113.
- 117 J. G. Fichte: Über den Begriff der Wissenschaftslehre § 1. In: GA I/2, S. 117f. (Reclam 9348, S. 37).
- 118 Arthur Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 12. A.a.O., S. 149.
- 119 Für Anregungen und Kritik, während der Abfassung dieses Essays, danke ich besonders Christian Wilhelm, Daniel Potthast und Gudrun Kühne-Bertram.

Zum Autor

Jens Lemanski, Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrgebiet 1 der Fernuniversität Hagen und Wissenschaftliche Hilfskraft an der Diltthey-Forschungsstelle der Ruhr-Universität Bochum.

Homepage: http://www.philosophie.uni-mainz.de/1159_DEU_HTML.php

Kontakt: Leman001@uni-mainz.de