

Wenn ich nicht recht weiß, wie ein Buch anfangen, so kommt das daher, daß noch etwas unklar ist. Denn ich möchte mit dem der Philosophie gegebenen, den geschriebenen und gesprochenen Sätzen, quasi den Büchern anfangen.

Und hier begegnet man der Schwierigkeit des »Alles fließt«. Und mit ihr ist vielleicht überhaupt anzufangen.

Wenn man vorliest und *gut* vorlesen will, begleitet man die Worte mit stärkeren Vorstellungen. Wenigstens ist es *oft* so. Manchmal aber [»Nach Korinthus von Athen ...«] ist es die Interpunktion, d.h. die genaue Intonation und die Länge der Pausen, auf die uns alles ankommt.

»Hast du den Satz denkend gelesen?« – »Ja, ich habe ihn denkend gelesen; jedes Wort war mir wichtig.«

Das ist nicht das gewöhnliche Erlebnis. Man hört sich für gewöhnlich halb erstaunt etwas reden; folgt der eigenen Rede nicht mit der Aufmerksamkeit; denn man redet für gewöhnlich eben willkürlich, nicht unwillkürlich.

Wir sagen in einer wissenschaftlichen Untersuchung alles mögliche, machen viele Aussagen, deren Rolle in der Untersuchung wir nicht verstehen. Denn wir sagen ja nicht etwa alles mit einem bewußten Zweck, sondern unser Mund geht eben. Wir gehen durch herkömmliche Gedankenbewegungen, machen, automatisch, Gedankenübergänge gemäß den Techniken, die wir gelernt haben. Und nun müssen wir erst, was wir gesagt haben, sichten. Wir haben eine ganze Menge unnützte, ja zweckwidrige Bewegungen gemacht, müssen nun unsre Gedankenbewegungen philosophisch klären.

Die Sprache hat für alle die gleichen Fallen bereit; das ungeheure Netz gut gangbarer Irrwege. Und so sehen wir also Einen nach dem Andern die gleichen Wege gehn, und wissen schon, wo er jetzt abbiegen wird, wo er geradeaus fortgehen wird, ohne die Abzweigung zu bemerken, etc. etc. Ich sollte also an allen Stellen, wo falsche Wege abzweigen, Tafeln aufstellen, die über die gefährlichen Punkte hinweghelfen.

Was ist der Unterschied zwischen diesen beiden: Einer Linie unwillkürlich folgen – Einer mit Absicht folgen.

Was ist der Unterschied zwischen diesen beiden: Eine Linie mit Bedacht und großer Aufmerksamkeit nachziehen – Aufmerk-

sam beobachten, wie meine Hand einer Linie folgt.

Gewisse Unterschiede sind leicht anzugeben. Einer liegt im Voraussehen dessen, was die Hand tun wird.

Wie könnte ich mir beweisen, daß ich meinen Arm willkürlich bewegen kann? Etwa, indem ich mir sage »Ich werde ihn jetzt bewegen« und er sich nun bewegt? Oder soll ich sagen »Einfach, indem ich ihn bewege«? Aber wie weiß ich, daß ich's getan getan habe, und er sich nicht nur durch Zufall bewegt hat? Fühle ich's am Ende doch? Und wie, wenn mich meine Erinnerung an frühere Gefühle täuschte, und es also gar nicht die richtigen maßgebenden Gefühle waren?! (Und welches sind die richtigen?) Und wie weiß denn der Andere, ob *ich* den Arm willkürlich bewegt habe? Ich werde ihm vielleicht sagen »Befiehl mir, welche Bewegung du willst, und ich werde sie machen, um dich zu überzeugen«. – Und was fühlst du denn in deinem Arm? »Nun, das Gewöhnliche.« Es ist nichts Ungewöhnliches an den Gefühlen, – der Arm ist z.B. nicht gefühllos (wie wenn er »eingeschlafen« wäre).

Mein Benehmen ist eben manchmal Gegenstand meiner Beobachtung, aber doch *selten*. Und das hängt damit zusammen, daß ich mein Benehmen beabsichtige. Selbst wenn der Schauspieler im Spiegel seine eigenen Mienen beobachtet, oder der Musiker genau auf jeden Ton seines Spiels merkt und ihn beurteilt, so geschieht es doch, um seine Haltung danach zu richten.

Was heißt es z.B., daß Selbstbeobachtung mein Handeln, meine Bewegungen, unsicher macht?

Ich kann mich nicht unbeobachtet beobachten. Und ich beobachte mich nicht zu dem gleichen Zweck, wie den Andern.

Das Kind lernt gehen, kriechen, spielen. Es lernt nicht, willkürlich und unwillkürlich spielen. Aber was macht die Bewegung des Spiels zu willkürlichen Bewegungen? – Wie wäre es denn, wenn sie unwillkürlich wären? – Ich könnte ebensowohl fragen: was macht denn diese Bewegung zu einem Spielen? – Ihr Charakter und ihre Umgebung.

Beinahe ähnlich, wie man sagt, daß die alten Physiker plötzlich gefunden haben, daß sie zu wenig Mathematik verstehen, um die Physik bewältigen zu können, kann man sagen, daß die

jungen Menschen heutzutage plötzlich in der Lage sind, daß der normale, gute Verstand für die seltsamen Ansprüche des Lebens nicht mehr ausreicht. Es ist alles so verzwickt geworden, daß, es zu bewältigen, ein ausnahmsweiser Verstand gehörte. Denn es genügt nicht mehr, das Spiel gut spielen zu können; sondern immer wieder ist die Frage: ist dieses Spiel jetzt überhaupt zu spielen und welches ist das rechte Spiel?

Was heißt das: »Das ist doch nicht mehr dasselbe Spiel!« Wie verwende ich diesen Satz? Als Mitteilung? Nun, etwa als Einleitung zu einer Mitteilung, die die Unterschiede aufzählt und ihre Folgen erklärt. Aber auch, um auszudrücken, daß ich eben darum hier nicht mehr mittue, oder doch eine andere Stellung zu dem Spiel einnehme.

Betrachte auch diesen Satz: »Die Regeln eines Spiels können wohl eine gewisse Freiheit lassen, aber sie müssen *doch ganz bestimmte Regeln sein.*« Das ist, als sagte man: »Du kannst zwar einem Menschen durch vier Wände eine gewisse Bewegungsfreiheit lassen, aber die Wände müssen vollkommen starr sein« – und das ist nicht wahr. – »Nun die Wände können wohl elastisch sein, aber dann haben sie eine ganz bestimmte Elastizität.« – Was sagt das nun noch? Es scheint zu sagen, daß man diese Elastizität muß angeben können, aber das ist wieder nicht wahr. »Die Wand hat immer eine *bestimmte* Elastizität – ob ich sie kenne, oder nicht.«: das ist eigentlich das Bekenntnis zu einer Ausdrucksform. Derjenigen, die sich der *Form* eines Ideals der Genauigkeit bedient. Gleichsam als eines Parameters der Darstellung.

Das ist wohl der Punkt, an dem man sagt, man könne dem *Andern* eben nur die Form mitteilen, nicht aber den Inhalt. – So redet man also zu sich selbst *über den Inhalt!* (Wie »beziehen« sich aber meine Worte auf den mir bewußten Inhalt? und zu welchem Zweck?)

Denken wir uns eine Art Vexierbild, worin nicht *ein* bestimmter Gegenstand aufzufinden ist, sondern das uns auf den ersten Blick als ein Gewirr nichtssagender Striche erscheint und nach einigem Suchen erst als, sagen wir, ein Landschaftsbild. – Worin besteht der Unterschied zwischen dem Anblick des Bildes vor und nach der Lösung? Daß wir es beide Male anders sehen, ist klar. In wiefern aber kann man nach der Auflösung sagen,

jetzt sage uns das Bild etwas, früher habe es uns nichts gesagt?

»Nur das intendierte Bild reicht als Maßstab an die Wirklichkeit heran. Von außen betrachtet steht es gleich tot und isoliert da.« – Es ist, als hätten wir ein Bild erst so angeschaut, daß wir in ihm leben und die Gegenstände in ihm uns als wirkliche umgeben, und dann träten wir zurück und wären nun außerhalb, sähen den Rahmen, und das Bild wäre eine bemalte Fläche. So, wenn wir intendieren, umgeben uns die Bilder der Intention, und wir leben unter ihnen. Aber wenn wir aus der Intention heraustreten, so sind es bloße Flecke auf einer Leinwand, ohne Leben und ohne Interesse für uns. Wenn wir intendieren, leben wir im Raum der Intention, unter den Bildern (Schatten) der Intention, zugleich mit den wirklichen Dingen. Der Saal wird nun erhellt, aber das Lichtspiel auf der Leinwand geht weiter. Aber jetzt stehen wir plötzlich außerhalb, und sehen es als Bewegung von lichten und dunklen Flecken auf einer Leinwand. (Im Traum geschieht es manchmal, daß wir eine Geschichte erst lesen und dann in ihr selbst agieren. Und nach dem Aufwachen aus einem Traum ist es manchmal, als wären wir aus dem Traum heraus zurückgetreten und sehen ihn jetzt, als ein fremdes Bild, vor uns.) Und es heißt auch etwas, »in den Seiten eines Buches leben«.

Wenn ich den Vorgang der Intention beschreiben will, so fühle ich vor allem, daß sie noch am ehesten leisten kann, was sie soll, wenn sie ein äußerst getreues Bild von dem enthält, was sie intendiert. Aber ferner, daß auch das nicht ausreicht, weil ja das Bild, was immer es ist, sich verschieden deuten läßt; daß also dieses Bild doch wieder isoliert dasteht. Wie man das Bild allein ins Auge faßt, ist es plötzlich tot, und es ist, als wäre ihm etwas genommen worden, was es zuvor belebt hatte. Es ist kein Gedanke, keine Intention, und wie immer wir es uns begleitet denken, durch artikulierte und unartikulierte Vorgänge, und durch welche Empfindungen immer: es bleibt isoliert, weist nicht aus sich heraus auf eine Realität außer ihm.

Nun sagt man: »Freilich intendiert das Bild nicht, sondern wir müssen mit ihm etwas intendieren«. Aber wenn dieses Intendieren, Meinen, wieder etwas ist, was mit dem Bild geschieht, so sehe ich nicht ein, warum das an einem Menschen gebunden

sein soll. Man kann ja auch den Vorgang der Verdauung als chemischen Prozeß studieren, unabhängig davon, ob er in einem Lebewesen stattfindet. Wir wollen sagen »Das Meinen ist doch wesentlich ein geistiger Vorgang, ein Vorgang des bewußten Lebens, nicht der toten Materie«. Aber was soll einen solchen ausmachen, als die spezifische Art dessen, was vorgeht – solange wir eben an einen Vorgang denken. Und nun scheint es uns, als ob gar kein Vorgang, welcher Art immer, das Intendieren sein kann. – Wir sind eben hier mit der Grammatik des *Vorgangs* nicht zufrieden, und nicht mit der spezifischen Art *eines* Vorgangs. – Man könnte sagen: jeden Vorgang würden wir in diesem Sinne »tot« nennen!

Und das sinnvollste Bild ist das, was ich nicht nur zeichnen, sondern auch plastisch darstellen kann. Und dies zu sagen, hätte Sinn. Aber das Denken des Satzes ist nicht eine Tätigkeit, die man nach den Worten vollzieht (wie etwa das Singen nach den Noten), Das folgende Beispiel zeigt dies. Hat es Sinn zu sagen »Ich habe so viele Freunde, als eine Lösung der Gleichung ... ergibt«? Ob dies Sinn hat, ist der Gleichung unmittelbar nicht anzusehen. Und man weiß, während man den Satz liest, nicht, ob er sich denken läßt, oder nicht. Ob er sich verstehen läßt oder nicht.

Keine Annahme scheint mir natürlicher, als daß dem Assoziieren, oder Denken, kein Prozeß im Gehirn zugeordnet ist; so zwar, daß es unmöglich wäre, aus Gehirnprozessen Denkprozesse abzulesen. Ich meine das so: Wenn ich rede, oder schreibe, so geht, nehme ich an, ein meinem gesprochenen oder geschriebenen Gedanken zugeordnetes System von Impulsen von meinem Gehirn aus. Aber warum sollte das *System* sich weiter in zentraler Richtung fortsetzen? Warum soll nicht, sozusagen, diese Ordnung aus dem Chaos entspringen? Der Fall wäre ähnlich dem – daß sich gewisse Pflanzenarten durch Samen vermehrten, so daß ein Same immer dieselbe Pflanzenart erzeugt, von der er erzeugt wurde, – daß aber *nichts* in dem Samen der Pflanze, die aus ihm wird, entspricht; so daß es unmöglich ist, aus den Eigenschaften, oder der Struktur des Samens auf die der Pflanze, die aus ihm wird, zu schließen, – daß man dies nur aus seiner *Geschichte* tun kann. So könnte also aus etwas ganz Amorphem ein Organismus, sozusagen ursachelos,

werden; und es ist kein Grund, warum sich dies nicht mit unseren Gedanken, also unserem Reden oder Schreiben etc. wirklich so verhalten sollte.

Warum soll nicht ein Naturgesetz einen Anfangs- und einen Endzustand eines Systems verbinden, den Zustand zwischen beiden aber übergehen? (Nur denke man nicht an *Wirkung!*)

Was für ein merkwürdiger Begriff ›versuchen‹, ›trachten‹ ist; was man alles ›zu tun trachten‹ kann! (Sich erinnern, ein Gewicht zu heben, aufmerksam, an nichts denken.) Aber dann könnte man auch sagen: Was für ein merkwürdiger Begriff ›tun‹ ist! Welches sind die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen ›Reden‹ und ›Denken‹, zwischen ›Reden‹ und ›zu sich selbst reden‹?

›Ich ziehe so stark, als ich kann.‹ Wie weiß ich das? Sagt es mir mein Muskelgefühl? Die Worte sind ein Signal; und sie haben eine *Funktion*.

Aber *erlebe* ich denn nichts? Erlebe ich denn nicht etwas etwas Spezifisches? Ein spezifisches Gefühl der Anstrengung und des Nicht-weiter-Könnens, des Anlangens an der Grenze? Freilich, aber diese Ausdrücke sagen nicht mehr, als ›Ich ziehe so stark, als ich kann.‹

Gnadenwahl: So darf man nur schreiben unter den fürchterlichsten Leiden – und dann heißt es etwas ganz anderes. Aber darum darf dies auch niemand als Wahrheit zitieren, es sei denn, er selbst sage es unter Qualen. – Es ist eben keine Theorie. – Oder auch: Ist dies Wahrheit, so ist es nicht die, die damit auf den ersten Blick ausgesprochen zu sein scheint. Eher als eine Theorie, ist es ein Seufzer, oder ein Schrei.

Es ist sehr schwer, Gedankenbahnen zu beschreiben, wo schon viel Fahrgleise sind – ob deine eigenen, oder andere – und nicht in eins der ausgefahrenen Gleise zu kommen. Es ist schwer: *nur wenig* von einem alten Gedankenwege abzuweichen.

Es scheint: die Erwartung und die Tatsache, die die Erwartung befriedigt, passen doch irgendwie zusammen. Man möge nun eine Erwartung beschreiben und eine Tatsache, die zusammenpassen, damit man sieht, worin diese Übereinstimmung besteht. Da denkt man sofort an das Passen einer Voll-

form in eine entsprechende Hohlform. Aber wenn man diese beiden beschreiben will, so sieht man, daß, soweit sie passen, eine Beschreibung für beide gilt.

Mein Gedanke ist hier: Wenn einer die Erwartung selbst sehen könnte – er müßte sehen, *was* erwartet wird. (So aber, daß es nicht noch einer Projektionsmethode, Vergleichsmethode, bedürfte, um von dem, was er sieht, zu der Tatsache zu kommen, die erwartet wird.)

Aber so ist es ja auch: Wer den Ausdruck der Erwartung sieht, sieht, *was* erwartet wird.

Wir sagen, der Ausdruck der Erwartung *beschreibe* die erwartete Tatsache, und denken an sie wie an einen Gegenstand oder Komplex, der als Erfüllung der Erwartung in die Erscheinung tritt. – Aber der Erwartete ist nicht die Erfüllung, sondern: daß er kommt.

Der Fehler ist tief in unserer Sprache verankert: Wir sagen *»ich erwarte ihn«* und *»Ich erwarte sein Kommen«* und *»ich erwarte, daß er kommt«*.

Die Realität ist keine Eigenschaft, die dem Erwarteten noch fehlt, und die nun hinzutritt, wenn die Erwartung eintritt. – Die Realität ist auch nicht wie das Tageslicht, das den Dingen erst die Farbe gibt, wenn sie im Dunkeln schon, gleichsam farblos, vorhanden sind.

Die Grenzenlosigkeit des Gesichtsraumes ist am klarsten, wenn wir nichts sehen, bei vollständiger Dunkelheit.

(Ich habe noch nie eine Bemerkung darüber gelesen, daß wenn man ein Auge schließt und *»nur mit einem Auge sieht«*, man die Finsternis (Schwärze) nicht zugleich mit dem geschlossenen sieht.)

Das schattenhafte Antizipieren der Tatsache besteht darin, daß wir jetzt denken können, daß *das* eintreffen wird, was erst eintreffen *wird*. Oder, wie es irreführenderweise heißt: daß wir jetzt *das* (oder, an *das*) denken können, was erst eintreffen *wird*.

Mancher wird vielleicht sagen wollen *»Die Erwartung ist ein Gedanke.«* Das entspricht offenbar einem Gebrauch des Wortes *»erwarten«*. Und wir wollen uns nur erinnern, daß der Vorgang des Gedankens *sehr verschiedenerlei* sein kann.

Wenn ich sage *»Ich erwarte ...«* – ist das die Feststellung: die Situation, meine Handlungen, Gedanken, etc. seien die des

Erwartens dieses Ereignisses; oder gehören die Worte »Ich erwarte ...« zum Vorgang des Erwartens?

Unter gewissen Umständen werden diese Worte heißen (ersetzt werden können durch) »Ich glaube, das und das wird eintreten«. Manchmal auch: »Mach dich darauf gefaßt, daß ...«.

Die psychologischen – trivialen – Erörterungen über Erwartung, Assoziation, u.s.w., lassen immer das eigentlich Merkwürdige aus, und man merkt ihnen an, daß sie herumreden, ohne den springenden Punkt zu berühren.

Eine Erwartung ist in einer Situation eingebettet, aus der sie entspringt. Die Erwartung einer Explosion kann z.B. aus einer Situation entspringen, in der eine Explosion *zu erwarten ist*. Der sie erwartet, hatte zwei Leute flüstern hören: »Morgen um zehn Uhr wird die Lunte angebrannt.« Dann denkt er: vielleicht will jemand hier ein Haus in die Luft sprengen. Gegen zehn Uhr wird er unruhig, fährt bei jedem Lärm zusammen, und endlich antwortet er auf die Frage, warum er nervös sei: »Ich erwarte ...«. Diese Antwort wird z.B. sein Benehmen verständlich machen. Sie wird uns auch in den Stand setzen, uns seine Gedanken und Gefühle auszumalen.

Die Erfüllung der Erwartung besteht nicht darin, daß ein Drittes geschieht, das man außer eben als »die Erfüllung dieser Erwartung« auch noch anders beschreiben könnte, also z.B. als ein Gefühl der Befriedigung, oder der Freude, oder wie immer. Die Erwartung, daß etwas der Fall sein wird, ist die gleiche wie die Erwartung der Erfüllung jener Erwartung.

»Verifying by inspection« ist ein gänzlich irreführender Ausdruck. Er sagt nämlich, daß zuerst ein Vorgang, die Introspektion, geschieht, und die wäre mit dem Schauen durch ein Mikroskop vergleichbar, oder mit dem Vorgang des Umwendens des Kopfes, *um etwas zu sehen*. Und, daß dann das Sehen erfolgen müsse. Man könnte von »Sehen durch Umwenden« oder »Sehen durch Schauen« reden. Aber dann ist eben das Umwenden (oder Schauen) ein dem Sehen externer Vorgang, der uns (daher) nur praktisch interessiert. Was man sagen möchte, ist: »Sehen durch Sehen«.

Das Wichtigste ist hier dies: es besteht ein Unterschied; man merkt den Unterschied, »der ein kategorischer ist« – ohne sagen



zu können, worin er besteht. Das ist der Fall, in dem man gewöhnlich sagt, man erkenne den Unterschied eben durch Introspektion.

Kleist schrieb einmal, es wäre dem Dichter am liebsten, er könnte die Gedanken selbst ohne Wort übertragen.

Man kann einen Stil schreiben, der in der Form unoriginell ist – wie der meine – aber mit gut gewählten Wörtern; oder aber einen, dessen *Form* originell, aus dem Innern neu gewachsen, ist. (Und natürlich auch einen, der nur irgendwie aus alten Stücken zusammengestoppelt ist.)

Es ist ein großer Unterschied zwischen den Wirkungen einer Schrift, die man leicht fließend lesen kann und einer, die man schreiben, aber nicht *leicht* entziffern kann. Man schließt in ihr die Gedanken ein, wie in einer Schatulle.

Ich mache einen Plan nicht nur, um mich Andern verständlich zu machen, sondern auch, um selbst über die Sache klar zu werden. (D.h. die Sprache ist nicht nur Mittel zur Mitteilung.)

Die Gedanken steigen, langsam, wie Blasen an die Oberfläche. (Manchmal ist es, als sähe man einen Gedanken, eine Idee, als undeutlicher Punkt fern am Horizont; und dann kommt er oft mit überraschender Geschwindigkeit näher.)

Der Kreis meiner Gedanken ist wahrscheinlich viel enger, als ich ahne.

(Wie man manchmal eine Musik nur im inneren Ohr reproduzieren kann, aber sie nicht pfeifen, weil das Pfeifen schon die innere Stimme übertönt, so ist manchmal die Stimme eines philosophischen Gedankens so leise, daß sie vom Lärm des gesprochenen Wortes schon übertönt wird und nicht mehr gehört werden kann, wenn man gefragt wird und reden soll.)

Die Menschen, die immerfort ›warum‹ fragen, sind wie die Touristen, die, im Baedeker lesend, vor einem Gebäude stehen und durch das Lesen der Entstehungsgeschichte etc. etc. daran gehindert werden, das Gebäude *zusehen*.

Welch ein kleiner Gedanke doch ein ganzes Leben füllen kann! Wie man doch sein ganzes Leben lang dasselbe kleine Ländchen bereisen kann, und meinen, es gäbe nichts außer ihm!

Man sieht alles in einer merkwürdigen Perspektive (oder Projektion): das Land, was man unaufhörlich bereist, kommt

einem ungeheuer groß vor; alle umgebenden Länder sieht man wie schmale Randgebiete.

Um in die Tiefe zu steigen, braucht man nicht weit reisen; ja, Du brauchst dazu nicht Deine nächste und gewöhnliche Umgebung verlassen.

Man vergißt immer wieder, auf den Grund zu gehen. Man setzt die Fragezeichen nicht *tief* genug.

Die Arbeit an der Philosophie ist – wie vielfach die Arbeit in der Architektur – eigentlich mehr die Arbeit an einem selbst. An der eigenen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (Und was man von ihnen verlangt.)

Denken wir uns, daß einer eine Arbeit verrichtet, in der es ein Vergleichen, Versuchen, Wählen gibt. Er stellt etwa einen Gebrauchsgegenstand aus gewissen Materialstücken mit gegebenen Werkzeugen her. Immer wieder entsteht das Problem »Soll ich *dies* Stück dazu nehmen?« – Das Stück wird verworfen, ein anderes versucht. Stücke werden versuchsweise zusammengestellt, auseinandergenommen; es wird nach einem passenden gesucht, etc., etc. Ich denke mir nun diesen ganzen Hergang gefilmt. Der Arbeitende gibt etwa auch Laute von sich, wie »Hm« oder »Ha!« Sozusagen Laute des Zögerns, des plötzlichen Findens, des Entschlusses, der Zufriedenheit, der Unzufriedenheit. Aber kein Wort wird geredet. Jene Laute mögen im Film aufgenommen werden. Der Film wird mir vorgeführt, und ich erfinde nun ein Selbstgespräch des Arbeitenden, welches zu seiner Arbeitsweise, dem Rhythmus seiner Arbeit, seinem Mienenspiel, seinen Gebärden und Naturlauten paßt, welches all dem entspricht. Ich lasse ihn also manchmal sagen »Nein, das Stück ist zu lang, vielleicht paßt ein anderes besser.« – Oder »Was soll ich jetzt tun?« – »Ich hab's!« – Oder »Das ist ganz gut« etc.

Wer philosophiert, macht oft zu einem Wortausdruck die falsche, unpassende Geste.

Wenn der Arbeitende reden kann, – wäre es eine Verfälschung des wirklichen Vorgangs, wenn er ihn genau beschriebe und etwa sagte: »Dann dachte ich: Nein, das geht nicht; ich muß es anders versuchen.« usw. – obwohl er während der Arbeit nicht gesprochen, und sich auch diese Worte nicht

vorgestellt hatte?

Ich will sagen: Kann er nicht seine wortlosen Gedanken später in Worten wiedergeben? So zwar, daß wir, die den Arbeitsvorgang sähen, mit dieser Wiedergabe einverstanden sein könnten? – Umsomehr, wenn wir dem Mann nicht nur einmal, sondern öfters bei der Arbeit zugesehen hätten?

Wir könnten natürlich sein ›Denken‹ von der Tätigkeit nicht trennen. Das Denken ist eben keine Begleitung der Arbeit; so wenig, wie der denkende Rede.

Hat er, etwa spielend, oder durch Zufall eine Kombination gemacht, und verwendet sie nun als Methode, das und jenes zu tun, so werden wir sagen, er denke. – Beim *Überlegen* würde er Mittel und Wege an seinem geistigen Auge vorbeiziehen lassen. Aber dazu muß er schon welche im Vorrat haben. Das Denken gibt ihm die Möglichkeit zur *Vervollkommnung* seiner Methoden. Oder vielmehr: Er ›denkt‹, wenn er in bestimmter Art und Weise seine Methode vervollkommnet.

Das Licht der Arbeit ist ein schönes Licht, das aber nur dann wirklich schön leuchtet, wenn es von noch einem andern Licht erleuchtet wird.

›Sätze dienen ja dazu, zu beschreiben, wie sich alles verhält‹, denken wir. Der Satz als *Bild*.

Ich lerne den Begriff ›sehen‹ mit dem Beschreiben dessen, was ich sehe. Ich lerne beobachten und das Beobachtete beschreiben. Ich lerne den Begriff ›vorstellen‹ in einer andern Verbindung. Die Beschreibungen des Gesehenen und des Vorgestellten sind allerdings von derselben Art, und eine Beschreibung könnte sowohl das Eine, wie auch das Andere sein; aber sonst sind die Begriffe durchaus verschieden. Der Begriff des Vorstellens ist eher wie der eines Tuns, als eines Empfangens. Das Vorstellen könnte man einen schöpferischen Akt nennen. (Und nennt es ja auch so.)

Nichts könnte falscher sein, als zu sagen, Sehen und Vorstellen seien verschiedene Tätigkeiten. Das ist, als sagte man, im Schach ziehen und verlieren seien verschiedene Tätigkeiten.

Hier stoßen wir auf eine merkwürdige und charakteristische Erscheinung in philosophischen Untersuchungen: Die Schwierigkeit – könnte ich sagen – ist nicht, die Lösung zu

finden, sondern, etwas als die Lösung anzuerkennen, was aussieht als wäre es erst eine Vorstufe zu ihr. »Wir haben schon alles gesagt. – Nicht etwas, was daraus folgt, sondern eben *das* ist die Lösung!

Das hängt, glaube ich, damit zusammen, daß wir fälschlich eine Erklärung erwarten; während eine Beschreibung die Lösung der Schwierigkeit ist, wenn wir sie richtig in unsere Betrachtung einordnen. Wenn wir bei ihr verweilen, nicht versuchen, über sie hinauszukommen.

Die Schwierigkeit ist hier: Halt zu machen.

Wie kann ich den Satz *jetzt* verstehen, wenn die Analyse soll zeigen können, *was* ich eigentlich verstehe? – Hier spielt die Idee des Verstehens als eines sonderbaren geistigen Vorgangs hinein.

Ich möchte nicht so sehr fragen »Was müssen wir tun, um einen Widerspruch zu vermeiden?«, als »Was sollen wir tun, wenn wir zu einem Widerspruch gelangt sind?«

Wie kann man durch Denken die Wahrheit lernen? Wie man ein Gesicht besser sehen lernt, wenn man es zeichnet?

Der Denker gleicht sehr dem Zeichner, der alle Zusammenhänge nachzeichnen will.

Der Glanz, oder die Spiegelung: Wenn ein Kind malt, so wird es diese nie malen. Ja, es ist beinahe schwer zu glauben, daß sie durch die gewöhnlichen Öl- und Wasserfarben dargestellt werden können.

Wir dürfen nicht vergessen: auch unsere feineren, mehr philosophischen Bedenken haben eine instinktive Grundlage. Z.B. das »Man kann nie wissen ...«. Das Zugänglichbleiben für weitere Argumente. Leute, denen man das nicht beibringen könnte, kämen uns geistig minderwertig vor. *Noch* unfähig einen gewissen Begriff zu bilden.

Einer kann sich bewußtlos stellen; aber auch bewußt?

Es ist unglaublich, wie eine neue Lade, an geeignetem Ort in unserem filling-cabinet, hilft.

Wie wäre es, wenn mir jemand allen Ernstes sagte, er wisse (wirklich) nicht, ob er träume oder wache? –

Kann es diese Situation geben: Einer sagt »Ich glaube, ich

träume jetzt«; wirklich wacht er bald danach auf, erinnert sich an jene Äußerung im Traum und sagt »So hatte ich also recht!« – Diese Erzählung kann doch nur besagen: Einer habe geträumt, er hätte gesagt, er träume.

Denke, ein Bewußtloser sagte (etwa in der Narkose) »Ich bin bei Bewußtsein« – würden wir sagen »Er muß es wissen«?

Und wenn einer im Schlaf spräche »Ich schlafe«, würden wir sagen »Er hat ganz recht«?

Spricht Einer die Unwahrheit, der mir sagt: »Ich bin nicht bei Bewußtsein«? (Und die Wahrheit, wenn er's bewußtlos sagt? Und wie, wenn ein Papagei sagte »Ich verstehe kein Wort«, oder ein Grammophon »Ich bin bloß eine Maschine«?)

Wer zuviel weiß, für den ist es schwer nicht zu lügen.

»Nichts ist so gewiß, wie, daß mir Bewußtsein eignet.« Warum soll ich es dann nicht auf sich beruhen lassen? Diese Gewißheit ist wie eine große Kraft, deren Angriffspunkt sich nicht bewegt; die also keine Arbeit leistet.

Man könnte sich eine Geisteskrankheit denken, in welcher Einer Namen nur in Anwesenheit ihrer Träger gebrauchen und verstehen kann.

Man kann in gewissem Sinn mit philosophischen Irrtümern nicht vorsichtig genug umgehen, sie enthalten so viel Wahrheit.

»Wahr« und »Falsch« im Traum. Ich träume, daß es regnet und daß ich sage »Es regnet« – andererseits: Ich träume, daß ich sage »Ich träume«.

Denke, in einem Traum ließe ich mich sprechen »Ich phantasie bloß«, wäre das *wahr*? Denke, ich schreibe so eine Phantasie, oder Erzählung, einen phantasierten Dialog, und in ihm sage ich »Ich phantasie« – aber, wenn ich es aufschreibe, – wie zeigt sich's, daß diese Worte Worte der Phantasie sind, und daß ich nicht aus der Phantasie herausgetreten bin?

Wäre es nicht wirklich möglich, daß der Träumende, sozusagen aus dem Traum heraustretend, im Schlaf spräche »Ich träume«? Es wäre wohl denkbar, daß so ein Sprachspiel existierte.

Dies hängt mit dem Problem des »Meinens« zusammen. Denn ich kann im Dialog eines Stücks schreiben »Ich bin gesund« und es also nicht *meinen*, obwohl es auch wahr ist. Die Worte gehören

zu diesem und nicht zu jenem Sprachspiel.

Es ist beschämend, sich als leerer Schlauch zeigen zu müssen, der nur vom Geist aufgeblasen wird.

Die Ursachen, warum wir einem Satz glauben, sind für die Frage, was es denn ist, das wir glauben, allerdings irrelevant; aber nicht die Gründe, die ja mit dem Satz grammatisch verwandt sind und uns sagen, wer er ist.

Wir haben nun eine *Theorie*; eine dynamische Theorie. des Satzes, der Sprache, aber sie erscheint uns nicht als Theorie. Es ist ja das Charakteristische einer solchen Theorie, daß sie einen besonderen, klar anschaulichen Fall ansieht, und sagt: *Das zeigt, wie es sich überhaupt verhält; dieser Fall ist das Urbild aller Fälle.* – *»Natürlich! so muß es sein«,* sagen wir und sind zufrieden. Wir sind auf eine Form der Darstellung gekommen, die uns *einleuchtet*. Aber es ist, als haben wir nun etwas gesehen, was unter der Oberfläche liegt.

Die Tendenz, den klaren Fall zu verallgemeinern, scheint in der Logik strenge Berechtigung zu haben; man scheint hier mit *voller* Berechtigung zu schließen: *»Wenn ein Satz ein Bild ist, so muß jeder Satz ein Bild sein, denn sie müssen alle wesensgleich sein.«* Denn wir sind ja in der Täuschung, das Sublime, Wesentliche unserer Untersuchung bestehe darin, daß sie *ein* allumfassendes Wesen erfasse.

Die Unruhe in der Philosophie, könnte man sagen, kommt daher, daß wir die Philosophie falsch ansehen, falsch sehen, nämlich gleichsam in (endlose) Längsstreifen zerlegt, statt in (begrenzte) Querstreifen. Diese Umstellung der Auffassung macht die *größte* Schwierigkeit. Wir wollen also gleichsam den unbegrenzten Streifen erfassen, und klagen, daß es nicht Stück für Stück möglich ist. Freilich nicht, wenn man unter einem Stück einen endlosen Längsstreifen versteht. Wohl aber, wenn man einen Querstreifen darunter versteht. – Aber dann kommen wir ja mit unserer Arbeit wieder nicht zu Ende! – Freilich nicht, denn sie hat ja keins.

Wie kommt es, daß die Philosophie ein so komplizierter Bau ist? Sie sollte doch gänzlich einfach sein, wenn sie jenes Letzte, von aller Erfahrung Unabhängige, ist wofür du sie aus gibst. – Die Philosophie löst Knoten auf in unserem Denken: daher muß

ihr Resultat einfach sein, das Philosophieren aber so kompliziert wie die Knoten, welche es auflöst.

Die erste Bewegung reiht einen Gedanken an den anderen, die andere zielt immer wieder nach demselben Ort.

Die eine Bewegung baut und nimmt Stein auf Stein in die Hand, die andere greift immer wieder nach demselben.

Meine Art des Philosophierens ist mir selbst immer noch, und immer wieder, neu, und daher muß ich mich so oft wiederholen. Einer anderen Generation wird sie in Fleisch und Blut übergegangen sein, und sie wird die Wiederholungen langweilig finden. Für mich sind sie notwendig.

Nichts was man tut, läßt sich endgültig verteidigen. Sondern nur in Bezug auf etwas anderes Festgesetztes. D.h., es läßt sich kein Grund angeben, warum man *so* handeln soll (oder hat handeln sollen), als der sagt, daß dadurch dieser Sachverhalt hervorgerufen werde, den man wieder als Ziel *hinnehmen* muß.

Man kann doch einen Spiegel besitzen; besitzt man dann auch das Spiegelbild, das sich in ihm zeigt?

»Ich wollte mit dieser Bemerkung ihn treffen.« Wenn ich das höre, so kann ich mir dazu eine Situation und ihre Geschichte vorstellen. Ich könnte sie auf dem Theater darstellen, mich in den Seelenzustand versetzen, in dem ich »ihn treffen« will. – Aber wie ist dieser Seelenzustand zu beschreiben? also zu identifizieren? – Ich denke mich in die Situation hinein, nehme eine gewisse Miene und Stimme an, etc. Was verbindet meine Worte mit ihm? Die Situation und meine Gedanken. Und meine Gedanken nicht anders, als Worte, die ich ausspreche.

»Ich habe auf ihn angespielt« heißt ungefähr: Ich *wollte*, daß jemand bei diesen Worten an ihn denken sollte. Aber »Ich wollte« ist nicht die Beschreibung eines Seelenzustandes, und »verstehen, daß N gemeint war« ist dies auch nicht. [Randbemerkung: Man fragt aber: »Mit welcher Bemerkung hast du auf ihn angespielt«, »Mit welcher Bemerkung hast du ihn gemeint«.]

In manchen spiritistischen Handlungen ist es wesentlich, daß man an eine bestimmte Person *denke*. Und wir haben hier den Eindruck, also wäre »an ihn denken« gleichsam, ihn mit meinen Gedanken aufspießen. Oder es ist, als stäche ich immer wieder mit den Gedanken nach ihm hin. Denn sie schweifen etwa

immer wieder ein wenig von ihm ab.

»Ich wollte in meiner Erklärung auf ... lossteuern.« Mir schwebte dieses Ziel vor. Ich sah im Geiste die Stelle des Buchs, auf die ich hinzielte.

Du mußt Neues sagen und doch lauter Altes.

Du mußt allerdings nur Altes sagen – aber *doch* etwas Neues!

Die verschiedenen »Auffassungen« müssen verschiedenen Anwendungen entsprechen.

Auch der Dichter muß sich immer fragen: »ist denn, was ich schreibe, wirklich wahr?« – was nicht heißen muß: »geschieht es so in Wirklichkeit?«

Du mußt freilich Altes herbeitragen. Aber zu einem neuen Bau. –

Die Absicht beschreiben, heißt, was vorging, unter einem bestimmten Gesichtspunkte, für einen bestimmten Zweck, beschreiben. Ich male ein bestimmtes Portrait der Vorgänge.

Das Meinen stellt man sich hier als eine Art geistiges Zeigen, Hinweisen, vor.

Statt »Ich habe *ihn* gemeint« kann man auch sagen »Ich habe von *ihm* gesprochen«. Und wie macht man das: mit diesen Worten von *ihm* sprechen? Warum klingt es falsch, zu sagen »ich habe von ihm gesprochen, in dem ich bei diesen Worten auf ihn zeigte«?

»Ihn meinen« heißt etwa: von ihm reden. Nicht: auf ihn zeigen. Und wenn ich *von ihm* rede, besteht freilich eine Verbindung zwischen meiner Rede und ihm, aber diese Verbindung liegt in der Anwendung der Rede, nicht in einem Akt des Zeigens. Das Zeigen ist selbst nur ein Zeichen, und es kann im Sprachspiel die Anwendung der Sätze regeln, also, was gemeint ist, anzeigen.

Es gibt wohl den Fall, daß Einer mir später sein Innerstes durch ein Geständnis aufschließt: aber, daß es so ist, kann mir nicht das Wesen von Außen und Innen erklären, denn ich muß ja dem Geständnis doch Glauben schenken.

Das Geständnis ist ja auch etwas Äußeres.

Mir scheint, ich bin noch weit von dem Verständnis dieser



Dinge, nämlich von dem Punkt, wo ich weiß, worüber ich sprechen muß, und worüber ich nicht zu sprechen brauche. Ich verwickle mich immer noch in Einzelheiten, ohne zu wissen, ob ich über diese Dinge überhaupt reden sollte, und es kommt mir vor, daß ich vielleicht ein großes Gebiet begehe, nur um es einmal aus der Betrachtung auszuschließen. Auch in diesem Falle aber wären diese Betrachtungen nicht wertlos; wenn sie sich nämlich nicht etwa nur im Kreise herumbewegen.

Ich schreibe beinahe immer Selbstgespräche mit mir selbst. Sachen, die ich mir unter vier Augen sage.

Was ich hier schreibe, mag schwächliches Zeug sein; nun dann bin ich nicht im Stande, das Große, Wichtige herauszubringen. Aber es liegen in diesen schwächlichen Bemerkungen große Ausblicke verborgen.

Das Unaussprechbare (das, was mir geheimnisvoll erscheint und ich nicht auszusprechen vermag) gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.

Es gibt wirklich die Fälle, in denen Einem der Sinn dessen, was er sagen will, viel klarer vorschwebt, als er ihn in Worten auszudrücken vermag. (Mir geschieht dies sehr oft.) Es ist dann, als sähe man deutlich ein Traumbild vor sich, könne es aber nicht so beschreiben, daß der Andre es auch sieht. Ja, das Bild steht *für* den Schreiber (mich) oft bleibend hinter den Worten, so daß sie es *für mich* zu beschreiben *scheinen*.

Die Aufmerksamkeit ist dynamisch, nicht statisch – möchte man sagen. Ich vergleiche das Aufmerken zuerst mit einem Hinstarren: das ist es aber nicht, was ich Aufmerksamkeit nenne; und will nun sagen, ich finde, man *könne* nicht statisch aufmerken.

Wissenschaftliche Fragen können mich interessieren, aber nie wirklich fesseln. Das tun für mich nur *begriffliche* und *ästhetische* Fragen. Die Lösung wissenschaftlicher Probleme ist mir, im Grunde, gleichgültig; jener andern Fragen aber nicht.

Wo Andre weitergehen, dort bleib ich stehn.

Das wäre das Ende eines Themas, das ich nicht weiß. Es fiel mir heute ein, als ich über meine Arbeit in der Philosophie

nachdachte und mir vorsagte: »I destroy, I destroy, I destroy –«.

Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefaßt zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*. Daraus muß sich, scheint mir, ergeben, wie weit mein Denken der Gegenwart, Zukunft, oder der Vergangenheit angehört. Denn ich habe mich damit auch als einen bekannt, der nicht ganz kann, was er zu können wünscht.

Hier ist die Versuchung überwältigend, noch etwas zu sagen, wenn schon alles beschrieben ist. – Woher dieser Drang? Welche Analogie, welche falsche Interpretation erzeugt ihn?

Es ist als hätte ich mich verirrt und fragte ich jemand nun den Weg nach Hause. Er sagt, er wird mich ihn führen und geht mit mir einen schönen ebenen Weg. Der kommt plötzlich zu einem Ende. Und nun sagt mein Freund: »Alles, was Du zu tun hast, ist jetzt noch von hier an den Weg nach Hause finden.«

In der Kunst ist es schwer etwas zu sagen, was so gut ist wie: nichts zu sagen.