

FABIAN GOPPELSRÖDER

# Zwischen Sagen und Zeigen

Wittgensteins Weg von  
der literarischen zur  
dichtenden Philosophie

[transcript]

Fabian Goppelsröder  
Zwischen Sagen und Zeigen

**Fabian Goppelsröder** studierte Philosophie und Geschichte in Berlin und Paris. Seit 2005 arbeitet er in Stanford (CA) an einer Doktorarbeit zur Geschichte. Er ist Herausgeber des 2006 beim diaphanes-Verlag Berlin erschienenen Buches »Wittgensteinkunst. Annäherungen an eine Philosophie und ihr Unsagbares«.

FABIAN GOPPELSRÖDER

## **Zwischen Sagen und Zeigen**

Wittgensteins Weg von der literarischen  
zur dichtenden Philosophie

**[transcript]**

*Mit Unterstützung der Division of Literatures, Cultures, and Languages  
der Stanford University (CA)*

### **Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2007 transcript Verlag, Bielefeld



**This work is licensed under a Creative Commons  
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld  
Lektorat & Satz: Sigrid Goppelsröder  
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar  
ISBN 978-3-89942-764-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: [info@transcript-verlag.de](mailto:info@transcript-verlag.de)

## Inhalt

<b>Vorbemerkung</b>	7
<b>Einleitung</b>	9
<b>Der <i>Tractatus</i> als literarisches Werk</b>	13
1 Was sich sagen lässt	14
2 Was sich zeigt...	27
<b>Wittgenstein als Architekt</b>	35
1 Rückkehr aus der Provinz	35
2 Der Philosoph als Architekt	36
3 Präzision als Obsession	39
4 Irritation als Prinzip	44
<b>Ethnologische Wende am Leitfaden der Poesie</b>	47
1 Was es heißt, Philosophie zu dichten	48
2 Philosophie als Empfangen	56
3 Poesie gegen die Könnensideologie der erklärenden Theorie	58
<b>Sprachspielphilosophie und Wahrnehmung</b>	63
1 Wittgenstein und Augustinus	65
2 Das Sprachspiel als neues Konzept	70
<b>Wittgensteins eigene philosophische Praxis</b>	85
1 Die Praxis der <i>Philosophischen Untersuchungen</i>	85
2 Die Praxis des <i>Tractatus</i>	87
3 Radikalisierung der literarischen zur dichtenden Philosophie	88
<b>Anmerkungen</b>	91
<b>Literatur</b>	157



## Vorbemerkung

---

Ludwig Wittgensteins Philosophie war immer schon Philosophieren. Von ihrer frühen bis zu ihrer späten Phase ist sie nicht auf ein abstrakt rekonstruierbares Denkgebäude zu reduzieren. Das ›Wie‹, die Form ist Wittgenstein nicht lediglich marginaler Zusatz zu einem eigentlich wichtigen Inhalt. Vielmehr setzt er größte Anstrengungen gerade an die Ausarbeitung seiner Texte: Der Kampf um die Wahrung der besonderen tractarianischen Gestalt während der Verhandlungen um die Publikation seines Erstlingswerks ist in Briefen gut dokumentiert und die unermüdliche Neuordnung und Variation der in Notizbücher und auf Zettel geschriebenen aphoristisch anmutenden Bemerkungen der Spätphilosophie bereits legendär. Tatsächlich hat nicht zuletzt diese akribische Formarbeit Wittgensteins Œuvre zu einem über das Gesagte hinausgehend zeigenden Werk gemacht, um es in seiner eigenen Terminologie auszudrücken. Wittgensteins philosophische (Überzeugungs-)Kraft liegt nicht allein in seinen Argumenten; sie ist auch Folge des literarisch-poetischen Charakters seiner Texte.

Für eine dieses Philosophieren analysierende Arbeit liegt hier ein Problem: In der auf Allgemeinheit ihrer Thesen zielenden Vorgehensweise macht sie tendenziell gerade das, was es nach Wittgenstein zu vermeiden gilt. Sie strebt in Richtung der Theorie, auf allgemein definierte Begriffe. So steht sie in Gefahr, gerade die *Tiefe* dieser Texte zu verfehlen.

Um der Besonderheit des Wittgensteinschen Werks zumindest ansatzweise Rechnung zu tragen, habe ich mich deshalb für die vorliegende Arbeit zu leichten formalen Abänderungen gegen-



über den üblichen akademischen Standards entschlossen: Im Sinne der methodischen Idee einer *übersichtlichen Darstellung* wurde die Diskussion der Sekundärliteratur in die Fußnoten verschoben. Der Fließtext ist so weitgehend eine chronologisch an den Texten Wittgensteins entlang entwickelte Interpretation seiner Philosophie, welche versucht, deren zeigende Dimension mit zu berücksichtigen, indem sie die nicht explizit gemachten gedanklich notwendigen *Zwischenglieder* hinzufügt. Diese Zwischenglieder ergeben sich nun insbesondere aus der Einbettung der Arbeiten Wittgensteins in ihren biographisch-historischen und intellektuellen Hintergrund. Auch dieser Hintergrund, die Verquickung von Denken und Leben bei Wittgenstein, aber auch die Familienähnlichkeit einiger seiner Ideen mit anderen wichtigen ›Denkparadigmen‹ des zwanzigsten Jahrhunderts wird – zumindest in Ansätzen – in den Fußnoten ausgeleuchtet. Diese erlangen so beinahe den Status eines zweiten, erläuternden Textes. Ein eher assoziativer als linear argumentierender Text, dessen relative Selbständigkeit dadurch markiert ist, dass er als Endnoten hinter den Fließtext gesetzt wurde. Es ist dem Leser nun selbst überlassen, ob er während der Lektüre zwischen beiden Teilen der Arbeit hin- und her springt oder lieber den einen nach dem anderen liest.

Auch das zweite Hauptkapitel zur Architektur, zum Palais Stonborough in Wien hat eine besondere Funktion. In die direkte Auslegung seiner Philosophie nicht integrierbar, lässt sich hier die Wittgenstein in besonderer Weise charakterisierende unauflösbare Verquickung von Lebensfragen und philosophischen Problemen sehr gut zeigen. So ist es nicht nur retardierendes Moment in der ansonsten mit höherem Tempo entwickelten Argumentation meiner Arbeit, sondern zugleich eine Art Folie, welche erst später explizit philosophisch behandelte Probleme bereits durchscheinen lässt und so durch Sensibilisierung für bestimmte Fragen das Verständnis der Spätphilosophie erleichtert.

All diejenigen zu erwähnen, die mir auf unterschiedliche Weise mit dieser Arbeit geholfen haben, hieße, ein kurzes Buch lang machen. Daher sei an dieser Stelle ausdrücklich nur Gunter Gebauer in Berlin für seine Betreuung und Unterstützung während der Magisterphase gedankt, sowie der *Division of Literatures, Cultures, and Languages* der Stanford University für die großzügige finanzielle Hilfe, die den Druck dieses Buches möglich gemacht hat.

## Einleitung

---

Nur wenige Denker haben im Verlauf ihrer philosophischen Entwicklung einen ähnlich radikalen Wandel vollzogen wie Ludwig Wittgenstein. Sein Werk, so scheint es, zerfällt in zwei Teile. Die logische Idealsprache der Frühphase weicht in der Spätphilosophie der alltäglichen Umgangssprache als Ausgangspunkt und Gegenstand der Überlegungen, die lineare Denkweise des *Tractatus* der assoziativen, nur in Paragraphen geordneten, wie sie sich in den *Philosophischen Untersuchungen* findet. Entsprechend ersetzt eine bilderreiche, bewegte, mit Beispielen und Fragen durchsetzte Redeweise die nüchtern-apodiktische seines Frühwerks. Die Analyse zielt nicht mehr auf eine allgemeine Satzform als irreduziblen Grundbaustein unserer Sprache, sondern auf ein das jeweilige Sprechereignis immer schon übersteigendes, es zugleich aber grundlegend mitbestimmendes Satzsystem; man kann sagen, die Sprache wird nun nicht mehr vom Satz, vielmehr der Satz von der Sprache her verstanden.

Es verwundert somit kaum, dass diese Neuorientierung seiner Philosophie häufig genug als radikaler Bruch Wittgensteins mit den Gewissheiten seiner frühen Phase interpretiert wurde. Die *Philosophischen Untersuchungen* werden in dieser Perspektive als das methodische Hauptwerk der ›Philosophie der normalen Sprache‹ verstanden, die den *Tractatus* ersetzt als das »Grundbuch des logischen Empirismus«, welches »die Sprachkritik und Metaphysikkritik mit den Mitteln der formalen Logik übt und sich in bewusster Nähe zu den Naturwissenschaften bewegt«<sup>1</sup>. Dieses allzu schlichte Zweiphasenmodell erweist sich immer deutlicher als re-

visionsbedürftig. Mit dem besseren Zugriff auf die Texte aus Wittgensteins Nachlass wird ein Verständnis seines Lebenswerkes möglich, welches gerade auch dessen inhärente Kontinuität besonders betont.<sup>2</sup> Das 1993 begonnenen Editionsprojekt der *Wiener Ausgabe*, welches sich zum Ziel gesetzt hat, sämtliche Texte aus Wittgensteins Nachlass vollständig und ausschließlich der Chronologie nach geordnet zu veröffentlichen, markiert insofern einen ersten Höhepunkt dieser Tendenz, als nun ganz explizit von einer Einteilung des Wittgensteinschen Werkes in diskrete Elemente Abstand genommen wird. Im Unterschied zu der Editionsstrategie der Nachlassverwalter sollen die vorgefundenen Bemerkungen und Paragraphen der hinterlassenen Manuskriptbände und Zettel nicht mehr selektiert und zu Büchern zusammengefasst werden. Ziel der *Wiener Ausgabe* ist es vielmehr, die »Mehrdimensionalität, das Partiturartige mancher der Manuskripte«<sup>3</sup> in den Vordergrund zu rücken, die inneren Verflechtungen des Wittgensteinschen Denkens zugänglich zu machen und gerade hiermit der zu schnellen Annahme fundamentaler Brüche vorzubeugen.<sup>4</sup>

Tatsächlich hat Wittgenstein selbst auf den Zusammenhang seiner beiden Hauptwerke hingewiesen. Seine späte Philosophie betrachtete er als keineswegs unabhängig von seinen frühen Arbeiten. Nicht zuletzt zeigt das sein Vorhaben, die *Philosophischen Untersuchungen* mit dem *Tractatus* gemeinsam in einem Band zu publizieren. Und doch sollte so nicht einfach eine ungebrochene Entwicklung seines Lebenswerkes suggeriert, als vielmehr die Bezüge durch den Kontrast vor Augen gestellt werden<sup>5</sup>. Wie die Annahme eines von Wittgenstein I völlig unabhängigen Wittgenstein II das Œuvre dieses Philosophen nicht richtig zu fassen vermag, so steht die zu starke Betonung der Kontinuität in der Gefahr, den Blick auf die sich aus den zahlreichen Zwischenschritten entwickelnde radikal neue Art seines späten Philosophierens zu verstellen. Es muss mithin ein Weg jenseits dieses Entweder-oder gefunden werden.

Ein solch ›dritter Weg‹ findet sich, wenn man nicht so sehr Wittgensteins Philosophie als vielmehr sein Philosophieren betrachtet. So wichtig sein Beitrag mindestens als Ideengeber auf systematischem Gebiet auch gewesen sein mag – Sprachphilosophie, analytische Philosophie, Ethnomethodologie wurden durch sein Werk inspiriert –, Wittgensteins philosophische Praxis als Lehrer und auch seine Texte in ihrer konkreten *Form* gehen über

diesen als Theorie rekonstruierbaren Gehalt hinaus.<sup>6</sup> In seinen Reflexionen auf das eigene Tun finden sich immer wieder Hinweise, welche die Bedeutung dieser analytisch nur schwer fixierbaren Dimensionen betonen: Den *Tractatus* bezeichnet er gegenüber Ludwig von Ficker als ein auch literarisches Werk, somit als einen Text, der jenseits dessen, was er auf inhaltlicher Ebene transportiert, auch durch seine sinnlich wahrnehmbare Form wirkt.<sup>7</sup> Und wenn er in den Jahren 1933/1934 – den *Tractatus* bereits deutlich hinter sich, den ersten Entwurf seines künftigen Hauptwerkes aber noch vor sich<sup>8</sup> –, in der Zeit des grundlegenden Wandels seines Philosophierens notiert: »Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*«<sup>9</sup>, so kann gerade dies als eine die Veränderungen wie die inneren Bezüge seiner Entwicklung von der Früh- zur Spätphilosophie charakterisierende Bemerkung gelesen werden.<sup>10</sup> Wittgensteins Beschreibung der eigenen Texte als künstlerisch geformte gibt somit einen Hinweis, auf welcher Basis sein Philosophieren mit Brüchen *wie* Kontinuitäten nachzuvollziehen ist: Entlang der Begriffe des Literarischen und des Poetischen bzw. Dichterischen, welche die Wahrnehmung mit allen Körpersinnen unhintergebar in diese Philosophie hineinholt, erweist sie sich als eine philosophische Praxis, in welcher der linguistic turn immer schon mit einem pragmatic und iconic turn avant la lettre einhergeht.



## Der *Tractatus* als literarisches Werk

---

»Dieses Buch wird vielleicht nur der verstehen, der die Gedanken, die darin ausgedrückt sind – oder doch ähnliche Gedanken – schon selbst einmal gedacht hat. – Es ist also kein Lehrbuch. – Sein Zweck wäre erreicht, wenn es einem, der es mit Verständnis liest, Vergnügen bereitere«<sup>1</sup>, schreibt Wittgenstein im Vorwort seines ersten und einzigen zu Lebzeiten veröffentlichten Buches<sup>2</sup>; als einleitende Bemerkung für ein philosophisches Werk recht überraschend: Er fordert hier letztlich nicht weniger denn die Geistesverwandtschaft des Lesers als Bedingung gelingender Lektüre. Nur wer das Gesagte direkt, ohne weitere Herleitung als relevant annehmen kann, wird den *Tractatus* verstehen. Die gebotenen Argumente sind mithin nicht zwingend. Sie legitimieren sich nicht voll aus sich selbst. Vielmehr setzen sie eine Art Grundeinstellung des Lesers voraus, die ihnen erst ermöglicht, ihre Wirkung ganz zu entfalten. Der *Tractatus* ist somit kein Lehrbuch, nicht vollständig allgemein kodifiziert und nicht komplett von der Situation seines Lesers zu lösen. Der Rezipient muss selbst etwas bieten, geeignet sein. Erst auf der Basis einer solchen Gemeinsamkeit, einer Ähnlichkeit im Denken kann der Text sein Ziel schließlich erreichen: dem verständigen Leser Vergnügen zu bereiten.

Ein Rezipient wie Frege musste hierauf<sup>3</sup> recht irritiert reagieren: »Die Freude beim Lesen ihres Buches kann also nicht mehr durch den schon bekannten Inhalt, sondern nur durch die Form erregt werden, in der sich etwa die Eigenart des Verfassers ausprägt. Dadurch wird das Buch eher eine künstlerische als eine wissenschaftliche Leistung; das, was darin gesagt wird, tritt zu-

rück hinter das, wie es gesagt wird.«<sup>4</sup> Das ganze Werk ist ebenso literarisch wie logisch.

Wittgenstein meinte Russell gegenüber zwar, dass Frege »kein Wort« von seiner Arbeit verstehe<sup>5</sup>, die Kritik scheint sich allerdings nicht auf die Qualifizierung seines Werkes als eines literarischen zu beziehen. Man kann viel eher vermuten, dass er das Missverständnis gerade in Freges *Abwertung* dieses Charakterzugs des *Tractatus* verortete. In seinen Bemühungen um einen Verleger streicht er das Gewicht dieser Besonderheit noch heraus. Indirekt, wenn er versucht seine Arbeit bei Jahoda, dem Verleger von Karl Kraus, und bei Braumüller, dem Verlag Otto Weiningers, unterzubringen,<sup>6</sup> explizit aber in einem Brief an Ludwig von Ficker, den Herausgeber der Zeitschrift *Der Brenner*, dem er seinen Text als »streng philosophisch und zugleich literarisch« beschreibt, und die Präzisierung direkt hinterher reicht: »es wird aber doch nicht darin geschweifelt.«<sup>7</sup> Wittgenstein will so mit dem »Literarischen« einen spezifischen Charakterzug seines *Tractatus* bezeichnen, der das herkömmlich Philosophische übersteigt, ohne sich dabei lediglich in Formulierungskunst zu erschöpfen.

## 1 Was sich sagen lässt

### 1.1 Von der Mathematik zur Logik – vom Paradox zur Philosophie

Der *Tractatus logico-philosophicus* ist Hauptwerk und Kondensat der Philosophie Wittgensteins in seiner frühen Phase. Mit ihm meint er, »die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben.«<sup>8</sup> Mit seiner Fertigstellung ist mithin auch Wittgensteins eigene Aufgabe erfüllt. Nach dem Ersten Weltkrieg beschließt er noch in Kriegsgefangenschaft, Grundschullehrer zu werden. Tatsächlich arbeitet er nach einer kurzen Zwischenstation als Gärtnergehilfe im Stift Klosterneuburg bei Wien von September 1920 bis ins Frühjahr 1926 hinein an kleinen und kleinsten Dorfschulen in der österreichischen Provinz, ohne das philosophische Leben in Cambridge oder in Wien zu verfolgen.<sup>9</sup>

Diese grundsätzliche Abwendung von allem, was zuvor über Jahre hinweg seine beinahe einzige Beschäftigung gewesen war, wirft ein besonderes Licht auf die Art der Aufgabe, welcher sich

Wittgenstein seit seiner Immatrikulation am Trinity College 1912 philosophisch gewidmet hatte: Sie scheint ihm auf den ersten Blick in geradezu klassisch mathematischer Manier ein Problem gewesen zu sein, das es nun Schritt für Schritt endgültig zu lösen galt.<sup>10</sup>

Tatsächlich gelangt Wittgenstein über die Mathematik zur Logik und zur Philosophie. Nach zwei Jahren Maschinenbaustudium in Berlin wechselt er 1908 nach Manchester, um Flugingenieur zu werden, wo er sich allerdings rasch auf theoretische Probleme konzentriert, die ihn nun immer dichter an die reine Mathematik heranführen. Mit der Lektüre von Russells *The Principles of Mathematics* findet er das Gebiet, in welchem er hofft, einen wirklich großen Beitrag leisten zu können.<sup>11</sup> Russell versucht hier, die gesamte reine Mathematik aus wenigen logischen Grundprinzipien abzuleiten, Mathematik und Logik mithin gleichzusetzen. Im Gegensatz zu den meisten damals gängigen philosophischen Überlegungen behauptete er so die Unabhängigkeit auch der Mathematik von der Erscheinungswelt, von Raum und Zeit. Sie sei als Fundus sicheren, objektiven Wissens und nicht als prinzipiell subjektive Konstruktion des menschlichen Verstandes aufzufassen. Einen zunächst von ihm übersehenen Mitstreiter hat Russell in dem Jenaer Philosophieprofessor Gottlob Frege, dessen ab 1893 erschienene *Grundgesetze der Arithmetik* die *Principles of Mathematics* in Teilen bereits vorwegnehmen. Allerdings stößt Russell bei der Lektüre des Werks 1901 auf ein Problem, das als das ›Russellsche Paradox‹ bekannt werden sollte. In seinem Bemühen, die Zahl logisch zu definieren, hatte Frege die Menge als erweiterten Begriff eingeführt. Dem Begriff ›Mensch‹ entspreche die Menge aller Menschen wie dem Begriff ›Stuhl‹ die Menge aller Stühle. Diesen Zusammenhang erklärte er nun zu einem Axiom seines Systems. Jedem sinnvollen Begriff entspreche eine Menge, die ihn erweitere. Das aber, so entdeckt Russell, führt letztlich zu Widersprüchen. Es gibt Mengen, wie beispielsweise die Menge aller Mengen, die sich selbst als Element enthalten und solche, die, wie z. B. die Menge aller Stühle, sich nicht selbst als Element enthalten können. Die Menge aller Mengen ist eine Menge; die Menge aller Stühle aber ist kein Stuhl. Bildet man auf dieser Grundlage nun die Menge aller Mengen, die sich nicht als Element enthalten, wäre diese ein Paradox, weil sie sich nicht, somit aber gerade als Element enthielte.<sup>12</sup> Frege erkannte, nachdem ihn Russell auf die-



ses Problem hingewiesen hatte, dass von der Lösung des Paradoxes auch sein System abhing. Gleichwohl war es Russell, der intensiver an dessen Lösung arbeitete. Ergebnis seiner Anstrengungen war die Theorie der logischen Typen, seine *Theory of types*, in welcher er eine Hierarchie legitimerweise in Mengen zusammenfassbarer Elemente behauptete. Dahinter stand die Überlegung, dass die Elemente von Mengen immer gleichartig zu sein haben, um Mengen, die Elemente ihrer selbst sind, zu verhindern. Mit diesem Rückgriff auf eine »Art *Ad-hoc*-Bedingung«<sup>13</sup> war die Antinomie zwar umgangen, zugleich aber auch das eigentliche Ziel des Russellschen Unternehmens, die Mathematik aus einfachen, selbstevidenten Wahrheiten der Logik herzuleiten, verfehlt. Diese Lösung konnte so nicht befriedigen: »Ich habe keine umfassende Lösung des Problems gefunden; da sie aber die Grundlagen des Denkens betrifft, möchte ich alle Logiker dringlich aufrufen, sich der Sache anzunehmen.«<sup>14</sup>

Wittgenstein schien sich von dieser Aufforderung direkt angesprochen zu fühlen. Russells Antinomie und die *Theory of types* zogen seine Gedanken immer mehr von den technischen Problemen des Flugzeugbaus ab und führten schließlich zum endgültigen Wechsel der Disziplin.<sup>15</sup> Sie galten Wittgenstein als Symptom jenes Problems, welches er dann mit dem *Tractatus* 1918 endgültig gelöst zu haben meinte. Aber sie waren von Beginn an ein Symptom, nicht das Problem selbst. Das ›Russellsche Paradox‹ wird Ausgangspunkt von Wittgensteins philosophischem Denken<sup>16</sup>, weil er an ihm und an Russells Lösungsversuch ein Problem erkennt, das ihm grundlegend für die gesamte abendländische Philosophietradition zu sein scheint: Russell versucht noch durch eine Funktion zu beschreiben, was auf diese Weise prinzipiell nicht mehr darstellbar ist. Die Antinomie ist erst die Folge solchen Philosophierens: Weil es die eigene Kompetenz, die Reichweite des eigenen Denkens falsch einschätzt, endet es in einem *Circulus vitiosus*. Das Paradox ist ganz allgemein eine Aussage, welche Gebrauch macht von etwas, was sie selbst definiert. Der Satz ›Es gibt keine Wahrheit‹ führt in ein Paradox, weil er für sich beansprucht, was er negiert. Das Problem liegt mithin in der Reflexivität einer Funktion. Um sie zu umgehen, müssen sich selbst inkludierende All-Aussagen generell verunmöglicht, muss ein Prinzip der Nichtreflexivität aufgestellt werden. Obwohl gerade dieser Gedanke nicht zuletzt auch die Grundidee der *Theory of types* ist,

löst Russell das Paradox nicht auf. Sein Vorschlag, nur gleichartige Elemente als für eine bestimmte Menge zulässig anzuerkennen<sup>17</sup>, wandelt den *Circulus vitiosus* in eine Begründungsschleife um, in welcher All-Aussagen immer nur von einer ›höheren Warte‹ aus getroffen werden. Tatsächlich schließen diese sich selbst nie mit ein. Russell gewinnt mithin Nichtreflexivität, allerdings eben nur auf der Basis eines Eingriffs von außen; sie ergibt sich nicht aus der Logik selbst. Das Paradox wandelt sich zu einem endlosen Regress, der in seiner Endlosigkeit schließlich durch die *Ad-hoc*-Bedingung abgebrochen wird. Das Angewiesensein auf eine solche externe Unterstützung ist für Wittgenstein ein Zeichen dafür, dass hier die eigene Entdeckung, das Prinzip der Nichtreflexivität, nicht ausreichend ernst genommen wird. So entzündet sich seine Kritik an Russells Überlegungen schon im Januar 1913 an diesem Punkt: »Ich glaube nicht, dass es verschiedene Typen von Dingen geben kann. [...] Jegliche Typentheorie muss durch eine geeignete Theorie des Symbolismus überflüssig gemacht werden.«<sup>18</sup> Den Zwang zum externen Kriterium erkennt Wittgenstein als einen Rest desjenigen philosophischen Denkens, welches ausschließlich auf das Was, die Proposition, den Inhalt abstellt, anstatt auch das Wie ernst zu nehmen. Hier muss grundlegend umgedacht werden, um dem Paradox zu entkommen. Das Verhältnis der Notation zum Denotierten, besser, die Notation selbst muss man anders betrachten. Manche philosophische Frage erledigt sich dann von allein.

Von diesem Punkt ausgehend aber gerät der *Tractatus* über den Beitrag eines ambitionierten Denkers zur Diskussion eines wichtigen logischen Problems hinaus zum Manifest einer neuen Philosophie. Einer Philosophie, die sich nicht nur darin von der Tradition absetzt, dass sie ihre eigene Aufgabe primär in einer Sprachkritik sieht<sup>19</sup>; der *Tractatus* inauguriert insbesondere dadurch ein neues Denken, dass er die Grenze zwischen klar Sagbarem und Unsagbarem ernsthaft zu ziehen versucht und zugleich beides als untrennbar betrachtet.

## 1.2 Wittgensteins Welt im ›Tractatus‹

»Die Welt ist alles, was der Fall ist«<sup>20</sup>, heißt es im ersten Satz des *Tractatus*. Ein großer, vielleicht zu großer Beginn, so scheint es, für ein Werk, das ursprünglich nur *Der Satz* heißen sollte<sup>21</sup>. Doch ist

der dogmatisch-apodiktische Duktus<sup>22</sup> wohl nicht zufällig gewählt. Die Fragen der Logik und der Philosophie jedenfalls – das ist die unterschwellige Botschaft schon dieser ersten Sentenz – sind nicht auf der Basis allgemeiner und so wenig geklärter Vorstellungen zu diskutieren, welche vom Planeten, auf dem auch menschliches Leben möglich ist, über die ›kleine Welt‹ bestimmter gesellschaftlicher Gruppen bis zu den mit Drachen und Hexen bevölkerten Phantasiewelten alles mit demselben Begriff belegen. »Die Welt ist alles, was der Fall ist« markiert einen grundlegenden Neuanfang, der auch mit der herkömmlichen Praxis der Logiker bricht, Probleme nur intern, innerhalb eines nicht explizit gemachten Weltbildes zu diskutieren. ›Die Wirklichkeit‹<sup>23</sup> bekommt hier vielmehr eine feste Gestalt. Sie ist keine nur schwer einzugrenzende Menge ontologisch definierter Körper und Stoffe. Wittgenstein sieht die Welt vielmehr als »die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.«<sup>24</sup> So ist sie nicht zufällige Anhäufung der Gegenstände, welche weitgehend willkürlich neben- und aufeinander gestellt oder gar vollkommen unabhängig voneinander gedacht werden könnten. Sie baut sich nicht aus Atomen auf. Ihre Grundeinheit ist der Sachverhalt, das, was der Fall ist, die Tatsache.<sup>25</sup> Noch am Ende ihrer Analyse, der Aufspaltung in ihre Elemente steht eine Konstellation, eine Konfiguration von Dingen.<sup>26</sup> Diese Konfiguration aber hat, besser: sie *ist* eine logische Struktur. Denn die Tatsachen, welche die Welt sind, sind die »Tatsachen im logischen Raum.«<sup>27</sup> Das ist der scheinbar beiläufig selbstverständliche, aber so grundlegende fünfte Satz des *Tractatus*. Mit ihm wird Wittgensteins ›Welt‹ eine logische Welt: Ihre Elemente greifen »ineinander, wie die Glieder einer Kette«<sup>28</sup> Ihre Vielfalt ist berechenbar.

So sieht es aus, als ob der Beginn des *Tractatus* seine revolutionierende Kraft schnell schon wieder verlöre. Der Gestus des Neubeginns scheint in eine Affirmation, gar eine Universalisierung des Paradigmas ›Logik‹ umzuschlagen. Sie ist »die Form der Wirklichkeit«<sup>29</sup> und weil die Logik der Bereich des ausgeschlossenen Zufalls ist<sup>30</sup>, kann in der Welt kein Sachverhalt überraschen. Da die Dinge aber nur innerhalb eines Sachverhalts, nicht an sich greifbar sind, ist auch die Vorstellung, ein solcher würde unvorhersehbar plötzlich zu einem Ding passen, im logischen Raum nicht möglich.<sup>31</sup> Somit liegt mit der Welt als dem, was der Fall ist, eine Gleichursprünglichkeit von Dingen und Tatsachen vor: Mit

jedem Gegenstand sind auch die Möglichkeiten seines Vorkommens in Sachverhalten gegeben, und erst die Tatsache erlaubt es, vom Ding als ihrem Element zu sprechen. Wie ein Puzzle-Teil im Sinne des Puzzles außerhalb der Verbindung mit anderen Teilen keinerlei Wert, keine Funktion hat, ja, als solches nicht einmal vorstellbar ist, so ist auch der Gegenstand, das Ding nicht außerhalb eines Sachverhalts zu denken. Und wie die Form eines Puzzle-Teils bereits alle potenziellen Fälle seiner Verwendung inhäriert, kann auch Wittgenstein sagen: »Die Möglichkeit seines Vorkommens in Sachverhalten ist die Form des Gegenstandes.«<sup>32</sup> Damit aber sind mit allen Gegenständen auch alle möglichen Sachverhalte gegeben.<sup>33</sup>

### 1.3 Der innere Bruch des logischen Raums

So wird schon auf diesen ersten Seiten eine komplexe Weltsicht skizziert, die sich jedem Reduktionismus entzieht: Ihre Grundeinheiten sind nicht die Dinge, vielmehr deren Konstellationen im logischen Raum. Gleichwohl sind jene nicht willkürliche Konstrukte, sondern bereits in den Gegenständen präjudiziert. Diese lassen sich nicht beliebig, vielmehr nur gemäß ihrer Form miteinander verbinden. Und mehr noch: Den nach Maßgabe der Form des Dinges und den Bedingungen des logischen Raums *möglichen* Konfigurationen stehen diejenigen Sachverhalte gegenüber, welche nicht nur potenziell, sondern aktuell Welt bilden. Eine solche innere Differenzierung des logischen Raums ist in der umfassenden Anfangsdefinition noch nicht begriffen. Das, was der Fall ist, lässt sich noch nicht in bestehende und nichtbestehende Tatsachen<sup>34</sup> aufteilen. Eine solche Unterscheidung ist vielmehr erst dadurch möglich, dass Wittgensteins Welt zwar als logische Form, nicht aber als im Reich reiner Ideen angesiedelte, von aller Materialität unberührte vorzustellen ist. Die Gegenstände sind über ihren Charakter als Koordinate im logischen Raum hinaus auch die »Substanz von Welt«<sup>35</sup>, in dem Sinne, dass sie sich zu jedem Zeitpunkt in einem konkreten der ihnen möglichen Sachverhalte befinden. So lassen sie eine interne Scheidung der Tatsachen in positive und negative zu, in aktuelle und potenzielle. Diese interne Scheidung ist prinzipiell, sie ist unhintergebar. Insofern besteht die Substanz der Welt unabhängig von dem, was der Fall ist<sup>36</sup>; sie ist der von allen möglichen Sachverhalten freie Grund da-

für, dass immer eine der vielen Potenzialitäten aktuell ist, die anderen möglich bleiben. In dem sich so aber auftuenden Spalt liegt der Grund menschlicher Unsicherheit Welt gegenüber. Hier betritt man den Raum der Unterscheidung der Tatsachen nach ›wahr oder falsch‹. Diese entspricht der Differenzierung von ›aktuell‹ und ›potenziell‹ und geht doch über diese hinaus: Sie zeigt an, dass man sich nun in einem Verhältnis der Beurteilung von Welt befindet. Eine solche aber kann nur von außen, mit Distanz, nicht in der Situation selbst getroffen werden. Man benötigt ein Mittel, ein Medium, welches erlaubt, sich in dieser Distanz zu halten. Im *Tractatus* dienen als dieses Mittel die Bilder.

## 1.4 Der Mensch im Reich der Bilder

»Wir machen uns Bilder der Tatsachen«<sup>37</sup> heißt, dass der Mensch sich auf Wirklichkeit mit Hilfe stellvertretender Darstellung der Sachverhalte bezieht. So konstruiert er eine Art Parallelwelt. Mit ihm steht ihm die aktuelle Welt nicht direkt vor Augen, sondern deren Repräsentation. Diese gilt es mit jener im Hinblick auf ›wahr oder falsch‹ abzugleichen. Soweit scheint der Gedanke noch recht traditionell. Und doch unterscheiden sich Wittgensteins Bilder von den gewohnten grundlegend: Sie gewinnen ihren repräsentativen Wert nicht in klassischer Weise. Er verdankt sich nicht vage bestimmbaren Ähnlichkeiten<sup>38</sup>, sondern einer strukturellen Identität: Mit diesen Bildern stellt sich der Mensch Sachlagen im logischen Raum vor. So dienen sie als ein »Modell der Wirklichkeit.«<sup>39</sup> »Den Gegenständen entsprechen im Bilde die Elemente des Bildes.«<sup>40</sup> ›Das Bild‹ ist ein solches, weil seine Teile in identischer Weise konfiguriert sind, wie die Dinge der von ihm abgebildeten Tatsache. Wittgenstein erläutert diese Idee in seinen Tagebüchern mit dem Verweis auf die Möglichkeit, beispielsweise ein Automobilunglück mit Hilfe von Puppen nachzustellen und anhand dieses Modells das konkrete Geschehen nicht nur zu vergegenwärtigen, sondern auch zu beurteilen.<sup>41</sup> Dabei spielt es keine Rolle, inwiefern die Puppen Ähnlichkeit mit den tatsächlichen Akteuren aufweisen. Entscheidend ist, dass sie deren Position innerhalb des Vorgangs versuchen wiederzugeben, dass die Struktur des Aufbaus der Struktur des Ereignisses mindestens der Möglichkeit nach entspricht. »Die Form der Abbildung ist die Möglichkeit, dass sich die Dinge so zueinander verhalten, wie die

Elemente des Bildes.«<sup>42</sup> Nur wenn eine solche Strukturidentität vorliegt, kann man mit Wittgenstein überhaupt von einem Bild sprechen: »Was jedes Bild [...] mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie überhaupt – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist die logische Form, das ist, die Form der Wirklichkeit.«<sup>43</sup> Als Konfiguration im logischen Raum aber zählt das Bild selbst zur Wirklichkeit, ist es selbst eine Tatsache.<sup>44</sup> Damit jedoch ist Wittgensteins Abbildungsverhältnis untypischerweise symmetrisch und reflexiv gedacht.<sup>45</sup> Was als Bild gilt, ist nicht mehr ontologisch bestimmt. Und gerade hierin wird die Bildtheorie des *Tractatus* auch problematisch. Worin ist der Unterschied zwischen dem Bild und dem von ihm Abgebildeten zu treffen, wenn beide Tatsachen, Konfigurationen im logischen Raum sind, potenziell oder aktuell sein können?

## 1.5 Das funktionale Bild

Der Mensch lebt in einem Raum der Tatsachenbilder.<sup>46</sup> Über sie erst bezieht er sich auf seine Welt. Zugleich gibt es ›das Bild‹ nicht außerhalb dieses Zusammenhangs. Es ist zuallererst funktional bestimmt, als es durch Gebrauch wird, was es ist.<sup>47</sup> Es ist für denjenigen Bild, der sich mit ihm auf Welt bezieht. Zugleich aber werden Bilder ganz generell nur dadurch möglich, dass die Welt im *Tractatus* eben nicht reine Idee, nicht immateriell gedacht ist, sie auch Substanz hat, sich intern differenziert.<sup>48</sup> Wäre die Wirklichkeit ausschließlich potenziell, müsste sie zugleich auch die aktuelle sein. Dann aber gäbe es keine Unterschiede zwischen den Tatsachen, keine Unsicherheit in Bezug auf deren Status, es wäre keine Beurteilung, keine Distanznahme möglich. Und mit dieser verschwände auch die Möglichkeit, Abbilder der Sachverhalte zu machen, sie gar an der Welt auf ihre Richtigkeit hin zu überprüfen. Ihre funktionale Ingebrauchnahme wäre keine Option für den Menschen. Das Bild hätte als Konfiguration im logischen Raum die gleiche Dignität wie das von ihm Repräsentierte. Schon die Rede von einer solchen Differenz wäre in so einer ungeschiedenen Welt nicht möglich. Erst mit der Aufspaltung in bestehende und nichtbestehende Tatsachen öffnet sich jener Bereich, in welchem es repräsentierende Bezugnahme überhaupt gibt. Nur weil die Welt Substanz hat, ist Abbildung möglich.<sup>49</sup> Und nur, weil Abbildung möglich ist, kann auch nach ›wahr oder falsch‹ beurteilt

werden.<sup>50</sup> Erst jetzt kann der Richter darüber befinden, inwiefern die durch Puppen und andere Gegenstände probeweise zusammengestellte Welt der einmal aktuellen entspricht; erst jetzt kann er das Bild der Wirklichkeit mit dieser vergleichen.<sup>51</sup> Mit ihm schafft er sich die notwendige Distanz, betrachtet er sein Objekt von außen.<sup>52</sup> So wird es möglich, im durch die Substanz der Welt in den logischen Raum eingepflanzten Bruch zwischen positiven und negativen Tatsachen ordnend zu wirken, die ›wahre‹ Repräsentation von der ›falschen‹ zu scheiden. Gerade hierin liegt der dem Menschen besondere Umgang mit Welt begründet. Dass sich der Mensch Bilder macht von der Welt, heißt, dass er ihr denkend begegnet, sie reflektiert.<sup>53</sup> Denn das »logische Bild der Tatsachen« ist »der Gedanke.«<sup>54</sup> Der innere Bruch des logischen Raums öffnet das Feld der Nachträglichkeit, der Rückwendung, der Re-Flexion auf das Geschehene.

## 1.6 Der Satz

Wie das logische Bild aber dem Gedanken entspricht, so ist der Satz dessen sinnlich wahrnehmbarer Ausdruck.<sup>55</sup> Über die Welt und ihre Bilder findet Wittgenstein so zu dem Thema, welches das eigentliche des *Tractatus* zu sein scheint, zur Analyse des Satzes und hierin der menschlichen Sprache ganz allgemein. Der grundsätzliche Einstieg in seinen Text ist nicht einfach nur Vorspiel; er dient der dann entwickelten Satztheorie vielmehr als unhintergehbare Basis. Die Welt ist die Gesamtheit aller Tatsachen im logischen Raum. Weil diese sich aber in aktuelle und potenzielle scheiden, öffnet sich jener Bereich, in welchem der Mensch mit der Welt umgeht. Dieser Umgang bestimmt sich durch Bilder und durch Gedanken, die Bilder sind, und noch der Satz lässt sich als solches begreifen.<sup>56</sup> Seine Struktur allein ermöglicht es ihm, sich auf Welt zu beziehen. Auch er beschreibt sie über die Konfiguration seiner Satzelemente. Wie mit Hilfe der Puppen im Pariser Gerichtssaal, so wird auch im »Satz [...]« gleichsam eine Sachlage probeweise zusammengestellt.<sup>57</sup> Das im Rahmen der Bildtheorie Entwickelte gilt ebenso hier: Die Namen sind die Bildelemente, welche die Gegenstände vertreten<sup>58</sup>; der Satz ist artikuliert, hat eine eindeutige, klare Struktur, welche ihm die Möglichkeit, darzustellen und Sinn zu haben, erst gibt.<sup>59</sup> Mehr noch: Sinn haben Namen wie Bildelemente ausschließlich im Rahmen ihres Ver-

bandes.<sup>60</sup> Nur dieser ist ein Bild der Welt. Und wie die Welt in Sachverhalte, in Tatsachen analysierbar ist, so entspricht diesen der einfachste Satz, der Elementarsatz als kleinste Einheit der Sprache.<sup>61</sup> Der sinnvolle Satz – und nur er – ist aufgrund seiner logischen Form in der Lage, Welt zu beschreiben; und also ist, weil es in der Logik keine Zweideutigkeiten gibt, alles, was sagbar ist, auch eindeutig sagbar.

Diese logische Form, diese Struktur gilt es als Kern der menschlichen Sprache freizulegen. Denn es ist unmöglich, »die Sprachlogik aus [der Umgangssprache, FG] unmittelbar zu entnehmen.«<sup>62</sup> Diese verkleidet vielmehr den Gedanken, kaschiert ihn in einer Form, die ihn kaum noch als logisches Bild der Welt erkennen lässt.<sup>63</sup> So stiftet sie über die ihr inhärente Struktur immer wieder Verwirrung.<sup>64</sup> Wir verstehen unsere Sprachlogik nicht und verwenden sie in der Folge unangemessen. Der Großteil der philosophischen Probleme beruht auf diesem Missverständnis und führt zu unsinnigen Fragen in der Art, »ob das Gute mehr oder weniger identisch sei als das Schöne.«<sup>65</sup> Um diesen Fallen zu entgehen, fordert Wittgenstein eine Philosophie, die grundlegend Sprachkritik ist.<sup>66</sup> Um Irrtümer zu vermeiden, der Sprachvergesenheit zu entkommen, verlangt er eine Zeichensprache, welche den Satz als strukturidentisches Abbild der Tatsachen nicht versteckt. »Eine Zeichensprache also, die der *logischen* Grammatik – der logischen Syntax – gehorcht.«<sup>67</sup> In ihr dürfen unterschiedliche Zeichen – »das sinnlich Wahrnehmbare am Symbol«<sup>68</sup>, also auch des Satzes<sup>69</sup> – nicht doppelt besetzt sein. Dass ›grün‹ im Satz ›Grün ist grün‹ einmal ein Personennamen, das andere Mal ein Eigenschaftswort ist, muss bereits auf den ersten Blick, in der Wahrnehmung des Schriftbildes klar sein.<sup>70</sup> Denn die logische Syntax *ist* die Tatsachenstruktur, die Bildkonfiguration, das Verhältnis der Satzelemente im logischen Raum. Eine die Wahrnehmung dieser Konfiguration erklärende Metasprache wird so obsolet.

## 1.7 Nichtreflexivität und logische Form

Insbesondere darf in »der logischen Syntax [...] nie die Bedeutung eine Rolle spielen.«<sup>71</sup> Wittgenstein kommt auf den großen Fehler Russells in seiner *Theory of types* zurück: Der Irrtum »zeigt sich darin, dass er bei der Aufstellung der Zeichenregeln von der Be-



deutung der Zeichen reden musste.«<sup>72</sup> Das Problem, mit welchem sich Russell beschäftigt, ist, dass kein »Satz etwas über sich selbst aussagen [kann, FG], weil das Satzzeichen nicht in sich selbst enthalten sein kann.«<sup>73</sup> Dabei löst sich die Problematik auf, wenn man sich aus dem zwanghaften Festhalten am ›Sagen‹, von der Konzentration auf den Ausdruck befreit und sich ernsthaft dem Zeichen zuwendet. Der Selbstbezug führt nur so lange in ein Paradox, wie man das Bedingte auf seine eigenen Bedingungen beziehen will. Sobald es das Ziel ist, die *Möglichkeit*, ›Sagen‹ zu können, zu *sagen*, kommt es notwendig zu einer *Petitio principii*. Man kann sie in Russellscher Manier umgehen, auf *Ad-hoc*-Bedingungen zurückgreifen, welche nur bestimmte Elemente für bestimmte Operationen zulassen wollen. Auflösen aber kann man das Paradox nur, wenn man bereit ist, den Selbstbezug auf einer anderen Ebene der Sprache, nicht sagend und also nichtreflexiv zu denken, besser, zu *sehen*. Wittgensteins Bildtheorie der Sprache erlangt gerade hier ihre volle Bedeutung. Die Form der Abbildung, über welche es gelingt, Welt zu beschreiben, liegt in der Anordnung der Elemente. Ein Satz kann die gesamte Wirklichkeit darstellen, weil er mit ihr die Struktur gemein hat.<sup>74</sup> Sie selbst aber kann er nicht greifen: »Um die logische Form darstellen zu können, müssten wir uns mit dem Satze außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt.«<sup>75</sup> Allerdings ist die logische Form als Konfiguration im logischen Raum *wahrnehmbar*. Man kann sie sehen, indem man die Aufmerksamkeit von der Darstellung abzieht, sie auf die Zeichen selbst, nicht auf deren Bedeutung hin lenkt. Was sich da zeigt, *sagen* zu wollen, führt zum paradoxalen Sprechen. »Was *sich* in der Sprache ausdrückt, können *wir* nicht durch sie ausdrücken.«<sup>76</sup> Es bedürfte des göttlichen Standpunkts, um das zu vermögen. Der Mensch aber beschreibt die Welt, indem er sich Sätze als ihre Bilder konstruiert, deren abbildende Beziehung sich nicht selbst abbilden kann, und doch in ihnen präsent ist: »Der Satz *zeigt* die logische Form der Wirklichkeit. Er weist sie auf.«<sup>77</sup>

Das übersieht Russell in seiner Analyse. Bei ihm denotieren die logischen Konstanten die Form des Komplexes.<sup>78</sup> Eine solche Denotation aber kann es nach oben Gesagtem nicht geben. Logische Konstanten existieren nicht. Das Beispiel der Negation macht dies klar: Erklärt man, wie Russell, Wahrheit über Bekanntschaft, bedeuten Sätze wahre Komplexe, so wird die Bedeutung eines

negierten falschen Satzes zum Problem: Er ist durch die Negation schließlich wahr. Wir verstehen ihn jedoch nicht anders als einen positiven Satz. Damit aber sind wir letztlich gezwungen, die Bekanntheit mit negativen Tatsachen zu postulieren. Das hält Wittgenstein für absurd. »Jeder Satz kann verneint werden. Und dies zeigt, dass für alle Sätze ›Wahr‹ und ›Falsch‹ dasselbe bedeuten. (Dies ist von allerhöchster Wichtigkeit.) (Im Gegensatz zu Russell.)«<sup>79</sup> Weder entsprechen Sätze Komplexen noch sind sie als Namen aufzufassen, wie Frege das tut. Sätze haben als Konfigurationen im logischen Raum zwar Sinn, aber keine Bedeutung. Diese Erkenntnis führt nun zum ›Grundgedanken‹ des *Tractatus*, dass logische Konstanten nicht vertreten, dass »sich die Logik der Tatsachen nicht vertreten lässt.«<sup>80</sup> Wie die möglichen Verbindungen mit den Puzzle-Teilen bereits gegeben sind, so ist eben auch der logische Raum gleichursprünglich mit den Gegenständen, fügen sich Sätze als Kombinationen der Gegenstände vertretenden Namen notwendig zur logischen Form.<sup>81</sup> »Ebenso wie ein Pfeil durch Gleich- oder Gegensinnigkeit in einem Verhältnis zu einem anderen steht, so verhält sich die Tatsache zum Satz.«<sup>82</sup> Sätze sind wie Pfeile somit nicht dadurch, dass sie über sich hinaus auf etwas weisen, was sich hinter ihrer Spitze als Bedeutung befindet. Vielmehr sind sie wie Pfeile durch ihre Gerichtetheit. Die Verbindung zur Tatsache ist allein darin zu finden, dass diese als weitere Konfiguration im logischen Raum eben auch Gerichtetheit aufweist. Diese Verbindung ist nicht mehr über Bedeutung zu fassen. Sie lässt sich ausschließlich sehen, im nichtreflexiven, rein visuellen Abgleich. Dies nicht ausreichend ernst zu nehmen, bedeutet, sich zwangsläufig im Paradox zu verfangen. Erst im tatsächlichen Rückgang auf das sinnlich wahrnehmbare Zeichen<sup>83</sup> liegt also auch die Lösung der Russellschen Antinomie. Die von Wittgenstein geforderte neue, rein logische Zeichensprache ist nicht nur ein Mittel zum Zweck, sie selbst ist die Lösung:

Eine Funktion kann darum nicht ihr eigenes Argument sein, weil das Funktionszeichen bereits das Urbild seines Arguments enthält und es sich nicht selbst enthalten kann.

Nehmen wir nämlich an, die Funktion  $F(fx)$  könnte ihr eigenes Argument sein; dann gäbe es also einen Satz: › $F(F(fx))$ ‹ und in diesem müssen die äußere und die innere Funktion  $F$  verschiedene Bedeutungen haben, denn die innere hat die Form  $\varphi(fx)$ , die äußere die Form  $\psi(\varphi(fx))$ .

Gemeinsam ist den beiden Funktionen nur der Buchstabe ›F‹, der aber allein nichts bezeichnet.

Dies wird sofort klar, wenn wir statt ›F(Fu)‹ schreiben › $(\exists \varphi) : F(\varphi u)$  .  $\varphi u = Fu$ ‹.

Hiermit erledigt sich Russells Paradox.<sup>84</sup>

## 1.8 Sinnlose Logik

Der umgeschriebene Symbolismus *zeigt*, dass es den Selbstbezug, wie ihn Russell an Freges Klassenbegriff problematisiert, gar nicht geben *kann*.<sup>85</sup> Verabschiedet man die Bedeutung der Zeichen ernsthaft, wird klar, dass eine Funktion niemals Argument ihrer selbst ist. Der Symbolismus ist Grundlage aller Semantik und muss also von dieser unabhängig sein. Es darf nicht etwas vor ihm geben, was ihm wieder Bedeutung verleiht. Die Grundlagen der Logik sind spontan, nicht reflexiv. Die logische Autonomie sichert somit die Wittgensteinsche Kritik an der Typentheorie. Wir können nicht *sagen*, was der Symbolismus *zeigt*.<sup>86</sup> Wollte man dies, man müsste die Bedeutungsbeziehungen bereits voraussetzen.<sup>87</sup> Sagen und Zeigen aber sind nicht ineinander zu vermitteln. Die logische Form, welche Sagen ermöglicht, kann selbst nur sinnlos gesagt werden: Der Satz der Identität wird in der logischen Notation evident als Tautologie; das ›tertium non datur‹ aber als Kontradiktion. Im einen Fall ist der Satz für sämtliche Wahrheitsmöglichkeiten wahr, im zweiten für sämtliche Wahrheitsmöglichkeiten falsch. »Die Tautologie lässt der Wirklichkeit den ganzen – unendlichen – logischen Raum; die Kontradiktion erfüllt den ganzen logischen Raum und lässt der Wirklichkeit keinen Punkt. Keine von beiden kann daher die Wirklichkeit irgendwie bestimmen.«<sup>88</sup> Beide sind keine logische Konfiguration. Sie bilden Welt nicht ab. Damit aber bewegen sie sich auch nicht im Bereich der Abwägung über ›wahr‹ oder ›falsch‹, in welchem sich das Sagen bewegt. »Die Wahrheit der Tautologie ist gewiß, des Satzes möglich, der Kontradiktion unmöglich.«<sup>89</sup> So rahmen Sätze der Logik den Bereich des Sagens tatsächlich ein. Sie sind dessen Grenze – und damit selbst sinnlos.<sup>90</sup>

## 2 Was sich zeigt...

### 2.1 Die drei Arten des ›Zeigens‹

Die Unterscheidung von Sagen und Zeigen erlaubt es Wittgenstein also, das Russellsche Paradox aufzuklären. Die Ausgangsfrage seines philosophischen Denkens ist gelöst, der *Tractatus*, so könnte man meinen, hat seine Aufgabe erfüllt. Die Entdeckung, dass es eine Grenze des Sagbaren gibt, hätte dann die Aufforderung zur Folge, sich innerhalb dieser Grenze zu halten, alles jenseits davon aber zu ignorieren bzw. als haltlose Illusion zu entlarven. Der Tatsachenraum umfasste dann alles, und außerhalb seiner gäbe es nichts mehr. Vielmehr wäre, was es gibt, vollständig in logischer Form aufzulösen, jegliche Transzendenz nichts anderes als in einer Sprachverwirrung begründete Projektion. Die Rede von ›Welt‹ und ›Wirklichkeit‹, der grundsätzliche Duktus gleich zu Beginn des *Tractatus* – all das suggeriert ein solches Verständnis in logisch-positivistischem Sinne. Ihm gilt das ›Zeigen‹ lediglich als Rahmen, welcher das Ende alles Relevanten markiert. Man muss ihn sehen, um nicht etwas sagen zu wollen, wo es nichts mehr zu sagen und also gar nichts mehr gibt.

Doch ist das Zeigen bei Wittgenstein keineswegs marginal. Seine Entdeckung ist gerade die Entdeckung eines Jenseits der Sprache. Es ist als Grenze der Welt zugleich auch Öffnung. So erst erweist sich die Unterscheidung von Sagen und Zeigen als »Hauptproblem der Philosophie« generell.<sup>91</sup> Sie ermöglicht die Auflösung eines logischen Knotens und geht in ihren Konsequenzen doch weit über diesen Erfolg hinaus. Das ›Zeigen‹ wird ein zentraler, vielleicht der zentrale Begriff des *Tractatus*.<sup>92</sup> Wittgenstein differenziert ihn dreifach:<sup>93</sup> Dass der Satz seinen Sinn zeigt, kann man als deskriptives Zeigen rekonstruieren. Dieses ist Folge der Bildtheorie im *Tractatus*. In ihr definiert Wittgenstein ›Sinn‹ als die Struktur der Konfiguration im logischen Raum selbst. Da auch der Satz als Bild verstanden wird, ist sein Sinn ebenfalls ausschließlich seine logische Struktur. Weil die aber nicht sagbar ist, gelangt Wittgenstein zu dem im ersten Moment überraschenden Diktum, dass der »Satz zeigt, was er sagt.«<sup>94</sup> Er behauptet, dass sich die Welt in der von ihm vorgestellten Konstellation befindet. Er *zeigt* mithin, »wie es sich verhält, *wenn* er wahr ist. Und er *sagt*, dass es sich so verhält.«<sup>95</sup>

Auf einer anderen, transzendentalen Ebene zeigt sich die Möglichkeitsbedingung der Abbildung überhaupt.<sup>96</sup> Wir sehen die logische Form der Wirklichkeit, die sich keiner Aussage fügt, weil kein Standpunkt außerhalb ihrer möglich ist. Das Sich-Zeigen der logischen Form markiert somit die Grenze des Sagbaren, die nicht überschritten werden darf, will man Scheinaussagen und mit ihnen das Paradox vermeiden. ›Es gibt Gegenstände‹ ist ein Scheinsatz, weil es nicht einen Gegenstand gibt und dann noch einen formalen Begriff, unter den der Gegenstand fällt. Auf Grundlage solcher Sätze aber entstehen Pseudoprobleme wie die Frage, ob die Eins existiert, die der ›1‹ zugrunde liegt. Gerade das ist letztlich Freges Problem. Doch ist der »formale Begriff [...] mit dem Gegenstand, der unter ihn fällt, bereits gegeben.«<sup>97</sup> Das *zeigt* die logische Form – und markiert hierin das Ende der sagenden Sprache.

Auf das Jenseits dieser Grenze ist eine letzte Variante gerichtet, in welcher sich ›das Mystische‹ zeigt.<sup>98</sup> Mit ihm gesellt sich zur Wirklichkeit ein anderer Aspekt von Realität<sup>99</sup>: ein sich aller sagenden Überformung Entziehendes, aller Logik konstitutiv Transzendentes.<sup>100</sup> Wittgenstein nennt es auch – im Unterschied zu Satzsinne und logischer Form – explizit das »Unaussprechliche«,<sup>101</sup> Es ist nicht einmal mehr in sinnlosen Sätzen als Struktur zu erkennen, nicht als Tautologie, nicht als Kontradiktion festzumachen. Diesem Sich-Zeigen korrespondiert nicht einfach das Sehen, sondern Wahrnehmung in umfassendem Sinne. Das Mystische ist im Gefühl präsent<sup>102</sup>, ist Erfahrung.

## 2.2 Das Mystische als das Asthetische

Die Unterscheidung von Sagen und Zeigen hat somit nicht nur eine direkte Definition des Tatsachenraums, der Welt als des Sagbaren zur Folge, sondern hierin zugleich eine indirekte Begrenzung<sup>103</sup> der Sphäre, in welchem sich das Mystische zeigt. Diese andere Seite des Expliziten entgeht dem logischen Positivismus. Dessen Schweigen ist leer; es hat nichts, *worüber* es schweigen könnte.<sup>104</sup>

Wittgenstein aber markiert mit Sagen und Zeigen sehr viel grundlegender zwei unterschiedliche Modi menschlichen Umgangs mit Realität.<sup>105</sup> Bewegt sich das eine *in* der Welt, ist das andere an deren Grenze und darüber hinaus angesiedelt. Ist mit dem

Sagen eine Beschreibung von Wirklichkeit möglich, so stellt das Zeigen als deren Struktur *und* als ihre ungreifbare Rückseite die Grundlagen einer solchen Beschreibung vor Augen.<sup>106</sup> Dabei ist das Sagbare zugleich auch das Denkbare, Reflexion, wogegen man das, was sich zeigt, nur nichtreflexiv wahrnehmen kann. Die am logischen Symbolismus entdeckte Notwendigkeit zum Rückgang auf das nicht bedeutende, nur sinnlich wahrgenommene Zeichen steht paradigmatisch für den Schritt, der generell am Ende des Sagbaren zu tun ist: Der Leib muss anstelle der Vernunft Bezugspunkt der Realitätsorganisation werden, will man das Paradox vermeiden und darüber hinaus das Mystische zugänglich machen. Dieses siedelt jenseits der Sprache, konstituiert sich gerade als das, was weder sinnvoll befragt werden noch sinnvoll Antwort sein kann. Es steht außerhalb allen zufälligen Soseins der Welt.<sup>107</sup> In ihm zeigt sich das Ab-Solute<sup>108</sup>. Das Gefühl dieses Ab-Soluten als etwas, was es außerhalb des Sagbaren gibt, beschreibt Wittgenstein als mystische Erfahrung, als den für Momente gelungenen Ausstieg aus Raum und Zeit; man *sieht* die Welt sub specie aeternitatis.<sup>109</sup> In dieser ungerichteten Perspektive erscheint das Ding nicht mehr als ein Ding unter Dingen. Es ist von aller Kontingenz frei. Der Gegenstand zeigt sich *mit*, nicht als Teil *von* Raum und Zeit.<sup>110</sup> *Er selbst* wird – logisch unmöglich – bedeutend, die Verbindung zu allem um ihn herum wird gekappt. »Habe ich aber den Ofen kontempliert, so war *er* meine Welt, und alles Andere dagegen blaß.«<sup>111</sup> Im Blick auf die Welt sub specie aeternitatis wird der logische Raum und die in seiner Spaltung entstandene Nachträglichkeit für einen Augenblick irrelevant. Wenn der Raum der Vernunft verblasst, einen die Gegenwart völlig umschließt, ist, was einen hält, die leibgebundene Wahrnehmung.<sup>112</sup>

## 2.3 Das Asthetische und die pathische Dimension von Realität

Die Aisthesis in ihrer etymologischen Wurzel ist so die Basis des Mystischen überhaupt.<sup>113</sup> Sie lässt das Ab-Solute als Jenseits der Welt ahnen. Erst auf dieser Grundlage aber umfasst es die Kunst – und auch die Ethik.<sup>114</sup> ›Schönheit‹ und ›Gutsein‹ sind für Wittgenstein zunächst ab-solute Begriffe.<sup>115</sup> Als solche fallen sie aus dem Bereich des Sagens heraus. Alles, was über sie zu sagen versucht wird, ist zwangsläufig Unsinn.<sup>116</sup> Die Schönheit der Rose – das

klassische Beispiel – ist nicht dadurch begriffen, dass man sie sprachlich benennt. Eine Blume als ›schön‹ zu *bezeichnen*, ist nur innerhalb der Welt als relative Beschreibung möglich. Die Schönheit der Rose als solche aber zeigt sich jenseits der Sprache. Sie ist mithin auf der anderen Seite der logischen Form, der von vorne eben nie sagend greifbaren Rückseite von Welt angesiedelt.<sup>117</sup> Sie ist keine Möglichkeit im logischen Raum, sondern logische Unmöglichkeit. Gerade als Negativ alles Sagbaren jedoch ist sie an dieses gebunden. Das »Unaussprechliche ist – unaussprechlich – in dem Ausgesprochenen *enthalten*.«<sup>118</sup> In der ästhetischen Kontemplation rückt es vor Augen. So aber ist auch das Ethische als Ab-Solutum ein Wahrnehmungsphänomen<sup>119</sup>. Das Sagen setzt ihm nichts mehr hinzu. Der ethische Mensch erweist sich als solcher, ihn ›gut‹ zu nennen, hat keinen Einfluss auf sein tatsächliches Gutsein.<sup>120</sup>

Gerade weil es das Unaussprechliche, nur ästhetisch Erfahrbare aber *gibt*<sup>121</sup>, reißt das Reale nicht mit den Grenzen des logischen Raums, am Ende der Welt einfach ab. Vielmehr ist das hier beginnende Jenseits bei aller Negativität nicht als überflüssiger Wurmfortsatz, sondern bereichernd gedacht. Indem er das Gefühl des Ab-Soluten zulässt, weitet der Mystiker die Grenzen seiner Erfahrung. Er entdeckt die pathische Dimension von Realität jenseits der logischen Welt. Der Tatsachenraum bleibt hiervon unberührt. Doch wird dem sagenden Aktivismus eine gewollte Passivität beigegeben, welche das Unaussprechliche positiv annimmt. In der Öffnung zum Mystischen wird somit nichts *in* der Welt verändert, sondern in der Modifizierung des Weltbildes, der grundlegenden Sicht auf die Welt, deren Realität insgesamt ausgedehnt. Dem Mystiker eignet eine Gelassenheit gegenüber dem, was konstitutiv unverfügbar bleibt.<sup>122</sup> Er versucht es erst gar nicht, sagend zu überformen, und entgeht so dem ansonsten zwangsläufigen Scheitern. Das Zurücknehmen der Aktion zugunsten der Passivität, des Pathischen, macht in der Öffnung zum Mystischen zugleich die Welt des Glücklichen aus.<sup>123</sup> Sie ist eine andere, größere als diejenige dessen, der an den sagend nicht zu unüberwindenden Grenzen des Sagbaren verzweifelt oder als logischer Positivist innerhalb dieser meint, alles zu haben.<sup>124</sup> Glückliches ist im *Traktatus* gerade in der ästhetischen Kontemplation möglich.<sup>125</sup>

So grundlegend positiv konnotiert aber scheint der ästhetische Blick jene Sicht auf die Welt zu sein, von welcher Wittgen-

stein am Ende seines *Tractatus* als der richtigen Perspektive spricht.<sup>126</sup> Dem Leser zu dieser Sicht zu verhelfen, ist das Ziel dieses Textes. Damit aber kann, was der *Tractatus* sagt, noch nicht sein Ende sein. Mit der Betonung der Unmöglichkeit, die Grenzen des Sagbaren sagend zu überwinden, legt Wittgenstein vielmehr nahe, den zeigenden Aspekt seines Werkes nicht nur als spielerische Eigentümlichkeit mitzubeachten, sondern als philosophisch grundlegend ernst zu nehmen.

## 2.4 Die zeigende Dimension des ›Tractatus‹

Vor diesem Hintergrund erst kommt nun auch Wittgensteins Äußerung, der *Tractatus* sei zugleich streng philosophisch und literarisch, zu ihrer Bedeutung. Diese Bemerkung ist weit mehr als eine verhandlungsstrategische Floskel.<sup>127</sup> Fasst man das Literarische als den auf Aisthesis zielenden Umgang mit Sprache, so ist der *Tractatus* als literarisches Werk eben keines, das sich auf das Sagen beschränkt.<sup>128</sup>

Gegenüber Ludwig von Ficker erläutert Wittgenstein das mit einigen Anmerkungen zum Charakter des Textes: Die Struktur des Werkes werde vielleicht nicht auf den ersten Blick deutlich. Dem geschriebenen entspreche ein ungeschriebener Teil. Dem Gesagten korrespondiere all das, was notwendig ungesagt bleiben müsse, weil es ein Unsagbares ist. In der Entsprechung aber ist Letzteres auch Bestandteil des Werkes. Um den komplexen Sinn dieses Zwitterwesens verstehen zu können, empfiehlt Wittgenstein Ficker neben dem Vorwort zunächst nur den Schluss des *Tractatus* zu lesen.<sup>129</sup> Tatsächlich ist mit diesen beiden Textteilen eine Art Rahmen gesetzt. Den erläuternden Worten zu Anfang entspricht der im Vergleich zum apodiktischen Duktus der Vgängersätze doch sehr viel weichere Ton gegen Ende. Eine Art Reflexion der eigenen Arbeit wird hier formuliert: »Wir fühlen, dass, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Probleme beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.«<sup>130</sup> Selbst oder gerade dann, wenn man alle der tatsächlichen Logik unserer Sprache gehorchenden formulierbaren Fragen gestellt und gelöst hat, wenn uns nichts mehr zu sagen, zu fragen bleibt, *fühlen* wir, dass das Leben noch sehr viel reicher ist, als wir uns, im Sagen befangen, hätten träumen lassen. »Die Lösung des Rät-



sels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit.«<sup>131</sup>

An diesem mit Sätzen nicht mehr zu greifenden Mehr des Lebens stößt die auf Vernunft, den menschlichen Geist bezogene Organisation von Realität an ihre Grenze. Denn die Grenze des Sagens zum Zeigen markiert mit dem Übergang zum Fühlen auch das Ende des Denkens.<sup>132</sup>

Dieses Rätsel des Lebens aber ist die klassische Frage der Philosophie. Und sie bleibt auch für Wittgenstein noch die zentrale. Nicht sie selbst ist falsch, sondern die Art und Weise, in der sie gestellt ist. Weil die Antwort jenseits der Welt liegt, kann sie keine sagende Antwort sein. Wo es eine solche aber nicht gibt, kann auch die Frage nicht sinnvoll formuliert werden. Innerhalb des Tatsachenraums ist es mithin unsinnig, das Rätsel des Lebens behandeln zu wollen. »Das Rätsel gibt es nicht.«<sup>133</sup> Dann aber kann die Aufgabe der Philosophie nur sein, Ordnung zu schaffen, den Raum des Sagbaren eindeutig und endgültig zu markieren, um so zugleich auch jene Sphäre von innen her zu begrenzen, in welcher das Gefühl des mystischen ›Dass‹ der Welt<sup>134</sup>, die außerhalb von Raum und Zeit liegende Lösung des Rätsels des Lebens zur Geltung gelangen kann. »Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.«<sup>135</sup>

Aufgabe der Philosophie ist es, den Menschen aus der Befangenheit im logischen Raum zu befreien, um ihn so auf das Aisthetische zu stoßen. Das ist die überraschende Konsequenz aus Wittgensteins Logik.

Das Projekt, den Ausdruck der Gedanken zu begrenzen, ist im *Tractatus* somit nicht einfach nur Selbstzweck. Es ist letztlich nicht positivistisch auf das Begrenzte gerichtet, sondern auf das Mystische darüber hinaus. Der Leser soll dahin gebracht werden, die Unmöglichkeit, Unaussprechliches auszusprechen, zu akzeptieren, sich mit seinem Sagen auf Sagbares zu beschränken und sich so schweigend dem, was sich zeigt, zu öffnen. Die Philosophie zielt hierin nicht auf eine naturwissenschaftliche Beschreibung von Welt, und doch wäre ihre richtige Methode »eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat.«<sup>136</sup> Weil das eigentliche Ziel

der Philosophie die Vernunft übersteigt, kann sie, als eine zunächst auf den Geist bezogene Tätigkeit, dieses nicht positiv fassen. Ihr bleibt nur der indirekte Verweis.

## 2.5 Der ›Tractatus‹ als ethische/literarische Tat

So ist der *Tractatus* tatsächlich auch eine ethische Tat.<sup>137</sup> Er zielt auf eine veränderte Einstellung des Menschen zu Welt und Realität. Über den unbestritten wichtigen Beitrag zu fachspezifischen Fragen der Logik hinaus, *zeigt* der Text, wirkt er performativ. Die logische Analyse der Sprache ist nicht mehr ausschließlich der methodisch gesicherte Rückgang auf ihre elementaren Strukturen. Vielmehr scheint Wittgensteins Unternehmen der Versuch einer großen Neuordnung zu sein. Die implizite Konstruiertheit der Welt wird nun deutlich.<sup>138</sup> Der logische Raum ist schlicht eine der Ratio geschuldete Prämisse unserer auf diese bezogenen Wirklichkeitsorganisation. »Die Welt ist alles, was der Fall ist«, beschreibt keine Erkenntnis – sondern das notwendige Postulat, welches aller Erkenntnis vorausgeht. In dieser Hinsicht kann man den Beginn des *Tractatus* mit einer »Art Schöpfungsmythos« vergleichen.<sup>139</sup> Die Welt wird als das, was sich sagen lässt, proklamiert. Mehr lässt sich mit der Vernunft als letzter Instanz nicht erfassen. In der Philosophischen Grammatik macht Wittgenstein das später ganz explizit: »Wenn einer sagte: Ja, woher weißt du, dass die ganze Wirklichkeit durch Sätze darstellbar ist?, so ist die Antwort: Ich weiß nur, dass sie durch Sätze darstellbar ist, soweit sie durch Sätze darstellbar ist, und eine Grenze ziehen zwischen einem Teil, der und einem Teil, der nicht so darstellbar ist, kann ich in der Sprache nicht.«<sup>140</sup> Das aber heißt nichts anderes, als dass das Sagbare der Wirklichkeit eben das Sagbare, also jede Konfiguration im logischen Raum, ist. Setzt Wittgenstein dies am Beginn des *Tractatus* mit der Welt gleich, so leistet er hierin gerade nicht deren ontologische Bestimmung, sondern eine Begriffsdefinition, die helfen soll, philosophische Fragen als Folge der Verwirrung über die Logik der eigenen Sprache aufzulösen. Er schafft eine Wirklichkeit innerhalb der Realität. Die *denkbare* Welt ist alles, was der Fall ist! Sie ist berechenbar, als solche aber kontingent. In ihr ist auf Vernunft bezogene Erkenntnis möglich. Sie ist sagbar, von den Naturwissenschaften beschreibbar. Und gerade mit diesen hat Wittgensteins Philosophie nichts zu tun. »Das Resultat der

Philosophie sind nicht ›philosophische Sätze‹, sondern das Klarwerden von Sätzen.«<sup>141</sup> Gerade das ist es, was er mit dem *Tractatus* leisten zu können meint.

Wittgensteins Sätze werden als Sprossen einer Leiter gebraucht, die nicht auf eine finale These hinführt, sondern zu einer veränderten, vielleicht überhaupt zur ernsthaften Welt-Sicht. Von diesem neuen Sehepunkt aus betrachtet aber ist der letzte Satz des *Tractatus* nicht nur sein Ende, sondern sein Ziel: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.«<sup>142</sup> Er schließt an die im Vorwort getroffene Behauptung an, dass alles, was sich überhaupt sagen lässt, klar ausgedrückt werden kann, und modifiziert sie zugleich: Konnte sie im Rahmen des Vorworts noch als Projekt eines logischen Positivisten gedeutet werden, so ist das nun geforderte Schweigen Moment einer Haltung Welt gegenüber. Verstummen meint hier kein Ignorieren des Unsagbaren, sondern das Ausrichten auf das Jenseits der Sprache. Das Mystische ist kein irrelevanter Teil menschlichen Lebens. Wittgenstein fordert ein aktives Schweigen.<sup>143</sup> Mit diesem Schweigen ist das Ästhetische grundlegend Bestandteil des *Tractatus* und macht ihn zum literarischen Werk.

So ist er philosophisch und nicht philosophisch, literarisch und nicht literarisch; ein Zwitterwesen aus Sicht der konventionellen Kategorien und hierin gerade neu. Entgegen der metaphysischen Bemühung, das Unsagbare zu sagen, will er es beschweigen. Anders als die verbreitete literarische Produktion seiner Zeit versucht er, jegliches ›Schwafeln‹ zu vermeiden<sup>144</sup>. Seine Sprache und seine gesamte Darstellungsweise soll klar sein, weil gerade im klar Ausgesprochenen das Unaussprechliche als dessen Rückseite ästhetisch zugänglich wird.<sup>145</sup> Keineswegs stellt sich der *Tractatus* somit einfach in eine belletristische Tradition. Keineswegs ist das Vergnügen, das er bereitet, das einfache Schönfinden eines gut geschriebenen Textes. Es ist das Vergnügen des Glücklichen.

Tritt mit dem Literarischen tatsächlich das ›Wie‹ vor das ›Was‹, so meint Wittgenstein damit nicht, wie Frege annahm, das Terrain der Philosophie hinter sich zu lassen; vielmehr will er sich gerade in der Ausrichtung auf das Unsagbare als Philosoph erweisen. Die an Sprache gebundene Philosophie vollendet sich erst als Wahrnehmung des Jenseits der sprachlichen Grenze.

# Wittgenstein als Architekt<sup>1</sup>

---

## 1 Rückkehr aus der Provinz

Die Frühphilosophie Wittgensteins endet somit in einer Apotheose der Wahrnehmung: Das Göttliche als die Perspektive des Absoluten ist nur in der Aisthesis ahnbar. Die Welt *sub specie aeternitatis* ist nur in der Kontemplation zu sehen, die Sphäre des Mystischen, auf welche der *Tractatus* zeigt, erschließt sich erst im Gefühl. Mit diesem Zeigen aber geht er über sein eigenes Werk als Theorie dessen, was gesagt werden kann, hinaus, macht er sich wie eine Leiter, auf der man hinaufgestiegen ist, ohne mit ihrer Hilfe wieder heruntersteigen zu wollen, überflüssig. Dem *Hinweis* nun tatsächlich nachzugehen und die Welt vom neuen Sehepunkt aus zu betrachten, ist die Aufgabe des Lesers, dessen eigene Praxis. Auch für Wittgenstein selbst bleibt nun nichts mehr zu ›philosophieren‹. Die Grenzen der Sprache sind eindeutig benannt, die Probleme damit endgültig gelöst. Biographisch bedeutet das für ihn zunächst den Rückzug aus dem akademischen Leben. In den Jahren der ersten Erfolge des *Tractatus* ist sein Autor aus der philosophischen Diskussion verschwunden, versucht er sich an der schwierigen Kombination reformpädagogischer Ansätze mit strenger Autorität als Volksschullehrer in Trattenbach, Hassbach, Puchberg und Otterthal, Dörfern der österreichischen Provinz.<sup>2</sup> Die Konsequenz, mit welcher Wittgenstein an dieser Entscheidung festhält, ist Zeichen der Ernsthaftigkeit seiner philosophischen Grundüberzeugungen. Erst im Scheitern des pädagogischen Unternehmens öffnen sich die Grenzen der selbstgewählten Isola-

tion, wird eine schrittweise Wiederannäherung an die philosophische Diskussion möglich.<sup>3</sup>

Die eigentliche Arbeit an sich selbst, an der eigenen Sicht der Dinge<sup>4</sup> aber scheint sich in dieser auf den Austritt aus dem Lehrdienst für Wittgenstein auch psychisch recht schwierigen Zeit auf einem anderen Feld abzuspielen.<sup>5</sup> Just in den Jahren vor seiner Rückkehr nach Cambridge, der tatsächlichen Wiederaufnahme des Projekts ›Philosophie‹ und der so grundlegenden Wandlung seines Denkens in Richtung der Spätphilosophie avanciert der arbeitslose Dorfschullehrer zum Architekten. Zwischen 1926 und 1928 baut Wittgenstein in der Kundmannngasse 19 in Wien das neue Stadtpalais seiner Schwester Margaret Stonborough. Es entsteht eine Architektur, welche sich so wenig einer Stilrichtung zuschreiben lässt wie ihr Architekt einer philosophischen Tradition. In dieser Ungreifbarkeit wurde sie vor dem Hintergrund des philosophischen Frühwerks als dessen gebaute Verlängerung, als ›unbedingte Architektur‹ oder als Ausdruck des im *Tractatus* noch nur Beschweigbaren verstanden. Doch gerade weil das Palais Stonborough weder »hausgewordene Logik«<sup>6</sup> ist noch einfach zur »Syntax des Schweigens« wird, zu der Sprache also, die Wittgenstein im *Tractatus* prinzipiell für unmöglich erklärt hat<sup>7</sup>, scheint in diesem Bau bereits ein anderer Umgang mit dem in allen Lebensbereichen relevanten Problem der Trennung von Sagen und Zeigen durch - ein Umgang, welcher weniger in der Tradition tractarianischen Denkens steht, als vielmehr bereits entscheidende Züge der des *späten* Wittgenstein aufweist.

## 2 Der Philosoph als Architekt

Zwar wird der Auftrag für den Bau bereits 1925, also zu einer Zeit, in welcher Wittgensteins Austritt aus dem Lehrdienst noch keineswegs absehbar war, an Paul Engelmann, einen Schüler Adolf Loos' und Freund Ludwigs<sup>8</sup>, vergeben, doch scheint schon diese Wahl eine von seiner Schwester Margaret sehr bewusst getroffene Entscheidung gewesen zu sein: Die eigenen Gestaltungsmöglichkeiten waren bei einem solchen noch nicht zu sehr auf eine eigene Handschrift verpflichteten Bauleiter ungleich größer als bei einer der renommierten Persönlichkeiten im Wien der 1920er-Jahre. Engelmann scheint sich somit insbesondere als loya-

ler, freundschaftlich an die Familie gebundener Partner empfohlen zu haben, der seine eigenen Vorstellungen jederzeit zugunsten der Ideen seiner Auftraggeber zurückzustecken bereit war<sup>9</sup>, nicht nur gegenüber der direkten Bauherrin. Noch bevor er den Auftrag annimmt, kontaktiert Engelmann Wittgenstein Ende November 1925 in Otterthal, um mit ihm über das geplante Projekt zu sprechen. Wittgenstein reagiert prompt: »Ich werde mich freuen, Sie zu Weihnachten in Wien zu sehen. Der Bau eines Wohnhauses würde mich auch sehr interessieren.«<sup>10</sup> Über ein tatsächlich stattfindendes Gespräch Ende Dezember 1925 ist nichts bekannt. Doch betont Engelmann noch 1953 die »ausgezeichnete[n] Ratschläge«, die Wittgenstein schon in dieser ersten Planungsphase im Verlauf seiner Aufenthalte in Wien immer wieder gegeben hat und die ihn schließlich einsehen ließen, »dass er die Intentionen der Frau St. viel besser träfe als ich«<sup>11</sup>.

Es ist dieses kongeniale Verständnis der beiden Geschwister<sup>12</sup>, welches Engelmann als eigentlichen Architekten immer mehr in den Hintergrund rücken lässt. Das Haus in der Kundmannngasse ist letztlich nicht sein Werk. Schon 1932 schreibt er an Hermine Wittgenstein unter Bezug auf deren das Haus darstellende Skizzen, es befriedige ihn »der Gedanke mit der Entstehung so schöner Dinge irgend etwas zu tun gehabt zu haben. Leider mehr negativ als positiv: Ich wollte damals etwas anderes, eigenes. Jetzt, wo die Arbeit ihres Bruders hier in endgültiger Form zu sehen ist, ist erst sichtbar, um wie viel dieses Eigene hinter diesem, damals von mir nur wenig verstandenem Besseren zurückgeblieben wäre.«<sup>13</sup> 1953 wiederholt er diese Einschätzung: »Und trotzdem die Grundrisse bei seinem [Wittgensteins, FG] Eintritt bereits fertig waren, betrachte ich das Resultat als seine und nicht als meine Leistung.«<sup>14</sup> Letztlich scheint selbst das dem eigentlichen Einfluss Ludwigs noch nicht gerecht zu werden: Hermine Wittgenstein berichtet in ihren Familienerinnerungen, dass Engelmann die Grundrisse bei Margaret und unter ihrer ständigen Mitarbeit gezeichnet und dass auch Ludwig zu diesen Treffen hinzugekommen sei, sich intensiv für die Pläne und Modelle interessiert habe.<sup>15</sup> Die Entwicklung innerhalb des Engelmannschen Skizzenbuchs spricht dafür, dass Wittgensteins »ausgezeichnete Ratschläge« bereits vor seinem offiziellen Eintritt in das Baubüro – der sich zudem wohl nicht, wie allzu häufig angenommen, erst im Sommer, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach noch im Mai, viel-

leicht Anfang Juni 1926 vollzog<sup>16</sup> – entscheidend auch in die Gestaltung der Grundrisse eingriffen.<sup>17</sup> Die Verzahnung aller Räume zu einem Gesamt-Gebilde mit der zentralen Halle als Gravitationspunkt ist, wie diese selbst, mit größter Wahrscheinlichkeit nicht auf Engelmann, sondern direkt auf Wittgensteins Ideen zurückzuführen<sup>18</sup>. So gestaltet er das Gebäude im wörtlichen Sinne von Grund auf und von Beginn an in eigener Weise. Es war die folgerichtige Entwicklung, ihn schließlich auch offiziell in die Planungs- und Realisierungsarbeit einzubinden: Der am 13. November 1926 genehmigte endgültige Entwurf des Palais Stonborough trägt den Stempel: »Paul Engelmann und Ludwig Wittgenstein, Architekten, Wien III., Parkgasse 18.«<sup>19</sup> Auf dem Umschlag des Antrags auf Teildemolierung des alten Gebäudes an der Parkgasse ist derselbe Stempel zu finden, diesmal ausschließlich von Wittgenstein unterschrieben, den eigenen Namen noch einmal handschriftlich um seine Berufsbezeichnung »Architekt« ergänzt. Nicht nur Engelmann betrachtete das Palais Stonborough rückblickend als die genuine Leistung Wittgensteins. Auch dieser selbst sah in dem Gebäude in der Kundmannngasse *sein Werk*.<sup>20</sup>

Diese Vereinnahmung des Projekts zeigt die Bedingungslosigkeit, mit welcher sich Wittgenstein seiner neuen Aufgabe zuwandte. Eine Bedingungslosigkeit, welche – als durchgängiges Merkmal Wittgensteinschen Umgangs mit allen ihm sich stellenden Problemen als Konstante seiner Einstellung Welt und Leben gegenüber – erlaubt, auch die architektonische Arbeit im Rahmen einer Entwicklung zu sehen, als deren Ecksteine der *Tractatus* und die *Philosophischen Untersuchungen* gelten können. Gerade ohne das Haus in der Kundmannngasse als neues Theorem oder als in Stein gehauene Umsetzung bereits aufgestellter Thesen zu lesen, darf es doch auch nicht einfach vom philosophischen Denkweg Wittgensteins separiert werden. Die an der Idee der unabdingbaren Scheidung von »Sagen und Zeigen« orientierte Arbeit am Palais Stonborough lässt eine bei aller augenscheinlichen Ähnlichkeit zur klassischen Moderne mit deren Schlagworten nicht zu greifende Architektur entstehen. Und sie wirkt zugleich auf das Theorem selbst zurück. Das Bauen des Wittgenstein-Hauses kann als wichtiges Moment im Wandlungsprozess des Charakters von »Sagen und Zeigen« auf dem Weg von der frühen in die späte Phase Wittgensteinscher Philosophie interpretiert werden: Was sich im Rahmen der Architektur »sagen« lässt, ist nicht mehr das

durch den *logischen* Raum bestimmte Sagen des *Tractatus*. Das Sagbare ist nun vielmehr im Kontext des Zusammenspiels, der Stimmigkeit von Maßen und Proportionen zu sehen. Diese Stimmigkeit gilt es als Architekt zu gestalten.

### 3 Präzision als Obsession

Vor diesem Hintergrund nur ist Wittgensteins nahezu fanatische Fixiertheit auf Maße und kleinste Details zu betrachten.<sup>21</sup> Mit äußerster Anstrengung will er eine Reduziertheit, eine Kühle erreichen, welche dem Unsagbaren, dem Mystischen seinen Freiraum erst schafft. Der sich so schlicht darstellende Bau, die scheinbar einfachen Formen, das klar wirkende Material sollen jede Vermischung von Sagen und Zeigen, jede Präfiguration des nicht Präfigurierbaren, des unergründlichen, abgründigen menschlichen Lebens vermeiden und letzterem so erst die Möglichkeit geben, sich zu entfalten: »Mein Ideal ist eine gewisse Kühle. Ein Tempel, der den Leidenschaften als Umgebung dient, ohne in sie hineinzureden.«<sup>22</sup> Der auf die Halle hin proportionierte Grundriss, die Abschaffung aller von Engelmann ursprünglich noch vorgesehenen Ornamente der Fassade, die Beseitigung der Sockelstufe zugunsten einer einfachen, glatten Außenhaut<sup>23</sup> – schon das ist die Folge dieser auf Klarheit und Stimmigkeit hin orientierten Maxime.

Keiner Versuchung soll nachgegeben, die Reinheit der eigenen Architektur nicht verwässert werden.<sup>24</sup> Einfache kubische Grundbausteine bestimmen das Erscheinungsbild des Baus von außen. Gerade Linien ohne Schnörkel, kein Stuck, keine Bemalung. In den glatten, scharfkantigen Wänden ebenso scharfkantig schlichte Fenster. Ein Fremdkörper zwischen den aufwendig gestalteten Fassaden der benachbarten Häuser.<sup>25</sup>

Ähnlich glatt, ähnlich kühl mutet zunächst auch die Gestaltung des Inneren an. Die Räume der Eingangsetage, die zwei Wohn-, das Esszimmer und der Saal und auch noch die beiden Terrassen scheinen den Kontrapunkt zur organischen Natur des Gartens zu bilden.<sup>26</sup> Die äußere Schlichtheit wird über den kalt wirkenden, in große Platten gegossenen Kunststeinboden, der seine übergangslose Fortsetzung als klare Begrenzung der quaderförmig geschnittenen Räume in den schmucklosen Decken und Wänden findet, innen weitergeführt.<sup>27</sup> Die unsichtbare Fußboden-



heizung ist durch eine von Gittern abgedeckte Warmluftheizung vor den Fenstertüren ergänzt; kein Element tritt so aus der planen Innenbegrenzung des Zimmers heraus. Lediglich die Fenster und Fenstergriffe, die Heizkörper der übrigen Zimmer und die Türklinken durchbrechen noch potenziell die Ruhe, die Kühle des Ambientes. So nimmt es kaum Wunder, dass Wittgenstein bei der Planung des Hauses diesen Details ganz besondere Aufmerksamkeit schenkte.<sup>28</sup>

Die Gestaltung der Klinken des Hauses ist das wohl bekannteste Beispiel für diese Arbeit. Wittgensteins ganzes Gespür für Proportionen, für geometrische Verhältnisse wird in der Einpassung dieser Türgriffe in ihren Kontext – gerade auf der Beletage des Palais – deutlich.<sup>29</sup> Sie erscheinen zunächst als einfachste Öffner, als Öffner schlechthin<sup>30</sup> der Metall-Glastüren, die auf dieser Ebene des Hauses Halle und Räume sowie die Räume untereinander trennen und zugleich verbinden, als Öffner auch der komplett aus Metall hergestellten Flügeltüre zwischen Halle und Saal. Keine eingesetzte Rosette markiert die Differenz zwischen ihnen und dem zugehörigen Türblatt. Beinahe übergangslos zieht sich die Klinke als glattes, im rechten Winkel gebogenes Rohr aus diesem heraus, ohne Verzierung, ohne anatomische Formung. Sein Pendant auf der anderen Seite der Tür beschreibt hiermit verglichen eine regelrecht aufwendige geometrische Form: Neben dem Fixierungsgewinde, durch welches die beiden Griffe axial miteinander verschraubt sind, schwingt es zunächst S-förmig vom Türblatt weg, bevor es ebenfalls in einer klaren Waagrechten ausläuft.

So schlicht dieser ganze Entwurf anmutet, ist er produktionstechnisch doch nur mit Aufwand zu realisieren. Seine Feinheit steckt im Detail. Die Klinke ist – entgegen dem Augenschein – gerade kein nur gebogenes Rohr, kein modifiziertes Standardbauteil.<sup>31</sup> Die Kugelkalotte, die Wittgenstein an die Stelle eines lediglich halbkugeligen Abschlusses setzt, ist hier paradigmatisch: Eine hochdiffizile, schwierig zu entwerfende wie zu bauende geometrische Form tritt an die Stelle der gewöhnlichen, standardisierten Lösung. Die Konstruktion ist bis zum Äußersten reduziert und gleichwohl nicht einfach. Ihre Klarheit ist Folge eines komplexen Zusammendenkens aller Elemente des Raums, des Hauses. Wittgenstein entwickelt den Griff nicht losgelöst von der Tür, wie er diese nicht ohne den Raum zu entwerfen vermag. Die Klinke, daran scheint Wittgenstein alles zu setzen, soll sich visuell nicht

schon im Modus des Auffallens befinden. Sie soll in ihrer Umgebung verschwinden. Im Aufgehen in den Maßzusammenhängen wird das Problem – der Durchbruch und Aufbruch der glatten, beinahe steril-reduzierten Baukörperinnenflächen – gelöst. Das ist die Reduktion des Objekts, welche Wittgenstein vornimmt. Sie ist nicht atomistisch auf ein am Ende zu findendes Allgemeines gerichtet, sondern höchste, artifizielle Spezialisierung. Hier liegt der Unterschied der Details des Palais Stonborough zu industriell gefertigten Massenprodukten: Geometrische Grundformen erklären nicht ihren Charakter. Dieser entfaltet sich voll nur in jenem konkreten Rahmen, für den sie mit höchstem Aufwand geschaffen wurden.

Wie für die Griffe der Türen gilt das auch für die Radiatoren, die schnabelartigen Schnappverschlüsse, welche die aufgestellten Doppelglastüren zum Garten hin oder die Fenster bei Wind zu sichern haben. Die ihnen eigenen Merkmale formaler Reduktion trennen sie vom Ideal der modernen, funktionalistisch und sachlich orientierten Architektur.<sup>32</sup> Kein Detail ist *an sich* schon vollkommen. Nicht zufällig ist die Klinke im Hochparterre von der in der ersten Etage verschieden, nicht umsonst unterscheiden sich in den Fenstertüren die Hakenverschlüsse der äußeren von den Bajonettverschlüssen der inneren Flügel. Auch der Eckradiator entfaltet die Wirkung seiner penibel ausgefeilten Geometrie erst als Teil jenes Raumes, für den er geplant war. Um ihn in der von Wittgenstein gewünschten Weise einpassen zu können, mussten, nachdem eigene Gussversuche gescheitert waren, Teilstücke aus dem Ausland eingeführt und dann exakt zugeschliffen werden; »und tatsächlich verging zwischen dem Entwurf der scheinbar so einfachen Radiatoren und ihrer Lieferung ein ganzes Jahr.«<sup>33</sup>

Diese unglaubliche Akribie wiederholt sich auf allen Ebenen des Baus. Maße und Herstellung der Metall-Glas-Türen und Fenster bereiteten ähnlich große Probleme. Durch ihre nur senkrecht laufende Verstrebung fehlt ihnen eine waagrechte Stütze; eine unglaubliche Präzision ist erforderlich, um die notwendige Stabilität zu erreichen. »Bei den Besprechungen mit der Firma, die schließlich die Türen ausführte, bekam der verhandelnde Ingenieur vor Aufregung einen Weinkrampf.«<sup>34</sup> Die extreme Dichte der Fugen zwischen den Fußbodenplatten war nur möglich, weil sie vor Ort gegossen wurden, die Flanke der einen bereits als Schalung der nächsten diente. Vorgefertigte Bauteile hätten eine solche Präzi-

sion niemals erreicht. Wittgensteins Kompromisslosigkeit in Bezug auf die geometrischen Verhältnisse des Baus ließ ihn den Plafond des Saals noch um drei Zentimeter heben, »als beinahe schon mit der Reinigung des gesamten Hauses begonnen werden sollte.«<sup>35</sup>

Die ganz bewusste Zuordnung der Proportionen im konkreten Raum widerspricht jeder modularen Architekturidee. Die Praxis der ›freien Vermessung‹ zeigt wohl am deutlichsten Wittgensteins grundlegende Differenz zu jeder Art funktionalistischen Modernismus nicht zuletzt Loosscher Provenienz. Wollte Loos »seine Zeitgenossen wieder das lehren, was die Menschen seit der Steinzeit verstanden haben, aber zu seiner Zeit vergessen hatten: sich ein Obdach schaffen«<sup>36</sup>, so zielt Wittgenstein in eine andere Richtung. 1942 wird er notieren: »Architektur ist eine *Geste*. Nicht jede zweckmäßige Bewegung des menschlichen Körpers ist eine Geste. Sowenig, wie jedes zweckmäßige Gebäude Architektur.«<sup>37</sup> Bei aller Nähe zu den Gedanken des Hoffmann-Gegnens und Secessionsecessionisten lehnt Wittgenstein dessen zentralen Gedanken ab: Zweckmäßigkeit reicht nicht, Architektur muss Geste sein.

Schon die Veränderungen, welche Wittgenstein an der Planskizze vom 18. Mai 1926 vornimmt, weisen in eine eindeutige Richtung. Ist in der Skizze die zentrale Halle mit angrenzenden Musik-, Speise- und Frühstückszimmer bereits als Wittgensteinischer Beitrag erkennbar, so entsprechen die übrigen Räume noch stark einer zweckmäßig-bequemen ›bürgerlichen‹ Wohnung im Loosschen Sinne.<sup>38</sup> Insbesondere durch die Abänderung der noch von Engelmann stammenden Proportionierung der Planskizze zum fertigen Ausführungsplan hin wird der Gesamtcharakter des Hauses aber entscheidend gewandelt. Was an Loossches Wohnungsdenken erinnerte, ist beseitigt.<sup>39</sup> Gerade im Kontrast zu den Ideen Engelmanns wird deutlich, wie weit Wittgenstein sich von den Maximen der Loos-Schule entfernt hat.

Die Ruhe, welche das Haus auf den ersten Blick ausstrahlt, ist mithin nicht schlicht Ergebnis der Einfachheit seiner Bauteile, gründet nicht im Baukastenprinzip. Sie ist nicht Folge analytischer Berechnung, sondern das Resultat eines sensiblen Gespürs für Proportionen.<sup>40</sup> Anstelle eines atomistischen verlangt sie ein holistisches Verständnis von Einfachheit und Präzision. Durch die Abhängigkeit der Teile von ihrer Umgebung, durch die unzähligen Verweisungen aufeinander gewinnt das Konkrete, die Situation

eine die Ästhetik der tractarianischen Sätze, mit der das Haus in seiner zunächst so statischen Art durchaus Ähnlichkeit aufweist<sup>41</sup>, übersteigende Wichtigkeit. Der in der Frühphilosophie mit der Kombination von Elementarsatzgedanke und Abbildtheorie schon angelegte Widerstreit von Atomismus und Holismus kommt in der Architektur deutlicher zum Vorschein und wird zugleich zugunsten des Holismus entschieden. Was so einfach aussieht, was im ersten Moment geradezu die bauliche Entsprechung der Gegenstände des *Tractatus* sein könnte, das Detail des Palais Stonborough, ist kein einfacher Gegenstand: Es gibt nur einen Ort, nur eine Verwendungsmöglichkeit. Jeder andere Zusammenhang benötigt sein eigenes, auf ihn abgestimmtes Detail. Wird in Wittgensteins philosophischem Erstling eine Idealsprache gefordert und konzipiert, die endgültig und eindeutig festlegt, wo die Grenzen des Sagens zu finden sind, so lässt ›Architektur‹ eine ähnliche Suche nach einem aus der Situation gelösten, zeitunabhängigen stilistischen Vokabular nicht zu. Zwar kann auch hier, was sich zeigt, nicht gesagt werden; doch bekommt der Gedanke, dass das Ästhetische<sup>42</sup> als das Unaussprechliche im Ausgesprochenen bereits enthalten ist, im Verweisungszusammenhang der Architektur eine anders gewichtete Bedeutung. Architektur ist nicht in die Fläche projiziert wie die Schriftsprache, nicht linear organisiert. Der unhintergehbare, konstitutive Zusammenhang des Sagbaren und des nur noch Beschweigbaren lässt sich in ihr auf andere Weise vor Augen stellen. Sie »verewigt und verherrlicht etwas. Darum kann es Architektur nicht geben, wo nichts zu verherrlichen ist«<sup>43</sup>. Sie kommt nicht aus dem Nichts. Sie greift etwas schon Vorhandenes auf, ist nicht autonom und also mit der Logik im Sinne des *Tractatus* nicht zu vergleichen.<sup>44</sup> Bauen ist Arbeit zu einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten Raum. Nur vor diesem Hintergrund kann Architektur auch in dem, was sie verherrlicht, verstanden, kann sie als Geste erkannt werden. Das Wittgenstein-Haus ist von seinem Platz in der Kundmannngasse mit den ihn umgebenden Fassaden ebenso wenig zu abstrahieren wie die Klinke vom Türblatt, die Tür von Halle und Saal. Dieser gegenseitige Verweis, die Abhängigkeit vom Kontext auf allen Ebenen macht es zu einer Geste.

## 4 Irritation als Prinzip

Das Palais Stonborough wird so – entgegen dem ersten glatten und statischen Eindruck, entgegen seiner zunächst vollkommen ausgeruht-ruhenden Wirkung – zu einer bewegten Architektur.<sup>45</sup> Die genaue Betrachtung der so gleich ausschauenden Fensterreihen und Türen lässt die Abweichung in den Maßen ganz allmählich erst in den Blick geraten. In ihrer nur senkrechten Verstrebung erhalten sie zugleich etwas Aufstrebendes, verleihen sie dem Gebäude eine zunächst wohl kaum zugetraute Dynamik.

Auch die scheinbar quadratischen, in Wahrheit aber speziell auf und an ihrem Ort gefertigten Fußbodenplatten unterschiedlichster Dimensionierung werden zu dynamisierenden Elementen eines zwischen den Wänden des konkreten Raums ausgespannten und auf dessen Maße abgestimmten Fugennetzes.<sup>46</sup>

Dieser Bruch im zunächst so statischen Charakter des Hauses findet sich auch in eben den reduzierten Bauelementen – den Klinken, Radiatoren und Schnabelverschlüssen – wieder, die doch Garant der distanzierten, unbestechlichen Ruhe des Gebäudes zu sein schienen. Die Klinken und Griffe, die Türen und Fenster sind nicht nur sich optisch nahezu auflösend schlicht; sie sind über diese Schlichtheit hinaus ein haptisches Erlebnis.<sup>47</sup> Sie bilden nicht nur die Grenze, die negative Bedingung des unergründlichen Lebens, sie leben selbst im Gebrauch. Die Eigenart jedes Details, seine auf die Position im Ensemble abgestimmten Maße werden jetzt virulent. Was dem ersten Blick noch entgeht, drängt sich nun auf. Die visuelle Zurückhaltung, Unscheinbarkeit, Reduktion des Gebäudes wandelt sich in eine ständige Irritation der augenscheinlichen Selbstverständlichkeiten. Die Konstruktion dieser Welt wird spürbar. Die Klinken der großen Metall- und Metall-Glas-Türen der Beletage sind, unmerklich für das Auge, weil in vollkommener Harmonie mit den Proportionen der Türen, ein wenig verrückt angebracht. Sie befinden sich nicht auf der ansonsten gebräuchlichen Höhe. Die Hand muss von der für sie normalen Bewegung abweichen, die Tür nicht auf den Körperschwerpunkt hin, sondern auf Brusthöhe beinahe bewegen.<sup>48</sup> In diesem Durchbrechen des gewohnten Vorgangs werden jetzt auch die Ausmaße der überhohen, schweren Metall- und Metall-Glas-Türen spürbar, spürbar trotz aller Leichtigkeit der Linien, trotz aller technischen Raffinements, welche die verhältnismäßig einfache Handhabung

ermöglicht. Man will eine Tür öffnen und stemmt sich gegen ein Tor.

Wittgenstein zwingt den Betrachter und Besucher seiner Architektur, am eigenen Leib zu spüren, was das Auge nicht mehr diskriminiert. Sein Haus wird ein Kunstwerk in dem Sinne, dass es die uns gewohnte und so bequeme Sicht auf die Dinge nur aufzunehmen scheint, um in ihrer Irritation, ihrer Verschiebung den Raum für eine neue Wahrnehmung, ein ästhetisches Erlebnis zu öffnen.<sup>49</sup>

So ist das Wittgenstein-Haus gerade nicht unbedingte Architektur. Es ist nicht der Bau, der keine andere Lösung zulässt, die Probleme endgültig beseitigt. Die tractarianische Attitude des ›ein für allemal‹ ist verschwunden. Mit der Exaktheit seiner Proportionen ruft der Bau diesen Eindruck nur noch hervor, um ihn zu untergraben. Was hier unbedingt, was hier notwendig scheint, ist letzten Endes das Gegenteil. Anstatt abstrakt werden zu wollen, aus Raum und Zeit zu fliehen, sucht Wittgensteins Architektur ihre Zeit, ihren Raum voll zu durchdringen. In diesem Sinne geht sie mit Vorgefundenem um, verherrlicht und verewigt sie. Erst so wird sie zeitlos, authentischer Ausdruck, der bleibt.<sup>50</sup>

Dass sie sich als solchen zugleich auch markiert, macht ihre Doppelbödigkeit aus. Die Irritation im Gebrauch, die visuell kaum diskriminierbare Verrückung oder Verzerrung mancher Details, wirft die Bewegungen aus dem gewohnten Geleise, stört, und stößt so auf die eigene Bedingtheit in Zeit und durch Raum zurück. Das scheinbar Selbstverständliche erweist sich als zwar normierte und inkorporierte, letztendlich aber doch kontingente Gewohnheit. Eine Gewohnheit, die als Bedingung des Symbolsystems in diesem selbst nicht mehr ausgedrückt werden kann – diese Entdeckung des *Tractatus* ist nicht auf Logik und nicht auf die Verbalsprache zu beschränken. Doch wird die in der Frühphilosophie als endgültig konstatierte Grenze zwischen Sagen und Zeigen schon im Rahmen der Architektur in ihrer unaufhebbaren Abhängigkeit von der Situation deutlich.

In diesem Sinne ist das Bauen der Jahre 1926 – 1928 für Wittgenstein selbst eine Erfahrung, die sich auch in seinem philosophischen Denken auswirken sollte. Die Bedeutung des Situativen in der Architektur wird mit dem Gedanken, dass das Sagbare von Kontext zu Kontext changiert, spätestens in den *Philosophischen*

*Untersuchungen* ihre explizit philosophische Parallele finden. Die Doppelbödigkeit spiegelt sich in der scheinbar so einfachen Sprache der späten Schriften, welche mit der Irritation durch im wörtlichen Sinne unglaubliche Denkexperimente immer wieder die kontingente Bedingtheit jeden Sprachspiels aufzeigt. So bleibt der Bau in der Kundmannngasse nicht einfach nur Architektur. Er wird darüber hinaus zur *Architextur* Wittgensteinscher Spätphilosophie.

## Ethnologische Wende am Leitfaden der Poesie

---

»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«, notiert Ludwig Wittgenstein zwischen 1933 und 1934<sup>1</sup> in Cambridge. Nur eine der *Vermischten Bemerkungen*, und doch liegt in ihr etwas apodiktisch Grundsätzliches. Ebenso wie die Bemerkung über das Literarische des *Tractatus* letztlich die Grundeinstellung seiner Frühphilosophie charakterisierte, so scheint auch die hier formulierte Forderung fundamental: Philosophie erschöpft sich nicht im Sujet. Ihr Gegenstand *allein* macht sie nicht aus. Vielmehr verlangt sie nach einer ihr entsprechenden Form, fordert sie eine besondere Sprache. Ihr ›Was‹ muss durch ein ihm adäquates ›Wie‹, durch eine zu ihm passende Art des Philosophierens ergänzt werden.

Die Verwandtschaft dieses Denkens mit demjenigen vor 1919 ist gut zu erkennen. Auch die tractarianische Lösung für das Russell'sche Paradox hat ihren Kern in der Auflösung der traditionellen Trennung von Inhalt und Form, welche den ersten Schritt zur Überschätzung der Reichweite des Sagens, der Grenzen des logischen Raums bedeutet und also zu jener Verwirrung führt, die das Paradox überhaupt erst ermöglicht. Wittgensteins idealer Symbolismus soll diese Verwirrung in der Einebnung der Distanz zwischen Bedeutung und Zeichen<sup>2</sup> verhindern. So manifestiert sich



der Übergang vom reflektierenden Bezug zur wahrnehmenden Sicht auf Welt gerade darin, dass Inhalt und Form nicht weiter getrennt werden. Und doch geht die Forderung nach einer dichten Philosophie über den *Tractatus* hinaus. Die Analogie zur Kunst wird radikaler. Dichtend zu philosophieren heißt, sich auch sprachlich bereits aktiv um jenes literarische ›Mehr‹ zu bemühen, welches im Rahmen des *Tractatus* nur dadurch angenähert werden sollte, dass man die sagbare Sprache bis an ihre Grenzen hin ausschöpft, ohne die Aufmerksamkeit *dadurch* bereits auf den Bereich jenseits dieser Grenzen lenken zu können. Dieser letzte Schritt ist im Konzept der Frühphilosophie von jedem Einzelnen und aus eigenem Antrieb zu tun. Die dichtende Philosophie modifiziert in der Forderung einer nicht mehr am Wissenschaftler, sondern am Künstler orientierten Sprachpraxis dieses Moment der frühen Phase in entscheidender Weise. Hier kündigt sich eine neue Vorstellung des Charakters eines auf das Sich-Zeigende zielenden Philosophierens an.

Dass mit dieser neuen Weise nicht das Gießen philosophischer Gedanken in klassisch-poetische Formen gemeint ist<sup>3</sup>, lässt sich an Wittgenstein selbst wohl am besten erkennen. Auch nach der Wende ist seine Philosophie nicht in Verse gefasst, nicht in Strophen gebunden. Der reduzierten, nüchternen Sprache des *Tractatus* folgt ab Anfang der dreißiger Jahre eine dem imaginären Gesprächspartner verpflichtete dialogische Ausrichtung seiner Notizen und Manuskripte. Ein wirkliches Gedicht aber hat er wohl nie verfasst, sich wahrscheinlich noch nicht einmal darum bemüht.<sup>4</sup> Und doch gilt die Aufforderung zum poetischen Schreiben nicht zuletzt auch für sein eigenes Philosophieren. Was aber heißt dann: ›Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*‹?

## 1 Was es heißt, Philosophie zu dichten

### 1.1 Der ethnologische Anstoß

Wittgenstein scheint die dichtende Philosophie nicht zufällig in einer Zeit grundlegender Veränderung seines Denkens zu fordern. Mit der Rückkehr nach Cambridge wird rasch deutlich, dass die Wiederaufnahme des Projekts ›Philosophie‹ nicht einfach in der Optimierung des *Tractatus*-Ansatzes würde gelingen können.

Schon die *Bemerkungen über logische Form* zeigen als Werk der Übergangsphase die Problematik der auf unabhängige Atomsätze abstellenden logischen Konstruktion der *Tractatus*-Philosophie.<sup>5</sup> Die Gespräche mit Piero Sraffa<sup>6</sup>, den Wittgenstein gleich zu Beginn seines erneuten Aufenthaltes in England kennen lernt, lassen ihn die Abbildtheorie in ihrer strikten Form endgültig aufgeben. Die anekdotisch überlieferte Situation, welche der Auslöser dieser folgeträchtigen Entscheidung gewesen sein soll, ist eine Urszene der Wittgensteinschen Spätphilosophie im vollen Sinne des Wortes: Nicht ein Argument bringt sein Denkgebäude zum Einsturz, sondern eine Geste. Sein Beharren darauf, dass ein Satz und das von diesem Beschriebene die ›logische Form‹ gemein haben müsse – der Kerngedanke der tractarianischen Abbildtheorie –, wischt Sraffa mit Hilfe einer typischen neapolitanischen Gebärde beiseite: Er fährt sich mit den Fingern übers Kinn und fragt, was denn die logische Form hiervon wäre.<sup>7</sup> Das überzeugt – und die Annahme einer durch Analyse destillierbaren allgemeinen Form, die allem Sagbaren letztlich zugrunde liege, wird fallen gelassen. An die Stelle der formallogischen Perspektive des *Tractatus* tritt der, wie Wittgenstein selbst formulierte, ›ethnologische‹ Blick auf philosophische Probleme.<sup>8</sup> Was diese Veränderung zu bedeuten hat, wird über den tatsächlichen Wandel seines Philosophierens hinaus in einigen verstreut aufzufindenden methodischen Bemerkungen, insbesondere in der Auseinandersetzung mit den Arbeiten Sir James George Frazers deutlich. Die ethnologische Grundfrage nach der Möglichkeit des Verstehens von Fremdem ist Wittgenstein hier Ausgangspunkt einer fundamentalen Revision seiner philosophischen Ansichten und Annahmen über Funktion und Funktionieren der Sprache. Der dabei entwickelte ethnologische Blick ist nun weder einfach von der Disziplin ›Ethnologie‹ übernommen, noch bleibt er der rein ethnologieintern zu bewertende Gegenentwurf zu der in *The Golden Bough* praktizierten Methode: Wittgensteins Bemerkungen zu Frazer sind vielmehr eine grundlegende Reflexion auf die Grenzen wissenschaftlicher Arbeit und traditioneller Philosophie allgemein. Nicht zufällig aber dient ihm dabei eben eine ethnologische Arbeit als Anlass und Folie dieser Überlegungen.

## 1.2 Kritik an Frazers erklärendem Ansatz

Frazer hatte in den 1890er-Jahren ein dreizehnbändiges Werk zur Religion in antiken und altorientalischen Kulturen verfasst und war aufgrund dieser Arbeit zu einem der wichtigsten Vertreter ethnologischer Forschung vor dem Ersten Weltkrieg avanciert. Wittgensteins Lektüre dieser Schriften im Jahre 1931 beschränkte sich wohl auf kürzere Ausschnitte<sup>9</sup>, die ihn gleichwohl zu einer harschen Kritik an der Methode Frazers veranlassten.<sup>10</sup> Dieser begreife Magie als eine noch nicht aufgeklärte Handlung, als eine Praxis, deren inhärenter Irrtum noch nicht entdeckt ist. Nur weil ein solcher so schwer auszumachen ist, weil Regenbeschwörung irgendwann naturnotwendig zur ›Erfüllung‹ kommt, könnten sich entsprechende Zeremonielle überhaupt so lange halten.<sup>11</sup> Ihre Anerkennung liege mithin in mangelndem Wissen begründet.

Damit aber bleibt Frazers Argumentation nicht nur auf einzelne Praktiken der von ihm untersuchten antiken und altorientalischen Kulturen beschränkt. Die magischen und religiösen Praktiken des Menschen allgemein werden vor diesem Hintergrund zu einer nicht plausibel zu machenden Handlung. Augustinus wäre nicht weniger einem Irrtum aufgesessen als der buddhistische Heilige Indiens.<sup>12</sup> Und auch die Gläubigen von heute fielen unter dieses Verdikt. Die gesamte religiöse Sphäre menschlicher Kultur ist so letztlich nicht mehr als eine Folge von Dummheit. Das aber klingt für Wittgenstein kaum »plausibel«.<sup>13</sup> Der Fehler muss vielmehr bei Frazer selbst zu finden sein. »Schon die Idee, den Gebrauch – etwa die Tötung des Priesterkönigs – erklären zu wollen, scheint mir verfehlt.«<sup>14</sup> Der methodische Ansatz geht am Objekt vorbei. Magische Handlungen sind mit keinem Begründungsschema zu greifen. Und doch *erklärt* sie Frazer – und er erklärt sie damit als einen Irrtum, eine Abweichung vom eigentlich richtigen Verhalten, als einen Fehler. Er übersieht, dass ein Fehler nur vorliegt, wo es die Chance auf Ausbesserung zumindest prinzipiell gibt. Die Möglichkeit, ihn zu erkennen und zu beseitigen, muss da sein. Wird ein Gebrauch jedoch trotz aller Hinweise auf den ihm inhärenten Irrtum nicht aufgegeben und nicht verändert, so ist aller Wahrscheinlichkeit nach der augenscheinliche Fehler eigentlicher Antrieb der Handlung.<sup>15</sup> Der angelegte Maßstab, an welchem die Abweichung, die Fehlerhaftigkeit gemessen wird, ist somit aber kein relevanter Maßstab zu ihrer Bewertung. Er reicht an die

Motivation solchen Verhaltens nicht heran. Die magischen wie religiösen Anschauungen des Menschen sind gegenüber rationalem Einspruch per se resistent. Und »darum handelt es sich eben um keinen Irrtum.«<sup>16</sup>

Frazer verfällt mithin dem »dumme[n] Aberglaube[n] unserer Zeit«, alles als Zweckzusammenhang nachzeichnen zu können.<sup>17</sup> Das Bild der Geliebten zu küssen aber »bezweckt gar nichts; wir handeln so und fühlen uns dann befriedigt.«<sup>18</sup> Im Vollzug des Ritus selbst liegt das, was seine Magie ausmacht. Die Pietät eines Trauerrituals ist weniger Folge dessen, was, als vielmehr, dass man etwas in einer ganz bestimmten, nicht aber weiter begründeten Weise tut. In dieser Befriedigung der Zufälligkeit allen erklärbaren menschlichen Handelns<sup>19</sup> liegt die Befriedigung, welche das Zeremonielle dem Alltäglichen entgegensetzt.<sup>20</sup> Jenseits aller Zweckorganisation schafft es einen von Kontingenzen unberührten Raum<sup>21</sup>, dem allein durch den Rückgang auf die nicht gerechtfertigte und nicht zu rechtfertigende *Praxis* eine jeder Erklärung entgehende magische »Tiefe« eignet.<sup>22</sup>

Dass Frazer dies übersieht, macht den Kern der Wittgensteinischen Kritik aus. Die Einstufung magischer und religiöser Anschauung ganz allgemein als eines Irrtums liegt nicht in der Naivität der befragten Kulturen begründet. Vielmehr ist sie die Folge von Frazers zu naiver Untersuchungsstrategie, seiner Methode, welche die eigene historisch-intellektuelle Bedingtheit nicht reflektiert. In einer Vorstellung sich ständig optimierender Evolution aller Bereiche verhaftet, entgeht ihm, dass der medizinische Fortschritt Gewinn bringt, welcher die Dimension der Heilungsriten gleichwohl nicht berührt. Magie entgleitet den Fangarmen der Rationalisierung, wie auch deren inneres Bewegungsgesetz der fortschreitenden Optimierung für sie nicht gilt.<sup>23</sup> Frazers Szientismus, der Glaube daran, dass, was uns gestern geheimnisvoll erschien, heute erklärt werden kann<sup>24</sup>, raubt ihm die Sensibilität für die Möglichkeit einer solch anderen Organisation von Welt. Die Vorstellung eines ›Menschen an sich‹ macht ihn für diese blind.<sup>25</sup> So aber ist seine Studie nicht mehr als der Versuch, die magischen Handlungen primitiver Völker den »Menschen, die so ähnlich denken wie er, plausibel zu machen«<sup>26</sup>, sie mithin anachronistisch, gegen die Situation, aus der Perspektive eines Engländers am Ende des 19. Jahrhunderts als Dummheit vorzuführen. »Welche Enge des seelischen Lebens bei Frazer! Daher: Welche Unmöglich-

keit, ein anderes Leben zu begreifen als das englische seiner Zeit.«<sup>27</sup>

### 1.3 Das Paradox verstehender Ethnologie: Verlust der Tiefe als Verlust des Sujets

An Frazer zeigt sich das grundlegende Paradox derjenigen Ethnologie, welche ihr Ziel, das Fremde zu verstehen, verfolgt, indem sie es den eigenen Verstehensstrukturen unterwirft – und folglich aller genuinen Fremdheit beraubt.<sup>28</sup> Die eigentliche Differenz wird übergangen, die oberflächlichen Unterschiede als Abweichungen »erklärt«. In Analogie zum Ausgangsproblem des *Tractatus*, der Überschätzung der Reichweite des Sagen-Könnens, wird auch hier die Selbstverständlichkeit der eigenen Situation zum Verhängnis. In der Ignoranz der eigenen Bedingtheit gegenüber wird diese unbeachtet auf das Untersuchungsobjekt projiziert; die Frage nach dem Fremden so aber obsolet, die Irritation durch das tatsächlich Andere von Beginn an schon unterbunden.

Wittgenstein sieht hierin über den »Fall Frazer« hinaus das Problem aller »Gelehrten, die immer eine Theorie haben möchten!!!«<sup>29</sup> Mit ihr drängen sie per se aus der Sphäre der Praxis und verfehlen somit notwendig die *Tiefe* ihres Objekts. Mit ihr wird die Erklärung zum jenseits des Konkreten liegenden Ziel ihrer Bemühung. »Das Eigentliche«, das Selbstidentische hinter dem Fließen der Phänomene tritt in den Mittelpunkt allen Interesses. Über dieser Idee der Theorie aber, so kann man Wittgensteins explizite Überlegung ergänzen, geht der Blick für die in ihrer Genese liegende Bedingtheit verloren: Auch die Theorie ist Ergebnis einer bestimmten Verwendung von Sprache, der Ordnung von Wörtern, der Strukturierung von Sätzen nach als Ideal konstruierten, allgemein gültigen Regeln. Das System »Sprache« wird vom Sprechen getrennt, zwei Ebenen werden aufgemacht, deren eine zum Maßstab der andern gerät: Den situativ gebundenen Sprechakt beurteilt man so nur in seiner Abweichung von der abstrakt-idealen *langue*. Die so entstandene Hierarchie entwickelt sich zu einer Grundbedingung der vom Menschen auf seinem Weg hin zur Moderne als zweiter Natur inkorporierten wissenschaftlichen Weltansicht.<sup>30</sup> Wie aber *die* Sprache als kohärentes System hinter dem Sprechen bestimmt wird, ist auch *die* Welt lediglich als das zu fassen, was das Bewusstsein klar abbilden kann.<sup>31</sup> Der Intellek-

tualismus, der Realität als defizitäre Realisierung eines abstrakt-rationalen Musters versteht, ist Folge dieser Entwicklung.<sup>32</sup> Was die Wissenschaft<sup>33</sup> in der Theorie als das ›Eigentliche‹ hinter den Phänomenen zu greifen versucht, ist eben dieses Muster; was sie verhandelt mithin eine rationalistisch bereinigte ›Welt‹. ›Die Gelehrten‹ gelangen so von einer bestimmten Sprachverwendung zu einer tatsächlich theoretischen Weltsicht. Die wissenschaftliche Praxis ist eine selbstvergessene Praxis. Noch mehr, sie ist eine Praxis, die auf ihre eigene Aufhebung zielt. Die Bedingtheiten des praktizierenden Forschers spielen idealiter keine Rolle. In der Verabsolutierung dieser »attitude de pure théorie«<sup>34</sup> geht nun aber das Bewusstsein der Kontingenz des eigenen Maßstabs in seiner Bedingtheit durch die ihn grundlegende Sprachverwendung verloren. Und mit diesem Vergessen des eigenen praktischen Fundaments entgleitet der Theorie die der Praxis angehörende *Tiefe*. Eine in dieser Tradition verhaftete Ethnologie à la Frazer löst das Fremde im Verstehensprozess auf, verhindert jedes Getroffensein. Die wissenschaftliche Diskussion ganz allgemein gewinnt so ihre eigene Sphäre, löst sich von aller Irritation durch das Objekt. Sie generiert immune Probleme.<sup>35</sup>

#### **1.4 Das Paradox traditioneller Philosophie: Verlust des Sujets durch das Ideal der Theorie**

Auch die Philosophie ist, nach Wittgenstein, einbezogen in diese Entwicklung. Auf der Basis einer auf Allgemeinheit gerichteten Sprachverwendung stellt sie in Analogie zur Naturwissenschaft Fragen, welche die eindeutige, situationsunabhängige Antwort als mögliche unterstellen. Die traditionelle *Ti-esti*-Frage suggeriert das Auffinden eines Dings, einer Identität, einer Definition als grundlegende Aufgabe der Philosophie. Doch ist der philosophische Impetus entgegen dem wissenschaftlichen nicht auf Abläufe innerhalb einer bestimmten Bedingtheit, eines Experimentrahmens, als vielmehr auf diesen selbst gerichtet.<sup>36</sup> Er zielt auf das Fundament, welches die wissenschaftliche Weltsicht ermöglicht. Philosophie befragt, was unbefragt erst die Basis von exakten Aussagen stellt. Ihre Aufgabe ist, gerade auf die Natur der Dinge, ihre Gegebenheitsweise aufmerksam zu werden, »to notice the interesting kind of things.«<sup>37</sup> Hierin geht sie hinter die nur innerhalb der Gegebenheitsweise funktionierende gesetzmäßige Ordnung in

Richtung auf das Grundlegende zurück, welches sich dem von ihm Grundgelegten notwendig entzieht. Dass somit diese Aufklärung der eigenen Bedingtheit unter Inanspruchnahme eben jener Bedingungen aber zwangsläufig in eine Tautologie führt, das übersieht die traditionelle Philosophie, wenn sie sich selbst als Wissenschaft kapriziert.<sup>38</sup> An der Fluidität des philosophisch Interessanten wird das Unzureichende des Intellektualismus deutlich: «What evaporates is what the intellect cannot tackle.»<sup>39</sup> So gelangt die Philosophie an die Grenze der Sprache.<sup>40</sup> ›Was ist Zeit?‹ ist eine nicht sinnvoll gestellte Frage. Die Suche nach einem Ding, einer Identität oder Definition greift hier zu kurz. Das Substantiv ›Zeit‹ verführt uns, führt hinters Licht<sup>41</sup>, wie die Allgemeinplätze der Sprache überhaupt immer wieder verwirren. Die Rede von ›Verstehen‹ und ›Meinen‹ lässt an die Praxis begleitende Denkvorgänge, die Idee von der Sprache als Kalkül an deren Eindeutigkeit glauben.<sup>42</sup> Man verfällt der Suggestion einer allgemeinen Definition dieser Wörter. »Ich will sagen: Die Frage ›was ist...‹ bezieht sich nicht auf einen besonderen, praktischen Fall, sondern wir fragen sie von unserem Schreibtisch aus.«<sup>43</sup> So aber produziert sie im Rahmen der Philosophie nur Scheinprobleme, weil sie die philosophische Frage nach dem Fundamentalen vom Konkreten gelöst beantworten will. Diese Flucht aus der Situation verstellt den Blick auf den vielfältigen Gebrauch der Wörter im Alltag, der sich als dem abstrakt konstruierten System ›Sprache‹ vorgängige Praxis, nicht als dessen defizitäres Derivat zeigt. Wir gebrauchen das Wort ›Zeit‹ jeden Tag; und es funktioniert, auch oder besser gerade ohne die Möglichkeit, ihm ein eindeutiges ›Was‹ zuzuordnen. Die menschliche Sprache geht über die Kohärenz und die Vollständigkeit eines Kalküls hinaus und ist eben dadurch *nicht* defizitär. Ihre Grammatik ergibt sich über den Gebrauch der Wörter, ist fragmentarisch und variabel, wie deren Bedeutung von Kontext zu Kontext changiert.<sup>44</sup> Auf diese gerichtet wird die »verächtliche Haltung gegenüber dem Einzelfall«<sup>45</sup> in ihr Gegenteil verkehrt: Er ist das für die Philosophie Interessante.

## 1.5 Feldzug gegen die Theorie

Für wie grundlegend Wittgenstein diese Erkenntnis hält, machen Notizen für die Studenten seiner ersten am 20. Januar 1930 beginnenden Lehrveranstaltung deutlich: »What I should like to get

you to do is not to agree with me in particular opinions but to investigate the matter in the right way.«<sup>46</sup> Der ganze Sinn seiner Lehre besteht mithin nicht in der Vermittlung allgemeiner Ansichten, sondern in der Einübung einer situationsadäquaten, den Fallen der selbstverständlich gewordenen Sprache entkommenden Frageweise. Diese ist »unser[em] Streben nach Allgemeinheit«<sup>47</sup> grundlegend entgegengerichtet. Der neue, ethnologische Blick auf die Probleme der Philosophie sieht jene in ihrer einzigartigen Situation, in ihrem konkreten Kontext.

Im Einsatz für eine solche neue Denkweise liegt der Grund für Wittgensteins gerade in den 1930ern geführten »Feldzug gegen die Theorie.«<sup>48</sup> Das mit ihr Greifbare ist als das allgemein Kodifizierbare philosophisch letztlich uninteressant. »Wenn man mir irgendetwas sagt, was eine *Theorie* ist, so würde ich sagen: Nein, nein! Das interessiert mich nicht. Auch wenn die Theorie wahr wäre, würde sie mich nicht interessieren – sie würde nie *das* sein, was ich suche.«<sup>49</sup> Die schon im *Tractatus* im Grunde eindeutigen Differenzen nicht nur zur traditionellen Metaphysik, sondern zugleich auch zu der sich auf ihn berufenden antimetaphysischen Philosophie logisch-positivistischer Provenienz, für welche Klarheit notwendig mit wissenschaftlicher Methode einher geht, werden nun unübersehbar.<sup>50</sup> Mit der Verbannung des naturwissenschaftlichen Ansatzes überhaupt aus der Sphäre der Philosophie löst sich auch der letzte Ankerhaken jener Illusion, welche Wittgenstein als Gründungsvater des Wiener Kreises gerade auch in philosophischer Hinsicht verstanden wissen möchte.<sup>51</sup>

Notizen vom 19. Juni 1931 machen diese Unterschiede deutlich. Sie zeigen, wie sehr sich Wittgenstein zu diesem Zeitpunkt bereits von der philosophischen Einstellung dieser Philosophengruppe entfernt hatte: Sein Buch müsse »als eine Art der Magie« beginnen, ohne dabei jedoch der Magie das Wort zu reden. Ihr *Ausschalten* hätte hier gerade »den Charakter der Magie selbst. Denn wenn ich damit anfang, von der ›Welt‹ zu reden (und nicht von diesem Baum oder Tisch), was wollte ich anderes als etwas Höheres in meine Worte bannen.«<sup>52</sup> Schon der Beginn des *Tractatus* ist somit bereits Hinweis darauf, dass, was Wittgenstein sucht, nicht im analytischen Rückschritt auf logische Grundbausteine unserer Sprache und Welt zu fassen ist.<sup>53</sup> Eine entscheidende Veränderung von seiner frühen hin zu der sich in diesen Jahren konkurrierenden Spätphilosophie wird in Variation explizit: Es ist nicht



mehr der Satz, der ihn interessiert, als vielmehr das Satzsystem<sup>54</sup>, von dessen inneren Zusammenhängen unabhängig kein einzelner Satz verstanden werden kann. Erst aus diesen heraus erhält letzterer seine isolierbare Bedeutung. Sie sind die Bedingung seiner Möglichkeit, mithin Zeichen seiner Bedingtheit.<sup>55</sup> So ist das *Höhere* zugleich auch die *Tiefe*, deren Verlust Wittgenstein bei Frazer beklagte. Sie als die untergründige Mythologie unserer Sprache<sup>56</sup> zu heben, wie es der wahre Ethnologe mit der Mythologie fremder Kulturen tut, ist die ›ethnologische Aufgabe‹ der Philosophie.

## 2 Philosophie als Empfangen

Die philosophische Methode dient dann aber zu nichts anderem mehr als dazu, den Freiraum zu schaffen, in welchem das der Sprachtheorie entgehende einzigartige Einzelne, die Widerständigkeit des Konkreten gegenüber dem Allgemeinen zur Geltung gelangen kann.<sup>57</sup> Wie schon im *Tractatus* ist auch die hier in Grundsätzen formulierte antiintellektualistische Vorgehensweise in erster Linie negativ, beschränkend. Ihr Kern ist die Minimalisierung des erklärenden Eingriffs in das Objekt, um dessen *Tiefe eindrucklich* zu belassen. Diese wird als das Unverfügbare nur in Worte gebannt werden können, wenn man die Sprache nicht auf Verfügung gerichtet verwendet. So stellt die Philosophie »alles bloß hin und erklärt und folgert nichts.«<sup>58</sup> Sie strukturiert, löst die Knoten in unserem Denken auf, stellt die Tatsachen fein säuberlich nebeneinander – das ist ihre Arbeit, nicht mehr.

Wie in gewisser Weise auch schon in seiner frühen Phase bestimmt Wittgenstein den Philosophen weniger durch sein Beherrschen einer besonderen techné als vielmehr durch eine Offenheit dem sich aller Technik Entziehenden gegenüber: »Die Fähigkeit zur Philosophie besteht in der Fähigkeit, von einer Tatsache der Grammatik einen starken und nachhaltigen Eindruck zu empfangen.«<sup>59</sup> Die eigentlich philosophische Kompetenz ist somit eine der Passivität. Das Machen tritt hinter das Empfangen zurück. Ersteres bleibt darauf beschränkt, den Raum der Möglichkeit dieses Empfangens überhaupt aufzutun, die charakteristische Alltäglichkeit und Einfachheit des philosophisch Interessanten auszuhebeln, um in der Irritation des Gewohnten den Eindruck zuzulassen. Die Grammatik ist als Grundlage des Gebrauchs von Spra-

che dem Menschen zu nah, um als Gegenstand in dessen Blickfeld gelangen zu können. Sie ist ihm zu nah, um den Eindruck, auf dessen Empfangen die Philosophie aus ist, überhaupt zu entfalten.<sup>60</sup> So wird es tatsächlich unmöglich, das philosophisch Interessante in das Feld eines gerichteten Blicks zu bekommen, weil es diesen ständig begleitet, ihm ständig vorausgeht. Erst wenn die Perspektive sich lockert, die auf den Fluchtpunkt hin gezogenen Grenzen verschwimmen, tritt es vor Augen. Diese Situation seines Erscheinens aktiv zu lancieren, kann man als Ziel der morphologischen Methode Wittgensteins sehen.<sup>61</sup> Im Unterschied zur Wissenschaft will sie so nicht entdecken, was einem gemeinhin versteckt bleibt, sondern das evident machen, was man durch ständiges Sehen zugleich übergeht. Theorie aber hilft dabei nicht weiter: »Nur beschreiben kann man hier und sagen: so ist das menschliche Leben. / Die Erklärung ist im Vergleich mit dem Eindruck, den uns das Beschriebene macht, zu unsicher.«<sup>62</sup>

Die von Wittgenstein geforderte ›Übersichtliche Darstellung‹ wird gerade *in diesem Kontrast* als eine Zurücknahme des *immer auch projizierenden* Eingriffs durch den Ethnologen bzw. den Philosophen deutlich. Es scheint fast so, als ob es solcher Relation als einer Art Anlauf bedarf, welcher den Schwung gibt, um mit dem Zusammenbrechen der Theorie durch die ›Übersichtliche Darstellung‹ hindurch in den Raum des Eindrucks, der *Tiefe* der Praxis vordringen zu können. »Einen von der Wahrheit zu überzeugen, genügt es nicht, die Wahrheit zu konstatieren, sondern man muss den Weg vom Irrtum zur Wahrheit finden.«<sup>63</sup> Der philosophische Eindruck als die von Wittgenstein anvisierte Wahrheit ist nicht autonom. Das Sich-Entziehende ist notwendig an etwas, dem es sich schließlich entzieht, gebunden. Das tatsächlich Fremde wird nur deutlich als – nicht messbare, weil mit keinem Maßstab zu greifende – Differenz. Das von Wittgenstein Angestrebte ist ein Sich-dem-Aussetzen, was dem fest-stellenden Zu-Griff entgeht und doch als dessen Bedingung, als dessen Hintergrund oder Kehrseite an ihn gebunden bleibt. Der Philosoph sucht mithin den Sprung über seinen eigenen Schatten, der gleichwohl nie endgültig gelingen kann. Der Blick auf die eigene Bedingtheit bleibt ein Ahnen derselben. Das göttliche Auge ist keine Option für den Menschen. Diesem bleibt nur das ausdauernde, immer wieder neue Bemühen um *Eindrücke* der zu bewahrenden *Tiefe*.

Bei aller Ähnlichkeit der Denkfigur zu der des *Tractatus* liegt hierin nun aber die entscheidende Differenz: Die reine Beschreibung, die ›Übersichtliche Darstellung‹ der Tatsachen ist kein einmaliger Vorgang.<sup>64</sup> Sie bleibt ein ständiges Umkreisen der Situation, die weder abschließend erklärt noch endgültig geordnet werden kann.<sup>65</sup> Die unerschöpfliche Situation bleibt der unerreichbare Fluchtpunkt eines nicht zu Ende zu führenden Tuns. Das noch im Bewusstsein der *einen, endgültigen* Definition dessen, was sagbar ist, am Ende des *Tractatus* geforderte Schweigen weicht nun dem aktiven Anrennen gegen die Grenzen der Sprache<sup>66</sup>. Der nicht abzuschließende Ordnungsprozess selbst lenkt die Aufmerksamkeit auf das Konkrete. Das Chor zeigt ein geheimes Gesetz<sup>67</sup>; die koordinierte Masse der Einzelfälle lässt Zusammenhänge erblicken, die keine Induktion ins Allgemeine begreift. Das Kappen jeder Möglichkeit von Erklärung schafft so den Freiraum für die Eigenaktivität des Objekts: Die Widerständigkeit des tatsächlich Fremden wird zur Wiedergabe, und »die Befriedigung, die durch die Erklärung angestrebt ist, ergibt sich von selbst.«<sup>68</sup>

### 3 Poesie gegen die Könnensideologie der erklärenden Theorie

#### 3.1 Vom Nutzen des Mangels

So gelangt Wittgenstein ausgehend von der ethnologischen Frage nach der Möglichkeit des Verstehens von Fremdem Anfang der dreißiger Jahre zu einer radikalen Umorientierung seiner Philosophie. Innerhalb dieser Wandlung dienen die *Bemerkungen zu Frazers ›The Golden Bough‹* in gewissem Sinne tatsächlich als die zentrale Methodenreflexion, auch für seine gesamte späte Philosophie.<sup>69</sup> In ihnen wird die ›ethnologische Wende‹ als eine reflektiert, welche das Frühwerk Wittgensteins von seinem Spätwerk trennt, als nun die Situation, das Konkrete, der Sprachvollzug die abstrahierte, allgemeingültige Idealsprache als Mittelpunkt der Überlegungen ablöst.

Vor diesem Hintergrund aber kommt der Notiz, dass man Philosophie eigentlich nur dichten dürfe, ein grundsätzlicher Status zu, wie er ihrer apodiktischen Formulierung entspricht. Wittgensteins Bemühungen um ein neues Denken zielen auf die Rehabili-

tierung der Praxis gegenüber der Theorie, des Einzelfalls gegenüber dem Allgemeinen, des Konkreten gegenüber dem Abstrahierten. Dabei aber ist Sprache nicht mehr das Mittel, um aus der Situation zu fliehen; sie ist vielmehr Möglichkeit, in sie hinein zu finden. In diesem Sinne ist das Paradigma des von Wittgenstein angestrebten neuen Philosophierens die Poesie.

Dichtung ist grundlegend Form. Sie ist nicht abstrahierbar. Die Paraphrasierung eines Sonetts ist kein Ersatz für es selbst.<sup>70</sup> Es ist, was es *konkret* ist. Die poetische Kraft entfaltet sich nicht außerhalb seiner. Das Gedicht macht nur Eindruck im Moment seiner Wahrnehmung. Dem Verstehen des aus dem Konkreten letztlich gelösten Sinns eines Satzes ist das Verstehen eines Gedichts entgegengesetzt. Es entgeht mithin dem auf situationsunabhängige Verfügung gerichteten wissenschaftlichen Zugriff.<sup>71</sup> Die dichtende Philosophie ist diejenige Philosophie, die aus der ethnologisch inspirierten Methodenreflexion die Konsequenzen zu ziehen sucht: die *Tiefe* der Praxis, des Einzelfalls, des Konkreten als das philosophisch eigentlich Interessante zu bewahren.<sup>72</sup>

Damit rückt aber auch der Nachsatz der oben zitierten Bemerkung in neues Licht. Wenn sich Wittgenstein mit seiner Forderung nach einer dichtenden Philosophie zugleich auch als »jemanden bekennt, der nicht ganz kann, was er zu können wünscht«, scheint sich der Mangel, das Ungenügen nun nicht mehr einfach auf das persönliche Vermögen des Philosophen selbst zu beziehen. Das dichtende Philosophieren richtet sich gegen die Verfügbarkeit durch Sprache, es findet seine Vollendung gerade jenseits des auf Wiederholbarkeit, Fest-stellung und Kategorisierung gerichteten Sprachkönnens. Mit diesem wird die dynamische Komplexität des Konkreten ihrer Vielheit, ihrer Bewegung beraubt.<sup>73</sup> Was man nun *kann*, ist, Wirklichkeit<sup>74</sup> aus einer bestimmten Perspektive näherungsweise genau zu berechnen, mithin spezielle Dimensionen von Welt zu beherrschen<sup>75</sup>. Die Widerständigkeit des Konkreten aber liegt gerade in jenen Bereichen, die sich einem solchen Zugriff nicht fügen. Eine dichtende Philosophie, welche in dieser Widerständigkeit die Wiedergabe des Objekts sieht, die sie zu evozieren sich müht, ist also grundlegend keine Philosophie des Könnens, keine könnende Philosophie. Wer die *Tiefe* der Praxis zu bewahren, das *Höhere* in Worte zu bannen versucht, der sucht zu erreichen, was sich außerhalb seines Vermögens befindet. Das eigene Defizit erst lässt dem Anderen Raum, *Eindruck* zu machen.

Aus Sicht des Könnens haftet der dichtenden Philosophie so aber per se ein fundamentaler Mangel an. Wittgenstein wird zwangsläufig zu einem, der nicht ganz *kann*, was er gern könnte.<sup>76</sup>

### 3.2 Wittgenstein und die moderne Lyrik

Vor diesem Hintergrund aber kann man Wittgensteins dichtende Philosophie auch innerhalb der Poesie noch genauer verorten. Denn die explizite Formulierung des eigenen Mangels weist auf ein Selbstverständnis, wie es sich auch in der Lyrik erst mit dem 19. Jahrhundert herausbilden konnte. Erst die Frühromantik vollzieht den Bruch mit der Ausrichtung an der Vermittlung von Inhalten wirklich. Lyrik wird nun als singende Opposition gegen eine Welt der Gewohnheiten definiert<sup>77</sup>, entfaltet nur als Fragment ihre ganze Wirkung. In gewissem Sinne steht Wittgenstein in dieser Tradition.<sup>78</sup> Und doch geht er auch über die Frühromantik hinaus.<sup>79</sup> Er radikalisiert die negative Methode. »Alles, was die Philosophie tun kann ist, Götzen zu zerstören. Und das heißt, keinen neuen – etwa in der ›Abwesenheit eines Götzen‹ – zu schaffen.«<sup>80</sup> Was somit bleibt, ist eine Art ›leeres Jenseits‹, welches gerade nicht als Raum der Anwesenheit eines übernatürlichen Wesens, eines Gottes, aufgefasst werden kann. In der Ausrichtung auf dieses Jenseits erweist sich Wittgensteins neue Philosophie als ein modernes Dichten, als »entromantisierte Romantik.«<sup>81</sup> Die *Struktur der modernen Lyrik* ist seit Baudelaire, Rimbaud und Mallarmé darauf angelegt, die ›leere Transzendenz‹<sup>82</sup> zu evozieren. Sie will in einem radikalen Gegensatz zur Inhalte vermittelnden Sprache deren autonomes Bewegungsgefüge in den Vordergrund stellen, »die Geheimniszonen der Begriffe in Schwingung versetzen.«<sup>83</sup> Sie will, wie Wittgenstein, die *Tiefe* in der Sprache zur Geltung kommen lassen. Mit der modernen Lyrik wird der Versuch unternommen, das Denken zu umgehen, um das Gedacht-Werden erfahren zu können. In ihr hat man jene Sprache paradigmatisch, die auf das Andere zielt, auf das, was sich zeigt.<sup>84</sup>

### 3.3 Die ethnologische als die poetische Wende

Wittgenstein stellt mit der Dichtung der aus der Situation hinausweisenden, auf das Allgemeine zielenden wissenschaftlichen Sprachverwendung eine in die Situation hineinführende ent-

gegen. So aber meint Poesie nicht mehr die Produkte einer bestimmten Gruppe in der Gesellschaft, der Dichter; sie stellt vielmehr das Paradigma eines Gebrauchs von Sprache dar, wie er eben auch für die Philosophie der eigentlich angemessene ist.<sup>85</sup> Mit der Forderung einer Hinwendung zum Konkreten, weg vom Abstrakt-Idealen, verabschiedet Wittgenstein die Ausrichtung auf das Universale, wie sie noch seine frühe Phase bestimmte. Und doch ist dieser Abschied kein gänzlicher Bruch. Die *eine* Grenze zwischen Sagen und Zeigen, das ist nun klar, bleibt Illusion. Der logische Raum bestimmt nicht die Grenzen der Sprache. Es findet sich kein ideales System der *langue* hinter einem nur defizitären Sprechen. Vielmehr ist gerade der konkrete Sprechakt das philosophisch Interessante, weil der Mensch in ihm Welt in einer konkreten Situation organisiert. Auf sie ist Wittgensteins Philosophie der Sprachspiele gerichtet.



## Sprachspielphilosophie und Wahrnehmung

---

›Sprachspiel‹ ist der zentrale Begriff der späten Philosophie Wittgensteins. Mit ihm versucht er die Konsequenzen aus der ›ethnologisch-poetischen Wende‹ seines Denkens zu ziehen. An ihm entlang kann man das insbesondere den *Philosophischen Untersuchungen* trotz aller Absage an die Theorie immanente Konzept von Sprache herausarbeiten.<sup>1</sup> Ein Konzept allerdings, welches sich tatsächlich insofern stark von einer auf Allgemeinheit zielenden Theorie unterscheidet, als es nicht Ende, sondern Anfang bedeutet. Das Sprachspiel ist nicht Resultat wissenschaftlicher Bereinigung der Situation, nicht Erklärung menschlichen Kommunizierens. Es geriert sich nicht als das Letzte der Sprache, als ihr Wesenskern. Das Sprachspiel dient als Modell, welches die Annäherung an Sprache über die Beschreibung analytisch nicht beherrschbarer Zusammenhänge, über die Irritation des Gewohnten und also gerade in der Abweichung, der Differenz des Konkreten zum Allgemeinen das philosophisch Interessante zu entdecken sucht.<sup>2</sup> Dieses Modell ermöglicht so ein Konzept, welches sich selbst nicht vergisst, sondern sich in die Situation *hinein* überwindet. Im Vergleich zu der in der Auseinandersetzung mit Frazer als Situationsflucht markierten und kritisierten herkömmlichen Theorie ist auch der theoretisierbare Gehalt der *Philosophischen Untersuchungen* seiner Stoßrichtung nach noch antitheoretisch. In der Spielvorstellung von Sprache wirken sich so die Überlegungen der Wendephase konzeptuell aus, welche das Spätwerk vom Frühwerk fundamental scheiden.



Wittgenstein stellt den Ideen des *Tractatus* ein sehr viel offeneres, dynamischeres Modell entgegen. Sprache als das Sagbare ein für allemal in der Summe aller Tatsachen im logischen Raum zu definieren, ist für ihn ab den dreißiger Jahren keine Option mehr. Der dogmatische Duktus seiner Frühphase wird grundlegend aufgegeben. Von einer unantastbaren und definitiven »Wahrheit der hier mitgeteilten Gedanken«<sup>3</sup> zu sprechen, kann nach der »ethnologisch-poetischen Wende« nicht mehr das Ziel der Philosophie sein. Die Ausrichtung auf eine logische Idealsprache lässt auch den *Tractatus* noch an einem aus der Situation abstrahierten Konstrukt bauen, ihn auf ein Universal, ein Eigentliches hinter dem Konkreten zustreben, mit dem verglichen der alltägliche Sprachgebrauch ausschließlich defizitär erscheint. Das intellektualistische Zwei-Welten-Modell ist – bei aller Eigenart der Wittgensteinschen, auf Strukturidentität basierenden »Repräsentation« – Grundlage dieses Denkens. »Wir machen uns Bilder der Tatsachen« ist die unhintergehbare und zugleich die unhinterfragte Voraussetzung des im *Tractatus* Entwickelten. Die innere Spaltung des logischen Raums öffnet den Bereich des re-flektierenden, und das heißt hier: des menschlichen Bezugs auf Wirklichkeit.<sup>4</sup> Da diese durch Abbildung mögliche Re-Flexion aber zugleich das Sagbare und also im Sinne dieser Frühphilosophie die Sprache schlechthin ist, kann der an Russell gerichtete Vorwurf nun, aus der Sicht des die Abbildungstheorie ablehnenden Spätwerkes, von Wittgenstein auch modifiziert gegen sich selbst gerichtet werden: Der *Tractatus* nimmt das von ihm so hervorgehobene Prinzip der Nichtreflexivität nicht ernst genug. Es entgeht ihm die nichtreflexiv leiborganisierte Dimension des Sagens selbst. Mit dem Terminus der Wendezeit könnte man vom Übergehen der in der Sprachpraxis liegenden Tiefe sprechen. Denn das als un-bedingt formulierte »Wir machen uns Bilder der Tatsachen« ist nicht un-bedingt. Wer nach der Sprache fragt, wer sie definieren zu können meint, ist immer schon in der Sprache.<sup>5</sup> Um sie in ihrer unendlichen Varietät vor Augen treten zu lassen, muss man den eigenen, Sprache habenden Standpunkt zu überlisten versuchen.<sup>6</sup> Wittgenstein lenkt so nicht zufällig seinen Blick weg von »der Sprache« als Gegenstand einer Definition hin zu den Sprechakten, wie sie im Zur-Sprache-Kommen des Kindes, von primitiven bis zu elaborierten Verständigungsformen zu beobachten sind. Sie werden ihm die Objekte einer Beschreibung. Er verabschiedet somit sei-

nen dogmatischen Ansatz und ersetzt ihn durch die in der philosophischen Neuorientierung entwickelte investigative, am Phänomen orientierte Methode.

## 1 Wittgenstein und Augustinus

### 1.1 Wittgensteins ›Kritik‹ an Augustinus

So ist der Anfang der *Philosophischen Untersuchungen* wohlüberlegt. Wittgenstein formuliert keine Weltdefinition, keine dogmatische These, sondern bezieht sich gleich zu Beginn des ersten der Paragraphen mit einem langen Zitat auf Augustinus: »Nannten die Erwachsenen irgend einen Gegenstand und wandten sich dabei ihm zu, so nahm ich das wahr und ich begriff, dass der Gegenstand durch die Laute, die sie aussprachen, bezeichnet wurde, da sie auf *ihn* hinweisen wollten. Dies aber entnahm ich aus den Gebärden, der natürlichen Sprache aller Völker, der Sprache, die durch Mienen- und Augenspiel, durch die Bewegungen der Glieder und den Klang der Stimme die Empfindungen der Seele anzeigt, wenn diese irgend etwas begehrt, oder festhält, oder zurückweist, oder flieht. So lernte ich nach und nach verstehen, welche Dinge die Wörter bezeichneten, die ich wieder und wieder, an ihren bestimmten Stellen in verschiedenen Sätzen, aussprechen hörte. Und ich brachte, als nun mein Mund sich an diese Zeichen gewöhnt hatte, durch sie meine Wünsche zum Ausdruck.«<sup>7</sup>

Aus diesem Zitat arbeitet Wittgenstein zunächst die ihm immanente Theorie, das von Augustinus gezeichnete »Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache« heraus.<sup>8</sup> Wörter, so könne man schließen, sind nicht mehr als Benennungen von Gegenständen, Sätze lediglich die Verbindung von Wörtern. »In diesem Bild [...] finden wir die Wurzeln der Idee: Jedes Wort hat eine Bedeutung. Diese Bedeutung ist dem Wort zugeordnet. Sie ist der Gegenstand, für welchen das Wort steht.«<sup>9</sup> Nimmt man diese Zusammenhänge als die Grundstruktur menschlicher Sprache ganz allgemein, so gerät man allerdings in Schwierigkeiten. Die Ding-Bedeutungs-Relation verliert ihre Erklärungskraft, geht man über den Bereich der Hauptwörter hinaus, lässt man »›Tisch‹, ›Stuhl‹, ›Brot‹«<sup>10</sup> zurück und wendet sich den Tätigkeiten und Eigenschaften zu. Auf diese Bereiche kann man nicht zeigen, sie entziehen

sich der Bestimmung durch einfachen Hinweis. Wie könnte man ›rot‹, wie das Wort ›fünf‹ zeigend definieren? Deutet man auf ein rotes Farbmuster oder auf fünf nebeneinander gelegte Streichhölzer, so muss, damit die Definition gelingt, zuerst klar sein, dass im einen Fall auf die Farbe, im anderen auf die Anzahl gezeigt wird. Ohne bereits auf sprachliche Muster zurückzugreifen, kann man hier von Bedeutung nicht reden. Das ›Hauptwörter-Modell‹ ist nicht geeignet zur Beschreibung der menschlichen Sprache, Augustinus wäre, als sein Vertreter, ein unzureichender Denker.

## 1.2 Wittgensteins positiver Bezug auf Augustinus

Allerdings ist dieser Gedanke in Wittgensteins Œuvre keineswegs neu. Die Idee einer eins-zu-eins Ding-Bedeutungs-Relation hat bereits der *Tractatus ad acta* gelegt: Namen sind als Statthalter der Gegenstände nur in der Konfiguration des Satzes gegeben. Allein eine solche kann Welt repräsentieren, ein Bild von ihr sein. Das ganze Abbildkonzept ist gegen eine zu plumpe Erklärung des Funktionierens der Sprache unter Rückgriff auf den Gedanken einer direkten Denotation gerichtet. Um der exponierten Stelle zu Beginn des Hauptwerks seiner Spätphilosophie gerecht werden zu können, muss Wittgenstein über die Wiederholung der Kritik an einer schon mit der Frühphilosophie überwundenen Position hinausgehen. Und wirklich wendet er den rein negativen Bezug auf Augustinus bereits im zweiten Paragraphen produktiv-positiv um.<sup>11</sup> Das ›Hauptwörter-Modell‹ erscheint nicht aus jeder Perspektive defizitär. Tatsächlich sind Nomen als die konzeptuell einfachsten Wörter menschlicher Sprache die ersten, mit welchen sich Kinder verständigen können. Ohne Handlungen markierende Verben, ohne erläuternde Adjektive und ohne die geschlossene Form eines Satzes gelingt hier bereits Kommunikation. Aus Sicht des *Tractatus* müsste paradoxal von einer nicht abbildenden, einer nichtreflexiven und also vorsprachlichen Sprache die Rede sein. Eine Unmöglichkeit im Sinne der Frühphilosophie und doch ein Phänomen, auf welches gerade der Passus aus den *Bekenntnissen* hinweist: jenseits ihrer elaborierten Form finden sich primitive Typen nichtreflexiver Verständigung, die funktioniert. Das ›Hauptwörter-Modell‹ muss so nicht zwangsläufig unter dem Zeichen des Mangels betrachtet werden:<sup>12</sup> Anstatt es als zu primitive Theorie unserer sehr viel komplexeren Sprache zu qualifizie-

ren, könnte man auch sagen, »es sei die Vorstellung einer primitiveren Sprache als der unsern.«<sup>13</sup> Primitivere Sprachen wie man sie auch jenseits der Situation des Zur-Sprache-Kommens des Kindes in anderen Kontexten findet. Die Kommunikation zwischen einem Bauenden und seinem Gehilfen kann durchaus allein über das Nennen von Namen bestimmter Materialien funktionieren. Der Bauende sagt: ›Platte!‹ und der Gehilfe bringt ihm eine Platte.<sup>14</sup> Ohne Erklärung oder Ausdeutung hat der Ausruf eines einzigen Nomens die gewünschte Handlung zur Folge.

### 1.3 Wittgensteins implizite Modifikation des Begriffs ›Sprache‹

Das augustinische Modell reicht, so könnte man meinen, zur Charakterisierung einer solchen Kommunikation. Tatsächlich aber nimmt Wittgenstein, um Augustinus produktiv weiterdenken zu können, implizit eine entscheidende Modifikation des Begriffs ›Sprache‹ vor – auch gegenüber dem tractarianischen Modell. Dass die Kommunikation zwischen dem Bauenden und seinem Gehilfen tatsächlich gelingt, liegt letztlich nicht daran, dass ›Platte!‹, ›Säule!‹ oder ›Balken!‹ Abbreviaturen ganzer Sätze wären, die über einen inneren Vorgang beim Angesprochenen das Vorstellungsbild der ›Platte‹ erzeugten und ihm nun in der Abgleichung desselben mit den Gegenständen der Außenwelt das Gewünschte auffinden ließen. Die primitive Verständigungsweise sowohl der Kinder als auch die der Arbeiter auf dem Bau<sup>15</sup> kann mit dem ›Hauptwörter-Modell‹ nur charakterisiert werden, wenn man, was Sprache ist, nicht auf das traditionell Sprachliche einschränkt. Damit ›Platte!‹ als Aufforderung zum Bringen der Platte funktioniert, muss der Kontext ›Arbeiten auf dem Bau‹ gegeben sein. Zu Hause am Esstisch während eines netten Familienabends würde der Ausruf wohl kaum ähnliche Folgen zeitigen können. Verständigung ausschließlich mit Hilfe von Namen funktioniert gerade nicht ausschließlich durch Namen. Sie ist an ihre Umgebung gebunden. Nur in ihr kann sie gelingen. Die fehlende Einbindung in die allgemein kodifizierte, aus der Situation lösende Form eines Satzes der elaborierten Sprache muss durch die Einbindung in den situativen Kontext ausgeglichen werden. Die Verständigung des Bauenden mit seinem Gehilfen ist durch den lebenspraktischen Zusammenhang der Baustelle bedingt, in welchem ›Platte!‹,

›Säule!‹ oder ›Balken!‹ nur Elemente unter anderen der ganz spezifischen Baustellen*praxis* sind. Nicht Überlegung ermöglicht hier Kommunikation, sondern Handeln.

In Variation lässt sich das nicht zuletzt auch am augustini-schen Text direkt erkennen. Das muss man über den expliziten Bezug der *Philosophischen Untersuchungen* auf die Gedanken des Kirchenvaters hinaus deutlich machen, will man den Umgang Wittgensteins mit dessen Werk in seinen Feinheiten nachzuvollziehen versuchen.<sup>16</sup> Der zitierte Passus aus den *Bekenntnissen* ist über die mangelhafte Sprachtheorie hinaus auch *Beschreibung* des Zur-Sprache-Kommens des Kindes in allen Details: die Gebärden, das Mienen- und Augenspiel, die Bewegung der Glieder, den Klang der Stimme – all das malt Augustinus in reichen Farben. Erst nach dieser nur beschreibenden Annäherung an die Situation legt er die scharf gerandete Zeichnung seiner Erklärung darüber.

Wittgensteins eigentlicher Kritikpunkt wird nun erst deutlich. Nicht die Mangelhaftigkeit des augustinischen Sprachmodells ist das Problem, als vielmehr, dass der Kirchenvater überhaupt versucht, das so eindrücklich Beschriebene durch Bedeutungs- und Ausdrucksbeziehungen zu *erklären*, das Vage, Situative als ›Natursprache aller Völker‹ auf eine Stimmung der Seele bezieht, zu deren Ausdruck sie dient, der Handlung ein ›Wollen‹ als inneren Anlass unterstellt.

Als Interpret beschneidet Augustinus bereits seinen eigenen Text um den Eindruck, den er durch die Beschreibung doch gerade ermöglicht. In einer an Frazer erinnernden anachronistischen Projektion wird das Zur-Sprache-Kommen des Kindes vom Standpunkt und mit den Mitteln eines bereits Sprache-habenden Menschen verstanden, die erst mit diesen mögliche *Theorie* retrospektiv der Situation aufgebrannt.<sup>17</sup> So aber gerät der qualitative Unterschied zwischen dem Lernen fremder Vokabeln und dem grundlegenden Erwerb des Sprachvermögens überhaupt aus dem Blick.

## 1.4 Eine Lektüre à rebours der Augustinus-Passage

In einer gegen die vom Autor selbst lancierte Rezeption gerichteten Lektüre kann Wittgenstein nun jedoch *demonstrieren* – nicht explizieren –, welchen Gewinn man aus seiner auf das Konkrete, die Situation gerichteten antitheoretischen Vorgehensweise zieht.

Nicht gegen eine mangelhafte Theorie, als vielmehr entlang der Situationsbeschreibung, welche die *Bekanntnisse* liefern, entwickelt Wittgenstein sein neues Verständnis von Sprache.<sup>18</sup> Die Gebärden, das Mienen- und Augenspiel, die Bewegung der Glieder, der Klang der Stimme – all das deutet er nicht wieder als Mittel zum Zweck, sondern erkennt hier jenen situativen Rahmen, welcher eine Verständigung überhaupt möglich macht, die sich aus dem Fundus der traditionell als sprachlich anerkannten Mittel nur der Hauptwörter bedient. Erst die Einbindung in einen konkreten, lebensweltlichen Handlungszusammenhang erlaubt ein solches Kommunizieren.

Diese komplexe Einheit aus Worten und Handlungen ist für Wittgenstein entgegen dem traditionellen Verständnis nun die mit dem ›Hauptwörter-Modell‹ charakterisierbare ›Sprache‹. Die implizite Modifikation des Begriffs ergibt sich als Folge der ›ethnologisch-poetischen Wende‹ seines Denkens und markiert das veränderte Vorgehen in der späten Phase: Weil jedes Konzept nur das aus der Situation Abstrahierbare fasst, stellt die von Wittgenstein ausgearbeitete Konzeption den Anfang und nicht das Ende der Philosophie dar.

Das ›Hauptwörter-Modell‹ nicht als unzureichend abzulehnen, sondern es produktiv weiterzudenken, kann nur gelingen, wenn man dieses Abstraktum nicht als Erklärung, sondern lediglich als Hinweis auf die Möglichkeit jenseits der ausgefeilten Linguistik in der Situation verankerter Kommunikation liest. So aber wird der Rekurs auf primitive Verständigung zum heuristischen Mittel: Die Komplexität der grammatikalisch elaborierten Sprache suggeriert die Vorstellung einer situationsenthobenen *langue*, welche es wiederum möglich macht, was Sprache ist, ausschließlich vom Bedeutungsbegriff her zu denken. Von dieser Position aus kommt auch das augustinische Missverständnis seines eigenen Textes zustande. Ein solcher Blick aber macht das »klare Sehen«<sup>19</sup> des eigentlichen Phänomens unmöglich. Erst die Arbeit mit vereinfachten Modellen »zerstreut den Nebel«<sup>20</sup>. Erst mit ihrer Hilfe wird »das Funktionieren der Wörter klar übersehen.«<sup>21</sup> Nicht nur die primitiven Formen von Sprache sind durch ihren Kontext bedingte Sprachhandlungen. Das von Wittgenstein mit Hilfe des ›Hauptwörter-Modells‹ am Zur-Sprache-Kommen des Kindes und der Verständigung auf dem Bau Explizierte ist kein Sonderfall. Sprache ist grundsätzlich nicht mit ihrem theoretisierbaren Gehalt

schon gefasst. Sie ist mehr als Grammatik und Vokabular. Sie ist über das allgemein Kodifizierbare hinaus im Wortsinne grundlegend Praxis.<sup>22</sup>

So aber ist das von Augustinus *beschriebene* Zuwenden und Hinweisen, das Hören auf sich wiederholende, auf ähnlich klingende Laute nicht Vehikel der Vermittlung lexikalischen Wissens, sondern Moment nachahmender Einübung, welche den Eintritt in die Kommunikationsgemeinschaft ermöglicht. Dieses Lernen ist nichtreflexiv, auf den Leib anstatt auf die Vernunft referierend.<sup>23</sup> Das Zur-Sprache-Kommen des Kindes funktioniert nicht theoretisch; es ist eine Initiation.<sup>24</sup>

Und wie bei der Einführung in eine kultische oder magische Handlung die Erklärung nicht hilft, gerade das reine Zeremoniell, das unbegründete Ritual ihre Unergründlichkeit ausmacht, so zeigt sich auch bei der Betrachtung der Einführung eines Novizen<sup>25</sup> in die Sprache deren *Tiefe*. Auch das Sagen ist – im Gegensatz zu der tractarianischen Vorstellung – im Nichtreflexiven fundiert.

## 2 Das Sprachspiel als neues Konzept

### 2.1 Einebnung des intellektualistischen Dualismus

Im Begriff des Sprachspiels, so kann man nun formulieren, fasst Wittgenstein diese Volte in seinem Denken der Sprache konzeptuell. In ihm ist »das Ganze: der Sprache [im traditionellen Sinne, FG] und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist«<sup>26</sup>, zusammengenommen.

Nun wird klar, weshalb Wittgenstein noch in dem 1945 geschriebenen Vorwort zu den *Philosophischen Untersuchungen* betont, insbesondere Piero Sraffas »Ansporn [...] die folgereichsten der Ideen dieser Schrift«<sup>27</sup> zu verdanken: Mit der Spielvorstellung wird das Gestische als Fundament des Wittgensteinschen Konzepts von Sprache etabliert; der grammatisch-lexikalisch bestimmbare Inhalt ist nicht mehr von dem ihn lediglich transportierenden Medium – der Stimme, der Mimik, der Gestik – getrennt. Es gibt keinen *das* Sagbare definitiv bestimmenden logischen Kern mehr in allem Sprechen. Vielmehr ist, was sich im Sprachspiel sagen lässt, das, was in diesem Konglomerat aus Inhalten und Tätigkeiten funk-

tioniert, was den Mitkommunikanten die Möglichkeit einer Anschlusshandlung gibt.<sup>28</sup>

Der Begriff des ›Spiels‹ bietet somit die Möglichkeit, Sprache als Handlung in bestimmten Kontexten zu sehen, ihren alltäglichen Gebrauch, nicht mehr ihr artifizielles Ideal zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu nehmen.<sup>29</sup> Sprache ist vielseitig und in dieser Vielseitigkeit nur beschreibbar, wenn man sie in ganz konkreten Fällen als spielerische Praxis versteht: Befehlen und Befehle ausführen, Verfertigen eines Gegenstandes nach vorgegebenen Maßen, Hypothesenbildung und -überprüfung, aber auch Theater spielen, Reigen singen und Rätsel raten sind solche Sprachspiele.<sup>30</sup> Jedes einzelne ist Teil einer »Lebensform«<sup>31</sup>, in welcher die Verquickung von Tun und Sprechen noch unaufgelöst vor Augen tritt.<sup>32</sup> Mit ihnen ist Welt direkt aus ihrer Mitte heraus organisiert: Es geht nicht mehr darum, mit der Sprache an das Außen heranzureichen; die Dinge werden nicht benannt und auch nicht mehr in ihren Konstellationen strukturell abgebildet. Im Sprachspiel selbst ist Welt geordnet – als Praxis.<sup>33</sup>

Nicht mehr reflektiertes, auf die Vernunft bezogenes, sondern operatives, inkorporiertes, nichtreflexives Wissen bestimmt die Grenzen des in einer bestimmten Situation Sagbaren. Damit jedoch ist die Idee einer mit Vorstellungsbildern arbeitenden Sprache endgültig obsolet. Beim Bauenden und seinem Gehilfen wie beim Schauspieler auf dem Theater gelingt die Verständigung nur eingelassen in das Feld der lebenspraktischen Zusammenhänge ihrer Arbeit. Sagbar ist das durch diese Zusammenhänge Gerahmte, welches die jeweilige Situation organisiert, durch Regelmäßigkeiten vorhersehbar macht, kurz: Sagbar sind die situationsabhängigen Handlungen des Sprachspiels, die von den Mitkommunikanten wahrgenommen und in der einen oder anderen Weise, nie aber vollkommen willkürlich fortgesetzt werden können. Gelingende Verständigung wird funktional nach ihren Folgen beurteilt: »Versteht nicht der den Ruf ›Platte!‹, der so und so nach ihm handelt?«<sup>34</sup> Der Zweck der Wörter im Sprachspiel ist, handlungsauslösendes Moment zu sein.

So heißt Sprache als Lebensform zu verstehen, das linguistische Zwei-Welten-Modell eines raum-zeitlich ungebundenen Systems der *langue*, welches erst im konkreten Sprechen raum-zeitlich gebunden realisiert wird, aufzugeben. Das operative Wissen des Tuns tritt an die Stelle der Reflexion. Die sinnliche Wahrnehmung



und die räumliche Geste sind als Basis dieses operativen Wissens in Wittgensteins Spätphilosophie omnipräsent. So zieht er die Konsequenz aus der von Sraffa angestoßenen ›ethnologisch-poetischen Wende‹ und schließt mit der Ausweitung des tractarianischen Gedankens der Nichtreflexivität zugleich an Grundideen seines frühen Denkens an.

## 2.2 Regel als Regelmäßigkeit

Die Sprache nicht-reflexiv als spielerische Praxis vorzustellen, das Abgerichtete<sup>35</sup> auch noch ihrer elaboriertesten Formen aufzuspüren, kann als die große Anstrengung der Spätphilosophie Wittgensteins bezeichnet werden. Darum bemüht er sich in immer wieder neuen Paragraphen, in immer wieder abgewandelten Modellen. Das primitive Sprachmodell wird durch den Zusatz weiterer Formen komplexer. Das Hauptwörter-Modell von Sprache wird angereichert mit Deikta, mit Zahlwörtern und Farben. Und trotzdem bleibt das Ziel dasselbe: die Sprache als Sprachspiel zu sehen, in welchem Regelfolgen *praktiziert*, nicht reflektiert-bewusst realisiert wird. »Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel *blind*.«<sup>36</sup>

Synchron betrachtet stellt sich die Sprache nun zu einem beliebigen Zeitpunkt als Nebeneinander verschiedener Sprachspiele dar, von welchen keines in das andere greift, ohne Verschränkung und Verbindung. Nur wenn die lebenspraktische Verankerung das Tun ausreichend eindeutig bestimmt, ist operatives Wissen möglich. Nur wenn es Regelmäßigkeiten gibt, kann man nicht-reflektiert und blind der Regel folgen.<sup>37</sup> Das Baustellensprachspiel funktioniert nicht auf dem Theater.

In diachroner Perspektive stellt sich so aber eine fundamentale Frage: Wie kann es, wenn Verlässlichkeit das Sprachspiel erst ermöglicht, Veränderungen geben? Wie können sich die Regeln, wie können sich die Spiele wandeln, ohne dass alle Kommunikation gestört zusammenbricht?<sup>38</sup>

Es ist der Witz der Wittgensteinschen Vorstellung von Sprache als Sprach*praxis*, dass die Verlässlichkeit schaffende Regel gerade nicht als allquantifizierter Satz verstanden werden darf, von welchem logisch gültig und notwendig auf jegliche konkrete Handlung geschlossen werden kann. Die Nicht-Reflexivität von Sprache beruht beim späten Wittgenstein gerade auf der Abschaffung

solch einer abstrakten, »übermäßigen Tatsache«<sup>39</sup>, welche das Sprachgeschehen bestimmt. Das blinde Regelfolgen ist somit als operatives Wissen auch keine Möglichkeit, für welche sich der Sprechende bewusst entscheidet. Es ist die Folge einübender Praxis im Rahmen der Initiation, mit welcher er sich nach und nach, in immer wieder neuen Versuchen in die Gepflogenheiten des jeweiligen Sprachspiels einfindet. Das aber bedeutet, dass die Regel nicht nur nicht *vor* der Sprachpraxis besteht, sondern dass sie in letzter Konsequenz ausschließlich an der Praxis – man könnte sagen als die das Sprachspiel charakterisierende meistgebrauchte Verhaltensweise – abzulesen ist.<sup>40</sup> Es gibt sie nicht als abstrakt-ideale. Was Wittgenstein die Regel eines Sprachspiels nennt, ist auf Einübung beruhende Verlässlichkeit. Diese muss die Richtung weisen, den Zusammenhang des Sprachspiels sichern – sie ist jedoch bei Weitem keine eindeutige Definition.<sup>41</sup> Sie ist vielmehr, was jeder einzelne im Sprachspiel als anschlussfähige Handlung vollzieht. So aber wird sie mit jedem Zug im Spiel neu hergestellt *und* jeweils neu modifiziert. Die absolute Selbigkeit ist keine Möglichkeit für raum-zeitlich Gebundenes, für wiederholte Praxis.<sup>42</sup> Also bestimmen wir die Regel in ihrem Gebrauch und ändern sie dabei – »as we go along«<sup>43</sup> – zugleich auch ab.<sup>44</sup>

Die Dynamik des spielerischen Regelfolgens wird deutlich: Die Regel ist nicht fix, ist keine unbewegliche Struktur. Sie ist weich, an ihren Rändern niemals scharf gefasst, veränderlich. Wird sie wiederholt in eine Richtung hin modifiziert, kann es qualitativ zum Umschlag kommen. So ist es vorstellbar, dass man vom Volleyball zum Faustball gelangt, indem man nach und nach das Netz ein wenig tiefer spannt, den Ball nicht mehr durchgängig in der Luft behält, das Spielfeld weiter fasst... Man kann diese Art Veränderung die evolutionäre<sup>45</sup> nennen: nicht sprunghaft, nicht spontan, vielmehr ständige, kleinschrittige, mit jedem Regelfolgen unmerklich vorangetriebene Entwicklung ohne Ziel; nicht linear und auch nicht zirkulär. Das in der synchronen Betrachtung unüberwindbar starr sich zeigende Konglomerat von Sprachsystemen scheint das Veränderliche selbst zu sein, stellt man es in die diachrone Perspektive.

## 2.3 Das Verschwinden des Unsagbaren?

So ist die Spielvorstellung von Sprache sensibel für unterschiedlichste Situationen. Sie ist kein alles überformendes Abstraktum, sondern ein auf das Konkrete gerichtetes Konzept. Sie zielt auf die – situationsabhängige – *Möglichkeit* von Verständigung.

Damit aber scheint das Hauptproblem der Philosophie, wie es Wittgenstein 1919 formulierte, kaum mehr problematisch. Die Unterscheidung von Sagen und Zeigen verliert, so könnte man meinen, in der Spätphilosophie an Bedeutung.<sup>46</sup> Hatte sich das Zeigen des *Tractatus* noch insofern vom Sagen unterschieden, als es nichtreflexiv, nichtabbildend konzipiert war, so wird in der Sprachspielkonzeption das Sagen selbst nichtreflexiv, nichtabbildend gedacht. Wo das Gestische das Funktionieren von Verständigung sichert, das Sagbare in der durch den Kontext gerahmten Wahrnehmung bestimmt ist, scheint das, was sich im Sinne der Frühphilosophie ausschließlich zeigt – das konstitutiv sich Entziehende, das Aisthetische –, keine Rolle mehr spielen zu können. Jeglichem Bruch, so könnte man meinen, beugt die evolutive Allbeweglichkeit des Konzepts von vornherein vor. Da nur das Funktionieren der unterschiedlichen Verständigungsformen konzeptuell erfasst wird, bleibt alles Nichtfunktionieren außerhalb der Perspektive. Die Evolution der Sprachspiele tritt als Erfolgsgeschichte des Sagens vor Augen, bei welcher das Unsagbare im irrelevanten Abseits verbleibt.

Gerade in ihrem Charakter als Erfolgsgeschichte aber wirft die Vorstellung der Sprache als Vielzahl bruchlos, eigendynamisch evolvierender Sprachspiele<sup>47</sup> allerdings ein grundlegendes Problem auf: Wie kann mit einem solchen Modell vom Einzelnen initiierte, über die Zufallsmodifikation der Regel im ›as we go along‹ hinausgehende Veränderung gedacht werden? Wie groß ist der Spielraum, sind die Gestaltungsmöglichkeit des Menschen, wenn Sprache als Lebensform situativ bedingt und also jedwedes Handeln von außen mindestens mitbestimmt ist?<sup>48</sup>

Dass in der Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit, Innovation im Rahmen des Sprachspielmodells zu denken, zugleich auch das scheinbar verschwundene ›Sich-Zeigen‹ einen entscheidenden Platz in der Spätphilosophie Wittgensteins erhält, soll im Folgenden deutlich gemacht werden.

## 2.4 Sprachspiel und Innovation

Obwohl es Wittgensteins Sprachspielkonzept möglich macht, Sprache als durch die Situation bedingte, nichtreflexive Praxis zu denken, besteht bei ihm kein *Situationsdeterminismus*: Die unterschiedlichen Formen von Sprachspielen lassen dem Sprecher unterschiedlichen Spielraum in seinen Handlungen.

Es gibt verschieden stark bedingte Sprachspiele: Die Primitivmodelle, wie das des Bauenden und des Gehilfen, sind starr und lassen dem Einzelnen nur wenig Raum. Doch werden nicht nur diese selbst durch Zusatz neuer Formen immer komplexer – auch der Sprechende evoluiert. Er lernt die Worte in bestimmten Kontexten<sup>49</sup>, in primitiven Sprachmodellen<sup>50</sup>; er lernt sie somit ganz beschränkt. Doch häufen sich nach und nach die unterschiedlichen Gebräuche, die Bedeutungen der Wörter aus den verschiedenen Modellen an. Der Sprechende sammelt Erfahrung. Er ist nicht länger an ein einziges Sprachspiel gebunden, er kann nun wechseln, von einem zum anderen, weiß je nach Lebenskontext operativ den richtigen Gebrauch der Wörter. In dieser Erfahrung der Vielseitigkeit der Lebenskontexte gründet die Möglichkeit auch weniger stark bedingter Sprachspiele. Die Regelmäßigkeiten, welche Verständigung am Bau ermöglichen, sind deutlich strikter als diejenigen, welche die Lebensform ›Theaterspielen‹ organisieren. Reicht ersterer das eingeübte Wissen nur dieses einen Sprachspiels aus, ist das am Theater zu wenig.<sup>51</sup> Man muss ein Stück von Shakespeare genauso spielen können wie eines von Brecht. Man muss an verschiedene Verwendungsweisen von Wörtern in unterschiedlichen Zusammenhängen anschließen können. Zum ›Theaterspielen‹ braucht es erfahrene Sprecher. Erfahrung kann hier als inkorporiert akkumuliertes Wissen der unterschiedlichen Verwendungsweisen eines Wortes in unterschiedlichen Lebenskontexten verstanden werden. Es bleibt als solches ›operativ‹, nicht-reflexiv.

Doch macht dieses Erfahrungswissen nicht nur den Wechsel zwischen den Sprachspielen, den Lebensformen möglich, ohne im ›blinden Regelfolgen‹, in der Gewissheit der jeweiligen, sprachspieleigenen Regelmäßigkeit unsicher zu werden; es ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit einer sich von der ständigen evolutionären Veränderung noch absetzenden ›schubweisen Inno-

tion<: Auf dem Erfahrungswissen des geübten Sprechers basiert die Möglichkeit der Projektion.

#### 2.4.1 Schubweise Innovation

Wittgenstein selbst bringt den Gedanken der Projektion im Paragraphen 139 der *Philosophischen Untersuchungen* in seine Überlegungen ein. Die Eingangsfrage hier ist: Wie kann man sich ›Verstehen‹ denken? Was heißt es, wenn ich sage, ich ›verstehe ein Wort‹? »Wenn jemand zum Beispiel das Wort ›Würfel‹ sagt, so weiß ich, was es bedeutet. Aber kann mir denn die ganze *Verwendung* des Wortes vorschweben, wenn ich es so *verstehe*?«<sup>52</sup> Dass wir, obwohl die Sprache endlos dynamisch ist, der Lernprozess des Einzelnen nie abgeschlossen werden und sich ausschließlich als Einübung, Initiation in situationsabhängige Praktiken vollziehen kann, gewohnte Wörter auch in bisher ungewohnten Zusammenhängen verwenden können, ist das Phänomen, auf welches diese Frage Wittgensteins letztendlich zielt. Er sucht es mit einer nach dem bisher Gesagten zunächst recht überraschenden Analogie zu erläutern: Ist, was einem im ›Verstehen‹ vorschwebt, »nicht etwas, wie ein Bild? Kann es nicht ein Bild sein?«<sup>53</sup> Man versteht ›Würfel‹, wenn einem beim Hören dieses Wortes das entsprechende Bild, »[e]twa die Zeichnung eines Würfels«<sup>54</sup> vorschwebt. Im Wortgebrauch muss dieses Bild zur Verwendung des Wortes passen. Dieses ›Passen‹ meint Wittgenstein nun aber nicht mehr im Rahmen einer Abbildtheorie: Denn selbst wenn es gewohnterweise tatsächlich nur für einen Würfel verwendet wurde, passt es doch auch für ein dreieckiges Prisma, das sich mit einer einfachen Methode auf den vorschwebenden Würfel projizieren lässt. In dieser Projektionsbeziehung liegt die Möglichkeit, das Wort ›Würfel‹ in ungewohnter Weise für eben ein solches Prisma zu verwenden, ohne damit jegliche weitere Kommunikation zu unterbinden. Solange ein Bild aus einem anderen projiziert werden kann, ist jenes also auch anstelle des ersten anwendbar, selbst wenn das erste im normalen, das zweite nur im unnormalen Gebrauch des Worts zum Tragen kommt.<sup>55</sup> »Das Bild des Würfels legte uns allerdings eine gewisse Verwendungsweise *nahe*, aber ich konnte es auch anders verwenden.«<sup>56</sup>

Was aus dieser Überlegung zu gewinnen ist, scheint jenseits des technischen Projektionsmodells vielleicht einfacher zu be-

schreiben: Ein Wort verstehen heißt, durch keine seiner Projektionen noch wirklich überrascht zu werden. Solange solch eine Verbindung zwischen dem gewohnten und dem neuen Gebrauch des Wortes existiert, kann der erfahrene Sprecher, der, der ein Wort versteht, damit auch umgehen. Das Neue sprengt nicht alle Ketten, es hat seine sichere Verankerung in den vielfältigen, schon eingeübten Spielen der Sprache. Es hält den Zustand der Stabilität und Toleranz.<sup>57</sup> Es schafft sein Neues auf der Basis des Erfahrungsschatzes bereits eingeübter Sprecher. Insofern ist das Bild, welches dem Projektionsmodell zugrunde liegt, nicht mit dem Vorstellungsbild der intellektualistischen Weltanschauung zu verwechseln. Es ist vielmehr selbst ein Modell zum besseren Verständnis dessen, was hier als inkorporiert akkumuliertes operatives Wissen bezeichnet wurde. Man kennt das Füttern von Tieren und hat schon vom Füttern der Hoffnung oder des Stolzes gehört. Nun ist es möglich, auch die Rede vom Füttern der Parkuhr zu verstehen.<sup>58</sup>

## 2.4.2 Sprunghafte Innovation

### 2.4.2.1 Die unmögliche Metapher

Die Kreativität durch Projektion ergänzt also im Sprachspielen den Wittgensteins die evoluiierende durch die schubweise Veränderung. Im Unterschied zum Sprachanfänger, welcher sich in primitiven Sprachspielen bewegt, ist es dem erfahrenen Sprecher aufgrund seines Erfahrungswissens um die Vielfältigkeit der Wortverwendungen in ungezählten Sprachspielvarianten möglich, ein Wort aus seinem gewohnten Zusammenhang in einen ungewohnten zu projizieren und somit mehrere Stufen evolutionärer Entwicklung in einem Schritt zu nehmen, ohne hiermit die eigenen Sprachspielgrenzen zu verlassen.<sup>59</sup>

Gerade deshalb ist aber auch noch diese schubweise Kreativität in der Berufung auf die gewohnten Sprachspiele verankert. Sie ist nicht sprunghaft, ist kein fundamentaler Bruch alles Gewohnten. Eine solch radikale Form von Kreativität, wie sie im Folgenden im Paradigma der ›lebendigen Metapher‹<sup>60</sup> gefasst werden soll, ist mit Wittgenstein, so scheint es, am schwersten zu denken.

Es gibt ›keine Transformationsregel, keinen Algorithmus, dessen Anwendung die Merkmale der eigentlichen Bedeutung in die der metaphorischen überführt.‹<sup>61</sup> Für diese Rede gibt es notwen-

digerweise keine Verlässlichkeit.<sup>62</sup> Ohne eine solche aber hat es auch keinen Sinn, von einem Sprecher zu sagen, er folge einer Regel<sup>63</sup>. Die Metapher steht somit paradigmatisch für unregelmäßiges, gerade nicht über das Modell spielerischer Automation zu fassendes Sprechen. Sie ist die sprunghafte, auf einem Bruch basierende Übertragung eines aus einem regelmäßigen Gebrauch gewohnten Worts oder Motivs in eine diesem ungewohnte, anderen Regeln folgende Umgebung.<sup>64</sup> Das blinde Regelfolgen hingegen kann nur gelingen, wenn man sich trotz der Evolution ermöglichenden Unschärfen und als erfahrener Sprecher auch trotz möglicher schubweiser Veränderung durch andere Kommunikanten auf eine Regelmäßigkeit verlassen kann. Der ›semantische Schock‹<sup>65</sup>, aus welchem die ›lebendige Metapher‹ ihr Leben gewinnt, könnte geradezu als *das* Unmögliche des Wittgensteinischen Sprachmodells begriffen werden: als die Vermischung zweier Sprachspiele auf synchroner Ebene, indem ein Element des einen herausgelöst und in ein anderes implantiert wird. Dieser Vorgang ist die Ausnahme par excellence; im Unterschied zur Projektion ist er unnatürlich<sup>66</sup>, gerade nicht in der durch initiatorische Einübung inkorporierten zweiten Natur des Menschen verankert. Er bedarf allem Augenschein nach der völlig unbedingten Initiative eines Sprechers aus sich heraus. Die Vorstellung eines ›operativen Wissens des Metaphernproduzierens‹ scheint ein Widerspruch in sich.

Es wäre allerdings überraschend, wenn ausgerechnet ein so sehr mit Bildern und Übertragungen, ein so stark metaphorisch schreibender Denker wie Wittgenstein die Metapher aus seinem Sprachmodell ausschließen würde.<sup>67</sup> Und tatsächlich scheint das Problem unter Bezug auf Wittgensteins Überlegungen zum Aspektsehen lösbar zu sein, ohne den Grundgedanken der Sprachspielphilosophie, die Nichtreflexivität situationsgebundener Kommunikation, wieder aufgeben zu müssen.

#### 2.4.2.2 Aspektsehen und Aspektwechsel

Im zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen*<sup>68</sup> kommt Wittgenstein auf die »Zwei Verwendungen des Wortes ›sehen‹«<sup>69</sup> zu sprechen: Man kann etwas als benennbare Einheit erfassen oder aber nur beschreibend zu vermitteln versuchen, was einem vor Augen steht. Diese Unterscheidung suggeriert noch, dass beide Arten des Sehens allein dadurch verschieden sind, dass die eine

auf Wiedererkennung von bereits Bekanntem beruht, während die zweite das ›erstmalige‹ Sehen eines bis dahin noch nicht bekannten Objekts ist. Doch entwickelt sich diese Differenzierung in den dann folgenden Paragraphen zu einer sehr viel grundsätzlicheren systematisch-analytischen Unterscheidung zweier Arten des Sehens, die als das klassifizierende und das rein beschreibende, das statische und das dynamische ›Sehen‹<sup>70</sup> oder aber im Anschluss an die oben bereits eingeführte Unterscheidung als gerahmte bzw. ungerahmte Wahrnehmung benannt werden können.<sup>71</sup>

Das klassifizierende Sehen ist letzten Endes Alltagswahrnehmung, dem Wahrnehmen im Rahmen des funktionierenden Sprachspiels gleichzusetzen. Die Welt wird in Ganzheiten *organisiert*.<sup>72</sup> Man sieht Gesichter, Bäume, Häuser. Schaut man genauer hin, kann man Nasen, Zweige, Fenster und Türen erkennen. Noch detaillierter betrachtet nimmt man Hautfalten, Blätter, Griffe und Klinken wahr. Immer jedoch werden kleinere Details zu einer Ganzheit gefügt perzipiert. Als solche Ganzheiten ist Welt geordnet, kategorisiert, handhabbar gemacht. Entscheidend für das klassifizierende Sehen ist somit ein Fokus, auf den hin Wahrnehmung organisiert wird, welcher als deren Bedingung selbst aber unterhalb der Wahrnehmungsgrenze verbleibt, der blinde Fleck jeder Perspektive.<sup>73</sup> In der Alltagswahrnehmung tritt er nicht ins Bewusstsein.

Weil jedes so fokussierte Sehen totalitär ist, tritt die Relativität, das ›Als‹ der gewohnten Perzeption von Welt nicht ins Bewusstsein. Das Sehen in Aspekten übersieht seine eigene Bedingtheit. Wittgenstein erläutert diesen Gedanken anhand einer speziellen Zeichnung: des Hasen-Enten-Kopfs. Dieser ist eine Art Kippbild, das entweder als Hase oder aber als Ente wahrgenommen werden kann<sup>74</sup>, nicht aber als Hase und Ente zugleich<sup>75</sup>. So wird die Besonderheit dieser Figur, ihr *caractère bicéphale*, im ersten Moment nicht direkt deutlich. Man sieht nur den Hasen oder ausschließlich die Ente. Erst der Wandel vom Hasen zur Ente lässt die perspektivische Gebundenheit des eigenen Blicks auf Welt, das ›Sehen als...‹, ins Bewusstsein treten. Der Hase ist nur *eine* Perzeption der Figur; die wahrgenommene Ganzheit ist keine Ganzheit per se; im Wissen um die Ente, *als* welche die Figur auch noch gesehen werden kann, ist der aktuell erscheinende Hase nun Wahrnehmung *unter dem Fokus eines Aspekts*.



Doch ist dieses Wissen um die Relativität der gewohnten Perception von Welt eben nicht das Resultat einer theoretischen Untersuchung, nicht Ergebnis einer Argumentation. Die Gerichtetheit der Alltagswahrnehmung tritt mit dem Wechsel des Fokus, der Neuorganisation der Wahrnehmung vor Augen; das Phänomen, welches Wittgenstein ›Bemerken‹ oder auch ›Wechsel eines Aspekts‹ nennt. »Ich betrachte ein Gesicht, auf einmal bemerke ich seine Ähnlichkeit mit einem Andern.«<sup>76</sup> Ein neuer Fokus meiner Wahrnehmung setzt sich durch. Im Prozess dieses Sich-Durchsetzens aber zeigt sich – für einen Moment – die Bedingtheit alles Aspektsehens. Das gewohnte, das inkorporierte ›Sehen‹ wird nun als nicht unmittelbares, nicht reines, Welt bereits kategorisierendes ›Sehen als...‹ erkannt.<sup>77</sup> Im zeitgebundenen ›Zwischen‹ der Aspekte jedoch, im *Wechsel selbst* vom einen zum andern, lässt sich der Moment der Unsicherheit, des noch nicht Geordneten, der Raum, aus dem heraus erst Ordnung entsteht, erfahren.<sup>78</sup>

#### 2.4.2.3 Transformation der Frage nach ›Sagen und Zeigen‹

Vor diesem Hintergrund lässt sich Wittgensteins Satz: »Das ›Sehen als...‹ gehört nicht zur Wahrnehmung«<sup>79</sup> nun auf besonders prägnante Weise interpretieren: Indem Wittgenstein das ›Sehen als...‹ von der eigentlichen Wahrnehmung, dem ›Sehen‹, differenziert, kann er das Hauptproblem der Philosophie, die Frage nach ›Sagen und Zeigen‹ auch in seine späten Überlegungen integrieren. Wenn in der Spätphilosophie als sagbar bestimmt wird, was – als gerahmte Wahrnehmung vertraut – im Sprachspiel Anschlusshandlungen ermöglicht, so ist das Unsagbare gerade das aller Rahmung Widerstehende, nicht Anschließbare. Was sich zeigt, zeigt sich mithin nicht mehr in einem von innen begrenzbaren Raum jenseits des Sagens – diese Vorstellung der Frühphilosophie ist mit dem Konzept der abbildenden Idealsprache auf dem Weg zur Spätphilosophie aufgegeben worden. Was sich zeigt, zeigt sich nun vielmehr gerade in jenem Moment, in dem die fokussierte, die aspektgebundene Wahrnehmungsorganisation aussetzt, das Selbstverständliche, Inkorporierte irritiert und gestört wird. Dieser Moment der entschärften Perspektive auf Welt ermöglicht eben jene Erfahrung der Unsicherheit *zwischen* den Aspekten, in welcher das ›Sehen‹ noch nicht wieder zu einem ›Sehen als...‹ fokussiert ist. Dieser Moment ist der Moment des Übergangs, des *Aspektwechsels* selbst. Auch in der Spätphilosophie

Wittgensteins steht dem alltäglichen, dem funktionierenden Sagen mithin eine außeralltägliche Erfahrung der eigenen Bedingtheit, des blinden Flecks der Perspektive oder, wie Wittgenstein es in *Über Gewissheit* entwickelt, des Hintergrunds, vor welchem man zu eigenständigem, souveränen Handeln und Urteilen überhaupt fähig ist, entgegen.<sup>80</sup> Man kann Wittgensteins Diktum, dass das ›Sehen als...‹ nicht zur Wahrnehmung gehört, somit als indirekte Wiederaufnahme der frühen Terminologie verstehen: Dem Sagbaren steht auch im Sprachspieldenken noch das Unaussprechliche gegenüber. Und auch noch in der Spätphilosophie ist dieses Unaussprechliche das philosophisch eigentlich Interessante. Wenn er das ›Sagen als...‹ nicht eigentlich zur Wahrnehmung zählt, so deshalb, weil er mit seiner für die Spätphilosophie prinzipiell gültigen Aufforderung ›denk nicht, sondern schau!‹<sup>81</sup> die Aufmerksamkeit gerade nicht auf die von ihm so genau beschriebenen unproblematischen, weil funktionierenden Sprachspielzusammenhänge lenken will; was Wittgenstein zu evozieren sucht, ist der Eindruck der *Tiefe*, der eigenen Bedingtheit; die Möglichkeit dieses Eindrucks aber ist in der Erfahrung des dynamischen *Zwischen* der Aspekte gegeben. Die Erfahrung des Wandels, nicht das wieder feststellende Erkennen einer fokussierten Ganzheit evoziert das Staunen<sup>82</sup>. Man kann hierin das Erleben des *Aspektwechsels* mit dem Blick auf die Welt ›sub specie aeternitatis‹ des *Tractatus* vergleichen:<sup>83</sup> In ihrem sich jedem sagenden Zugriff entziehenden Charakter liegt ihre Gemeinsamkeit.

Wittgenstein gibt somit die Unterscheidung von Sagen und Zeigen auf seinem Weg von der Früh- zur Spätphilosophie keineswegs auf; er transformiert sie vielmehr in die der Differenzierung zwischen gerahmter und ungerahmter Wahrnehmung: Im Scheitern der Sprache bricht das Aisthetische in die gerahmte Wahrnehmung ein.

#### 2.4.2.4 Sprunghafte Innovation im Sprachspiel

Mit Hilfe dieser Differenzierung der zwei Arten des ›Sehens‹ lässt sich nun aber auch das Problem auflösen, sprunghafte Innovation, die ›lebendige Metapher‹, im Rahmen der Spielvorstellung von Sprache zu denken: Es gibt Erfahrbares, das sich gleichwohl nicht sagen lässt, nicht in eine im Sprachspiel anschlussfähige Form gebracht werden kann. Im Versuch die Erfahrung dieses Raums des ›Noch-nicht‹ innerhalb eines Sprachspiels zu *sagen*, entsteht ganz

von allein jene Impertinenz, welche die Figur ›lebendige Metapher‹ charakterisiert.<sup>84</sup> Das nicht unter einem Aspekt Organisierbare als Ganzheit beschreiben zu wollen, wird somit der Antrieb einer Art modifizierten Sprachspiels: Ausgangspunkt und auch das Ziel ist hier nicht der Aspekt, sondern der *Aspektwechsel* selbst; nicht die unproblematische, anschlussfähige, gerahmte Wahrnehmung, sondern das sich der Rahmung Entziehende. Weil dieses sich aber eben den Sprachspielstrukturen nicht fügt, nicht sagbar ist, gelingt der Einbruch des Unsagbaren nur in der Störung und Irritation des Gewohnten.<sup>85</sup>

Mit jeder Störung entsteht der Zwang zur Neuorganisation unter dem Fokus eines andern Aspekts und mit jeder dieser Neuorganisationen wird ein *Aspektwechsel* realisiert, der dieses »Spiel des Worterlebens«<sup>86</sup> ermöglicht, in welchem die Bedeutung – der uns gewohnte Gebrauch der Wörter – in Spannung steht zu ihrer augenblicklichen Verwendung; ein Spiel, in dem diese Spannung das eigentlich Gewollte, das letzte Ziel Verunsicherung, Unsinnigkeit, Dynamik und also Nichtanschließbarkeit im Sinne regelmäßiger Handlungen ist.

Der blinde Fleck unserer gewohnten Weltwahrnehmung, so kann man Wittgensteins Überlegungen aus dem zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen* interpretieren, ist erfahrbar. Im Aspektwechsel bietet sich dem Philosophen die Möglichkeit zum zeitweisen Sprung über den eigenen Schatten. Und mehr noch: Diese Erfahrung des blinden Flecks, der eigenen Bedingtheit, kann man in einem Spiel der notwendig scheiternden Sprache beschreiben<sup>87</sup>, einem Spiel, welches, so könnte man sagen, paradigmatisch das der ›lebendigen Metapher‹<sup>88</sup> ist. Und doch unterscheiden sich diese aus Wittgenstein zu gewinnenden Überlegungen grundlegend von herkömmlichen Ideen zur ›figürlichen Rede‹. Bei Wittgenstein ist die Metapher gerade keine Übertragung, keine metaphora. Er benötigt keinen bewussten Eingriff, um ihr kreatives Potenzial, den von ihr aufgestoßenen Raum des Noch-nicht, aus dem heraus sich alles als Einheit Benennbare formt, in seine Sprachspielüberlegungen einzubinden. Sie ist bei ihm nicht das Verpflanzen eines Moments aus einem Sprachspiel in ein anderes. »Wenn ich sage ›der Vokal *e* ist für mich gelb‹, so meine ich nicht: ›gelb‹ in übertragener Bedeutung – denn ich könnte, was ich sagen will, gar nicht anders als mittels des Begriffs ›gelb‹ ausdrücken.«<sup>89</sup> ›Gelb‹ ist hier nicht einfach als Eigenschaft zu verste-

hen. Dass ›der Vokal *e* für mich gelb‹ ist, *sagt* nichts. Erst wenn man hinsieht auf den ständigen Wechsel der Deutungsaspekte im Bild des ›gelben *e*‹, von welchen keiner sich tatsächlich durchsetzt; erst wenn man bemerkt, dass keine Kategorie mehr ausreicht, um feste Ordnung in die Bewegung zu bringen, sieht man, was man nur sehen kann: das unsagbare *Zwischen* der Aspekte.

Das, was gemeinhin als übertragene Rede, als metaphorische Sprache verstanden wird, ist bei Wittgenstein eine Beschreibung dessen, was nicht mehr sagbar ist, weil es sich zeigt. Die Metapher ist hierin weniger Folge als vielmehr Vehikel einer Übertragung: Sie überträgt den, der mit ihr umgeht, in einen anderen Modus seines Weltverhältnisses. Für kurze Momente schaut er zwischen die Kategorien, *sieht* er. Dass hiermit kein Alltag zu organisieren ist, ist klar.<sup>90</sup> In diesem Sinne bleibt auch im Sprachspieldenken die Unterscheidung von ›Sagen und Zeigen‹ das Hauptproblem der Philosophie, darf die in jeder Situation, in jeder Lebensform anders, immer aber eindeutig zu ziehende Grenze zwischen beiden Bereichen nicht unlauter verwischt werden. Um diese Grenze jedoch zu erfahren und beschreibend anderen erfahrbar zu machen, ist das metaphorische Sprachspiel unumgänglich. Es ist *das* Grenzspiel.<sup>91</sup> Nicht zuletzt in Wittgensteins eigener philosophischer Praxis.



## Wittgensteins eigene philosophische Praxis

---

### 1 Die Praxis der Philosophischen Untersuchungen

Dass eine solche antitheoretische Theorie des Sprachspielkonzepts nicht ohne Auswirkungen auf die Arbeit des Theoretikers selbst bleiben kann, ist bereits an verschiedenen Stellen deutlich geworden. Tatsächlich findet Wittgensteins neues Denken seine Erweiterung und seine theoretisch nie einholbare Vollendung in seiner veränderten Sprach*praxis*.

Wie schwer ihm diese Veränderung fiel, macht sein Ringen um ›das Buch‹, das er zu schreiben beabsichtigte, deutlich. Auch nach der ›ethnologisch-poetischen Wende‹ auf konzeptioneller Ebene scheint Wittgenstein noch eine ganze Zeit an der traditionellen Vorstellung eines in sich geschlossenen, linear fortschreitenden und kohärenten Werks festgehalten zu haben. Erst die schließlich akzeptierte Einsicht, dass die unzähligen Notizen der Manuskriptbände und Taschennotizbücher sich – trotz größter Mühen – nie zu einer Einheit verbinden lassen würden, in welcher »die Gedanken von einem Gegenstand zum andern in einer natürlichen und lückenlosen Folge fortschreiten«<sup>1</sup>, befreit ihn. »Nach manchen missglückten Versuchen, meine Ergebnisse zu einem [...] Ganzen zusammenzuschweißen, sah ich ein, dass mir das nie gelingen würde. Daß das beste, was ich schreiben konnte, immer nur philosophische Bemerkungen bleiben würden.«<sup>2</sup> So sind die *Philosophischen Untersuchungen* gerade darin vollendeter Ausdruck

seiner Philosophie, dass sie *weder* zu einem Ende gebracht wurden *noch* in den bestehenden Teilen eine abgeschlossene Argumentation bilden. Sie stellen eine Sammlung einzelner Paragraphen, ein Konglomerat von »Landschaftsskizzen«<sup>3</sup> dar. Für Wittgenstein wird die Rehabilitierung der Praxis, des Einzelfalls, des Konkreten Argument seiner Rede *wie* Form seines Diskurses. Er *praktiziert* die Aufhebung der Theorie, indem er deren Bedingung, eine auf Allgemeinheit und Vollständigkeit zielende Sprachverwendung, aufnimmt, um sie dann scheitern zu lassen.<sup>4</sup> Die Linearität der Argumente wird durchbrochen, der philosophische Gedanke umkreist statt deduziert. Die kohärente Theorie zerfällt in Theoreme, die nicht mehr nur illustrativ ein Beispiel angehängt bekommen, vielmehr ihre Vollendung erst in den bedachten Einzelfällen finden. Nur so ist es Wittgenstein möglich, seine neue Philosophie tatsächlich zu philosophieren. Er bannt das Höhere, die Tiefe der Sprache, in seine Rede, weil er die dichtende Philosophie nicht nur postuliert, vielmehr sie selbst praktiziert. Er *zeigt* die Kontingenz jeder Erklärung des Ganzen, *der Welt*, indem er Allgemeinplätze aufgreift und ihren Fokus, den sie organisierenden Aspekt ständig aufs Neue verändert<sup>5</sup>, das Gewohnte durch im Wortsinne unglaubliche Denksperimente irritiert. Indem Wittgenstein so das herrschende Verständnis von Sprache mit immer neuen, überraschenden Beispielen unterläuft, in Frage stellt, arbeitet er gegen die allgemeine Ansicht bzw. Meinung von Sprache, *παρά την δοξαν*, paradoxal. Er setzt bei einer Meinung an, bezieht sich auf sie und überzieht sie zugleich bis zum Scheitern der ihr inhärenten Logik.<sup>6</sup> So aber wird das Paradox zur Überschreitungsfigur; es spricht, »indem es sich an die Bedingungen der diskursiven Rede bindet«, und zeigt darüber hinaus »gerade dadurch, dass es dieser widersteht«<sup>7</sup>.

Wittgensteins »Anrennen gegen die Grenzen der Sprache« erweist sich hier als die anhaltende Provokation von Aspektwechseln, um im »Zwischen« der Aspekte den Raum des »Noch-nicht« ästhetisch aufleuchten zu lassen.<sup>8</sup> Mit der Bewegung der in Fluss geratenen Muster gewohnter Weltwahrnehmung selbst macht Wittgenstein zugänglich, was einer auf Entdynamisierung ausgelegten Theorie eben mangelt. Damit aber bleibt auch nur in der Wahrnehmung des Textes – gerade der *Philosophischen Untersuchungen* – in all seinen sinnlichen Dimensionen noch das eindrücklich, was dem aus ihm heraus zu präparierenden Konzept

entgeht. Auch in der Spätphase ist für Wittgenstein das philosophisch eigentlich Interessante jenseits des von ihm Gesagten/Geschriebenen zu verorten.<sup>9</sup>

## 2 Die Praxis des *Tractatus*

Umgekehrt wird im Rückblick nun aber deutlich, dass bei aller Differenz im sprachphilosophischen Konzept der *Tractatus* in seiner Sprachpraxis keineswegs weit vom Vorgehen in den *Philosophischen Untersuchungen* entfernt ist. Vielmehr besteht im Frühwerk eine interne Spannung zwischen der Theorie dessen, was die Aufgabe der Philosophie sei, und Wittgensteins eigenem Tun: Gefordert wird die Philosophie als eine Praxis, die sich ausschließlich auf das Sagbare beschränkt, jegliche Metaphysik im Keim erstickt. Doch ist es gerade nicht diese Methode, woran sich Wittgenstein hält. Er beschränkt sich schon im *Tractatus* keineswegs auf naturwissenschaftliche Sätze. Vielmehr ist er selbst metaphysisch. »Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist.«<sup>10</sup> Als Aussagen über den Sinn der Welt zeigen sie sich schließlich selbst als unsinnig an. In dieser Selbstanzeige aber verweisen sie sogleich über die Grenze des Sagbaren hinaus in jenen Bereich, den Wittgenstein zwar als ungeschriebenen, dennoch aber als Teil, ja als den wichtigeren Teil seines Textes versteht. Wenn das »Resultat der Philosophie [...] nicht philosophische Sätze [sind, FG], sondern das Klarwerden von Sätzen«<sup>11</sup>, dann erweist sich der *Tractatus* gerade darin als philosophisches Werk, dass sich seine eigenen Aussagen durch ihn selbst an seinem Ende als metaphysisch entlarven. Was zu Beginn noch als beschreibender Satz erscheint, zeigt nun seinen wahren Charakter.

So aber ist, was Wittgenstein macht, gerade nicht, was er fordert. Vielmehr verfolgt er mit dieser zeigenden Selbstaufhebung der sagenden Sätze bereits in der Frühphilosophie eine sich selbst überlistende, eine sich selbst überwindende Argumentationsstrategie.<sup>12</sup>

Auch die Theorie des *Tractatus* hebt sich als eine, die jegliche Theorie in der Philosophie für unmöglich erklärt, letztlich selbst auf. Das Vorhaben, dem Denken die ihm unüberwindbaren



Schranken von innen her aufzuzeigen, hat selbst seinen nur jenseits der Logik möglichen Sinn. Vom Tatsachenraum her ist er einmal mehr lediglich noch paradoxal, als sinnloser Sinn, formulierbar. Wie Russells Antinomie Wittgenstein selbst dahin brachte, die Unterscheidung zwischen Sagen und Zeigen zu treffen und logische Probleme endgültig aus dem Bereich des Sagens zu verbannen, so kann auch der *Tractatus* als Paradox den Leser dahin führen, sich der Illusionen über die Größe des logischen Raums zu befreien und an seinem Ende im Rückgang von der Vernunft auf den Leib das in den *Blick* zu bekommen, was *in* der Logik nicht ausgedrückt werden kann: den Satzsin, die logische Form und schließlich das Mystische.

Auf diese Weise wird der *Tractatus* zur *zeigenden Praxis*. Weil er – entgegen seiner eigenen Forderung – über Unaussprechliches spricht, ist seine Rede unsinnig, paradox oder eben poetisch!<sup>13</sup>

Auch im *Tractatus* also kann die Strategie bereits als das Ins-Leere-laufen-Lassen einer falschen, metaphysischen Denkbewegung interpretiert werden. Den verständigen Leser in der Überwindung des Geschriebenen auf die *richtige* Sicht von Welt zu stoßen, ist hier das Ziel.<sup>14</sup> Schon in seinem Frühwerk rennt Wittgenstein gegen die Grenze der Sprache an. Dass diese Grenze und diese Sprache gleichwohl im Singular gedacht sind, der Wechsel der Perspektive noch als ein einmaliger, endgültiger suggeriert wird, das bleibt der wichtige und einschneidende Unterschied der frühen zur späten Philosophie. Das Kreisende, nicht Abschließbare des Philosophierens findet seine Verankerung auf der Ebene des Konzepts erst in der Spätphilosophie – einer Philosophie, die den weltbegrenzenden logischen Raum zugunsten des auf das konkret Situative gerichteten Sprachspiels verabschiedet.

### **3 Radikalisierung der literarischen zur dichtenden Philosophie**

So kann Wittgensteins Entwicklung jenseits der scheinbar unumgänglichen Alternative der Differenzierung in zwei voneinander völlig verschiedene Philosophien bzw. eines sich nahezu bruchlos aus dem frühen entwickelnden späten Denken als komplexe Verschiebung auf zwei Ebenen rekonstruiert werden: Die grundlegenden, gleichbleibenden Probleme, insbesondere die Hauptfrage

nach ›Sagen und Zeigen‹, bilden dabei den Rahmen, die Klammer von Wittgensteins Œuvre.<sup>15</sup> Aufgabe der Philosophie ist vom *Tractatus* bis zu *Über Gewissheit* zunächst, das Sagen in der Sphäre dessen, was sich nur zeigt, zu verhindern. Nur so ist es möglich, das philosophisch Interessante, das, was sich zeigt, tatsächlich als solch Ungreifbares zur Geltung kommen zu lassen. Gerade deshalb aber sind ›Sagen und Zeigen‹ von Beginn an trotz ihrer Eigenständigkeit nicht unabhängig voneinander zu denken; was sich zeigt, ist nicht *an sich* zu haben.<sup>16</sup> Aus diesem Zusammenhang ergibt sich die Bedeutung der Darstellung, der *écriture* oder allgemeiner: der philosophischen Praxis in Wittgensteins Werk.<sup>17</sup> Was sich nicht benennen lässt, muss auf andere Weise in den Text ›gebannt‹ werden. Steht im *Tractatus* der Wille, das Paradox zu vermeiden, noch mit der ins Paradox als Überschreitungsfigur hin zum Sich-Zeigenden treibenden Sprache in Spannung, so finden philosophisches Konzept und philosophische Praxis in der Spätphilosophie zueinander: Die jegliche Idealsprache verabschiedende, auf die Situation gerichtete Spielvorstellung von Sprache legitimiert das paradoxe Sprechen auch theoretisch. Ohne die Möglichkeit einer einmaligen und endgültigen Trennung des Bereichs des Sagens von der Sphäre des Zeigens kann der Durchbruch zum richtigen Sehen nur noch in der momentweisen Irritation des Gewohnten gelingen. Die damit einhergehende Veränderung der Form, die Absage an einen linear argumentierenden Text ist Zeichen der Radikalisierung von der literarischen zur poetischen Philosophie. Eine Radikalisierung in der ganzen Fülle des Wortes: Sie geht an die Wurzel des im *Tractatus* Angelegten und führt so zugleich über diesen hinaus.



## Anmerkungen

---

### Einleitung

- 1 Wolfgang Kienzler, Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie 1930-1932. Eine historische und systematische Darstellung, Frankfurt am Main 1997, S. 9.
- 2 Vgl. Kuang Tih Fann (Hg), Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy, New Jersey 1969, sowie Anthony Kenny, Wittgenstein, Frankfurt am Main 1974.
- 3 Michael Nedo, Einleitung zum 1. Band der Wiener Ausgabe, Wien 1994, S. VII – XVIII, S. XV.
- 4 Wenn im Folgenden trotzdem zu größten Teilen aus der Werkausgabe (WA) zitiert werden wird, so vornehmlich aus folgendem Grund: Die in dieser Arbeit hauptsächlich behandelten Texte sind nicht oder noch nicht in der Wiener Ausgabe ediert. Der Tractatus ist kein Werk des Nachlasses, er wurde schon zu Lebzeiten Wittgensteins publiziert. Die Philosophischen Untersuchungen I aber sind in der letzten von Wittgenstein zusammengestellten Fassung noch nicht von der Wiener Ausgabe erfasst. Dass allerdings auch für den Zeitraum von 1929 bis in die Mitte der dreißiger Jahre teilweise auf Schriften aus der Werkausgabe zurückgegriffen wird, liegt daran, dass manche von ihnen – so z.B. das Blaue Buch und das Braune Buch – von Wittgenstein zwar nicht publiziert, aber doch fertiggestellt und in kleiner Stückzahl auch in Umlauf gebracht wurden. Die Gespräche mit dem Wiener Kreis, WA Bd. 3, sind Aufzeichnungen Friedrich Waismanns zu verdanken.
- 5 Vgl. Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I, in: WA Bd. 1, S. 235 – 485, S. 232.

- 6 So interessant es wäre, die zahlreichen Zeugnisse zu Wittgensteins Persönlichkeit und zu seinem Stil als Lehrer in dieser Hinsicht einmal ernsthaft zu untersuchen, sollen sich im Folgenden die Überlegungen zur philosophischen Praxis Wittgensteins – mit Ausnahme des Kapitels zu seiner Zwischenphase als Architekt – nur auf die in seinen Texten auffindbaren Spuren beschränken.
- 7 Nicht zufällig legt Wittgenstein im Rahmen der Verhandlungen über eine mögliche Publikation Anfang der zwanziger Jahre auf die punktgenaue Einhaltung des Wortlautes wie der Struktur seiner Texte größten Wert: Auf Fickers Nachfrage, ob die Dezimalnummierung bei einer Veröffentlichung nicht weggelassen werden könne, reagiert Wittgenstein erbost. Sein Nachsatz in dem auf den 5.12.1919 datierten Brief an Ficker spricht Bände: »à propos: giebt es auch einen Krampus, der die schlimmen Verleger holt?« (Brief an Ficker vom 5.12.1919, in: Ludwig Wittgenstein, Briefwechsel mit B. Russell, G.E. Moore, J.M. Keynes, F.P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker, hg. v. B.F. McGuinness u. G.H. von Wright, Frankfurt am Main 1980, S. 103). Als Russell schließlich die Publikation in England lanciert, schreibt ihm Wittgenstein aus Trattenbach, er möge darauf achten, dass alles »genau so« gedruckt werde, »wie es bei mir steht« (Brief an Russell vom 28.11.1921, in: Wittgenstein, Briefwechsel, S. 122). Auch dass Wittgenstein Russells Vorwort zum Tractatus in seiner englischen Form leidlich akzeptiert, in seiner deutschen Übersetzung aber bestimmt ablehnt, weil mit dem Verlust der »Feinheit Deines englischen Stils« auch nur noch »Oberflächlichkeit und Missverständnis« übrig bleiben (Brief an Russell vom 6. Mai 1920, in: Wittgenstein, Briefwechsel, S. 110/111), zeigt, welch grundlegende Wichtigkeit er der sprachlichen Form für den Text insgesamt beimisst.  
In diese Haltung passt auch die Bemerkung, welche Russell schon im Mai 1912 gegenüber Lady Ottoline Morell gemacht hatte: Wittgenstein lehne es ab, seine Behauptungen argumentativ zu untermauern, weil »Argumente [...] die Schönheit seiner Sätze verdürben« (zit. nach: Manfred Frank, Wittgensteins Gang in die Dichtung, in: Manfred Frank/Gianfranco Soldati., Wittgenstein. Literat und Philosophie, Pfullingen 1989, S. 7 – 73, S. 42).
- 8 Den ersten Entwurf der Philosophischen Untersuchungen I sieht Georg Henrik von Wright in der 1936 von Wittgenstein begonnenen deutschen Umarbeitung seines Braunen Buches gegeben (vgl. Georg Henrik von Wright, Die Entstehung und Gestaltung der ›Philosophischen Untersuchungen‹, in: Ders., Wittgenstein, Frankfurt am Main 1986, S. 117 – 143, S. 117).

- 9 Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, in: WA Bd. 8, S. 445 – 573, S. 483.
- 10 Ähnliches scheint Chris Bezzel zu meinen, wenn er schreibt: »An Wittgensteins Denk- und Schreibstil selber liegt es, dass er – wie kaum ein anderer Philosoph – trotz der großen Entwicklung seines Denkens [...] quer gelesen werden kann.« (Chris Bezzel, »Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten.« Über Ludwig Wittgenstein, in: Richard Faber/Barbara Naumann [Hg], Literarische Philosophie – Philosophische Literatur, Würzburg 1999, S. 153 – 168, S. 154).

## **Der *Tractatus* als literarisches Werk**

- 1 Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, in: WA Bd. 1, S. 7 – 85, S. 9.
- 2 Abgesehen von einem Wörterbuch für Grundschulen, das er während seiner Zeit als Lehrer zusammenstellen und 1926 publizieren konnte, hat Wittgenstein nach dem Tractatus zu Lebzeiten kein weiteres Buch mehr veröffentlicht; und abgesehen von den Bemerkungen über logische Form von 1929 noch nicht einmal einen weiteren Aufsatz.
- 3 Oder zumindest auf eine ähnliche Äußerung, die ihm Wittgenstein wohl im Begleitbrief zu dem noch ohne Vorwort übersandten Tractatus-Text geschrieben hatte (vgl. Ray Monk, Wittgenstein. Das Handwerk des Genies, Stuttgart 2000, S. 192).
- 4 Frege an Wittgenstein am 16.9.1919, zit. nach: Monk, Wittgenstein, S. 192.
- 5 Briefe an Russell vom 19.8.1919 sowie 6.10.1919, in: Wittgenstein, Briefwechsel, S. 88 u. 93.
- 6 Vgl. Brian McGuinness, Wittgensteins frühe Jahre, Frankfurt am Main 1988, S. 411 u. 443, sowie Monk, Wittgenstein, S. 195, und insbesondere Georg Henrik von Wright, Die Entstehung des ›Tractatus‹, in: Ders., Wittgenstein, S. 77-116. Beide Verlage sind für Wittgenstein wohl mehr als Verlage von Kraus und Weininger interessant, als philosophisch oder gar logisch die erste Adresse. Das ›geistige Ambiente‹ spielt bei dieser Suche nach einer verlegerischen Heimat für seinen Tractatus eine wichtige Rolle. Erst als Wittgenstein nach einigen Enttäuschungen die Publikationsarbeit an Russell weitergereicht hatte, wurde diese Frage pragmatischer gehandhabt.
- 7 Brief an Ficker von Mitte Oktober 1919, in: Wittgenstein, Briefwechsel, S. 95.

- 8 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 10. Dies scheint mir keineswegs, wie Dieter Mersch meint, »jugendliche Übertreibung« (Dieter Mersch [Hg], *Gespräche über Wittgenstein*, Wien 1991, S. 12) zu sein. Vielmehr kommt hier Wittgensteins Grundauffassung von der Aufgabe der Philosophie als einmaliger Grenzziehung zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren – wie es im Folgenden noch näher erläutert werden wird – zum Ausdruck: Der *Tractatus*, so Wittgensteins Meinung in dieser frühen Phase seiner Philosophie, zieht diese Grenze ein für allemal. Und also sind die philosophischen Probleme insgesamt mit dem philosophischen Problem gelöst.
- 9 Auch die Treffen mit Russell und Keynes sowie erste Kontakte mit Schlick ändern an dieser Tatsache nichts. Die Volksschullehrerzeit ist für die philosophische Entwicklung Wittgensteins verloren (vgl. Kienzler, *Wittgensteins Wende*, S. 13). Diese grundsätzliche Abkehr kann meiner Meinung nach auch nicht mehr mit der Bemerkung Brian McGuinness' ausreichend erklärt werden, dass es »ganz natürlich« sei, »dass für ihn [Wittgenstein, FG] nach den Anstrengungen des Krieges eine Kehre, eine Zeit der Ruhe notwendig war« (Mersch, *Gespräche über Wittgenstein*, S. 90). Sicher ist diese biographische Sicht nicht unwichtig; allerdings darf er den Blick auf die innerphilosophische Notwendigkeit dieser Pause dabei nicht verstellen.
- 10 Ein grundlegender Unterschied zu Wittgensteins späterer philosophischer Praxis (s.u.).
- 11 Gegenüber Drury betont Wittgenstein noch Jahre später, welche Bedeutung es für sein Leben gehabt habe, zu erkennen, dass es etwas gab, für das er tatsächlich besonders begabt sei (vgl. Maurice O'Connor Drury, *Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein*, in: Rush Rhees [Hg], *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, Frankfurt am Main 1987, S. 117 – 142, S. 117). Die Unbedingtheit, mit welcher er sich dieser Aufgabe nun widmet, ist für Monk ein weiterer Hinweis auf den Geniegedanken, der seiner Interpretation nach für Wittgenstein in diesen frühen Jahren eine existenzielle Bedeutung hatte (vgl. Monk, *Wittgenstein*, S. 47). Die Verpflichtung zum Genie, die Monk bei Wittgenstein zu erkennen meint, folgt seiner Meinung nach insbesondere aus Wittgensteins Weininger-Lektüre. Dessen in *Geschlecht und Charakter* entwickelter Theorie zufolge ist es die Lebensaufgabe des Mannes, seinen Genius zu finden. Monk sieht bei Weininger die Alternative Genie oder Tod gesetzt. Die Wittgenstein in den Jahren vor 1912 immer wieder hart bedrängenden Selbstmordgedanken führt er auf die Verinnerlichung dieses Weininger-Ideals zurück. Und tatsächlich

wird Wittgenstein erst ruhiger, nachdem Russell ihm auf die Lektüre seiner ersten schriftlichen Arbeit hin Genialität bestätigt hatte (vgl. Monk, Wittgenstein, S. 42, sowie Georg Henrik von Wright, Eine biographische Skizze, in: Ders., Wittgenstein, S. 23 – 44, S. 26). Darauf, dass die Parallele nicht ganz so bruchlos gedacht werden kann, hat Wilhelm Vossenkuhl hingewiesen (vgl. Wilhelm Vossenkuhl, Ludwig Wittgenstein, München 2003, S. 29). Auch die später immer wiederkehrenden Selbstmordgedanken sind aus Monks Perspektive nicht wirklich zu erklären. Doch wirft seine Interpretation ein durchaus interessantes Licht auf die auch psychische Verfasstheit des dem Wiener Fin de Siècle entstammenden jungen Wittgenstein. Diese geistige Heimat, die Allan Janik und Stephen Toulmin zum Ausgangspunkt ihres Buches Wittgensteins Wien, München/Wien 1984 (Originalausgabe: New York 1973) wird, spielt im Folgenden eine grundlegende, wenn auch nicht an allen Stellen explizierte Rolle. Kein philosophisches Werk kann völlig gelöst von den historischen Umständen, vom mentalen Rahmen, in welchem sich der Philosoph bewegt und durch welche er geprägt ist, adäquat untersucht werden.

- 12 Vgl. Vossenkuhl, Ludwig Wittgenstein, S. 84.
- 13 Monk, Wittgenstein, S. 49. Ad-hoc-Bedingung insofern, als die Typen Bestandteile der Realität sind, Russell somit gezwungen ist, mit ihnen kontingente Grundbestandteile seiner Theorie anzunehmen.
- 14 Zit. nach: Monk, Wittgenstein, S. 49.
- 15 Wittgenstein entwarf den Plan für ein philosophisches Buch, mit dem er 1911 Frege in Jena besuchte. Dieser kritisierte den Entwurf zwar derart, dass Wittgenstein ihn im Anschluss wohl vernichtete – jedenfalls ist nichts mehr von ihm erhalten; dennoch empfahl Frege Wittgenstein, bei Russell zu studieren und gab so den Anstoß zu einer folgenreichen Begegnung; Russell scheint auf einen solchen Schüler – trotz aller anfänglichen Schwierigkeiten – gewartet zu haben; »Als Wittgenstein einen Mentor brauchte, benötigte Russell einen Protégé« (Monk, Wittgenstein, S. 52).
- 16 Heinrich Watzka spricht im Anschluss an Dieter Mersch von Russells Paradox als der »eigentliche[n] philosophische[n] Initialzündung des jungen Wittgenstein« (Heinrich Watzka, Sagen und Zeigen: die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein, Stuttgart 2000, S. 19). Dass die Logik das Tor ist, durch das Wittgenstein in die Philosophie eintritt, wie von Wright meint, dafür spricht, dass die ältesten Teile des Tractatus tatsächlich diejenigen sind, die direkt die Probleme der



- Logik behandeln (vgl. von Wright, Eine biographische Skizze, S. 26 u. 29).
- 17 Vgl. Monk, Wittgenstein, S. 49.
  - 18 Brief an Russell vom Januar 1913, in: Wittgenstein, Briefwechsel, S. 25.
  - 19 Vgl. Wittgenstein, Tractatus, S. 26, 4.0031. Die einfache Hinwendung zur Sprache allein wäre schon in der Entstehungszeit des Tractatus nicht mehr etwas grundlegend Neues gewesen. Philosophische Sprachkritik hatte es gerade im Wien dieser Zeit auch vor Wittgenstein gegeben. Nicht umsonst betont dieser, dass seine Arbeit sich trotz des gleichen Labels von derjenigen beispielsweise Mauthners unterscheide.
  - 20 Wittgenstein, Tractatus, S. 11, 1.
  - 21 Übergangsweise ist dann Philosophical Logic im Gespräch. Erst in der Diskussion um den Titel anlässlich der englischen Publikation bei Ogden 1922 entscheidet sich Wittgenstein für den von Moore vorgeschlagenen, an Spinoza angelehnten lateinischen Titel Tractatus logico-philosophicus (vgl. von Wright, Die Entstehung des ›Tractatus‹, S. 104).
  - 22 Im Gespräch mit Friedrich Waismann bezeichnet Wittgenstein 1931 seinen Duktus im Tractatus rückblickend als dogmatisch (vgl. Ludwig Wittgenstein, Wittgenstein und der Wiener Kreis, WA Bd. 3, S. 182).
  - 23 ›Welt‹ und ›Wirklichkeit‹ verwendet Wittgenstein weitgehend synonym. Und wird gerade an diesem Paar die durchaus problematische Begriffsverwendung im Tractatus besonders deutlich: an einigen Stellen nämlich markiert Wittgenstein mit den beiden Begriffen Unterschiedliches, weicht er von ihrer Normalverwendung ab, ohne dabei jedoch einen neuen, dauerhaften Wortgebrauch zu etablieren. So behauptet beispielsweise Satz 2.04 »Die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalte ist die Welt«, während Satz 2.06 »Das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten« als »die Wirklichkeit« proklamiert. Man ist schon geneigt, hierin einen systematischen Unterschied zu erblicken, als einem diese vermeintliche Erkenntnis durch Satz 2.063 »Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt« wieder zunichte gemacht wird.
  - 24 Wittgenstein, Tractatus, S. 11.
  - 25 Wie ›Welt‹ und ›Wirklichkeit‹, so sind auch ›Sachverhalt‹, ›der Fall sein‹ und ›Tatsache‹ im Tractatus weitgehend in eins zu lesen. Die an manchen Stellen aufgemachten Unterschiede werden nicht systematisch. In der Folge sollen sie begrifflich nicht berücksichtigt werden.

- 26 Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 14, 2.0272.  
 27 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 11, 1.13.  
 28 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 14, 2.03.  
 29 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 16, 2.18.  
 30 »Die Erforschung der Logik bedeutet die Erforschung aller Gesetzmäßigkeit. Und außerhalb der Logik ist alles Zufall«, schreibt Wittgenstein auf S. 78, in Satz 6.3 des *Tractatus*. Damit aber ist die Logik ausschließlich als der Bereich des Gesetzmäßigen, nicht Überraschenden definiert. Nicht nur ist alles außerhalb ihrer Zufall; es gibt diesen vielmehr nur außerhalb und also nicht in der Logik.  
 31 Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 12, 2.0123, sowie S. 81, 6.37.  
 32 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 12, 2.0141. Form ist somit die Möglichkeit einer Struktur. Da diese Möglichkeit an den Gegenständen hängt, hat man mit diesen auch die Struktur der Wirklichkeit gegeben (vgl. Stefan Majetschak, *Ludwig Wittgensteins Denkweg*, München 2000, S. 43/44).  
 33 Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 12, 2.0124. Wie jedes illustrierende Beispiel hinkt auch das Bild des Puzzles. Hat das Puzzle-Teil letztlich nur einen ihm möglichen Platz innerhalb des Spiels, so ist Wittgensteins Gegenstand vielfältiger zu denken. Die bestehende Welt kann sich in unterschiedlichsten Kombinationen der Dinge zusammensetzen. Was das Beispiel aber zu zeigen vermag, ist die Idee der Gleichursprünglichkeit der Dinge und der ihnen möglichen Sachverhalte.

Darüber hinaus aber wurde die Frage, was Wittgenstein mit ›Gegenstand‹ in seinem *Tractatus* meint, bereits ausgiebig diskutiert, ohne jedoch eine eindeutige, allgemein akzeptierte Lösung erbracht zu haben. Hacker meint, dass das Wesen der Gegenstände im *Tractatus* durchgehend dunkel bleibe (vgl. P.M.S. Hacker, *Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung*, Frankfurt am Main 1978, S. 67). Und tatsächlich ist das Problem, dass wir von Gegenständen theorieintern sprechen müssen, ohne aber einen nennen zu können (vgl. Majetschak, *Wittgensteins Denkweg*, S. 85). Trotzdem will sie insbesondere Norman Malcolm im atomistisch-realen Sinne verstanden wissen. Die Form der Welt, das mache der *Tractatus* deutlich, sei unabhängig von Sprache und Denken (vgl. Norman Malcolm, *Sprache und Gegenstände* [1986], in: Schulte, *Texte zum Tractatus*, S. 136-155). Explizit wendet er sich gegen Hidé Ishiguro, welche die Gegenstände als vom Gebrauch der Namen in der Sprache abhängig versteht (vgl. Hidé Ishiguro, *Namen. Gebrauch und Bezugnahme* [1969], in: Schulte, *Texte zum Tractatus*, S. 96-135). Die Gebrauchstheorie der

- Bedeutung aus den Philosophischen Untersuchungen dürfe nicht gegen die Benennungstheorie des Tractatus ausgespielt werden. Eine Art Zwischenposition versuchen Merrill B. und Jaakko Hintikka zu beziehen. Unter Rückgriff auf Wittgensteins Tagebuchnotiz vom 6.5.1915 wollen sie Gegenstände als Punkte im Gesichtsfeld verstanden wissen. Insofern geht es nicht um ontologische Einfachheit, sondern um eine zur Sprecherperspektive relationale Einfachheit, die gleichwohl nicht rein konstruiert ist (vgl. Merrill B. Hintikka/Jaakko Hintikka, Untersuchungen zu Wittgenstein, Frankfurt am Main 1990, Kapitel 3). Ohne die Diskussion an dieser Stelle angemessen weiter verfolgen zu können, wird im Folgenden insbesondere letztere Ansicht zum ›Gegenstandsproblem‹ im Tractatus als Hintergrund der Überlegungen dienen. Mit ihr scheint es mir möglich, die These von der Gleichursprünglichkeit von Dingen und Sachverhalten in der prinzipiellen Sprecherrelativität zu verankern.
- 34 Die bereits angedeutete Problematik der Wittgensteinschen Begriffsverwendung wird an dieser Stelle einmal mehr deutlich. Freges Kritik am Tractatus (vgl. Monk, Wittgenstein, S. 181) scheint nicht ganz unberechtigt gewesen zu sein. Liest man aber, wie vorgeschlagen, ›Tatsache‹, ›der Fall sein‹ und ›Sachverhalt‹ als synonyme Begriffe, so geht die Unterscheidung von positiver und negativer Tatsache in eine Unterscheidung zwischen aktuell und potenziell über. Diese ist zeitlich gebunden und nicht Eigenschaft der Sachverhalte selbst.
- 35 Wittgenstein, Tractatus, S. 13, 2.021. Der Begriff ›Substanz‹ ist eines unter vielen Beispielen für Wittgensteins Vorgehensweise, etablierte Begriffe zu nehmen, um sie dann auf eine Weise in sein Denken einzubinden, welche ihnen letztlich einen grundlegend neuen Charakter verleiht. Dass es auf diese Weise auch immer wieder zu Missverständnissen kommt, ist ein sich bis zur Spätphilosophie durchhaltendes Problem. Weitere, auch im Rahmen dieser Arbeit immer wieder problematische Begriffe sind u.a. der Begriff des Mystischen, des Ab-Soluten oder der Tiefe.
- 36 Vgl. Wittgenstein, Tractatus, S. 13, 2.024.
- 37 Wittgenstein, Tractatus, S. 14, 2.1. Chris Bezzel sieht diesen Satz ähnlich grundsätzlich, wie das im Folgenden der Fall sein soll: Er bestimme den Menschen als Wesen in einem semiotischen Universum (vgl. Chris Bezzel, Bild, Satz, Text. Wittgenstein und die [neue] Philosophie, in: Schmidt-Dengler u.a. [Hg], Wittgenstein Und. Philosophie – Literatur, S. 69 – 87).
- 38 Wie problematisch die Kategorie der Ähnlichkeit ist, hat nicht zuletzt Nelson Goodman noch einmal deutlich gemacht (vgl. hierzu

- Nelson Goodman, *Sprachen der Kunst*, Frankfurt am Main 1998, S. 15ff).
- 39 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 15, 2.12. Allan Janik und Stephen Toulmin weisen darauf hin, dass die Gleichsetzung von ›Bild‹ und ›Modell‹ aus Sicht der Hertzschen Mechanik zu verstehen ist, mit der sich Wittgenstein vor und in seinen ersten Studienjahren auseinandergesetzt hat. Über das Modell hatte Hertz in »Die Prinzipien der Mechanik« versucht, die Mechanik von innen her zu begrenzen. Gerade weil es gestatte, die Mechanik als Ganzes zu überblicken, zeige es auch deren Grenzen. Als Modell verstanden lässt sich nun auch der Kern der Wittgensteinschen Bildtheorie sehr viel besser begreifen: Es geht um Darstellungen, nicht um Vorstellungen (Janik/Toulmin, *Wittgensteins Wien*, S. 247). Damit ist aber auch klar, dass jedes Bild eine abgeschlossene Welt für sich präsentiert. Was diese allerdings mit der Wirklichkeit gemein haben muss, ist das Gesetz ihres Aufbaus, ihre Struktur. So aber kann in keiner möglichen Welt etwas Neues ausgesagt werden; im logischen Raum gibt es keine Überraschungen. Damit sind alle möglichen Welten inhaltsgleich und lediglich anders konfiguriert (vgl. Sebastian Lalla, *Solipsismus bei Ludwig Wittgenstein. Eine Studie zum Früh- und Spätwerk*, Frankfurt am Main u.a. 2003, S. 61).
- 40 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 15, 2.13.
- 41 Ludwig Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, in: *WA Bd. 1*, S. 87 – 187, S. 94/95, Eintrag vom 29.9.14.
- 42 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 15, 2.151.
- 43 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 16, 2.18. In diesem Sinne meint Stefan Majetschak, dass sich zur Abbildung das Differenzierungspotenzial von Bild und Abgebildetem entsprechen muss. Mit der Schrift können mithin vielleicht nicht alle Eigenschaften, wohl aber alle logischen Eigenschaften dargestellt werden (vgl. Majetschak, *Wittgensteins Denkweg*, S. 59, sowie Wittgenstein, *Tractatus*, S. 58, 5.475).
- 44 Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 15, 2.141.
- 45 Diese Besonderheit im Vergleich mit anderen Bildtheorien hebt auch Majetschak hervor: Es steht nicht fest, dass die Landkarte ein Bild der Landschaft ist. Auf der Basis der Strukturidentität kann ebenso gut die Landschaft als Abbildung der Landkarte verstanden werden (vgl. Majetschak, *Wittgensteins Denkweg*, S. 47, sowie Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, Eintrag vom 6.10.14, S. 97).
- 46 Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 14, 2.1.
- 47 Vgl. Majetschak, *Wittgensteins Denkweg*, S. 51.
- 48 Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 13, 2.0211/2.0212.
- 49 Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 13, 2.0212.

- 50 Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 13, 2.0211.
- 51 Wie dieser Vergleich vonstatten gehen soll, stellt für Wittgenstein im Rahmen des *Tractatus* noch kein Problem dar. Die Kriteriendiskussion der Philosophischen Untersuchungen ist noch nicht in Sicht.
- 52 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 16, 2.173.
- 53 ‚Denken‘ meint somit ›sich distanzieren‹ bzw. mediatisieren.
- 54 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 17, 3.
- 55 »Im Satz drückt sich der Gedanke sinnlich wahrnehmbar aus« (Wittgenstein, *Tractatus*, S. 17, 3.1).
- 56 »Das Satzzeichen ist eine Tatsache« (Wittgenstein, *Tractatus*, S. 18, 3.14).
- 57 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 29, 4.031.
- 58 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 19, 3.22.
- 59 Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 16, 2.221, wo er die Identität von Struktur und Sinn für das Bild behauptet, sowie S. 20, 3.251.
- 60 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 20, 3.3.
- 61 Dieser Rückgang auf Elementarsätze ist für die Sprachphilosophie des *Tractatus* entscheidend. Erst auf ihrer Basis lässt sich Logik mit dem Kalkül der Wahrheitsoperationen gleichsetzen. Die atomistische Idee, dass die Welt und also auch die Sprache in logisch unabhängige Tatsachen zerfällt, steht allerdings in Konkurrenz zum unterschwelligen Holismus, von welchem der zweite wichtige Denkstrang des Werkes ausgeht: die Theorie der logischen Abbildung. Diese latente Spannung wird in der Zeit der Wende von Wittgensteins Denken an die Oberfläche gelangen und die wesentlichen Brüche mit der Philosophie des *Tractatus* fundieren.
- 62 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 26, 4.002.
- 63 »Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, dass man nach der äußeren Form des Kleides nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schließen kann« (Wittgenstein, *Tractatus*, S. 26, 4.002).
- 64 Dass dieses Problem keines der Praxis, sondern eines der reflektierend-theoretischen Bezugnahme auf Sprache ist, ist im *Tractatus* deutlich. Die Umgangssprache ist nicht per se problematisch: »Alle Sätze unserer Umgangssprache sind tatsächlich, so wie sie sind, logisch vollkommen geordnet« (Wittgenstein, *Tractatus*, S. 66, 5.5563). Vgl. hierzu auch Allan Janik, *Assembling Reminder: Studies in the Genesis of Wittgenstein's Concept of Philosophy*, Stockholm 2006, 142f.
- 65 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 26, 4.003.

- 66 »Alle Philosophie ist ›Sprachkritik‹. (Allerdings nicht im Sinne Mauthners).« Wittgenstein, *Tractatus*, S. 26, 4.0031.
- 67 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 22, 3.325.
- 68 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 22, 3.32.
- 69 Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 20, 3.31.
- 70 Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 22, 3.323.
- 71 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 23, 3.33.
- 72 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 23, 3.331.
- 73 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 23, 3.332.
- 74 Er stellt mithin nicht die ganze Welt auf einmal dar, aber er reicht an alle Bereiche von Wirklichkeit heran, kann mit jeder Tatsache strukturidentisch sein, sie abbilden.
- 75 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 33, 4.12.
- 76 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 33, 4.121.
- 77 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 33, 4.121. Wittgenstein nimmt hier das ›Aufweisen‹ aus seiner Bemerkung über das Bild und dessen abbildende Beziehung von S. 16, 2.172 wörtlich wieder auf.
- 78 Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Aufzeichnungen über Logik*, in: *WA Bd. 1*, S. 188 – 208, S. 193.
- 79 Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, Eintrag vom 30.10.14, S. 110, vgl. zudem Wittgenstein, *Tractatus*, S.59, 5.512.
- 80 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 29, 4.0312.
- 81 Vgl. zu dieser Frage: Brian McGuinness, *Der Grundgedanke des ›Tractatus‹*, in: Schulte, *Texte zum Tractatus*, S. 32-48.
- 82 Wittgenstein, *Aufzeichnungen über Logik*, S. 190.
- 83 Majetschak betont die Unterscheidung von Satz als Urteil und Satzzeichen, d.h. »der ›proposition as a fact‹ im Sinne eines gegliederten, raumzeitlichen Zeichengebildes« (Majetschak, *Wittgensteins Denkweg*, S. 40). Wittgenstein selbst bestimmt das Zeichen, wie schon erwähnt, als das »sinnlich Wahrnehmbare am Symbol« (vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 22, 3.32). Symbol/Symbolismus sind dabei als Bezeichnung insbesondere für die logische Schreibweise zu verstehen und nicht in den Zusammenhang mit ausgefeilteren Symboltheorien zu bringen.
- 84 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 23, 3.333.
- 85 Vgl. Wilhelm Vossenkuhl, *Sagen und Zeigen*. Wittgensteins ›Hauptproblem‹, in: Ders., *Klassiker auslegen*, S. 35-63, S. 43. Hier wird aber bereits klar, wie sehr Wittgensteins Entdeckung des Zeigens sich aus Fragen der Logik ergibt: Der Rückgang auf das sinnlich wahrnehmbare Zeichen zeigt die logische Form nur im voll analysierten Satz, also dort, wo das Zeichen eben auch logisches Symbol ist. Der Wahrnehmung muss die logische Analyse vorangehen, da-

mit sich die logische Form tatsächlich zeigen kann (vgl. Majetschak, Wittgensteins Denkweg, S. 72ff). Diese grundlegende Differenz zur Spätphilosophie ist zugleich der erste Schritt auf diese zu, wie im Folgenden noch entwickelt werden soll. Wittgenstein gelangt über die Logik zur Unterscheidung von Sagen und Zeigen und zum Prinzip der Nichtreflexivität. Gerade dieses aber wird letztlich auch der Grund seiner Sprachspielkonzeption der späten Phase sein (s.u.).

- 86 »Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden« (Wittgenstein, Tractatus, S. 34, 4.1212).
- 87 Diese Annahme ist nach Hintikka/Hintikka Grundlage der Vorstellung von der Sprache als universelles Medium (vgl. Hintikka/Hintikka, Untersuchungen zu Wittgenstein, S. 15).
- 88 Wittgenstein, Tractatus, S. 43, 4.463.
- 89 Wittgenstein, Tractatus, S. 44, 4.464.
- 90 Wittgenstein meint damit gezeigt zu haben, dass Sätze der Logik ganz generell sinnlos sind, weil sie sagen, was sich bereits zeigt. So sagen sie aus Sicht des Sagens »alle dasselbe, nämlich nichts« (Wittgenstein, Tractatus, S. 54, 5.43). Die Entdeckung, dass logische Sätze sinnlos sind, hebt Ramsey als Verdienst des Tractatus hervor (vgl. Frank Ramsey, Rezension des ›Tractatus‹ [1923], in: Schulte, Texte zum Tractatus, S. 11-31, S. 20).
- 91 Brief an Russell vom 19.8.1919, in: Wittgenstein, Briefwechsel, S. 88. Diesen grundsätzlichen Charakter übergeht die somit häufig und zu Recht kritisierte logische-positivistische Lesart. Wie sehr sich die später als Wiener Kreis bekannte Philosophengruppe um Moritz Schlick auch in der Person Wittgensteins selbst getäuscht haben sollte, wird gleich bei den ersten Treffen, an denen der Tractatus-Autor 1927 selbst teilnimmt, deutlich.
- 92 Vgl. Felix Gmür, Ästhetik bei Wittgenstein. Über Sagen und Zeigen, Freiburg/München 2000, S. 30. Das ›Zeigen‹ ist somit nicht als stilistische Spielerei Wittgensteins zu marginalisieren.
- 93 Die folgende Unterscheidung der verschiedenen Modi des Zeigens übernimmt weitgehend diejenige Gmürs in: Ästhetik bei Wittgenstein, S. 32f.
- 94 Wittgenstein, Tractatus, S. 43, 4.461.
- 95 Wittgenstein, Tractatus, S. 43, 4.461. Vgl. auch Wittgenstein, Tagebücher 1914-1916, Eintrag vom 29.10.14, S. 109.
- 96 »Die Logik ist transzendental« (Wittgenstein, Tractatus, S. 76, 6.13).
- 97 Wittgenstein, Tractatus, S. 37, 4.12721.

- 98 Dass ›das Mystische‹ bei Wittgenstein nicht die konkrete Erfahrung der Gegenwart Gottes bedeutet, als was es traditionellerweise die christliche Theologie versteht, betont Gmür. Im *Tractatus* wird ›das Mystische‹ vielmehr aus Sicht der Logik betrachtet, erhält »von daher [...] eine negative Konnotation« (Gmür, *Ästhetik bei Wittgenstein*, S. 45). Wittgenstein ist mithin kein religiöser Mystiker, er ist ein Zeigemystiker im Sinne Burghardt Schmidts (vgl. Burghardt Schmidt, *Wittgensteins Zeigemystik*, in: Wendelin Schmidt-Dengler u.a. [Hg], *Wittgenstein Und. Philosophie – Literatur*, Wien 1990, S. 57 – 67, S. 61). Dass er in diesem modifizierenden Anschluss an die Mystikdiskussion von sehr nah an Russells Ideen kommt, meint Brian McGuinness in: *Die Mystik des ›Tractatus‹*, in: Schulte, *Texte zum Tractatus*, S. 165-191. Russells vier Merkmale des Mystischen – das unmittelbare Gefühl zur Lösung der Lebensprobleme, der Glaube an die Einheit der Welt, die Abwesenheit von Zeit und das Ausbleiben von Werten in der Welt – kehren bei Wittgenstein jedenfalls wieder.
- 99 Die begriffliche Trennung von ›Welt‹/›Wirklichkeit‹ und ›Realität‹ soll hier und im Folgenden deutlich machen, dass sich letztere eben nicht im Sagbaren erschöpft; es gibt Unaussprechliches und gleichwohl Reales jenseits des Tatsachenraumes. Der Rede vom Unaussprechlichen liegt die Erfahrung zugrunde, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht getan ist (vgl. Majetschak, *Wittgensteins Denkweg*, S. 117).
- 100 Dieter Mersch macht gleich zu Beginn seiner Studie »Was sich zeigt« auf den Charakter des Sich-Zeigens als ein sich notwendig Entziehendes aufmerksam. Eine ganz besondere Bedeutung der Darstellung, der Form jeder sich mit dem Unaussprechlichen beschäftigenden Abhandlung ist die Folge. »Denn wäre der Übergang sagbar, hielte sich die Passage zu ihren beiden Seiten im Kreis der Zeichen und ihrer Bedeutungen auf, wäre sie durch den prädikativen Satz beschreibbar und folglich« in Bezug auf das, was sich zeigt, »auch ohne Belang«. (Dieter Mersch, *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München 2002, S. 9.) Hier liegt der Grund für Wittgensteins Bemühen um eine literarische bzw. poetische Philosophie. Dass ein solches Bemühen enorme Anstrengungen in Bezug auf die Formulierungen, die Komposition des gesamten Textes und gerade hierdurch extreme Schwierigkeiten in der Reflexion mit sich bringt, dafür ist Wittgensteins Ringen um seine Texte das beste Beispiel.
- 101 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 85, 6.522.
- 102 Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 85, 6.52.



- 103 Das ist es, was Wittgenstein eine Grenze von innen her ziehen nennt (vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 9, sowie Brief an Ficker von Oktober oder November 1919, in: Wittgenstein, *Briefwechsel*, S. 96).
- 104 Das betont Gmür, *Ästhetik bei Wittgenstein*, S. 34.
- 105 In dieser Perspektive wird deutlich, welche Sonderstellung das Sich-Zeigen des Sinns eines Satzes bzw. der logischen Form überhaupt bei Wittgenstein einnimmt. Obwohl es als ein Sich-Zeigen markiert ist, gehört es doch ebenso gut zum Bereich des Sagens. Es ist dessen Ende wie es der Anfang des Mystischen ist. Zwar kann man es nicht mehr sinnvoll aussagen, aber unsinnig im Sinne metaphysischer Sätze sind Sätze der Logik nicht.
- 106 Diese Rückseite, dieses nichtkodierte und nichtkodierbare Andere erscheint somit zunächst nur auf der Ebene einer Negativität, zeigt sich als der nichtsignifizierbare »Grund« (arché) der Signifikation« (Mersch, *Was sich zeigt*, S. 19). So wird das Schweigen als das Andere des Sagens, das Sagbarkeit erst ermöglicht, deutlich, das Mystische aber zur Bezeichnung des Ortes, an dem sich die innerweltlichen Perspektivzwänge auflösen, »das Modusproblem überschritten wird« (Mersch, *Was sich zeigt*, S. 250).
- 107 Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, S. 83, 6.41.
- 108 Das Ab-Solute ist bei Wittgenstein ausschließlich als Gegenpart zum relativen Sosein der Wirklichkeit, also von diesem her ex negativo zu denken. Dass dieses Ab-Solute nicht mit dem aus der religiös-mystischen Tradition stammenden Absoluten gleichzusetzen ist, soll durch die modifizierte Schreibweise markiert werden.
- 109 Im Vortrag über Ethik beschreibt Wittgenstein diejenigen mystischen Erfahrungen, die er selber schon hatte: Staunen über die Welt, Gefühl absoluter Sicherheit und Gefühl der Schuld (vgl. Ludwig Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, in: Ders., *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hg. v. J. Schulte, Frankfurt am Main 1991, S. 9 – 19, S. 14 u. 16).
- 110 Vgl. Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, Eintrag vom 7.10.16, S. 178. Wittgensteins Kontemplationsvorstellungen zeigen ihr Schopenhauerianisches Erbe deutlich (vgl. Schopenhauers *Reflexionen* insbesondere in § 34 des dritten Buches von »Die Welt als Wille und Vorstellung«).
- 111 Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, Eintrag vom 8.10.16, S. 179. »Die mystische Erfahrung ist die der schlechthinigen Bedeutsamkeit des Wahrgenommenen für den Wahrnehmenden«, meint Heinrich Watzka in: *Sagen und Zeigen*, S. 85. Diese ist in der ästhetischen Kontemplation jedes alltäglichen Gegenstandes möglich,

- sie ist also nicht mehr als die veränderte Rezeptions- und Erwartungshaltung, welche das Gewöhnliche als bedeutsam erleben lässt. Eine in Bezug auf das Funktionieren bestimmter Kunstphänomene wie der Readymades Duchamps« interessante Überlegung.
- 112 Günter Abel bezieht in seinem Aufsatz Logik und Ästhetik Wittgensteins Sagen und Zeigen nicht zufällig auf Nietzsche und dessen Unterscheidung zwischen der ›kleinen Vernunft des Geistes‹ und der großen ›Vernunft des Leibes‹. In letzterer sieht Abel das Organisationsprinzip, welches – im Anschluss an Goodman gesprochen – die Rezeption größerer Zeichendichte erlaubt. Die feststellende, scharf distingierende Ordnung der Welt durch die ›kleine Vernunft des Geistes‹ lässt die Erfahrung des Fließens der Dinge nicht zu. Die ästhetische Erfahrung aber hat ihren Tiefensitz auf der Ebene der Leib-Organisation. Das ist der Gedanke, welcher Nietzsches Physio-Logie der Kunst motiviert (vgl. Günter Abel, Logik und Ästhetik, in: Nietzsche-Studien 16 [1987], S. 112-148, S. 140): Weil es auch auf organischer Ebene bereits Organisation – und in diesem Sinne ›Logik‹ – gibt, ist Erfahrung jenseits der ›vernünftigen‹ Ordnung von Welt möglich (vgl. Abel, Logik und Ästhetik, S. 136). Zugleich ist diese Erfahrung aber auch nur jenseits der ›vernünftigen‹ Ordnung von Welt möglich. Erst »eine begrifflich sinn-los gewordene Welt kann eine durch und durch ästhetische Welt sein« (Abel, Logik und Ästhetik, S. 132).
- 113 Auch Gmür behandelt das Ästhetische im vierten Unterpunkt seines zweiten Kapitels als »Grundkategorie des Mystischen«. Zugleich scheinen sich bei ihm allerdings die Differenzierungen zwischen der absoluten und der relativen Form des Ethischen wie des Ästhetischen zu vermischen. Das Ästhetische wird von ihm in diesem Abschnitt doch als das anerkannt Schöne behandelt, also als ein beurteilbarer Sachverhalt in der Welt. Das ist es aber gerade, wovon sich Wittgenstein absetzen will. Allerdings ist diese begriffliche Verwirrung in Wittgensteins Wortgebrauch begründet: »Etwas naiv« spricht er von Ethik und Ästhetik als dem Unausprechlichen. Diese sind aber als Reflexion auf das Unaussprechliche selbst durchaus sagbar (vgl. Schmidt, Wittgensteins Zeigemystik, S. 61). Mit der Verwendung des Begriffs des Aisthetischen soll diese Differenz betont werden: Das Aisthetische ist gerade nichts, was sich der Form der Wirklichkeit, letztlich also der logischen Form fügt. Es ist als sich Entziehendes das schlechthin nicht Greifbare, das Ungeformte, im Unterschied zur Wahrnehmung der logischen Form (Dieter Mersch trifft eine ähnliche Unterscheidung,

- wenn er seine Überlegungen als »auf die Wiedergewinnung der ur-sprünglichen Dimension des Ästhetischen im Sinne des Aisthetischen« gerichtet beschreibt, vgl. Mersch, Was sich zeigt, S. 151). Hier deutet sich bereits eine Differenzierung des Sehens in ein statisches und ein dynamisches an, wie es weiter unten in Bezug auf die Spätphilosophie erläutert werden soll (vgl. Unterkapitel 2.4.2.2 Aspektsehen und Aspektwechsel des Abschnitts zu Sprachspiel-denken und Wahrnehmung).
- 114 Wittgenstein, Tagebücher 1914-1916, Eintrag vom 7.10.16, S. 178.
- 115 Das wird im Vortrag über Ethik noch deutlicher werden (vgl. Wittgenstein, Vortrag über Ethik, S. 11). Die scheinbare strukturelle Nähe zu klassischen, v.a. platonischen Überlegungen zum ›Guten, Wahren und Schönen‹ darf nicht zu einer Vermengung beider Ansätze führen. Wittgenstein unterscheidet sich von derlei Ansätzen insbesondere dadurch, dass bei ihm das Ab-solute eben nicht als ewige Idee, sondern als Kehrseite des Sagbaren gedacht ist. Trotzdem gilt, dass während Worte Fakten ausdrücken, ihre Bedeutung somit ›natürlich‹, Ethik eben als ›übernatürlich‹ bezeichnet werden muss (vgl. zur komplexen Frage der Ethik bei Wittgenstein Emmanuel Halais, Wittgenstein et L'Énigme de L'Existence, Paris 2007).
- 116 Solche Aussagen sind metaphysische Sätze im Sinne der Definition von Wittgenstein, Tractatus, S. 85, 6.53.
- 117 Aus dieser Negativität heraus sind dann aber auch Ästhetik und Ethik transzendental (vgl. Wittgenstein, Tractatus, S. 83, 6.421).
- 118 Brief an Paul Engelmann vom 9.4.1917, in: Wittgenstein, Briefwechsel, S. 78.
- 119 Allein das legitimiert die Gleichsetzung von Ethik und Ästhetik bei Wittgenstein. Der Grundgedanke des Absoluten muss jedoch ernst genommen werden. Man kann diese Gleichsetzung nicht in dem Sinne verstehen, dass das Ethische ›schön‹ zu sein habe. Das ›Schöne‹ ist ein Moment innerhalb der Welt, kulturabhängig und mithin kontingent. Als Ab-Soluta aber kann über Ethik und Ästhetik eben auch nichts weiter ausgesagt werden, denn dass sie beide in den Bereich des Ab-Soluten gehören. Gerade ein Vergleich, ein In-Relation-Setzen ist hier per se nicht möglich (vgl. Watzka, Sagen und Zeigen, S. 80).
- 120 Vgl. Vossenkuhl, Sagen und Zeigen, S. 46.
- 121 »Es gibt allerdings Unaussprechliches« (Wittgenstein, Tractatus, S. 85, 6.522).
- 122 Heinrich Watzka betont, dass in der Perspektive des Wissenschaftlers zwar alles Wunderbare aus der Welt verschwindet, damit

- aber nichts über die Existenz von Wundern ausgesagt ist. Vielmehr ist der Sinn der Mystik eben im Gegensatz zum wissenschaftlichen unverfügbaren, Leib-organisierter Sinn (vgl. Watzka, Sagen und Zeigen, S. 89).
- 123 Gmür spricht davon, dass Wittgenstein an diesem Punkt »die Haltung der Weltweisheit« erreicht habe (Gmür, Ästhetik bei Wittgenstein, S. 52). Und tatsächlich könnte man Parallelen bis zum *wu wei*, zum Nichthandeln, des Daoismus ziehen. Das in den Tagebüchern deutlich werdende Ziel des Nichtwollens als einzig gutes, weil glückliches Leben (vgl. Wittgenstein, Tagebücher 1914-1916, Einträge vom 29.7.16, S. 172) ist jedenfalls gut als aktiver Rückzug auf eine Position der pathischen Welterfahrung zu verstehen.
- 124 Vgl. hierzu: Wittgenstein, Tagebücher 1914-1916, Einträge vom 29.7., S. 172, sowie vom 6. u. 8.7.16, S. 168f., und Wittgenstein, Tractatus, S. 83, 6.43. Der Begriff »Welt« an dieser Stelle ist allerdings einmal mehr problematisch: Als die Gesamtheit der Sachverhalte ist sie in ihrer Gänze aussagbar, strikt definiert. Insofern dürften sich ihre Grenzen weder engen noch weiten lassen. Eine mystische, also in der Sphäre des Unsagbaren begründete Ausdehnung dieser Welt kann es eigentlich nicht geben. Die vorgeschlagene begriffliche Unterscheidung zwischen Welt/Wirklichkeit und Realität soll helfen, dieses Problem zweier sich unterscheidender Weltbegriffe zu umgehen. Die Realität des Mystischen deckt sich nicht mit dem, was der Fall ist.
- 125 Der Mensch ist glücklich, wenn er »nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart« lebt (Wittgenstein, Tagebücher 1914 – 1916, Eintrag vom 8.7.16, S. 169), er seine Welt nicht über Erinnerung, nachträglich beurteilend, re-flektiert organisiert. Wie das Tier in Nietzsches zweiter unzeitgemäßer Betrachtung, an den »Pflock des Augenblicks« gebunden, beneidenswert glücklich ist (Friedrich Nietzsche, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, in: KSA 1, S. 243 – 334, S. 248), so ist es der Mensch gerade, wenn ihn das »absolute Präsens« in der ästhetischen Kontemplation umfasst (man kann diesen Begriff von Karl-Heinz Bohrer hier insbesondere deshalb entleihen, weil mit ihm noch einmal das Erbe Schopenhauers in der Philosophie Wittgensteins hervorgehoben wird, dessen Kontemplationsbegriff auch dem absoluten Präsens zugrunde liegt (vgl. Karl Heinz Bohrer, Zeit und Imagination. Das absolute Präsens der Literatur, in: Ders., Das absolute Präsens. Die Semantik ästhetischer Zeit, Frankfurt am Main 1994, S. 143 – 183, S. 180). Die mystisch-ästhetische Einstellung wird Erfahrung der

- Ohnmacht und Quelle des Glücks (vgl. Watzka, Sagen und Zeigen, S. 85), das »Lebe glücklich!« (Wittgenstein, Tagebücher 1914 – 1916, Eintrag vom 8.7.16, S. 169) die Aufforderung zur pathischen Öffnung der Realität jenseits des logischen Raums gegenüber.
- 126 Hier schließe ich mich Gmür, Ästhetik bei Wittgenstein, S. 60, an.
- 127 Wittgenstein wollte seinen Text nicht als philosophischen in einer literarischen Zeitschrift wie Der Brenner veröffentlichen. Vielmehr ließ ihn erst die Erkenntnis, dass der Tractatus für eine philosophische Zeitung wohl doch zu literarisch sei, auf die Idee kommen, sich mit seinem Vorhaben an Ficker zu wenden (vgl. Monk, Wittgenstein, S. 194).
- 128 Eric Stenius scheint gerade auf dieses Moment hinzuweisen, wenn er schreibt: »Es liegt ein Raum von größerem Bedeutungsreichtum um Wittgensteins Sentenzen: Sie enthalten viel mehr, als man auf den ersten Blick annehmen möchte.« Doch es bleibt fraglich, ob mit der dann folgenden Einschränkung des Literarischen auf eine »sehr ausgefeilte Struktur« dessen ganze Dimension tatsächlich erfasst ist (Erik Stenius, Wittgensteins Traktat. Eine kritische Darlegung seiner Hauptgedanken, Frankfurt am Main 1969, S. 15).
- 129 Vgl. Brief an Ficker von Oktober oder November 1919, in: Wittgenstein, Briefwechsel, S. 97. Gottfried Gabriel betont allerdings zu Recht, dass Vorwort und Schluss nur hervorgehoben seien, weil hier der literarische Charakter des Tractatus am »unmittelbarsten« zum Ausdruck komme. Damit aber reduziert Wittgenstein das Literarische gerade nicht auf Vorwort und Schluss (vgl. Gottfried Gabriel, Logik als Literatur? Zur Bedeutung des Literarischen bei Wittgenstein, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 32 [1978], S. 353 – 362, S. 357).
- 130 Wittgenstein, Tractatus, S. 85, 6.52.
- 131 Wittgenstein, Tractatus, S. 84, 6.4312.
- 132 Vgl. Wittgenstein, Tractatus, S. 9.
- 133 Wittgenstein, Tractatus, S. 84, 6.5. Es gibt dieses Rätsel so wenig wie das Russellsche Paradox.
- 134 »Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist« (Wittgenstein, Tractatus, S. 84, 6.44).
- 135 Wittgenstein, Tractatus, S. 85, 6.52.
- 136 Wittgenstein, Tractatus, S. 85, 6.53.
- 137 Allan Janik und Stephen Toulmin haben diese Interpretation in ihrer Studie über Wittgensteins Wien eindrücklich hergeleitet. Die Grundidee ihres Ansatzes kann man wohl eine im weitgefassten Sinne mentalitätengeschichtliche nennen: Das philosophische Werk ist nicht vollständig immanent zu erklären. Vielmehr müs-

sen für ein tieferes Verständnis die historisch-sozialen, die mentalen Strukturen mitbeachtet werden, in welchen es ausgearbeitet wurde. Für Janik und Toulmin bedeutet dies, dass neben den Cambrider Einflüssen insbesondere auch der Geist, die Atmosphäre, die virulenten Fragen des Wiener Fin de Siècle mitbedacht werden müssen (vgl. Janik/Toulmin, Wittgensteins Wien, S. 228f). Vor diesem Hintergrund nun lässt sich Wittgensteins ethische Volte zum Ende des Tractatus als dessen Höhepunkt, nicht als nachträgliche Zugabe lesen (vgl. auch Wittgenstein selbst in seinem Brief an Ficker von Oktober oder November 1919, in: Wittgenstein, Briefwechsel, S. 96). Denn die von ihm vorgelegte Philosophie ist nicht einfach darin neu, dass sie Sprachkritik sein soll. Gerade im Wien um 1900 hatten sprachkritische Ansätze bereits großen Einfluss, insbesondere auch derjenige Fritz Mauthners, von welchem sich Wittgenstein nun aber explizit absetzt (vgl. Tractatus, S. 26, 4.0031). Tatsächlich kann er mit Hilfe seines Ideal-sprachenmodells das Problem der Mauthnerschen Argumentation, die Zirkularität einer mit sprachlichen Mitteln durchgeführten Kritik von Sprache, umgehen. »Nun konnten Natur und Grenzen der Sprache aus deren Struktur bestimmt werden; sie konnten evident gemacht und mussten nicht mehr explizit beschrieben werden« (Janik/Toulmin, Wittgensteins Wien, S. 246). Der Vorteil, den Wittgenstein durch seine konsequente Trennung der Ebene des Sagens und derjenigen des Zeigens gewinnt, ermöglicht ihm zudem aber auch, den insbesondere von Seiten des Brenner-Kreises an Mauthner monierten Mangel auszugleichen: Wittgensteins Sprachkritik verbleibt keine Wortspielerei. Eben weil ihre ethische Dimension nicht mehr gesagt werden kann, zwingt sie den verständigen Leser geradezu, die Konsequenzen selbst zu ziehen. Im Unterschied zu Mauthner bleibt Wittgenstein kein »feuilletonistischer Salonskeptiker« (Theodor Haecker hatte ihn einmal in polemischer Abgrenzung zu Kierkegaard so genannt, vgl. Janik/Toulmin, Wittgensteins Wien, S. 240). Der literarische Charakter des Tractatus ist somit zugleich auch sein ethischer Charakter, die unbedingte Verpflichtung, nichts zu sagen, wo es nichts mehr zu sagen gibt, die Kategorien nicht unlauter zu vermengen. In diesem Sinne ist Wittgenstein für die Philosophie tatsächlich das, was Karl Kraus für die Literatur, Adolf Loos als Architekt war: »Das Gemeinsame von Kraus, Loos und Wittgenstein ist ihr Bemühen, richtig zu separieren und zu trennen« (Paul Engelmann, Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen, hg. v. Brian McGuinness, Wien/München 1970, S. 109). Vor dem Hin-

- tergrund der Wiener Kultur um 1900 wird klar, dass Logik für Wittgenstein nicht das Ziel ist, sondern Mittel einer ethischen Tat.
- 138 »Nur was wir selbst konstruieren, können wir voraussehen«, meint Wittgenstein im *Tractatus*, S. 66, 5.556. In der Logik, in welcher nichts zufällig sein kann, ist alles potenziell voraussehbar. So aber ist auch die logisch strukturierte Welt eine Konstruktion; nicht in dem Sinne, dass sie aus dem Nichts heraus entstünde, aber als unter bestimmten Aspekten geformte, organisierte Realität.
- 139 McGuinness, Wittgensteins frühe Jahre, S. 461. Wie die Schöpfungsmythen dort einen Anfang setzen, wo Herleitung und Begründung versagen, so setzt auch der *Tractatus* seinen Beginn unbegründet, ohne Herleitung.
- 140 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, WA Bd. 2, S. 113.
- 141 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 32, 4.112.
- 142 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 85, 7. Schweigen heißt im *Tractatus* mithin nur, keine Sätze im Sinne der Satzbildtheorie zu produzieren. Das »Schweigen müssen«, welches Wittgenstein in Satz 7 fordert, ist somit aber auch eine logische Notwendigkeit, keine moralische Maxime (vgl. Gmür, *Ästhetik bei Wittgenstein*, S. 33).
- 143 »Wittgensteins Schweigen ist also ein bedeutsames Schweigen. Weil es bedeutsam ist, ist Wittgenstein kein Positivist«, meint Gottfried Gabriel in: *Logik als Literatur*, S. 356.
- 144 Vgl. Brief an Ficker von Mitte Oktober 1919, in: Wittgenstein, *Briefwechsel*, S. 95. Was er letztlich vom größten Teil der zeitgenössischen Literatur hielt, macht Wittgenstein nicht zuletzt dadurch deutlich, dass er sich 1917 von Paul Engelmann Mörike- und Goethe-Gedichte als »Gegengift« zu den Büchern Albert Ehrensteins an die Front nachschicken ließ, der ihm einige seiner Werke als Dank für die 1914 indirekt über Ficker erhaltene finanzielle Unterstützung hatte zukommen lassen (vgl. McGuinness, *Wittgensteins frühe Jahre*, S. 401).
- 145 Ob Wittgenstein diese Klarheit tatsächlich erreicht hat, sei dahingestellt. Die Bemühung um eine exakte Sprache ist im *Tractatus* aber allgegenwärtig. Nicht zufällig meint C. K. Ogden in einem Brief an Russell: »Im großen und ganzen wirkt er doch so vernünftig und verständlich – abgesehen von den geheimnisvollen Aussagen über die Typentheorie« (zit. nach v. Wright, *Die Entstehung des »Tractatus«*, S. 104). Diese Klarheit aber versucht Wittgenstein nicht zuletzt über die Darstellung selbst, den ernsthaften Einbezug des Spektrums der Wahrnehmung mit in die Rezeption zu erlan-

gen. In dieser Hinsicht ist er schon sehr nahe an seinem damaligen ästhetischen Ideal, einem Gedicht wie Graf Eberhards Weißdorn von Ludwig Uhland. Diese nüchterne Aneinanderreihung der Ereignisse erzählt seine Geschichte ohne ästhetizistische Volten, ohne Wortspielerei. Sieben Strophen mit je vier unaufgeregten Versen. Nicht etwa, weil sowieso jedes Gedicht, indem es etwas sagt, Unaussprechliches transportiert, wie Bezzel das suggeriert (vgl. Bezzel, *Bild, Satz, Text*, S. 78), findet Wittgenstein dieses Gedicht »wirklich großartig« (Brief an Engelmann von 9.4.1917, in: Wittgenstein, *Briefwechsel*, S. 78). Uhlands Verse waren für Wittgenstein tatsächlich ganz ausgezeichnet – gerade weil sie so nüchtern geschrieben sind.

## Wittgenstein als Architekt

- 1 Dieses Kapitel ist die nur leicht modifizierte Version meines Artikels »Das Palais Stonborough. Wittgenstein als Architekt seiner Spätphilosophie. Mit Abbildungen von Maja Weyermann«, in: Fabian Goppelsröder (Hg), *Wittgensteinkunst. Annäherungen an eine Philosophie und ihr Unsagbares*, Berlin 2006, S. 27–46.
- 2 Auch wenn v. Wright die Besuche Ramseys, die Fahrt nach England und die Kontaktversuche Schlicks betont (v. Wright, *Ludwig Wittgenstein: Eine biographische Skizze*, S. 34), waren Wittgensteins Kontakte gerade nach England in dieser Zeit wohl weniger philosophisch als freundschaftlich.
- 3 Es scheint, als ob mit Beendigung seiner Arbeit am *Tractatus*, verstärkt durch das Ende des Krieges und die dadurch hervorgerufene, weitverbreitete Depression des heimkommenden und nun überflüssigen Soldaten, Wittgenstein einen Neuanfang versuchen wollte. Hierfür spricht auch der Entschluß, sich seines Vermögens zu entledigen, es 1919 den Geschwistern zu schenken und ansonsten Familienbindungen weitgehend einzuschränken. Die klassische »Bekehrung« konnte er aus zeitrationalen Gründen nicht realisieren: Der Wunsch, Mönch zu werden, wurde der Ausbildung zum Grundschullehrer geopfert (vgl. McGuinness, *Wittgensteins frühe Jahre*, S. 423). Doch scheint auch in der explizit gemachten Bitte um eine Stelle in ganz ländlichen Verhältnissen (vgl. Monk, *Wittgenstein*, S. 211) die Sehnsucht nach geradezu monastischer Ruhe und Ausgeglichenheit deutlich zu werden, wie sie Wittgenstein wohl nicht zuletzt in Figuren wie derjenigen der Sonja Marmeladova, über welche er noch im Kriegsgefangenenlager intensiv diskutierte



(vgl. McGuinness, Wittgensteins frühe Jahre, S. 422) oder des Starez Sossima Dostojevskis als Ideal vorschwebten. Dass diese Ruhe und Ausgeglichenheit mit Wittgensteins so leicht entflammbarer Persönlichkeit trotz aller Bemühungen, trotz allen Kasteiens und Sündenbekenkens (vgl. McGuinness, Wittgensteins frühe Jahre, S. 424) nicht zu vereinbaren war, macht seine Situation als verrückt wirkender Fremdling in den kleinen Dörfern der österreichischen Provinz deutlich. Schon die häufigen Ortswechsel – 1922 von Trattenbach nach Hassbach bei Neunkirchen, dann nach Puchberg, von wo er 1924 nach Otterthal kam – zeigen die von Wittgenstein selbst wohl kaum erwartete, in jedem Fall aber nicht erhoffte Unruhe jener Lebensphase. Trotz großen und innovativen Einsatzes als Lehrer konnten die Differenzen zum ›einfachen Volk‹ von Anfang an nicht überwunden werden (vgl. Monk, Wittgenstein, S. 212, sowie v. Wright, Ludwig Wittgenstein: eine biographische Skizze, S. 32). Der Auslöser, nicht aber der Grund von Wittgensteins panischer Flucht aus dem vermeintlichen Paradies war schließlich der ›Vorfall Haidbauer‹: Der elfjährige etwas kränkliche Schüler brach nach einer Ohrfeige Wittgensteins zusammen. Noch bevor er im anschließenden Verfahren freigesprochen wurde, quittierte Wittgenstein den Dienst (vgl. Monk, Wittgenstein, S. 252f).

- 4 Vgl. Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, in: WA Bd. 8, S. 445 – 573, S. 472.
- 5 Vgl. Monk, Wittgenstein, S. 256, sowie Engelmann in seinem bereits zitierten Brief an Hayek. Die Abhängigkeit der psychischen Verfassung Wittgensteins von immer wieder neuer externer Bestätigung wird hier einmal mehr deutlich. Das rastlose Suchen Wittgensteins nach Problemen und Lösungen ist also weder dadurch zur Ruhe gekommen, dass ihm durch Russell offiziell Genie zuerkannt wurde, noch dadurch, dass die Probleme mit dem Tractatus ja endgültig gelöst sein sollten. Endgültigkeit, so scheint es, gibt es bei Wittgenstein vielmehr prinzipiell nicht. So wenig wie ein Gedanke endgültig verworfen werden kann, so wenig ist das endgültige zu Ende Denken möglich. In der Unruhe der Zeit um 1926, in der Rückkehr aus der österreichischen Provinz kann man bereits einen biographischen Hinweis darauf sehen, was sich nach 1930 mit der grundlegenden Wende seiner Denkpraxis auch philosophisch niederschlagen wird: Die schon im Tractatus nur auf wackeligen Beinen stehende Illusion der Endgültigkeit wird als solche erkannt und zugunsten eines ständigen Drehens und Wendens, eines immer wieder aus neuen Perspektiven Beleuchtens, eines Gedanken-Spiels aufgegeben. Das ist, was Freunde und Mitarbeiter Wittgensteins zur

- Verzweiflung bringen kann, was ihn hindert, jemals ein weiteres linear geordnetes Buch zu schreiben und was letztlich seine Spätphilosophie ausmacht.
- 6 Ein Diktum Hermine Wittgensteins (vgl. ihre Familienerinnerungen, zit. in: Bernhard Leitner, *The Architecture of Ludwig Wittgenstein*, Halifax 1973, S. 32).
  - 7 Gunter Gebauer hat 1982 eine Interpretation des Wittgenstein-Hauses als Ausdruck des Schweigens vorgelegt (vgl. Gunter Gebauer, *Die Syntax des Schweigens*, in: G. Gebauer u.a., *Wien. Kundmanngasse 19. Bauplanerische, morphologische und philosophische Aspekte des Wittgenstein-Hauses*, München 1982, S. 219-238). So richtig es ist, das Wittgensteinsche Bauen tatsächlich im weiteren Rahmen seines philosophischen Entwicklungsgangs zu verorten, so problematisch ist allerdings die These von der Architektur als Symbolsystem, welches es erlaubt, das Unsagbare, das nur Beschweigbare nun doch explizit zu machen. Jacques Bouveresse hat dies zu Recht kritisiert. Das Wittgenstein-Haus wird in keinem Sinne eine »architecture à thèse« (Jacques Bouveresse, *Wittgenstein et l'Architecture*, in: *Vienne 1880 – 1938. L'Apocalypse Joyeuse*, sous la Direction de Jean Clair, Paris 1986, p. 530 – 536, p. 531).
  - 8 Wittgenstein hatte Paul Engelmann 1914 in Olmütz kennengelernt, wohin er während des Krieges zur Offiziersausbildung abkommandiert worden war. Direkt vor der Abreise machte Wittgenstein die über Ludwig von Ficker vermittelte Bekanntschaft mit dem von ihm verehrten Architekten Adolf Loos in Wien, dessen Schüler Engelmann war. Die durch Loos' Vermittlung initiierte Freundschaft (vgl. McGuinness, *Wittgensteins frühe Jahre*, S. 380) überdauerte die Zeit des Krieges; Engelmann war an philosophischen und mystischen Fragen sehr interessiert (vgl. Joseph Schächter, Vorwort, in: Engelmann, *Ludwig Wittgenstein*, S. 9/10). Der Briefwechsel zeigt, welche Bedeutung die Diskussionen mit ihm auch für Wittgensteins philosophische Entwicklung hatten (Monk sieht die Wichtigkeit dieser Gespräche auch darin bestätigt, dass Wittgenstein mit dem Beginn der Freundschaft zu Engelmann sein kodierte Tagebuch nicht weiter fortführt; der neue Gesprächspartner macht dies allem Anschein nach überflüssig; vgl. Monk, *Wittgenstein*, S. 168). Über Ludwig wurde Paul Engelmann auch mit Margarete Stonborough-Wittgenstein bekannt, die ihn Mitte der zwanziger Jahre dann mit dem Bau ihres neuen Hauses beauftragte. Da Engelmann bisher nur innenarchitektonische Arbeiten ausgeführt hatte, stand ihm bei dieser Aufgabe noch der ebenfalls aus dem Olmützer Kreis stammende

- Freund Jacques Groag zur Seite (vgl. Gmür, Wittgensteins Ästhetik, S. 125).
- 9 Ursula Prokop spricht von Engelmann in seiner bescheidenen, zurückhaltenden Art als dem geradezu »idealen Medium« (Ursula Prokop, Margaret Stonborough-Wittgenstein. Bauherrin, Intellektuelle, Mäzenin, Wien u.a. 2003, S. 156).
  - 10 Brief von Ende 1925, in: Wittgenstein, Briefwechsel, S. 157.
  - 11 Engelmann in einem Brief an Prof. Hayek vom 16.2.1953, abgedruckt in: Leitner, Das Wittgenstein Haus, 2000, S. 23.
  - 12 ...auch wenn sich Margaret eher mit Engelmann gemeinsam vom Genie Ludwigs dominiert zu sehen scheint: »sein geistiges Übergewicht + seine schöpferische Überlegenheit sind so unleugbar, dass der Engelmann und ich ›soo klein‹ geworden sind« (Brief an ihren Sohn Thomas vom 8.6. 1926, zitiert nach: Prokop, Margaret Stonborough-Wittgenstein, S. 161).
  - 13 Brief Engelmanns an Hermine Wittgenstein vom 9.1.1932, zit. nach Leitner, Das Wittgenstein Haus, S. 86.
  - 14 Brief an Prof. Hayek vom 16.2.1953, abgedruckt in: Leitner, Das Wittgenstein Haus, S. 23.
  - 15 Vgl. Leitner, Das Wittgenstein Haus, S. 23.
  - 16 Die von Wittgenstein tatsächlich geäußerte Absicht, nach seiner Dienstentsagung als Lehrer, die auf den 28.4.1926 datiert, zunächst als Gärtnergehilfe bei den Barmherzigen Brüdern in Wien-Hütteldorf zu arbeiten, bleibt wohl Gedankenspiel. Jedenfalls lässt sich in der sehr genau geführten Klosterstatistik keine Arbeitsanstellung Wittgensteins nachweisen (vgl. Leitner, Das Wittgenstein Haus, S. 25). So war er aller Wahrscheinlichkeit nach bereits ab dem späten Frühjahr 1926 wieder in Wien und damit sicherlich auch in die Planungen des Palais Stonborough verwickelt.
  - 17 Gegen Wijdevelds These, dass Wittgenstein erst ab 1927 aktiv an der Planung des Hauses beteiligt gewesen sei (Paul Wijdeveld, Ludwig Wittgenstein, Architekt, Basel 1994, S. 74), sprechen auch mehrere briefliche Äußerungen Margarets. Ursula Prokop geht zudem davon aus, dass die informelle Mitarbeit Wittgensteins schon von den ersten Anfängen des Projekts ab entscheidend gewesen sind (vgl. Prokop, Margaret Stonborough-Wittgenstein, S. 157).
  - 18 Die zentrale Halle ist ein an die Tradition der Wiener Palais-Bauten anschließendes und in unverkennbarer Ähnlichkeit auch in Margarets und Ludwigs elterlichem Haus in der Allee gasse zu findendes Element.

- 19 In Gebauer u.a., Wien. Kundmannngasse 19, S. 12, findet sich eine Reproduktion des Umschlags des ersten Bauantrags, auf dem dieser Stempel zu sehen ist.
- 20 Vgl. u.a. die zwei das Haus erwähnenden Briefe an Keynes 1927 und 1928, in: Wittgenstein, Briefwechsel, S. 164 und 165, sowie Wittgensteins in Leitner, Das Wittgenstein Haus, S. 22 zitierten Brief an die Metallarbeitsfirma von 1928. Es ist dann auch nicht mehr von Bedeutung, ob Wittgenstein, weil er ohne Engelmann und den Dritten im Bunde, Groag, gar nicht in der Lage gewesen wäre, ein solches Haus zu realisieren, nun strictu sensu als Architekt bezeichnet werden kann oder nicht, wie Gmür in: Ästhetik bei Wittgenstein. Über Sagen und Zeigen, Freiburg, München 2000, S. 127, meint. Nach ähnlich formalistischen Kriterien wäre es wahrscheinlich auch möglich festzustellen, dass Wittgenstein kein Philosoph war.
- 21 Jacques Bouveresse spricht von Wittgensteins »préoccupation quasiment obsessionnelle pour l'exactitude géométrique dans les proportions« (Bouveresse, Wittgenstein et l'Architecture, p. 534).
- 22 Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, S. 453 (1929).
- 23 Vgl. Paul Wijdeveld, Ludwig Wittgenstein, Architekt, Wiese Verlag 1994, S. 160.
- 24 »Der Unterschied zwischen einem guten und einem schlechten Architekten besteht heute darin, dass dieser jeder Versuchung erliegt, während der rechte ihr standhält.« (Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, in: WA Bd. 8, S. 455 (1930)).
- 25 Es grenzt sich von diesen ab, sucht nicht den Kontakt (vgl. Gunter Gebauer, Die Syntax des Schweigens, in: Gebauer u.a., Wien. Kundmannngasse 19, S. 220 – 238, S. 221).
- 26 Auch Wijdeveld betont den Kontrast des Hauses zur »relativ unstrukturierten natürlichen Gartenumgebung«, welcher den »Effekt äußerster Zurückhaltung und Monumentalität« noch erhöhe (Wijdeveld, Ludwig Wittgenstein, Architekt, S. 180).
- 27 Auch wenn Bernhard Leitner gegen Otl Aicher betont, dass die Wände durchaus nicht rein weiß gewesen waren – eine Vorstellung, die sich aus der heutigen Situation des Hauses aufdrängt, mit dem originalen Zustand aber nicht übereinstimmt –, so ist doch auch für ihn klar, dass die Empfänglichkeit für das Licht der Leitfaden bei der Auswahl des leicht glänzenden, hellen »Ocker mit etwas Rot« für die Wände und Decken der an die Halle grenzenden Räume war (Leitner, Greifen, Griffe, Fehlgriffe, S. N6).
- 28 Vgl. Monk, Wittgenstein, S. 256. Und ebenso nachvollziehbar wird nun Wittgensteins Weigerung, Teppiche und Vorhänge anzubringen. Sie hätten von der Klarheit seiner Bausprache abgelenkt (vgl.

Bernhard Leitner, Wittgensteins Griff. Notizen, in: Arch+. Zeitschrift für Architektur und Städtebau, Nr. 157, September 2001, S. 72/73, S. 73). Anstelle der Vorhänge entwickelt Wittgenstein Metallkurtinen, welche vor den Metall-Glas-Türen im Boden versenkt und dann, die Maueröffnung exakt ausfüllend, über die ganze Höhe der Tür nach oben gezogen werden können. Über die Funktion des Sichtschutzes hinaus dienen sie auch zur allgemeinen Sicherung des Hauses.

Dass Margarete Wittgenstein bei allen Zugeständnissen an Ludwig in Bezug auf den Bau selbst die Räume schließlich doch wieder mit Klimt-Gemälden, üppigen Tapeten und verzierten Möbeln vollstellte, erscheint ab einem gewissen Punkt wie eine geradezu mutwillige Karikatur der Ideen ihres Bruders (vgl. die bei Wijdeveld durch Fotos und Zeichnungen Hermine Wittgensteins dokumentierte Inneneinrichtung des Palais Stonborough; Wijdeveld, Wittgenstein, Architekt, S. 122-129). Man kann hierin aber auch die Synthese zwischen Ornament und Askese jenseits der Theorie im tatsächlichen kulturellen Leben insbesondere des Wiens der 20er-Jahre sehen (vgl. Hilde Spiel, Glanz und Untergang. Wien 1866 bis 1938, München 1994, S. 80).

- 29 Hermine Wittgenstein berichtet, dass jedes Detail des Hauses einem Präzisionsinstrument gleich entworfen wurde (vgl. Hermine Wittgenstein, Mein Bruder Ludwig, in: Rhees, Porträts und Gespräche, S. 21-34, S. 28).
- 30 Otl Aicher spricht von der »Klinke per se« (Otl Aicher, wittgenstein als architekt, in: Vossenkuhl, Von Wittgenstein lernen, S. 193-212, S. 196).
- 31 Somit muss gerade gegen Aicher betont werden, dass es eine Wittgenstein-Klinke im Sinne einer einmal definierten Form nicht gibt (vgl. Bernhard Leitner, Greifen, Griffe, Fehlgriffe, in: FAZ, 21. Februar 1996, Nr. 44, S. N6).
- 32 Einmal mehr wird deutlich, wie Wittgensteins Bauen auch »über Loos und dessen Architekturbegriff hinaus« geht (Bernhard Leitner, Wittgensteins Griff. Notizen, S. 73). Die Ablehnung des Ornaments geht bei ihm nicht mit der Ablehnung des Artifiziiellen und dem Rückgang auf Standardbauteile einher. In dieser Hinsicht hat Wittgenstein überhaupt nur wenig mit der modernen Architektur gemeinsam (vgl. Leitner, Wittgensteins Griff. Notizen, S. 73). Zugleich lehnt er allerdings auch die Verwendung teurer, gar luxuriöser Materialien ab, was Loos nicht tat (so ist beispielsweise der Eingangsbereich des Hauses am Michaelerplatz in Materialien gehalten, die den Materialien der gegenüberliegenden Hofburg durchaus nicht

- nachstehen). Man kann diesen Unterschied als Hinweis auf unterschiedliche Grundeinstellungen verstehen, wie Wijdeveld das tut. Wittgenstein ist der ethische Aspekt auch der Architektur unhintergebar. Loos hingegen bemüht sich in allererster Linie darum, Häuser zu bauen, in denen sich die Bewohner wohlfühlen (vgl. Wijdeveld, Wittgenstein, Architekt, S. 34). Dieser Unterschied führt wahrscheinlich auch zur Abwendung Wittgensteins von Loos. Bereits 1919 meint er gegenüber Engelmann, dass Loos »bis zur Unmöglichkeit verschmückt« sei (Brief an Engelmann vom 2. September 1919, in: Wittgenstein, Briefwechsel, S. 92); er hatte die Richtlinien für ein Kunstamt gelesen, in denen Loos den Staat aufforderte, die Kunst und den Künstler gegen das Philistertum zu schützen, die Sünde wider den heiligen Geist zu verhindern (vgl. Wijdeveld, Wittgenstein, Architekt, S. 35). Diese religiösen Metaphern auf so profanem Gebiet waren für Wittgenstein reine Anmaßung.
- 33 Hermine Wittgenstein, Mein Bruder Ludwig, S. 30.
  - 34 Hermine Wittgenstein, Mein Bruder Ludwig, S. 30.
  - 35 Hermine Wittgenstein, Mein Bruder Ludwig, S. 30.
  - 36 Oskar Kokoschka, Wiener Allgemeine Zeitung 1933.
  - 37 Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, S. 510.
  - 38 Vgl. hierzu auch Leitner, Das Wittgenstein Haus, S. 26ff und insbesondere S. 31.
  - 39 Dass der Entwurf tatsächlich »in vielerlei Hinsicht in bemerkenswertem Kontrast zu Loos' Werk« steht, meint auch Wijdeveld, der ansonsten insbesondere die Gemeinsamkeiten von Wittgensteins Kundmanngasse und der modernen Architektur der Zeit herausstellt (Wijdeveld, Ludwig Wittgenstein, Architekt, S. 178).
  - 40 In den Notizen seiner Studenten zur Vorlesung über Ästhetik 1938 findet sich eine Bemerkung, die sehr gut die Vorstellung Wittgensteins von architektonischem Arbeiten widerspiegelt: »You design a door and look at it and say: ›Higher, higher, higher... oh, all right.‹ (Gesture).« (Ludwig Wittgenstein, Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief. Compiled from Notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor, ed. by Cyril Benett, Oxford 1966, p. 13). Keine berechneten Maße, sondern gesehene, gespürte Proportionen sind in diesem Rahmen ausschlaggebend.
  - 41 Die scheinbar gemeißelte, statische Schönheit hebt v. Wright hervor (vgl. von Wright, Eine biographische Skizze, S. 32f).
  - 42 Mit der Verwendung des Begriffs des Aisthetischen soll der eigentliche Rückgang auf die Wahrnehmung, die Aisthesis, im Unter-

- schied zu einer an Fragen des Schönen orientierten Ästhetik deutlich gemacht werden.
- 43 Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, S. 548 (1947-1948).
  - 44 Das Haus in der Kundmanngasse ist mithin weder eine »architecture ›objective‹«, noch gar hat Wittgenstein in seinem architektonischen Oeuvre versucht, »tout simplement la logique« zu verherrlichen und zu verewigen, wie Jacques Bouveresse meint (Bouveresse, Wittgenstein et l'Architecture, S. 534).
  - 45 Vgl. Leitner, Wittgensteins Griff. Notizen, S. 73.
  - 46 Vgl. Leitner, Das Wittgenstein Haus, S. 138ff.
  - 47 Auf die haptische Dimension dieser Architektur hat insbesondere Gunter Gebauer aufmerksam gemacht: »Die Griffe, Schalter, Schlüsselschlösser, Handläufe sind Orte des Ineinandergreifens von Haus und Benutzer« (Gunter Gebauer, Taktilität und Raumerfahrung bei Wittgenstein, in: Arch+. Zeitschrift für Architektur und Städtebau Nr. 157, September 2001, S. 91 – 98, S. 94).
  - 48 Vgl. Leitner, Das Wittgenstein Haus, S. 81. Das Foto zeigt die ungewöhnliche Höhe der Klinke im Vergleich zur Körpergröße eines durchschnittlichen Menschen (vgl. in Bezug auf die Außentüren zur Terrasse hin auch das Foto auf S. 97). Die Differenz der Wittgensteinschen Arbeit zu wichtiger, zeitgleich entstehender moderner Architektur wird spätestens hier noch einmal deutlich: Le Corbusier entwickelt Anfang der 1930er die Idee eines Art reibungslosen Wohnens. Im Kontrast zu dem sich aus diesen Überlegungen ergebenden Großprojekt der unité d'habitation von 1945 in Marseille, das komplett nach den Maßen des »Modulors«, einer Art Maßgebenden Idealmenschen, entworfen ist, kann das Wittgenstein-Haus geradezu als dessen auf Antistandardisierung angelegtes Gegenmodell verstanden werden.
  - 49 In gewisser Hinsicht schlägt er so den zu Loos geradezu entgegengesetzten Weg ein: Architektur soll nicht von der Kunst getrennt, sondern als eigentliches ästhetisches Objekt etabliert werden.
  - 50 Vgl. zum Zusammenhang von Geste und Authentizität bei Wittgenstein die Anmerkungen Jacques Bouveresses in: Bouveresse, Wittgenstein et l'Architecture, S. 533.

## Ethnologische Wende am Leitfaden der Poesie

- 1 Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, S. 483.
- 2 Vgl. das Unterkapitel 1.7 Nichtreflexivität und logische Form des Abschnitts »Der Tractatus als literarisches Werk«.

- 3 Die dichtende Philosophie, das wird sich zeigen, unterscheidet sich von gedichteter Philosophie, wie man sie beispielsweise in Form der frühen Lehrgedichte ja durchaus kennt. Das nachplatonische, sich auf dem Weg zur Moderne entwickelnde Selbstverständnis der Philosophie als Theorie, welcher die Form nur mehr eine Äußerlichkeit des eigentlich relevanten Inhalts bedeutet, wird mit der in der Renaissance des 16. Jahrhunderts beginnenden historischen Ausrichtung der Kunst selbst noch verstärkt. Neuheit, Abweichung von der Wahrheit wird zu deren der Philosophie scheinbar unüberwindlich entgegengesetztem Ziel. So verwundert es kaum, dass mit dem Aufkommen der Ästhetik im 18. Jahrhundert die Wahrnehmung gegenüber dem Geist zwar aufgewertet wird, Ziel der Aufwertung aber ein Übersteigen dieser unteren Erkenntnisorgane zur letztlich doch wieder rein geistigen Erkenntnis ist. Erst die Romantik nimmt die Poesie als einen auch für ihr eigenes Tun interessanten Gebrauch von Sprache wieder auf. Nietzsche wird diese Idee fortsetzen – eine Charakteristik seines Philosophierens, welche das Verdikt vom ›großen Literaten aber mediokren Denker‹ übersieht. Philosophen wie Heidegger und Adorno tragen sie – bei aller Unterschiedlichkeit ihres Denkens – ins 20. Jahrhundert hinein. Doch scheint sie insbesondere in der französischen Philosophie im Begriff der *écriture* aufgenommen worden zu sein: das Schreiben als Teil des Philosophierens, welcher Nichtsemiotisierbares mittransportiert, ist grundlegend verschieden von einem schlicht ›guten Stil‹.
- 4 Paul Engelmann meint, dass Wittgenstein »nie in seinem Leben ein Gedicht gemacht [hat], d.h. es ist ihm sicher nie eines eingefallen« (Engelmann, Ludwig Wittgenstein, S. 69).
- 5 Frank Ramsey hatte Wittgenstein mit einem inneren Widerspruch seines Frühwerkes konfrontiert: Im *Tractatus* ist unter der Ziffer 6.375 zu lesen: »Wie es nur eine logische Notwendigkeit gibt, so gibt es auch nur eine logische Unmöglichkeit.« Als Beispiel einer logischen Unmöglichkeit nennt Wittgenstein die Attributierung eines Gegenstandes mit zwei Farbprädikaten: ›Das ist rot‹ und ›das ist blau‹ kann nicht gleichzeitig auf dasselbe Objekt zutreffen. So aber fällt ›das ist rot‹ auch nicht mehr unter die Klasse der Elementarsätze, welche nach dem *Tractatus* ja gerade durch die absolute Unabhängigkeit ihrer Elemente voneinander gekennzeichnet ist. Dass hier die Wahrheit des einen Satzes zugleich die Unwahrheit des anderen impliziert, weist darauf hin, dass die Zuweisung von Farben einen komplexen, mithin weiter analysierbaren Ausdruck mit sich bringt. Schon im *Tractatus* selbst war Wittgenstein diese Schwierigkeit anscheinend nicht ganz entgangen. Jedenfalls löst er das Pro-



blem über die Verbindung der Farbanalyse mit der Unmöglichkeit, dass ein Teilchen zu gleicher Zeit an zwei Orten sein kann (Wittgenstein, *Tractatus*, S. 82, 6.3751). Damit aber, so Ramsey, bewege sich Wittgensteins Logik letztlich auf Grundlage von Raum, Zeit und Materie, sei mithin gerade nicht autonom (vgl. Ramsey, Rezension des ›*Tractatus*‹ [1923], S. 23). Heinrich Watzka sieht hierin den Ausdruck einer grundlegenden Spannung zwischen den atomistischen und den holistischen Implikationen der Logikvorstellung des *Tractatus*. »Die Gleichsetzung der Logik mit dem Kalkül der Wahrheitsoperation hat die atomistische Voraussetzung, dass die Welt in logisch unabhängige Tatsachen zerfällt. Die Theorie der logischen Abbildung der Welt durch die Sprache geht hingegen stillschweigend von einem Holismus aus« (Watzka, *Sagen und Zeigen*, S. 42). Dass Wittgenstein in seinen Bemerkungen über logische Form den Systemaspekt hervorkehrt und die absolute Unabhängigkeit der Atomsätze aufgibt, markiert eine wichtige Wende in seinem Denken. Auch der Atomsatz ist nur als Koordinate eines Systems zu verstehen. Wenn ich ›rot‹ sage, sage ich damit zugleich auch ›nicht blau‹, ›nicht grün‹... (vgl. Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über logische Form*, in: Ders. *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hg. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1989, S. 20-28). In den Philosophischen Bemerkungen bringt Wittgenstein diese Erkenntnis mit dem ›Wert einer Koordinate‹ in Verbindung: »In meiner alten Auffassung der Elementarsätze gab es keine Bestimmung des Wertes einer Koordinate; obwohl meine Bemerkung, dass ein farbiger Körper in einem Farbenraum ist etc., mich direkt dahin hätte bringen können« (Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, S. 111). Es wäre interessant, zu untersuchen, ob und inwiefern Wittgenstein durch die Gespräche mit Sraffa und Keynes Einblicke in die zu dieser Zeit virulenten Werttheorien und dadurch Inspirationen zu seinem neuen Sprachdenken erhalten hatte.

- 6 Ein italienischer Ökonom und Freund Gramscis, der aufgrund seiner mussolinikritischen Haltung Italien hatte verlassen müssen und auf Vermittlung Keynes nach Cambridge gekommen war.
- 7 Vgl. Monk, Wittgenstein, S. 280/81. Eine Geste mit Geschichte: sie findet sich u.a. bei Jean Baptiste Greuze in dem Bild »Die neapolitanische Geste« von 1757 illustriert, heute Teil der Sammlung des Worcester Art Museums. Und auch in der anthropologischen Diskussion zum Thema ist sie omnipräsent: Andrea de Jorio führt sie in seinem 1832 veröffentlichten »*La mimica degli antichi investigata nel gestire napoletano*« als *Negativa*, und auch Desmond Morris

widmete ihr in »Gestures. Their origins and distribution« ein eigenes Kapitel.

Vgl. zur Bedeutung der Sraffaschen Geste für Wittgensteins Denkweg meinen Artikel: Sraffas Geste. Zur späten Philosophie Wittgensteins, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 697 (2007), S. 405 – 413.

- 8 Wittgenstein soll gegenüber Rush Rhees einmal explizit vom »ethnologischen Blick« gesprochen haben, mit welchem er dank Sraffa nun philosophische Probleme betrachten könne (vgl. Monk, Wittgenstein, S. 281).
- 9 Vgl. M. O'C. Drury, Gespräche mit Wittgenstein, in: Rush Rhees (Hg), Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche, Frankfurt am Main 1987, S. 142 – 235, S. 170, sowie Monk, Wittgenstein, S. 332.
- 10 Inwiefern die Kritik an Frazer auf dessen gesamtes Oeuvre bezogen dabei überhaupt haltbar ist, ihm gerecht wird, spielt im Folgenden keine Rolle. Interessant ist vielmehr der Kritikpunkt selbst, auch jenseits der Frage seiner Angemessenheit, und welche Modifizierungen für das eigene Philosophieren Wittgenstein aus dieser Reflexion entwickelt.
- 11 Vgl. Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 263.
- 12 Vgl. Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 262.
- 13 Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 263.
- 14 Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 263. Anstatt adäquat zu vergleichen, mithin die magischen Rituale der »Primitiven« mit den ihm zeitgenössischen religiösen Praktiken parallel zu betrachten, verfällt Frazer einer doppelten Projektion: Er unterwirft alte Kulturen einem erst in der Neuzeit entstandenen, auf Rationalität basierenden Maßstab und verabsolutiert letzteren zugleich auch in Bezug auf seine eigene Gegenwart.
- 15 Vgl. Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 263.
- 16 Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 263.
- 17 Vgl. Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 273. Man kann diese Aussage über den Aberglauben unserer Zeit mit einem Satz des Tractatus verbinden, an welchem Wittgenstein bei allen Veränderungen seines Denkens insofern Zeit seines Lebens festgehalten hat, als er den von ihm immer wieder betonten unhintergehbaren konstruktivistischen Charakter aller Wissenschaft markiert: »Der Glaube an den Kausalnexus ist der Aberglaube.« (Wittgenstein, Tractatus, 5.1361, S. 48.) Wittgenstein gibt hier eine Definition, kein Beispiel. Der Glaube an den Kausalnexus ist kein Aberglaube unter anderen, er ist der Aberglaube. Das aber bedeutet, dass die Magie von sich aus gar nicht unter dieses Verdikt fällt, das Abergläubische

vielmehr erst mit jener Betrachtungsweise entsteht, welche suggeriert, man könne aus dem »Bestehen irgendeiner Sachlage auf das Bestehen einer von ihr gänzlich verschiedenen Sachlage« (Wittgenstein, *Tractatus*, S. 48, 5.135) schließen. Der Aberglaube ist mithin kein Relikt aus vergangenen Zeiten als vielmehr das Kind eben jener erklärenden Weltsicht, welche in aufklärerischem Duktus Licht in das Dunkel vergangener Jahrhunderte bringen will. Jener moderne Mensch, der meint, das Geheimnisvolle durch das Entdecken angeblicher innerer Zweckzusammenhänge weniger eindrucksvoll machen zu können, macht aus der wissenschaftlichen Arbeitsweise eine Weltanschauung – und verfällt so dem Aberglauben einer Letztbegründung (vgl. zu Kausalnexus – Aberglaube – Glaube das Kapitel Glaube und Aberglaube, in: Joachim Schulte, *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*, Frankfurt am Main 1990, S. 43-58).

- 18 Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 264. Die Suche nach einer Letztbegründung aber führt im magischen und religiösen Bereich nun ganz evidentermaßen in die Irre. Deren Handlungen und Rituale zielen auf eine andere Problematik als die, die mit Erklärungen noch zu greifen wäre.
- 19 Im Big Typescript notiert Wittgenstein: »Nur, was wir uns auch anders vorstellen könnten, kann die Sprache sagen.« (Ludwig Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 6: »The Big Typescript«, Wien 2000, S. 288.) Es ist diese Unhintergebarkeit der Alternative, welche die Arbitrarität von Sprache ausmacht. Alles, was in eine vom Standpunkt abhängende Aussage gegossen wird, kann aufgrund dieser Standpunktrelativität auch anders vorgestellt werden. Was ich wie sehe, ist nie absolut. Daher endet der Versuch einer Erklärung meiner Perspektive zwangsläufig in einem *Circulus vitiosus* oder muss an dem Punkt abgebrochen werden, an dem ich mich der Arbitrarität meines Blicks ergebe, sie hinnehme. Die Ähnlichkeit dieses Gedankens zu den Überlegungen des *Tractatus* sind nicht zu übersehen. Und doch deutet sich bereits eine Verschiebung an, indem an die Stelle des logischen Raums die kontextgebundene Handlung tritt.
- 20 Vgl. Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 272. Wenn Wittgenstein nun dieser den Alltag beherrschenden Zufälligkeit das Zeremonielle entgegenstellt, so bedeutet letzteres eben gerade den Ausstieg aus dem endlosen Erklärungszirkel. Pietät ist mit diesem nicht mehr zu greifen. Sie zeigt sich in dem, was ich wie tue. Ohne jede Begründung und ohne jede ikonographische Aufschlüsselung wird etwas

- als ernst zu nehmende Trauerhandlung erkannt, weil es ohne jede Zufälligkeit, unausweichlich vollzogen wird.
- 21 Ritualtheorien wie die Klaus-Peter Köppings arbeiten in eben diesem Sinne: Das Ritual konfrontiert »Gefahren, die von der Kontingenz des Lebens ausgehen« und »verarbeitet und entschärft« sie, indem es diese in seinen Kontext integriert (Klaus-Peter Köpping/Ursula Rao, *Zwischenräume*, in: E. Fischer-Lichte u.a., *Ritualität und Grenze*, Tübingen/Basel 2003, S. 235 – 250, S. 236). Man kann diese Gedanken dahingehend verstehen, dass in rituellen Handlungen ein Mittel gefunden wurde, die Mysterien, das Unerkklärliche des Lebens ohne jede Herleitung, ohne Begründung durch strikte Wiederholung bestimmter Gesten zu strukturieren und dadurch umgänglich zu machen. So ermöglichen es Initiationsriten, den nicht exakt bestimmbaren Punkt des Erwachsenwerdens jenseits aller Erklärung gesellschaftlich festzulegen, erlauben es Trauerrituale mit dem Unfassbaren praktisch umzugehen. Die zeremonielle Handlung ermöglicht mithin, das völlig Kontingente nicht durch eine Erklärung als vielmehr gerade durch eine Verweigerung derselben in die Lebenswelt zu integrieren. So ist das der alltäglichen Arbitrarität entgegen gestellte Zeremonielle als Reaktion auf eine das Alltagsleben sprengende Kontingenz zu verstehen.
  - 22 Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 262. Erst im Ritual als Praxis wird diese bis auf den unsicheren Grund menschlichen Lebens reichende Tiefe umgänglich gemacht, ohne einfach eliminiert zu werden. Die Befriedung ist die Befriedigung.
  - 23 Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers ›The Golden Bough‹*, in: R. Wiggershaus (Hg), *Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*, Frankfurt am Main 1975, S. 37 – 57, S. 50. Da manche Bemerkungen zu Frazers *The Golden Bough* laut Rhees aus der Zeit ›nicht vor 1936 und wahrscheinlich nach 1948‹ stammen, mithin in den bereits erschienenen Bänden der Wiener Ausgabe noch nicht enthalten sind, greife ich zum Beleg dieser Stellen auf die bei Wiggershaus abgedruckten, von Rush Rhees aus Wittgensteins Nachlass 1967 zusammengestellten Bemerkungen zurück.
  - 24 Schulte, *Chor und Gesetz*, S. 49.
  - 25 Wie nahe Wittgenstein den beinahe zeitgleich in Frankreich entwickelten Grundsätzen einer neuen, die Mentalitäten der unterschiedlichen Epochen berücksichtigenden Geschichtsschreibung kommt, ist frappierend. Diese ist das Ergebnis des systematischen Einbezugs soziologischer Methodenüberlegungen in die Geschichtswissenschaft seit dem Aufkommen der Soziologie in Frankreich in den

Jahren um 1900. Mit dem insbesondere durch die Ethnologie Lucien Lévy-Bruhls lancierten Begriff der *mentalité* entsteht so in den 1920ern die Mentalitätengeschichte, deren zentrales Organ und Markenzeichen die von Lucien Febvre und Marc Bloch 1929 gegründete Zeitschrift *Annales* werden sollte. Die Mentalitätengeschichte »siedelt an der Schnittstelle zwischen Individuellem und Kollektivem« (Jacques Le Goff, Eine mehrdeutige Geschichte, in: Ulrich Raulff, Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987, S. 18 – 32, S. 21), als sie den Bedingungsgrund jeder historischen Erklärung, das Jenseits der Geschichte mit in die Geschichte hineinnimmt, um so die Epoche von innen heraus zu verstehen. Unter Rückgriff auf die *mentalité* wollen die *historiens sociologisants* weg von der Annahme eines ›Menschen an sich‹ hin zum Menschen in seinem jeweils spezifischen historischen Milieu, zum Menschen aus Fleisch und Blut in seiner Zeit (vgl. Lucien Febvre, Der Mensch in seiner Zeit. Der Franzose in der Renaissance, in: Der neugierige Blick. Leben in der französischen Renaissance, Berlin 1989, S. 15-34, S. 31), um so den Anachronismus, »die unverzeihlichste aller Sünden« (Lucien Febvre, Geschichte des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion Rabelais, Stuttgart 2002, S. 17), zu verhindern.

- 26 Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 263.
- 27 Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 265. Wittgenstein formuliert hier das in Variation, was auch Lévy-Bruhl Frazer bereits vorgeworfen hatte: Er lege die Erklärungen anachronistisch, an der primitiven Mentalität vorbei in die Tatsachen hinein (vgl. Lucien Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker [1910], Leipzig 1921, S. 5). Bei Lévy-Bruhl selbst wird dann allerdings die immer noch mitschwingende Idee der Menschheitsentwicklung als einer prinzipiellen Fortschrittsgeschichte problematisch.
- 28 »Die Phänomenologie als Xenologie wäre eine Wissenschaft, die mit ihrem Gegenstand sich selbst auflösen würde«, rekonstruiert Bernhard Waldenfels Husserls Gedanken zum Thema (Phänomenologie als Xenologie. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden, in: Ders., Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, Frankfurt am Main 1999, S. 85-109, S. 96). Dass es darüber hinaus jedoch noch weitere Möglichkeiten einer das Fremde nicht definierenden, sondern es als »Aufforderung, Herausforderung, Anreiz, Anruf, Anspruch« (Waldenfels, Phänomenologie als Xenologie, S. 109) unbestimmt belassenden Xenologie gibt, entwickelt Waldenfels insbesondere am späten Merleau-Ponty. Dessen Überlegungen zum Fremden als Fremdem sind nun wiederum

- grundlegend in der Auseinandersetzung mit Mauss und Lévi-Strauss, also der in der Tradition Lévy-Bruhls stehenden Ethnologie entstanden.
- 29 Wittgenstein, Frazer, S. 56.
  - 30 Joachim Schulte betont, dass Wittgenstein gerade in dieser Hypostasierung einer bestimmten Sprachpraxis zu ›der Sprache‹ den Schritt zur Weltanschauung sieht (vgl. Schulte, Chor und Gesetz, S. 50).
  - 31 Das ›Vorurteil der objektiven Welt‹ wird auch der Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen (vgl. Paul Good, Maurice Merleau-Ponty. Eine Einführung, Düsseldorf/Bonn 1998, S. 38). In dem Streben, einen Weg jenseits der Alternative Empirismus oder Intellektualismus (Idealismus) zu finden, kann eine zu Wittgenstein parallele Bemühung gesehen werden.
  - 32 Sybille Krämer hat anhand sprachtheoretischer Positionen des 20. Jahrhunderts eine Aufteilung in dem intellektualistischen Weltbild verhafteten Philosophen und Denkern jenseits dieser Annahmen vorgenommen. Nicht umsonst eröffnet ein Essay zu Wittgenstein den Reigen der zweiten Gruppe (vgl. Sybille Krämer, Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 2001).
  - 33 Wenn an dieser Stelle von ›der Wissenschaft‹, ›der Theorie‹ usw. im emphatischen Singular gesprochen wird, so sollen all diese Begriffe nicht eine tatsächliche, an Universitäten und Akademien betriebene Wissenschaft bezeichnen, vielmehr als Idealtypen der Analyse dienen.
  - 34 Merleau-Ponty spricht von der Verabsolutierung einer »attitude de pure théorie« (Maurice Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, in: Ders., *Signes*, Paris 1960, S. 259 – 295, S. 265).
  - 35 Die Immunität des Diskurses geht so weit, dass die dem von ihm häufig in alle Richtungen gebrauchten Vorwurf des performativen Widerspruchs innewohnende Tautologie nicht einmal erkannt wird: Dass derjenige, welcher behauptet, dass es keine endgültige Wahrheit gebe, gerade mit dieser Behauptung für sich eine solche Wahrheit in Anspruch nehme, hat nur in den Bedingungen, die ein dem ausgeschlossenen Dritten verpflichtetes Denken bereitstellt, als zwingend zu gelten. Dass mit einer solchen »Gläubigkeit an die Grammatik« (Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 9 – 243, S. 54) die Tiefe des Wirklichen gerade umgangen wird, ist, was Wittgenstein entwickelt (der Begriff ›Grammatik‹ bei Nietzsche ist allerdings ein anderer als der für den späten Wittgenstein so

- zentrale). Zugleich wendet er sich so allerdings nicht gegen die Wissenschaft allgemein, sondern gegen ihre Überhöhung zum Glauben, gegen den Mythos der objektiven Welt.
- 36 Das ist bereits im Tractatus der Punkt, weshalb Wittgenstein den wichtigeren Teil seines Werkes im Ungeschriebenen zu finden meint. Die nur noch tautologisch formulierbare Grenze des Sagens und das Darüber-hinaus sind die Bedingung alles Sagbaren.
- 37 Zit. nach: Michael Nedo, Einleitung zum 3. Band der Wiener Ausgabe, Wien 1995, S. VII – XIV, S. VII.
- 38 Das Streben nach Allgemeinheit führt zur Tautologie und ist zugleich Zeichen der Metaphysik (vgl. Watzka, Sagen und Zeigen, S. 16). Eine interessante Abänderung zum Tractatus: Nicht mehr die Missachtung der Grenzen des logischen Raumes führt zum Paradox, sondern überhaupt jeder aus der Situation hinausführende Wunsch nach Allgemeinheit. Obwohl also die Grunddenkfigur gleich bleibt – Missachtung der eigenen Bedingungen führt zu Verwirrungen, die Scheinprobleme generieren –, wird die Modifikation des Tractatus-Ansatzes deutlich.
- 39 Zit. nach: Michael Nedo, Einleitung zum 3. Band der Wiener Ausgabe, S. VII.
- 40 Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 6, S. 278.
- 41 Ludwig Wittgenstein, Blaues Buch, WA Bd. 5, S. 22.
- 42 Vgl. Wittgenstein, Blaues Buch, S. 15, 18, 49.
- 43 Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 6, S. 281.
- 44 Grammatik versteht Wittgenstein als die Beschreibung des Gebrauchs von Sprache: »Das könnte man die descriptive Wissenschaft vom Sprechen nennen, im Gegensatz zu der vom Denken.« (Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 6, S. 276). Dass er in diesem Zusammenhang seine Arbeit als ›Wissenschaft‹ tituliert, muss nicht weiter verwirren. Wichtig ist, dass Methode wie Gegenstand im Vergleich zu den traditionellen Wissenschaften wechseln: Das Sprechen tritt in den Mittelpunkt einer rein beschreibenden Untersuchung. Die sich in Bemerkungen über logische Form ankündigende Verlagerung vom Universal zum Phänomen wird hier deutlich. Die holistische Betrachtungsweise hat sich gegenüber der atomistischen durchgesetzt (vgl. Watzka, Sagen und Zeigen, S. 42). Der Wittgenstein-spezifische Sinn von ›Grammatik‹ ergibt sich aus dessen grundlegender Verkopplung mit dem Begriff des ›Raumes‹, wie ihn Wittgenstein aus seinen Überlegungen zu der Funktion von Farbzuzuweisungen heraus entwickelt hat. Bertrand Russell hat dies in seiner Begutachtung des Manuskriptes, welches später die Vorlage der von Rhush Rhees herausgegebenen Philosophischen Bemerkungen

- kungen werden sollte, wie folgt formuliert: »He uses the words ›space‹ and ›grammar‹ in peculiar senses, which are more or less connected with each other. He holds that if it is significant to say ›This is red‹, it cannot be significant to say ›This is loud‹. There is one ›space‹ of colours and another ›space‹ of sounds. [...] Mistakes of Grammer result from confusing ›spaces‹.« (Zit. nach: Nedo, Einleitung zum 1. Band der Wiener Ausgabe, S. X).
- 45 Wittgenstein, Blaues Buch, S. 39.
  - 46 Zit. nach: Nedo, Einleitung zum 3. Band der Wiener Ausgabe, S. VII.
  - 47 Wittgenstein, Blaues Buch, S. 37.
  - 48 Monk, Wittgenstein, S. 326. Dass er mit diesem Gegner auch auf eine vereinfachte Vorstellung der ›geschichtslosen Naturwissenschaften‹ zurückgegriffen hat, mag dabei durchaus sein. Stephen Toulmin äußert sich in dieser Richtung, wenn er meint: »Er [Wittgenstein, FG] hatte überhaupt keine Ahnung davon, dass naturwissenschaftliche Begriffe ihre eigene Geschichte haben können« (Mersch, Gespräche über Wittgenstein, S. 58).
  - 49 Wittgenstein, Wittgenstein und der Wiener Kreis, S. 116.
  - 50 Monk, Wittgenstein, S. 319. Der idealtypische Metaphysiker behandelt nach Wittgenstein eine begriffliche Unklarheit wie eine wissenschaftliche Frage (vgl. Watzka, Sagen und Zeigen, S. 125).
  - 51 Dass auch heutzutage noch davon gesprochen wird, Wittgenstein habe im Haus seiner Schwester in der Kundmannngasse den Wiener Kreis gegründet – so das im heutigen Bulgarischen Kulturinstitut ausliegende Informationsblatt –, ist schon überraschend. Das Verhältnis Wittgensteins zu der später unter dem Namen Wiener Kreis bekannt gewordenen Philosophengruppe war von Anfang an ein ambivalentes. 1926, kurz nach Wittgenstein Rückkehr aus der österreichischen Provinz nach Wien, kam es zu einem ersten Treffen mit Moritz Schlick, der Wittgensteins Tractatus in einer kleineren Runde Wiener Professoren diskutiert und an der Universität bereits bekannt gemacht hatte. Ab 1927 wurden diese Treffen in einer Gruppe, der unter anderen auch Friedrich Waismann, Rudolf Carnap und Herbert Feigl angehörten, fortgesetzt. Anstatt in diesem Kreis aber logische Probleme zu diskutieren, zog es Wittgenstein häufiger vor, seinen Zuhörern den Rücken zugewandt Gedichte von Rabindranath Tagore vorzulesen. Es wäre eine eigene Studie wert, Wittgensteins Beziehung zu diesem indischen Dichter näher zu untersuchen. Der Verweis auf dessen Popularität gerade im Wien dieser Zeit verstellt den Blick auf eine vielleicht sehr viel tiefere Verwandtschaft des Charakters beider Denker. Auch wenn es überrascht, dass



Wittgenstein sich ausgerechnet die »schwielmige Mystik« (Monk, Wittgenstein, S. 263) des Nobelpreisträgers von 1913 für seine »Lesungen« wählte, etwas, das dem doch so hochgelobten ästhetischen Vorgehen Uhlands in »Graf Eberhards Weißdorn« so verschieden zu sein scheint, so könnte die Entscheidung für Tagore doch auch über sein Werk hinaus mit dessen Person verbunden sein, der sich Wittgenstein in gewisser Hinsicht vielleicht verwandt fühlte: Der 1861 geborene Dichter war mit seinem Werk nicht nur der eigentliche Schöpfer des modernen Bengali, sondern darüber hinaus auch Maler und Philosoph und insbesondere Pädagoge. 1901 gründete er eine vom damals englisch orientierten Erziehungssystem bewusst abweichende Schule in Santiniketan, die später zur Universität ausgebaut wurde. Dieses pädagogische Engagement fand seine Fortsetzung in der Politik, wo Tagore den Freiheitskampf Indiens in pragmatisch-konstruktiver Weise unterstützte. So gingen bei ihm Werk und Aktion ineinander über, blieben seine Schriften nie von seiner Person gelöst. Auch wenn Wittgensteins eigener Weg deutlich vom Aktivismus Tagores abweicht, muss nicht weiter betont werden, wie sehr dieser prinzipiell doch Wittgensteins Vorstellungen eines wirklichen Denkers entsprach.

In jedem Fall wurde mit diesen Lesungen rasch klar, dass Wittgenstein nicht jener Positivist war, den die Wiener erwartet hatten. »Sein Standpunkt, seine Einstellung zu Menschen und Problemen – auch theoretischen – glich eher dem eines kreativen Künstlers, als dem eines Wissenschaftlers, um nicht zu sagen: eines biblischen Propheten oder Sehers«, erinnert sich Rudolf Carnap (zit. nach Monk, Wittgenstein, S. 264). Trotz dieser von Anfang an gegebenen Unterschiede kann man in seinen Notizen von 1929 bis 1932, wie sie in den ersten fünf Bänden der Wiener Ausgabe versammelt sind, eine sich nur schrittweise vollziehende Distanzierung Wittgensteins von der wissenschaftlichen Weltauffassung des Wiener Kreises nachvollziehen (vgl. Michael Nedo, Einleitung zum 5. Band der Wiener Ausgabe, Wien 1996, S. VII – XV, S. XIV). Die 1929 angekündigte, gewissermaßen als Summe der gemeinsamen Gespräche gedachte Einführung Waismanns in Wittgensteins Denken lässt auf das eine Zeit lang doch recht tiefe Vertrauen beider Parteien zueinander schließen. Im Sommer 1931 allerdings wird deutlich, dass dieses Projekt letztlich zum Scheitern verurteilt ist. Wittgenstein meint gegenüber Schlick, dass er mit »s e h r, s e h r vielen Formulierungen des Buches heute nicht einverstanden« ist (vgl. Michael Nedo, Einleitung zum 4. Band der Wiener Ausgabe, Wien 1995, S. VII – XII, S. VIII). Ab Ostern 1932 erhält Waismann Wittgensteins

Typoskripte nicht mehr direkt, sondern nur noch auf dem Umweg über Schlick (vgl. Monk, Wittgenstein, S. 343). Im August 1932 werden die Gespräche endgültig abgebrochen. Ein Streit mit Carnap, dem Wittgenstein Plagiat vorwarf, hatte schließlich den Anlass gegeben (vgl. Monk, Wittgenstein, S. 347). Als Waismanns Buch in den 1970er-Jahren dann doch erschien, »war es durch die posthume Veröffentlichung der Werke Wittgensteins bereits überholt« (Monk, Wittgenstein, S. 306).

- 52 Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 262. Die bereits weiter oben gezogene Parallele im Denken Wittgensteins zu soziologischen und mentalitätengeschichtlichen Ansätzen zeigt sich in diesem Wechsel von der atomistischen Analyse zur holistischen Beschreibung wohl am besten. Gerade dieser Gedanke, dass das Einzelne nur aus den es übersteigenden Zusammenhängen seines Vorkommens heraus adäquat verstanden werden kann, ist der Gründungs- und Grundgedanke der Soziologie seit Auguste Comte.
- 53 Mindestens in dieser anachronistischen Erläuterung des »Die Welt ist alles, was der Fall ist« macht Wittgenstein also klar, dass der holistische Ansatz schon im Tractatus das eigentlich Relevante ist. Ob ihm dies bereits bei Abfassung seines Frühwerks in aller Deutlichkeit bewusst war, sei dahingestellt. In jedem Fall scheint die Konfrontation mit der strikt logisch-positivistischen Denkweise des Wiener Kreises Wittgenstein auf die Konsequenzen seines tractarianischen Holismus gestoßen zu haben, die er dann, angespornt durch Sraffa und in Auseinandersetzung mit Frazer, im Rahmen seiner »ethnologisch-poetischen« auch tatsächlich zieht.
- 54 Vgl. Wittgenstein, Wittgenstein und der Wiener Kreis, S. 63.
- 55 »Einen Satz verstehen heißt, eine Sprache verstehen« (Wittgenstein, Blaues Buch, S. 21).
- 56 Vgl. Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 277, sowie Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 6, S. 291. Joachim Schulte sieht hierin im Anschluss an Goethe ein Überwintern des Aberglaubens in unseren Begriffen (vgl. Schulte, Chor und Gesetz, S. 53). Damit aber ist er von Wittgensteins Definition des Aberglaubens als des Glaubens an den Kausalnexus wieder abgerückt und bei dessen herkömmlichen Verständnis angelangt. Der Aberglaube wäre nun wieder Ballast aus vergangener Zeit.

Richtig ist allerdings, dass es eine Art unauflösbarer Ambiguität in Wittgensteins Verhältnis zur Mythologie gibt. Wie er davon spricht, dass das »Ausschalten jeder/der Magie« bei ihm »den Charakter der Magie selbst« annimmt (Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 262), so ist auch die Mythologie gefährlich – solange sie unter-

- schwellig Verwirrungen im Sprachgebrauch stiftet – und bereichernd, als in der offensiven Hinwendung zu ihr die Tiefe des Sprachgebrauchs gehoben werden kann.
- 57 So führt sich die Parallele zur Philosophie Merleau-Pontys fort: Dessen negative Methode spürt gerade den Schwächen der Objektivtheorien, ihrem Schatten, nach, um so den Raum des Entspringens eines immanenten Sinns zu schaffen (vgl. Good, Merleau-Ponty, S. 41). »Wenn es bei Merleau-Ponty eine dominierende Denk- und Schreibweise gibt, so ist es die Schräge, das Laterale, die Abweichung, der Über-Schuss, Formen also, die etwas in anderem freisetzen, ohne es direkt in den Griff zu nehmen, ohne es mit diesem anderen dialektisch zu vermitteln oder eines in das andere umzukehren«, meint Bernhard Waldenfels in: Responsivität des Leibes. Spuren des Anderen in Merleau-Pontys Leib-Denken, in: Regula Giuliani (Hg), Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften, München 2000, S. 305–320, S. 308. So aber wird aus dem sich verweigern den Sichzeigenden ein sich nicht ganz in der Negativität haltendes Wiedergebendes (vgl. Mersch, Was sich zeigt, S. 71). Dieses am konkreten Phänomen aufzuspüren gibt Wittgensteins negativer Methode in der Folge der ethnologischen Wende einen gegenüber dem Vorgehen im Tractatus neuen Charakter.
- 58 Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 6, S. 282. Die Beschreibung ist bereits die Lösung, die Schwierigkeit, hier Halt zu machen.
- 59 Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 6, S. 285.
- 60 Vom philosophisch Interessanten sagt Wittgenstein: »Man kann es nicht bemerken, weil man es immer (offen) vor Augen hat« (Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 6, S. 283). E. A. Poes »Der entwendete Brief« kann so als literarische Illustration dieses Problems gelesen werden: Poes Protagonist Dupont entdeckt den gestohlenen Brief in der Wohnung des Diebes, gerade weil er in der Weigerung, die gängigen Methoden der Kriminalwissenschaft anzuwenden, das vor Augen Stehende zu sehen bekommt. Er entkrampft den technischen Blick auf das Problem, anstatt ihn zu schärfen.
- 61 Vgl. hierzu: Christiane Chauviré, Voir le visible : la seconde philosophie de Wittgenstein, Paris 2003.
- 62 Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 3, S. 263. Die Klarheit, die Durchsichtigkeit ist nicht Mittel des Fortschritts. Sie ist Selbstzweck, als man so scheinbare Probleme auflöst, anstatt sie augenscheinlich zu lösen (Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 6, S. 285). Wittgenstein bringt das Beispiel eines Menschen, der unter der Last einer schweren Kugel stöhnt. Alles, was man ihm sagen kann, ist: Lass sie fallen! (Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 6, S. 281). Jeder andere Rat

- ist nutzlos. Die Kugel wird nicht leichter, sie kann nicht auf ideale, nicht belastende Weise getragen werden. Das zu erkennen und den einzigen wirklich möglichen Schritt zu tun, ist die Aufgabe des Philosophen: Er muss die Kugel fallen lassen, um das Problem zum Verschwinden zu bringen. Dass das vor dem Horizont unseres gewohnten Bildes der philosophischen Aufgabe leicht enttäuschend wirken kann, ist Wittgenstein klar: »You would perhaps give up Phil. if you knew what it is. You want explanations instead of descriptions« (zit. nach: Nedo, Einleitung zum 3. Band der Wiener Ausgabe, S. VII).
- 63 Wittgenstein, Frazer, S. 38. Die Wahrheit ist nicht mehr einfach zu greifen, sie ist, mit Musil gesprochen, »eben kein Kristall, den man in die Tasche stecken kann«.
- 64 Vgl. Majetschak, Wittgensteins Denkweg, S. 286.
- 65 1937 nennt Wittgenstein das Herumspringen um ein Thema »die einzige mir natürliche Denkweise« (Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, S. 489).
- 66 Vgl. Wittgenstein, Wittgenstein und der Wiener Kreis, S. 68.
- 67 Wittgenstein, Frazer, S. 45.
- 68 Wittgenstein, Frazer, S. 39.
- 69 Vgl. Watzka, Sagen und Zeigen, S. 145.
- 70 Im § 531 der Philosophischen Untersuchungen I vergleicht Wittgenstein dann das Verstehen von Poesie mit dem Verstehen eines musikalischen Themas. So wenig wie dieses ist ein Gedicht durch ein anderes zu ersetzen. Philippe de Lara hat diese Reflektionen zu einem musikalischen Verstehen aufgenommen und auf Wittgenstein selbst angewendet. Dessen Philosophie ist danach weniger ein Reflexieren über Musik denn musikalisches Philosophieren (vgl. hierzu Philippe de Lara, Wittgenstein: une philosophie musicale?, in: Rue Descartes 39. Revue Collège International de Philosophie. Wittgenstein et l'art, Paris 2004, S. 41–55).
- 71 Die schon aus der Schule bekannte Frage: »Was will uns dieses Gedicht sagen?« ist damit als ein, man könnte sagen, Frazerscher Lapetus erkannt: Sie geht an der vom Standpunkt des Sagens nicht greifbaren Eigenart der Dichtung vorbei, ignoriert ihre ästhetische Dimension. Mit Manfred Frank könnte man im Sinne Wittgensteins von der »semantische[n] Unbezwinglichkeit« des Rätsels »Leben« sprechen, für welche die Poesie stehe (Manfred Frank, Wittgensteins Gang in die Dichtung, in: M. Frank u. G. Soldati, Wittgenstein. Literat und Philosoph, Pfullingen 1989, S. 8–72, S. 11).
- 72 Dass sie das gerade als Konsequenz hochreflektierter methodischer Überlegungen tut, zeigt, dass Wittgenstein auch in seiner Spätphase

- nicht zum ›Schwefler‹ wird, der – im Gegensatz zum dichtenden Philosophen, welcher ans Licht bringt, was in unseren Verständigungssystemen unverständlich bleibt – Verstehbares lediglich dunkel sagt (vgl. Frank, Wittgensteins Gang in die Dichtung, S. 11).
- 73 Bruno Latour zeichnet im Zusammenhang mit seinen Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft den Entstehungsweg wissenschaftlicher Daten von der Expedition bis zum entsprechenden Bericht eindringlich nach. Dieser lässt sich nach Latour nicht mehr als zweistufiger Prozess des Auffindens und dann Verwertens begreifen. Vielmehr verbindet den Expeditionsbericht mit dem Raum der Expedition, den er beschreiben soll, eine kleinteilige Kette ungezählter Transformationen, welche eine qualitative Veränderung bewirken. Die einzelnen Kettenglieder Latours, die eigentlichen Phänomene, bewegen sich zwischen den einerseits durch Lokalität, Materialität und Vielfalt, andererseits durch Universalität, Standardisierung und Berechnung charakterisierten Extremen. Jeder Teilschritt der Transformationskette impliziert in Richtung der sprachlichen Daten einen Bruch, welcher in der Formung der Materie diese zum Zeichen werden lässt, sie also auf eine andere, eine demjenigen, der über den Code verfügt, manipulierbare Ebene hebt. Die Transformation in sprachliche und letztlich exakte wissenschaftliche Daten macht Welt mithin verfügbar (vgl. Bruno Latour, *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt am Main 2000).
- 74 Welt/Wirklichkeit haben hier bereits eine deutlich andere Konnotation als im Tractatus. Sie verweisen nun in ihrer unspezifischen, undefinierten Art als gegeneinander willkürlich austauschbare Äquivalente auf die eben nicht scharf eingrenzbare, dem Menschen immer nur partikulär zugängliche Vielfältigkeit des Rahmens, der diese Zugänglichkeit für unterschiedliche Menschen doch erst möglich macht. In mancher Hinsicht können sie als Synonym für Realität in dem im Tractatus-Kapitel definierten Sinn verstanden werden.
- 75 Die unter Bezug auf Latour beschriebene Transformation ist nun nicht einfach als Verlustgeschichte gedacht. Vielmehr ist der anzuerkennende Gewinn wissenschaftlichen Arbeitens deutlich hervorzuheben: Auf ihm basiert der Großteil dessen, was legitimerweise zu den kulturellen Errungenschaften der heutigen Zeit gezählt wird. Das Problem entsteht erst, wenn die Reichweite nicht mitbedacht wird, wenn Wissenschaft zum Weltbild wird. Denn das »Unternehmen wissenschaftlicher Weltorientierung ist eben eine besondere ›Maßnahme‹ aufgeklärter Vernunft (eines aufgeklärten Umgangs mit unserer Welt), ergriffen im Blick auf das wissenschaft-

- liche Interesse allgemein verfügbarer Naturorientierung« (Friedrich Kambartel, Wittgensteins späte Philosophie. Zur Vollendung von Kants Kritik der wissenschaftlichen Aufklärung, in: Ders., Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen, Frankfurt am Main 1989, S. 146–159, S. 150). Die im Sinne Kambartels humane Welt ist hierin nicht begriffen.
- 76 So muß man noch über die Deutung Majetschaks in: Wittgensteins Denkweg, S. 286, hinausgehen. Das von Wittgenstein konstatierte Unvermögen ist gerade kein persönlicher Mangel, der ihn letztlich an der Fertigstellung seines in den 1930er-Jahren so intensiv verfolgten Buchprojektes hindert, obwohl ein Abschluss dieses Vorhabens potenziell möglich gewesen wäre; dass Wittgenstein nach dem Tractatus kein weiteres philosophisches Buch mehr vollenden sollte, ist vielmehr genuine Folge der ethnologisch-poetischen Wende seines Denkens (vgl. hierzu auch Chris Bezzel, »Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten.«, S. 154).
- 77 Vgl. Hugo Friedrich, Die Struktur der modernen Lyrik. Von der Mitte des neunzehnten bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, Reinbek bei Hamburg 1985, S. 28.
- 78 Manfred Frank meint, dass der paradox angelegte Diskurs der Spätphilosophie Wittgensteins ihn fast mit strategischer Konsequenz in die Lage bringt, »seine höchsten Belange nur mit poetischen Mitteln an-deuten zu können.« Hierin sieht er den Berührungspunkt mit der Frühromantik (Frank, Wittgensteins Gang in die Dichtung, S. 27). Tatsächlich kann Wittgensteins Oeuvre als ein Beitrag zu der mit der Frühromantik aufkommenden Frage nach dem Verhältnis von Poesie und Wissenschaft gelesen werden. Dass er allerdings an entscheidender Stelle auch über die Frühromantik hinausgeht, übersieht Frank.
- 79 Stefan Majetschak hat darauf hingewiesen, dass Franks Verständnis Wittgensteins als eines Romantikers dort an seine Grenzen stößt, wo er versucht, auch in den Paragraphen der Philosophischen Untersuchungen noch Fragmente eines eigentlich Ganzen zu sehen. Das »unsagbar ›Eine‹ hinter der Mannigfaltigkeit der Phänomene« gibt es bei Wittgenstein spätestens seit Beginn der 1930er-Jahre – also gerade mit der »ethnologisch-poetischen Wende« – nicht mehr (Majetschak, Wittgensteins Denkweg, S. 284). Hiergegen hebt Majetschak das Verständnis Friedrich Kambartels hervor: Die Paragraphen der Philosophischen Untersuchungen interpretiert Kambartel als praktische Übung, als an unterschiedlichen Gegenständen immer wieder aufs Neue vollzogenen Perspektivwechsel (vgl. Kambartel, Wittgensteins späte Philosophie, S. 158).

- 80 Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 6, S. 279.
- 81 Friedrich, Die Struktur der modernen Lyrik, S. 30. Frank im Anschluss an Majetschak produktiv wendend könnte man nun sagen, dass es Wittgenstein tatsächlich darum geht, in der sagenden Sprache einen zeigenden Gegensinn zu entfesseln (Frank, Wittgensteins Gang in die Dichtung, S. 31), indem er »diesseits der Semantik das Bezeichnete in die Schwebe oder zum Zittern bringt«, um mit einem solchen »Flackern der Rede [...] ihren manifesten Sinn« zu dementieren (Frank, Wittgensteins Gang in die Dichtung, S. 32), ohne damit wieder auf etwas dahinter verweisen zu wollen.
- 82 Vgl. zum Begriff »leere Transzendenz« Friedrich, Die Struktur der modernen Lyrik, S. 61 u. S. 124.
- 83 Friedrich, Die Struktur der modernen Lyrik, S. 16.
- 84 Arthur Rimbaud hat in den sogenannten Seher-Briefen diese auf das Andere – von ihm das Unbekannte genannt – zielende Poesie emphatisch beschrieben. Der eigentliche Poet müsse zum Seher(!) werden. »Es geht darum, durch ein Entgrenzen aller Sinne am Ende im Unbekannten anzukommen« (Arthur Rimbaud, Sämtliche Werke. Französisch und deutsch, Frankfurt am Main 1992, S. 394). Diese Entgrenzung aller Sinne aber bedeutet gerade die Zurücknahme der Souveränität des Subjekts, um das Andere zur Geltung kommen zu lassen. »Es ist falsch, wenn einer sagt: Ich denke. Man sollte sagen: Es denkt mich« (Rimbaud, Sämtliche Werke, S. 394). »Denn Ich ist ein anderer. Wenn Kupfer als Trompete erwacht, ist es nicht seine Schuld. [...] Wären die alten Schwachköpfe nicht zu einer völlig falschen Vorstellung vom Ich gelangt, brauchten wir heute nicht diese Millionen von Skeletten wegzukehren, die schon eine Ewigkeit immer neue Produkte ihres bornierten Verstandes anhäufen und sich deshalb Autoren nennen! In Griechenland, so sagte ich, waren Vers und Klang eins mit dem Rhythmus der Tat. Später dann sind Musik und Reim nur noch Spielerei, Unterhaltung. [...] die Menschen rafften einen Teil dieser Früchte des Gehirns zusammen: man handelte nach ihnen, formte Bücher daraus: das war der Gang des Fortschritts, da der Mensch noch nicht an sich arbeitete, er noch nicht erwacht oder noch nicht in der Fülle seines großen Traumes war. Funktionäre, gewiß, Schreiberlinge, ja: aber der Schöpfer, der Autor, der Poet – diesen Menschen hat es nie gegeben!« (Rimbaud, Sämtliche Werke, S. 395/96). Der Poet als Seher hingegen ist die große Möglichkeit der Zeit. Er ist kein »Akademie-Mitglied [...] – mehr tot als ein Fossil«, er verfasst kein »Wörterbuch [...] in welcher Sprache auch immer«. Er kann das Andere als das Bewegte, das Lebendige in der Sprache neu fruchtbar machen.

- 85 In diesem Sinne scheint mir Christine Lecerfs These zu verstehen, dass Wittgensteins Philosophie »avant tout poesie« sei (Christine Lecerf, *Quelques feuillets de pensée dans le sac à dos de Wittgenstein*, in: *Europe. Revue littéraire mensuelle*. Wittgenstein, Oktober 2004, Nr. 906, S. 3 – 11, S. 5).

## Sprachphilosophie und Wahrnehmung

- 1 Dass Wittgenstein in gewisser Weise ein »Theoretiker wider Willen« war, gerade so unverdächtig klingende Begriffe wie der der »Umgangssprache« ein ausgearbeitetes Modell und keineswegs eine im Alltag auffindbare Menge an Wörtern und Sätzen bezeichnet, darauf weist Gunter Gebauer gleich zu Beginn seiner Arbeit: Wortgebrauch, Sprachbedeutung. Beiträge zu einer Theorie der Bedeutung im Anschluss an die spätere Philosophie Ludwig Wittgensteins, München 1971, zu Recht hin. Auch Jaakko Hintikka betont den »kohärenten Grundstock an Ideen« in den Philosophischen Untersuchungen (Mersch, Gespräche über Wittgenstein, S. 145). Dass Wittgenstein »das wirkliche Beispiel einer Methode, die uns in Bezug auf die reine Vernunft desillusionieren kann, ohne gleichzeitig selber irgendetwas Theoretisches zu sagen« sei, wie Stephen Toulmin meint, ist somit nicht ganz richtig. Vom cartesischen Traum »ganz erlöst« (Mersch, Gespräche über Wittgenstein, S. 74) ist weder Wittgenstein selbst noch scheint das überhaupt eine reale Möglichkeit für einen Philosophen zu sein.
- 2 Wittgensteins Sprachspielmodell macht die in der »ethnologisch-poetischen Wende« seines Denkens vollzogene methodologische Neuorientierung noch einmal in ihrer Eigenart deutlich. Sie lanciert ein Philosophieren, welches in seiner Grundausrichtung gegen die traditionelle auf Absolutheiten und Letztbegründungen zielende Wissenschaft gerichtet ist. Man muss Wittgenstein in dieser Hinsicht mit anderen, expliziten Theoretikern einer wissenschaftspraktischen Erneuerung vergleichen, um die fundamentale Bedeutung dieser Veränderungen würdigen zu können. Nach allem bisher Gesagten verwundert es wohl kaum noch, dass diese Vergleichstheoretiker vor allem Vertreter der Soziologie sind. Insbesondere Max Weber und Niklas Luhmann weisen in ihren methodischen Überlegungen strukturelle Ähnlichkeiten zu Wittgensteins Denken auf. Beide versuchen vom Allgemeinen zum Konkreten zu gelangen, beiden dient die Theorie mithin nicht als Ende, als Extrakt intensiver empirischer Arbeit, sondern als Ausgangspunkt ihres Tuns.



Webers Ziel ist nicht das positive, allgemeine Faktum, vielmehr die relative Differenz. Gesetze sind ihm nicht Zweck, sondern Mittel der Erkenntnis (vgl. Max Weber, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis [1904], in: Max Weber, Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik, hg. v. Johannes Winckelmann, Stuttgart 1973, S. 200-262, S. 221). Das ist die Innovation des Weberischen Idealtypus: In ihm baut man eine Konstruktion, eine »Utopie«, welche durch »gedankliche Steigerung bestimmter Elemente der Wirklichkeit gewonnen ist« (Weber, Objektivität, S. 234). Er ist hierin weder Wirklichkeit noch eigentliche Wirklichkeit und in gleicher Weise kein Schema, »in welches die Wirklichkeit als Exemplar eingeordnet werden sollte« (Weber, Objektivität, S. 238); er findet seine Bedeutung vielmehr als »Grenzbegriff«, an welchem Welt »zur Verdeutlichung bestimmter bedeutsamer Bestandteile ihres empirischen Gehaltes gemessen, mit dem sie verglichen« werden kann (Weber, Objektivität, S. 238/9). Gerade in den Abweichungen der Konkreten zu dieser idealen Konstruktion realisiert sich mithin historische Erkenntnis. Auch Niklas Luhmann sieht in der Systemtheorie als Supertheorie die Möglichkeit, gerade nicht aus der Situation, aus dem Konkreten in ein Abstraktes zu fliehen, als vielmehr vom Allgemeinen über die Respezifizierung des Konzepts in die Situation hineinzufinden (vgl. Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1987, S. 32).

- 3 Wittgenstein, Vorwort zum Tractatus, S. 10.
- 4 S.o. insbesondere die Unterabschnitte 1.3–1.4 des Tractatus-Kapitels.
- 5 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I, S. 240, § 6, sowie S. 255, § 31.
- 6 Etwas anders pointiert lässt sich der hier grundlegende Gedanke aufschlussreich von Roland Barthes her lesen. In Lektion/Leçon. Antrittsvorlesung am Collège de France. Gehalten am 7. Januar 1977, Frankfurt am Main 1980, stellt auch Barthes die Unhintergebarkeit der Sprache fest. »Ich kann immer nur sprechen, indem ich aufsammele, was in der Sprache umherliegt« (Barthes, Leçon, S. 21). Zugespitzt kommt Barthes über diesen Gedanken zu seinem Diktum der faschistischen Sprache (vgl. Barthes, Leçon, S. 17). Der einzige Ausweg scheint ihm der listige – man könnte auch sagen: der spielerische – Umgang mit Sprache zu sein. Diesen listigen Umgang mit Sprache bringt Barthes mit der Literatur in Verbindung (Barthes, Leçon, S. 23).
- 7 Zit nach: Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I, S. 237, § 1.

- 8 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, S. 237, § 1.
- 9 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, S. 237, § 1.
- 10 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, S. 237, § 1.
- 11 Es wäre überhaupt überraschend, wenn Wittgenstein ausgerechnet einen für ihn so wichtigen Denker wie Augustinus in dieser Weise einseitig abkanzeln würde. Augustinus war wahrscheinlich Vorbild für das 1929 geplante, dann aber nicht realisierte Projekt einer Autobiographie, die Wittgenstein in erster Linie als eine Art Rechenschaft und Lebensbeichte dienen sollte (vgl. Monk, Wittgenstein, S. 303/4). Drury gegenüber sprach Wittgenstein von den Bekenntnissen als dem womöglich »ernsteste[n] Buch, das je geschrieben wurde« (Drury, *Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein*, S. 133) und v. Wright meint sogar generell eine signifikante Ähnlichkeit des Philosophierens zwischen Wittgenstein und dem Kirchenvater feststellen zu können (vgl. v. Wright, *Ludwig Wittgenstein: eine biographische Skizze*, S. 43).
- 12 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, S. 239, § 3.
- 13 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, S. 238, § 2.
- 14 Vgl. das von Wittgenstein in: *Philosophische Untersuchungen* I, S. 238, § 2 gebrachte Beispiel vom Bauenden A und seinem Gehilfen B.
- 15 ‚Verständigung am Bau‘ ist hier immer auf das Primitivmodell von Sprache aus § 2 der *Philosophischen Untersuchungen* I bezogen. Dass es auch in dieser Umgebung wesentlich komplexere Sprachspiele geben kann, ist klar.
- 16 In Wittgensteinscher Terminologie könnte man sagen: Man muss die Zwischenglieder suchen, will man das Gesetz verstehen.
- 17 Diese Nachträglichkeit ist Augustinus bewusst, wenn er selbst betont, dass sein eigentliches ›Zur-Sprache-kommen‹, der Schritt aus dem Nichtsprachlichen in den Bereich der Sprache als ein eben noch nicht sprachlich strukturierter Vorgang auch außerhalb seiner Erinnerung liege; »...wie ich sprechen lernte, erfuhr ich erst später.« (Augustinus, *Bekenntnisse* I/13, hg. v. K. Flasch u. B. Mojsisch, Stuttgart 2000, S. 41). Die von Augustinus gelieferte Erklärung des Spracherwerbs ist also auch ihm selbst nach nur von der Position eines Sprache habenden Menschen aus möglich. Methodisch problematisch wird das für Augustinus selbst aber noch nicht.
- 18 So hat Monk recht, wenn er meint, dass Wittgenstein Augustinus nicht einfach als eine Theorie widerlegen will. Monk erkennt, dass der Text aus den Bekenntnissen ein Bild malt, anstatt nur Thesen zu formulieren (vgl. Monk, Wittgenstein, S. 388). Allerdings sieht Wittgenstein nicht im Bild selbst das Problem, sondern eben in dessen Ausdeutung durch den Kirchenvater. Dass die in den Philosophi-

schen Untersuchungen folgenden Paragraphen gerade unter der zwar impliziten, aber doch deutlich sichtbaren positiven Bezugnahme auf den Augustinus-Text die Sprachspielvorstellung entwickeln, übersieht Monk.

- 19 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I, S. 239, § 5.
- 20 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I, S. 239, § 5.
- 21 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I, S. 239, § 5.
- 22 Schon mit dem zweiten Paragraphen der Philosophischen Untersuchungen ist ›Sprache‹ in diesem neuen Horizont zu denken.
- 23 Es ist gerade die Frage nach der Beschaffenheit des Lernens, welche in den Bekenntnissen eine grundlegende ›Familienähnlichkeit‹ des Denkens zwischen Augustinus und Wittgenstein erkennen lässt, die jenseits einer eindeutigen Parallele oder direkten Beeinflussung aufzufinden ist. Und es ist diese ›Familienähnlichkeit‹, welche Wittgensteins spezielle Lektüre des Abschnitts über den Spracherwerb, seinen ganz eigenen Anschluss an den Text des Kirchenvaters auch grundlegend mit dem augustinischen Denken vereinbar macht. Zunächst meint man Augustinus der Wittgensteinschen Philosophie weit entfernt: Die Vorstellung innerer Bilder, welche über Ähnlichkeit die äußere Dingwelt im Innern des Menschen, vor seiner Seele, repräsentieren, scheint noch nicht einmal nur für seine Sprachtheorie, sondern in viel grundlegenderem Sinne für seine Vorstellung des menschlichen Weltverhältnisses überhaupt zum Angelpunkt zu werden. Das Gedächtnis, welches in den Bekenntnissen umfassend als Arbeitsplatz und Aufenthaltsort des menschlichen, reflexiven Geistes gezeichnet wird, ist das große Archiv dieser Bilder, die in jedem Moment durch die Sinnesöffnungen des menschlichen Leibes in diesen eindringen und, im Gedächtnis nun einmal archiviert, dem Denken unbegrenzt und aller umweltlicher Einflüsse enthoben zur Verfügung stehen (vgl. Augustinus, Bekenntnisse X/8, S. 259). Ein Universum der Ähnlichkeit, eine gedoppelte Realität, welche den Bezug zur Welt über die Abgleichung der Bilder mit den Dingen ermöglicht. Die »Felder und weiten Lagerhallen meines Gedächtnisses«, in welchen jedes Bild seinen Platz findet und in welchem dem erinnernden Geist jedes Bild jederzeit zugänglich ist – sofern er sich erinnert, das Bild nicht vergessen ist (vgl. Augustinus, Bekenntnisse X/8, S. 259). Was aber bedeutet ›Erinnern‹ in diesem Fall, wenn nicht das Auffinden eines bestimmten Bildes im Gedächtnisarchiv, was ›Vergessen‹, wenn nicht das Nicht-mehr-Auffinden desselben? Um sich im Augustinischen Sinn zu erinnern, muss man den Weg zum Standort des zu erinnernden Bildes im endlosen Gebäude des eigenen Gedächtnisses finden. Um sich zu

erinnern, muss man also zunächst den Weg im Gedächtnisarchiv erinnern.

So aber hat sich, wie Wittgenstein, auch Augustinus mindestens implizit an entscheidender Stelle seiner Philosophie mit einem *circulus vitiosus* auseinanderzusetzen: Die Erklärung des Phänomens mit Hilfe seiner Dopplung mündet in einen endlosen Regress. Und es scheint nicht zufällig, dass sich der erste Hinweis auf eine Lösung auch in den Bekenntnissen im Zusammenhang mit der Frage ›Was heißt Lernen?‹ findet. Der Prozess des Lernens ist bei Augustinus das Sammeln und Ordnen der Vorstellungen »so dass das Gedächtnis sie, die zuvor zersprengt und unbeachtet in ihm verborgen lagen, gewissermaßen in die Hand bekommt und sie dem eingeübten geistigen Blick [intentio] leicht entgegenkommen« (Augustinus, Bekenntnisse X/11, S. 264). Dieses Einüben heißt »Lernen« und »Wissen« (Augustinus, Bekenntnisse X/11, S. 264). Das Gedächtnis, welches mir das Auffinden meiner Vorstellungsbilder überhaupt erst ermöglicht, die Erinnerung an den Weg, welcher mich zum Standort des zu erinnernden Vorstellungsbildes im Gedächtnisarchiv führt, ist also letztlich Wiederholung. Es ist Einübung. Auch bei Augustinus vermeidet letztendlich eine Praxis den unendlichen Regress, in welchem ein Vorstellungsbild nur durch ein weiteres erinnert werden könnte. An deren Stelle tritt bei der Orientierung des Geistes im Gedächtnis selbst ein in der Orientierung enthaltenes, ein operatives Wissen des richtigen Weges.

- 24 Gunter Gebauer hat bereits 1971 die Funktionsweise dieses initiato-  
rischen Lernens in Wittgensteins Spätphilosophie detailliert ausge-  
arbeitet: Mit Hilfe der Begriffe ›Komplex der Einführung‹, ›Einfüh-  
rungssituation‹ und ›Anwendungssituation‹ wird die Möglichkeit  
eines Lernens auch nicht-ostensiv lehrbarer Wörter durch Einübung  
systematisiert. Im ›Komplex der Einführung‹ wird ein Ausschnitt  
der Lehrer und Schüler gemeinsamen Situation genormt und durch  
Nachahmung inkorporiert. Dieses inkorporierte Wissen kann nun  
in der ›Anwendungssituation‹ paradigmengerecht, also sprach-  
spielkonform umgesetzt werden (vgl. Gebauer, Wortgebrauch,  
Sprachbedeutung, insbesondere die Kapitel 2.1-2.3).

In Bezug auf Wittgenstein selbst meint v. Wright, dass es beinahe  
unmöglich war, von ihm zu lernen, ohne ihn bis in die Mimik hin-  
ein zu imitieren (v. Wright, Ludwig Wittgenstein: eine biographi-  
sche Skizze, S. 41), und Fania Pascal schreibt, dass sein Eindruck auf  
manche Leute »hinsichtlich Charakter und Redeweise« so groß ge-  
wesen sei, dass man »ihn noch zehn Jahre nach seinem Tod an  
einem neuen Bekannten, der kein Philosoph war,« wiedererkennen

- konnte (Fania Pascal, *Meine Erinnerungen an Wittgenstein*, in: Rhees, *Porträts und Gespräche*, S. 35 – 83, S. 50).
- 25 Vgl. Meredith Williams, *The philosophical significance of learning in the later Wittgenstein*, in: Dies., *Wittgenstein, Mind and Meaning. Toward a social conception of mind*, London/New York 1999, S. 188 – 215, S. 189.
- 26 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen I*, S. 241, § 5.
- 27 Wittgenstein, *Vorwort zu den ›Philosophischen Untersuchungen‹*, S. 232.
- 28 In diesem Sinne meint auch Jürgen Habermas: »Die gelingende Teilnahme ist das einzige Kriterium der Triftigkeit seines [des Spielers, FG] Verständnisses« (Jürgen Habermas, *Sprachspiel, Intention und Bedeutung. Zu Motiven bei Sellars und Wittgenstein*, in: R. Wiggershaus (Hg), *Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*, Frankfurt am Main 1975, S. 319–340, S. 329). Sprache findet ihren Anfang und ihr Ende im Rahmen des Sprachspielkonzepts in der Tat (vgl. Monk, *Wittgenstein*, S. 327).
- 29 Dass dieser »alltägliche Gebrauch« von Wittgenstein selbst wieder als Modell erarbeitet wird, in gewisser Hinsicht also artifiziell ist, muss betont werden, um ihn nicht einfach mystifizierend als völlig theoriefreien Denker – eine *Contradictio in adjecto* auch nach Wittgenstein selbst – zu stilisieren (vgl. hierzu Gebauer, *Wortgebrauch, Sprachbedeutung*, S. 13). Die Veränderung, das Neue des Wittgensteinschen Ansatzes wird dadurch nicht weniger grundlegend.
- 30 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen I*, S. 250, § 23.
- 31 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen I*, S. 250, § 23.
- 32 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen I*, S. 250, § 23.
- 33 Hierin besteht letztlich auch die Familienähnlichkeit, welche Spiele als Spiele erkennbar macht (vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen I*, S. 278, § 67).
- 34 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen I*, S. 240, § 6.
- 35 Wittgenstein spricht im § 5 der *Philosophischen Untersuchungen I* davon, dass das Lehren der Sprache im Rahmen des Zur-Sprache-Kommens des Kindes »kein Erklären, sondern ein Abrichten« sei. Dieser Begriff muss von Wittgensteins Fragehorizont her gelesen werden. Er ist nicht einfach negativ zu verstehen. Vielmehr verweist er auf das eben nicht durch Explikation, sondern nur durch gesteuerte Einübung zu erlernende operative Wissen, welches Sprachspiele ermöglicht. Wittgenstein hebt so hervor, dass auch »Befehlen, fragen, erzählen, plauschen [...] zu unserer Naturgeschichte« gehören, wie es zur Naturgeschichte der Tiere gehört, dass sie eben nicht

sprechen. Eine Erklärung wie diejenige, dass Menschen sprechen, weil sie denken, bzw. Tiere nicht sprechen, weil sie nicht denken, greift zu kurz (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, S. 251, § 25).

Recht nüchtern formuliert Wittgenstein, was Friedrich Nietzsche nicht weniger elaboriert, aber deutlich polemischer in der zweiten Abhandlung seiner *Genealogie der Moral* schreibt: Die genuin menschlichen Merkmale – bei Nietzsche insbesondere das Gewissen – sind Folge eines Prozesses der Züchtung des Menschen, in welchem ihm insbesondere die sittlichen Vorstellungen mit schärfsten Mitteln »leibhaft« gemacht werden (Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: KSA Bd 5, S. 245 – 412, S. 293). Was häufig als per se menschlich erscheint, ist Folge sozialisierender Abrichtung.

- 36 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, S. 351, § 219. Die weite und wichtige Diskussion der Frage nach dem Charakter des Wittgensteinschen Regelfolgens und der damit zusammenhängenden Begriffe und Probleme der Privatsprache, der Kriterien und Paradigmen kann an dieser Stelle nicht nachgezeichnet werden. Allerdings scheint es so, dass sich die Brisanz des Themas häufig gerade daraus ergibt, dass die Konsequenz, mit welcher Wittgenstein Sprachwissen in den *Philosophischen Untersuchungen* als nichtreflexives, operatives Wissen entwickelt und ernst nimmt, nicht mitgegangen wird. So treffen Saul Kripkes Überlegungen zum Paradox des Regelfolgens – bei aller Richtigkeit einzelner Analyseschritte – Wittgensteins Ideen letztlich nicht, wenn sie bei diesem die Erfindung eines neuen, radikalen Skeptizismus zu erkennen meinen. Zwar ist es richtig, dass mit Wittgenstein kein endgültiges Kriterium zu denken ist, welches den Unterschied zwischen tatsächlichem Regelfolgen und lediglich Regelfolgen-Meinen klarmachen könnte. Auf dieser Basis Wittgenstein aber als Skeptizisten zu verstehen, führt in die Irre. Nicht zuletzt in »Über Gewissheit« macht dieser in Abgrenzung zu G.E. Moore klar, dass er trotz seiner Ablehnung einer Letztbegründungsannahme nicht einfach den Zweifel an deren Stelle setzt (vgl. Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, in: WA Bd. 8, S. 113 – 257, S. 163, § 219). Vielmehr wird in den §§ 199, 201 und 202 der *Philosophischen Untersuchungen* deutlich, dass es das Paradox des Regelfolgens nicht geben kann, weil wir eben keine Basis haben, von der aus wir bezweifeln könnten, tatsächlich einer Regel zu folgen. Das »Paradox Wittgensteins« ist so eher ein »Paradox Kripkes« (vgl. Jacques Bouveresse, Was ist eine Regel?, in: G. Gebauer/Chr. Wulf (Hg), *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven*

- im Denken Pierre Bourdieu, Frankfurt am Main 1992, S. 41–56, S. 42). Nach Wittgenstein aber handelt man, gehen die Gründe für die Art des Regelfolgens aus, einfach »ohne Gründe« (Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I, S. 349, § 211). In diesem Grundlosen Handeln zeigt sich das operative Wissen.
- 37 Vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I, S. 311, § 142.
- 38 Die Parallele zwischen Wittgensteins Philosophie und dem soziologisch-ethnologischen Denken kann auch hier fortgeführt werden und die aufgezeigte Problematik des Sprachspielkonzepts präzisieren. Die soziologische Neuerung betrifft die Frage nach der Freiheit des Menschen: Inwiefern ist es dem Einzelnen möglich, sein Tun frei zu bestimmen. Seit Comte und dann mit dem auch akademisch-institutionellen Aufkommen der Soziologie seit Durkheim entwickelt sich insbesondere in Frankreich ein soziologisches Denken, welches die Handlungen des Individuums als in den gesellschaftlichen Strukturen bedingt, wenn nicht durch diese bestimmt auffasst. Versteht man das Tun des Einzelnen nun tatsächlich als durch die Gesellschaft determiniert, so ergibt sich das »soziologische Problem«; in der synchronen Perspektive noch unerkannt, wird es mit der diachronen Betrachtung der Entwicklung von Gesellschaft virulent: Wie können sich Gesellschaften wandeln, wenn jedes Tun durch vom Einzelnen nicht beeinflussbare Strukturen vollständig bestimmt ist? Die Schwierigkeit ist somit strukturell identisch mit der bei Wittgenstein festgestellten. Aber noch für einen soziologisch inspirierten Philosophen wie Foucault bleibt sie das Problem: Den Übergang von einer Ordnung der Dinge zur nächsten kann er nicht anders als über Epochenbrüche erklären. Erst Bourdieu scheint ein Denkmodell gefunden zu haben, welches die Möglichkeit des Wandels der »Feldstrukturen« durch das »Habituskonzept« impliziert (s.u.).
- 39 Bouveresse, Poesie und Prosa, S. 37.
- 40 Regeln bestimmen nicht kausal den Übergang zur Praxis, vielmehr werden sie von dieser bestimmt, steht die »Praxis [...] vor dem Kalkül, das sie hätte erklären sollen«, wie Heinz Brunner formuliert (Heinz Brunner, Vom Nutzen des Scheiterns. Eine literaturwissenschaftliche Interpretation von L. Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen, Bern 1985, S. 171). Man kann die von Jacques Bouveresse an Bourdieu festgestellte Sensibilität für die Konfusionen zweier Regelbegriffe auch bei Wittgenstein finden: die tatsächlich praxislenkende darf nicht mit der Regel als erklärende Hypothese verwechselt werden (vgl. Bouveresse, Was ist eine Regel?, S. 42/43).

- 41 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen I*, S. 288, § 85.
- 42 Wittgensteins Regel verbindet so – avant la lettre – das Prinzip der Iterativität mit dem der Iterabilität: Schafft Iterativität als Möglichkeit der einübenden Wiederholung die Verlässlichkeit, welche das Sprachspiel eigentlich erst sichert, ist jede Wiederholung zugleich der Ursprung von Veränderung.
- 43 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen I*, S. 287, § 83.
- 44 Dieser nun denkbare ständige Fluss der Regeln, der Strukturen, welche das Handeln des Einzelnen bestimmen, hierin aber nicht nur umgesetzt, sondern zugleich auch festgelegt werden, kann als eine Lösung des soziologischen Problems im Rahmen des Sprachspielkonzepts Wittgensteins betrachtet werden, wie sie in der Soziologie selbst ihre beste Parallele wohl im Habitus-Konzept Bourdieus findet. Bourdieu gibt den globalen Gesellschaftsbegriff zugunsten der empirischen Erforschung des Sozialen in den spezialisierten Teilbereichen einer ausdifferenzierten Gesellschaft, den autonomisierten Feldern auf. ›Feld‹ ist dabei nicht nur territorial, sondern auch als Macht- und Kampffeld zu denken, man könnte es in gewisser Hinsicht mit Wittgensteins Sprachspiel, mit der Lebensform parallelisieren. In diesen Feldern bewegen sich die Individuen als Akteure (Agents) weder vollkommen selbstbestimmt noch völlig determiniert. Vielmehr entwickelt Bourdieu den Habitusbegriff als Möglichkeit der Überwindung einer solch starren Antinomie: Im Laufe der Sozialisierung, also abhängig vom jeweiligen Feld, werden kollektiv bestimmte Verhaltensweisen als eine Art ›zweiter Natur‹ inkorporiert. Im Rahmen dieser kollektiv bestimmten Verhaltensweisen stehen dem jeweiligen Akteur aber unterschiedliche Handlungsoptionen offen. Das Ergreifen einer dieser Handlungsoptionen im konkreten Handeln eines Akteurs wirkt sich dann erneut auf die Feldstrukturen aus, welche wiederum den Habitus bestimmen. Dieses dynamische Wechselspiel erfordert ein das Denken in absoluten Oppositionen ersetzendes relationelles Denken. So entwickelt Bourdieu ein dynamisches soziologisches Modell, welches es erlaubt, der starren Opposition Individuum–Gesellschaft, der Vorstellung eines einseitigen sozialen Zwangs zu entkommen und Wandel zu denken (vgl. zu Bourdieus Theorie des Feldes insbesondere den zweiten Teil von: *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, übers. v. B. Schwibs u. A. Russer, Frankfurt am Main 2001, sowie zum Habituskonzept seinen Aufsatz: *Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis*, in: Pierre Bourdieu, *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, übers. v. W. Fietkau, Frankfurt am Main 2002, S. 125–158).



- 45 Evolutionär nicht im darwinistischen Sinne verstanden. Es geht nicht um Entwicklung mit dem Ziel immer höherer, komplexerer Arten von Sprachspielen, sondern um die Anpassung an den jeweiligen Kontext. Das kann ein primitives Sprachspiel zur Folge haben, selbst wenn die Sprecher in anderen Kontexten durchaus in der Lage sind, komplexere Spiele zu spielen. Evolutionär meint somit, wie im systemtheoretischen Zusammenhang, dass Veränderung nur durch Anschlusshandlungen, also gebunden an Vorgängeroperationen des Systems und eben nicht von diesem gelöst, völlig frei zustande kommt.
- 46 Vgl. Lalla, Solipsismus bei Ludwig Wittgenstein, S. 92.
- 47 Die Parallele zu den autopoetischen Systemen bei Luhmann ist evident. Ohne das Sprachspielkonzept in eine Systemtheorie umdeuten zu wollen, ist es durchaus hilfreich, Wittgenstein auch von deren Ideen her kommend zu lesen. Umgekehrt wäre es auch an der Zeit, der nirgends explizit gemachten Beeinflussung Luhmanns insbesondere durch die Ideen der Philosophischen Untersuchungen nachzugehen. Luhmann selbst hat die Klärung dieser Zusammenhänge allerdings nicht gerade leicht gemacht. Eine der seltenen Stellen, an welcher sich Luhmann direkt auf Wittgenstein bezieht, ist ein Zitat aus dem Tractatus zum Mystischen, welches wenig produktiv als ein weiteres Beispiel in eine lange Reihe gegenüber ›der Welt‹ hilflosen, kapitulierenden philosophischen Positionen gestellt wird (vgl. Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1997, S. 147). Es scheint fast so, als ob Luhmann eine entscheidende Quelle und Inspiration seines Denkens im Dunkeln lassen möchte.
- 48 Wir haben hier im Grunde das modifizierte soziologische Problem: Nicht mehr der einseitige Determinismus muss durch ein modifiziertes Theoriemodell umgangen werden; diese Gefahr ist über die Verabschiedung einer absoluten Regel zugunsten einer relationalen Regelmäßigkeit, im ›as we go along‹ überwunden. Nun geht es darum, den Spielraum, welchen der Einzelne tatsächlich hat, seine Möglichkeiten, die Evolution des Sprachspiels zu beeinflussen, näher zu untersuchen.
- 49 Vgl. Wittgenstein, Blaues Buch, S. 27.
- 50 Vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I, S. 239, § 5.
- 51 Natürlich kann man sich vorstellen, einem in Sprachspielen völlig Unerfahrenen eine Rolle eines ganz bestimmten Stücks durch einübendes Lehren beizubringen; er könnte somit mit der Erfahrung nur eines einzigen Sprachspiels Theater spielen. Das ist in diesem Kontext aber nicht gemeint: das Sprachspiel ›Theater-Spielen‹ ist

- nicht die Aufführung eines einzigen Stücks, sondern die Lebensform Theaterspielen, mithin also die Möglichkeit, Stücke – welcher Art auch immer – zu spielen.
- 52 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, S. 308, § 139.
- 53 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, S. 308, § 139.
- 54 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, S. 308, § 139.
- 55 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, S. 310, § 141.
- 56 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, S. 308, § 139.
- 57 Vgl. Stanley Cavell, *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays*, hg. v. Davide Sparti und Espen Hammer, Frankfurt am Main 2002, S. 211.
- 58 Vgl. Cavell, *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen*, S. 206. Weil »die Sprache, mit der wir uns in unserer Lebenswelt bewegen, (in ihren wesentlichen Teilen) nicht durch feste Regeln, welche uns als ein situationsabhängiges Wissen oder Können verfügbar wären, sondern paradigmatisch bestimmt« ist, gibt es diese Möglichkeit der Projektion. Die mit der Initiation in das Sprachspiel inkorporierten Paradigmen legen »die Richtung gewissermaßen öffentlich fest, in die wir mit der Sprache gehen können (dürfen). Sie lassen allerdings zugleich Raum für das Maß sprachlicher Erfindung, auf welches wir nicht verzichten können«, wenn wir auch in unbekannten Situationen erfolgreich sprachlich operieren sollen (Kambartel, Wittgensteins späte Philosophie, S. 157). Der Fähigkeit zu projizieren bzw. mit Projektionen umzugehen, liegt mithin eine Erfahrung zugrunde, die über primitive Sprachspiele hinaus um die prinzipielle Kontextgebundenheit von Worten weiß, mithin neue Aspekte in neuen Situationen rezipieren kann. Diese Fähigkeit ist die Fähigkeit, Bedeutung zu erleben. »Erleben« ist bei Wittgenstein bewusst gemeint (vgl. Gianfranco Soldati, *Erlebnis und Bedeutung*, in: Ders. u.a., in: Manfred Frank/Gianfranco Soldati, *Wittgenstein. Literat und Philosoph*, Pfullingen 1989, S. 73–141, S. 85), also der Moment, in dem ich tatsächlich etwas als etwas erlebe. Gerade weil dieses Etwas-als-etwas-erleben aber nur auf Basis der durch die Erfahrung verschiedenster Sprachspiele inkorporierten Paradigmen möglich ist, ist auch die Betonung des Bedeutungserlebens im zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen kein »Rückfall in mentalistische Bedeutungstheorien« (Oliver R. Scholz, *Wie schlimm ist Bedeutungsblindheit? Zur Kernfrage von PU II xi*, in: E. v. Savigny/O. R. Scholz (Hg.), *Wittgenstein über die Seele*, Frankfurt am Main 1995, S. 213–232, S. 231).
- 59 So unterscheidet sich eben das Fremdsprachenlernen vom Zur-Sprache-Kommen des Kindes. Zugleich funktioniert aber auch noch

- das Sprachspiel des Übersetzens nicht über absolute Bedeutungen, die lexikalisch fixiert werden können, sondern über die Projektion des Wortgebrauchs aus einer kulturell gebundenen Sprache in eine andere. »Die ganze Unendliche Aufgabe des Übersetzens« (Klaus Reichert) sowie die unendliche Diskussion darüber findet ihren Ausgangspunkt in dieser Differenzierung.
- 60 Die ›lebendige Metapher‹ soll im Folgenden als Paradigma einer bestimmten Form von Kreativität aufgefasst werden, nicht als literarisches Stilmittel.
- 61 Hans Georg Coenen, *Analogie und Metapher. Grundlegung einer Theorie der bildlichen Rede*, Berlin 2002, S. 63. Auch Donald Davidson hebt die Unregelmäßigkeit der Metaphernbildung hervor hervor: »Es gibt keine Vorschriften für das Bilden von Metaphern [...]; es gibt keine Metaphernprobe« (vgl. Donald Davidson, *Was Metaphern bedeuten* (1978), in: Anselm Haverkamp (Hg), *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt am Main 1998, S. S. 49 – 75, S. 49).
- 62 In seinen Harvard-Vorlesungen von 1967/68 spürt Jorge Luis Borges in wunderbar antitheoretischem Duktus dem Phänomen Metapher nach. Ausgangspunkt ist ihm die Feststellung, dass obwohl es unendlich viele Möglichkeiten zur Metaphernbildung gibt, die wirklich gebrauchten doch scheinbar immer wieder die gleichen sind. Tatsächlich lassen sich einige Standardmuster – das Fließen der Zeit, das Leben als Traum – herausarbeiten, die dominieren. Man meint eine Technik der Metaphernbildung entdeckt zu haben, die sehr wohl nach Regelmäßigkeiten strukturiert ist. In der selbst schon dichterisch sensiblen Beobachtung der konkreten Metaphern durch Borges aber wird die unvergleichliche Einzigartigkeit jenseits des Analysierbaren einer jeden dann doch evident. Das lakonisch formulierte Ergebnis – »Sooft das Muster verwendet wird, haben wir eine andere Variante« – ist fundamental: was die Metapher ausmacht, ist nicht ihre Identität, sondern das Nichtidentische in ihr (vgl. Jorge Luis Borges, *Das Handwerk des Dichters*, München/Wien 2002, S. 35).
- 63 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, S. 352, § 227.
- 64 Die tote Metapher, die Metapher als rhetorisches Ornament soll an dieser Stelle, wie schon gesagt, nicht weiter interessieren. Es geht um die ›lebendige Metapher‹, wie sie Paul Ricoeur konzipiert (vgl. *La métaphore vive*, Paris 1975) bzw. die ›gute Metapher‹, von der Martin Seel spricht (vgl. Martin Seel, *Am Beispiel der Metapher. Zum Verhältnis von buchstäblicher und figürlicher Rede*, in: *Intentionalität und Verstehen*, hg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt am Main 1990, S. 237-272). Dabei ist gerade die sich

- keiner Semiotisierung beugende Spannung der Metapher, nicht eine lediglich stellvertretende Bildlichkeit wichtig. Diese Spannung wird in Nelson Goodmans Beschreibung der Metapher als »Affäre zwischen einem Prädikat mit Vergangenheit und einem Gegenstand, der sich unter Protest hingibt« (vgl. Goodman, *Sprachen der Kunst*, S. 74) sehr schön deutlich.
- 65 Vgl. u.a. Ricoeur, *La métaphore vive*, S. 376, wo er von einem »choc sémantique« spricht.
- 66 Cavell betont, dass die Projektion durchaus noch nicht unnatürlich ist (vgl. Cavell, *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen*, S. 215).
- 67 Dass bei Wittgenstein eine ausformulierte Metapherntheorie nicht zu finden ist, bedeutet nicht, dass dieses Thema im Zusammenhang seiner Philosophie irrelevant wäre. »It seems clear that Wittgenstein had no explicit theory of metaphor. It is just as clear, however, that his writings contain an implicit view of the nature and significance of metaphorical speech«, meint Jerry H. Gill. Diese implizite Sichtweise will Gill anhand einer »examination of Wittgenstein's employment of metaphor« herausarbeiten (Jerry H. Gill, *Wittgenstein and Metaphor*, Washington 1981, S. 149). Im Folgenden sollen zunächst die in Wittgensteins Überlegungen zum Aspektsehen durchaus auffindbaren theoretisierbaren Ideen zur Metaphernproblematik zusammengestellt werden.
- 68 Auf die Problematik, umstandslos von einem zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen zu sprechen, hat Oliver R. Scholz hingewiesen (vgl. Oliver R. Scholz, *Zum Status von Teil II der ›Philosophischen Untersuchungen‹*, in: v. Savigny/Scholz (Hg), *Wittgenstein über die Seele*, S. 24–40). Zwar kann auch er den Status der in der Werkausgabe an die Paragraphen des ersten Teils anschließenden 14 Teilstücke nicht eindeutig klären; die »naive Zuversicht«, mit welcher diese aber allzu häufig einfach als »ausgereiftes Werk, und als mit zu den PU 1–693 gehörige Untersuchungen« behandelt werden, werde bei genauerem Hinsehen mindestens erschüttert (Scholz, *Zum Status von Teil II der ›Philosophischen Untersuchungen‹*, S. 40). Ihre editorische Entscheidung, die Texte in dieser Weise zu kombinieren, können die Herausgeber der Philosophischen Untersuchungen, Anscombe und Rhees, nicht gut begründen. Da diese Frage die hier entwickelten Gedanken aber weder stützt noch gegen sie spricht, soll dem tatsächlichen Status der im Folgenden interpretierten Textstellen nicht weiter nachgegangen werden.
- 69 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, S. 518.
- 70 Bezzel spricht vom statischen Sehen, dem er das Sehen als Handlung gegenüberstellt (Bezzel, *Aspektwechsel*, S. 74/75).

- 71 Der Gesichtsraum kann bei Wittgenstein mit dem Wahrnehmungsraum gleichgesetzt werden (vgl. Chris Bezzel, Gesichtsraum. Zu Wittgensteins Wahrnehmungstheorie, in: Kodikas/Code. Ars Semiotica, V. 22 (1999) Nr. 3-4, S. 277-286, S. 279, sowie Gmür, Ästhetik bei Wittgenstein, S. 256).
- 72 Vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen II, S. 543.
- 73 Im Rahmen des Entwurfs seiner allgemeinen Systemtheorie hat Niklas Luhmann diesen Zusammenhang detailliert beschrieben (vgl. insbesondere: Niklas Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1998, Kapitel 2: Beobachten).
- 74 Vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen II, S. 520. Wittgenstein hat diese Figur bei Jastrow, Fact and Fable in Psychology gefunden. Der Anlass zu den in den Philosophischen Untersuchungen II angestellten Überlegungen war allerdings wohl die Auseinandersetzung mit dem Buch Köhlers »Gestalt Psychology« von 1929. Wittgenstein nimmt die gegen das behavioristische Reiz-Reaktionsschema gerichteten Gedanken Köhlers auf und grenzt sich zugleich gegen sie ab. Insbesondere kritisiert er dessen Auffassung, Organisation sei – wie die Farben und Formen – ein Attribut der Gestalt. Damit werde letztere zum inneren Objekt. Die bei Köhler sich hieraus ergebende Rede von zwei visuellen Realitäten lehnt Wittgenstein ab. Gegen sie ist seine häufig nur in paradoxen Formulierungen mögliche Beschreibung des Phänomens ›Aspektwechsel‹ gerichtet (vgl. zur Auseinandersetzung Wittgensteins mit der Gestaltpsychologie Monk, Wittgenstein, S. 539-544, sowie Gmür, Ästhetik bei Wittgenstein, S. 256).
- 75 Vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen II, S. 528. Wittgenstein unterscheidet zwischen einem Hasen und einem Bildgegenstand ›Hase‹, dem Bildhasen (vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen II, S. 520). An dieser Stelle kann das der Einfachheit halber übergangen werden.
- 76 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen II, S. 518.
- 77 Wenn an dieser Stelle vom ›reinen Sehen‹ gesprochen wird, ist dies lediglich als Analysebegriff zu verstehen. Das ›reine Sehen‹ ist keine mögliche Perzeptionsform, weil in ihm keine Ganzheiten ausgebildet werden könnten, sich somit alles in nicht mehr perzipierbare Komplexität auflösen würde. Wittgenstein selbst hebt die Verquickung von Sehen und Denken so nicht zuletzt deshalb hervor (Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen II, S. 549), um zu zeigen, dass es die reine Wahrnehmung nicht gibt (Gmür, Ästhetik bei Wittgenstein, S. 256).

- 78 »Der Aspektwechsel eröffnet, pathetisch ausgedrückt, neu den Raum, die Dimension der Möglichkeit, der Variation, der Alternative« (Bezzel, Aspektwechsel, S. 83).
- 79 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen II, S. 524.
- 80 Vgl. Wittgenstein, Über Gewissheit, § 94, S. 139.
- 81 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I, § 66, S. 277. Wittgenstein formuliert diesen Satz im Rahmen der Überlegungen zum Phänomen der Familienähnlichkeit. Trotzdem kann man in ihm die Maxime für die gesamte Spätphilosophie (wenn nicht die gesamte Philosophie Wittgensteins überhaupt) sehen. Im zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen kommt dieses Insistieren auf das Schauen, das Hinsehen insbesondere im Zusammenhang der Überlegungen zum Aspektwechsel wieder (vgl. u.a. S. 539).
- 82 Vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen II, S. 528. Es scheint kein Zufall, dass Wittgenstein hier auch begrifflich das Staunen aus dem philosophisch auf der Schwelle zwischen früher und später Phase stehenden Vortrag über Ethik wieder aufnimmt. Das Erleben des Ethischen als des Unsagbaren, des Mystischen hat hier dieses Staunen zur Folge. So ist es ein Indiz für das Erleben des philosophisch eigentlich Relevanten. Parallel hierzu kann auch das Staunen im Zusammenhang mit dem Aspektwechsel als Hinweis darauf gelesen werden, dass dieser selbst als der Blick auf die eigene Bedingtheit das letztliche Ziel der Wittgensteinschen Spätphilosophie ist. Das Seherleben ist so mehr als das Wissen der Standpunktrelativität, welches sich aus ihm ergibt (vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen II, S. 537).
- 83 Chris Bezzel sieht hierin den Anknüpfungspunkt an das Ästhetische des Tractatus, aus dessen Erfahrung heraus klar wird, dass alles, was durch die Sprache beschrieben werden kann, nie absolut ist, anders sein könnte (Bezzel, Aspektwechsel, S. 83). Auch Gmür sieht diese Verbindung gegeben, wenn er schreibt: »Totalität wird in der ästhetischen Anschauung *sub specie aeternitatis* im Aspekt gefühlt« (Gmür, Ästhetik bei Wittgenstein, S. 252).
- 84 Paul Ricoeur sieht den *sens métaphorique* gerade in der Spannung zwischen *le sens impertinent* und *le sens lexicalisé* verortet. Nur durch diese Impertinenz in Bezug auf das Gewohnte, Lexikalisierbare ist es der Metapher möglich, »des nouveaux aspects de la réalité« zugänglich zu machen (Ricoeur, *La métaphore vive*, S. 370).
- 85 Spätestens hier wird deutlich, weshalb oben bereits gesagt wurde, dass der Umgang mit der Frage nach Sagen und Zeigen im Rahmen der architektonischen Arbeit der Jahre 1926-1929 seine philosophische Parallele im Sprachspielkonzept finden sollte. Tatsächlich ist

das Stimmige der Proportionen in der Architektur mit dem Stimmigen, dem Funktionieren des Sprachspiels vergleichbar: Beides bestimmt sich aus dem Kontext aus der Situation ohne Rückgang auf ein letztes Standardbauteil bzw. eine letzte Begründung. Eine solche Stimmigkeit, ein solches Funktionieren ist aber in seiner situationsabhängigen Gemachtheit nur spürbar zu machen, indem das Gewohnte irritiert wird, wie es mit Hilfe der versetzt angebrachten Klinke im Palais Stonborough gelingt. Auch im Rahmen seiner Spätphilosophie macht Wittgenstein selbst diese Implikation nicht explizit. Allerdings, so die hier gemachte Annahme, zeigt er sie durch seine philosophische Praxis, in der Schreibweise der Philosophischen Untersuchungen.

- 86 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen II, S. 556.
- 87 Dass das Scheitern hier nicht negativ gesehen werden darf, man vielmehr *Vom Nutzen des Scheiterns* sprechen muss, macht Heinz Brunner in seiner bereits erwähnten, gleichnamigen Studie deutlich.
- 88 So entwickelt beispielsweise Paul Ricoeur sein Modell der lebendigen Metapher als Verkettung zweier im Normalfall nicht zusammengehöriger semantischer Felder aus deren Reibung die genuin metaphorischen Funken entstehen, welche den erweiterten Horizont, der die Metapher vom gewohnten Gebrauch der Wörter absetzt, momentweise ausleuchten. Auch Ricoeur hält somit den Zusammenbruch des wörtlichen Sinns als Voraussetzung des metaphorischen Effekts für notwendig. Zugleich aber ist klar, dass die metaphorisch erweiterte Perspektive nur eine momentweise zu erfahrende sein kann. Die Spannung zwischen dem Gewohnten und dessen neuer Konstellation in der Metapher ist das, was ausgehalten werden muss. Sie ist im doppeldeutigen ist/ist nicht der Metapher zu lokalisieren, die an die Ambiguität des Wittgensteinschen ›Sehen als...‹ erinnert (Ricoeur entwickelt diese Gedanken anhand seiner Begriffe ›signification secondaire‹ und ›tension‹ insbesondere im 4. Kapitel von *La métaphore vive: L'intersection des sphères de discours*). In diesem Sinne realisiert jede wahrgenommene Metapher einen Aspektwechsel, ist das in der Metapher Präsenste und zugleich nicht Greifbare diese Unbestimmtheit des Übergangs (vgl. auch Bezzel, »Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten«, S. 166).
- 89 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen II, S. 557.
- 90 Roland Barthes spricht davon, dass der Sinn am Menschen klebe (vgl. Roland Barthes, *Weisheit der Kunst*, in: Ders., *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, Frankfurt am Main 1990, S. 187 – 203, S. 193).

- 91 Manfred Frank nennt es daher das transzendente Sprachspiel, welches – wie die lebendige Metapher(!) – bedeutungslos ist, als es sich vom Sprachcode innovativ entfernt. Das Aussprechbare gründet im Nicht-Aussprechbaren, ist nur vor diesem als Hintergrund möglich (vgl. Frank, Wittgensteins Weg in die Dichtung, S. 26).

## Wittgensteins eigene philosophische Praxis

- 1 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, S. 231.
- 2 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, S. 231. Insofern hat Manfred Frank recht, wenn er hervorhebt, dass Wittgensteins Stil in den Philosophischen Untersuchungen »nicht kontingenterweise, sondern von Natur aus fragmentarisch-aperçuhaft« ist (Frank, Wittgensteins Gang in die Dichtung, S. 49). So sehr man an Wittgensteins Philosophie auch theoretisch produktiv anschließen kann – es war wohl weniger ein »Unglück, dass ihn niemand zu seinen Lebzeiten zwang, seine Ideen systematisch zu entwickeln« (Mersch, Gespräche über Wittgenstein, S. 151), als vielmehr eben eine Unmöglichkeit.
- 3 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, S. 231.
- 4 Wittgenstein holt, so kann die Vorgehensweise der Philosophischen Untersuchungen interpretiert werden, den Leser bei dessen Vorverständnis ab, nimmt seine auf die Theorie zielende Denkbewegung auf und lässt sie sodann ins Leere laufen (vgl. Brunner, Vom Nutzen des Scheiterns, S. 95). Joachim Schulte nennt diese Strategie Wittgensteins Fallenstellen. Er erzählt uns eine Geschichte, in deren innere Logik wir hineinschlittern, und lässt uns letztlich in eine Sackgasse laufen (Mersch, Gespräche über Wittgenstein, S. 111). Mit James C. Edwards könnte man Wittgensteins Philosophieren als gestisches Philosophieren verstehen, dem es letztlich nicht um theoretische Aufklärung, sondern darum, in Richtung eines Weges raus aus der Verwirrung über die eigene Sprache zu gestikulieren: »He forces us again and again to see the pernicious absurdity of many of our familiar patterns of thinking and of the forms of life consonant with them. And at the same time he gestures toward a way out« (James C. Edwards, Ethics without Philosophy. Wittgenstein and the Moral Life, Florida 1982, S. 2). Für Edwards selbst bedeutet das allerdings auch, dass seine eigene Interpretation letztlich nicht als theoretische Erklärung funktionieren kann. Stattdessen will er auch sein eigenes Buch verstanden wissen als eine »series of gestures, po-



- inting the reader back to the work [Wittgensteins Werk, FG] itself« (Edwards, *Ethics without Philosophy*, S. 9).
- 5 Tatsächlich war es eine von mehreren Seiten bezeugte Begabung Wittgensteins, Fragen und Probleme aller möglichen Art ständig aus neuen Perspektiven zu betrachten. Im Rahmen der Spätphilosophie wird dieser ständige Perspektivwechsel, das Drehen und Wenden, das Spielen mit dem verhandelten Problem, so könnte man sagen, methodifiziert. Der Umgang mit der im ersten Paragraphen der Philosophischen Untersuchungen zitierten Stelle aus Augustinus' Bekenntnissen ist ein ja bereits ausführlich erläutertes Beispiel. Aber auch am Umgang mit einzelnen Begriffen, wie dem des Lesens, kann dieses Vorgehen sehr gut illustriert werden (vgl. Vossenkuhl, Wittgenstein, S. 56ff). Dass dies für die Umgebung nicht immer leicht mitzumachen war, bekamen nicht nur die am Bau des Palais Stonborough beteiligten Arbeiter und Ingenieure zu spüren. »Er hat die große Gabe, alles immer wieder neu zu sehen«, meint Friedrich Waismann und setzt hinzu: »Aber das zeigt auch, wie schwierig es ist, mit ihm zusammenzuarbeiten, da er immer wieder momentanen Eingebungen folgt und niederreißt, was er gerade zuvor aufgebaut hatte« (Waismann in einem Brief an Schlick vom 9.8.1934, zit. nach: Monk, Wittgenstein, S. 363).
  - 6 Vgl. Mersch, Was sich zeigt, S. 31.
  - 7 Mersch, Was sich zeigt, S. 32.
  - 8 Chris Bezzel zieht gerade vor diesem Hintergrund die Parallele zwischen Philosophie und Kunst, die er in einer Notiz von 1930 aus den *Vermischten Bemerkungen* auch explizit zu finden meint (vgl. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, S. 456). So gelangt er zu der Charakterisierung Wittgensteins als eines ›parapoetischen Philosophen‹ (vgl. Bezzel, »Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten«, S. 154). Die anhaltende Bemühung um immer wieder neue Aspekte und darin um eine Art Perpetuierung des Aspektwechsels macht Wittgenstein über den für einen Philosophen notwendigen argumentativen Kern hinausgehend zu einem Dichter. Denn was ist Poesie, was ist Kunst überhaupt anderes, als die »Produktion von Aspektwechsel«? (Chris Bezzel, *Aspektwechsel. Kunst nach Wittgenstein*, in: *Form in der Gegenwartskunst*, hg. v. E. List/M. Strauss, Wien 1989, S. 73-93, S. 73). Es wäre durchaus interessant, die Bedeutung dieser impliziten, praktizierten ›Ästhetik‹ – in dem hier verwendeten Vokabular müsste man eher von ›Aisthetik‹ sprechen – auch für die Rezeption Wittgensteins und seines Werks durch die Kunst genauer zu untersuchen. Über den Reiz der bizarren Biographie, der Aura des Genies hinaus könnte hier ein weniger

- im Anekdotischen verhafteter Grund für die Aufnahme des Phänomens Wittgenstein durch alle Kunstsparten hindurch liegen. (So reicht das Interesse von der Poesie Bachmanns über die Texte Handkes und Bernhards bis zu so mystifizierenden Schriften wie ›Das Wittgenstein-Programm‹ von Philip Kerr; von Installationen wie ›Der Watschen-Diskurs‹ Uli Winters und Frank Fietzeks über die mittlerweile klassisch zu nennende filmische Adaption durch Derek Jarman bis zu den überraschenden musikalischen Umsetzungen insbesondere des Tractatus-Textes durch M. A. Nyminen.)
- 9 In dieser Hinsicht ist Wittgenstein ein philosophischer Künstler: »Not poetry or art, those hopelessly indeterminate categories, but artistic practice – this is what concerns Wittgenstein«, wie Marjorie Perloff es auf den Punkt bringt (Marjorie Perloff, Wittgenstein's Ladder. Poetic Language and the Strangeness of the Ordinary, Chicago/London 1996, S. 73).
  - 10 Wittgenstein, Tractatus, S. 85, 6.54.
  - 11 Wittgenstein, Tractatus, S. 32, 4.112.
  - 12 Man kann die Sätze des Tractatus somit nicht verstehen; aber man kann die Überwindungsbewegung seiner Sätze mitgehen und dann eben sehen, wohin Wittgenstein zeigt (vgl. Majetschak, Wittgensteins Denkweg, 126). In dieser Zeigedimension scheint mir auch jener Unterschied zu liegen, welchen Chris Bezzel zwischen linearen Texten und dreidimensionalen Texturen entwickelt: Letztere können dabei als im weiten Sinne literarische Texte bezeichnet werden, welche über die reine Argumentation hinausgehen (Bezzel, Bild, Satz, Text, S. 82).
  - 13 »In dieser Sphäre von Sinn und Wert gibt es keine Tatsachen und keine echten Aussagen – sie gleichwohl machen zu wollen, führt zu Unsinnigem, Paradoxem oder zur Poesie« (Janik/Toulmin, Wittgensteins Wien, S. 262). So ist es kaum verwunderlich, dass Gunter Gebauer im Tractatus ein Stück konkreter Poesie sieht und Chris Bezzel fordert, ihn als Gedicht zu lesen (Bezzel, »Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten«, S. 153). Und zugleich wird so auf die letztlich paradoxe, die sagende Sprache an ihre Grenze bringende und zugleich zeigend überschreitende Struktur bereits des Tractatus aufmerksam gemacht. Wer auf das Mystische zielt, muss in die paradoxe Formulierung ausweichen (vgl. Watzka, Sagen und Zeigen, S. 89).
- Diese grundlegende Rolle des Paradox schon in Wittgensteins früher Philosophie und sein Bemühen darum, mit seiner Hilfe den Raum des Unsagbaren aufzustoßen, zeigt, dass Theodor W. Adornos Vorwurf, Wittgenstein wolle sich einfach auf das Sagbare zu-

rückziehen, wo es doch gerade die Aufgabe der Philosophie sei, mindestens zu versuchen, das Unsagbare zu sagen, am eigentlichen Punkt vorbeigeht (vgl. Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Frankfurt am Main 1973, S. 82).

- 14 Wittgenstein, *Tractatus*, S. 85, 6.54. Die Problematik, die damit zusammenhängt, dass diese neue Sicht mit Hilfe unsinniger Sätze erlangt werden soll, hat Logi Gunnarsson in: *Wittgensteins Leiter. Betrachtungen zum Tractatus*, Berlin 2000, ausführlich diskutiert. Die Frage ist insbesondere, inwiefern die Trennung von Sinn und Unsinn im *Tractatus* eine allgemeine Kompetenz sein kann, welche dem Leser vermittelt wird. Die Problematik scheint v.a. darin zu liegen, dass die meisten Typen von *Tractatus*-Interpretationen Wittgensteins Erklärung seiner Sätze als Unsinn zwar hinnehmen, sie aber dennoch sinnig interpretieren. Die Kompetenz, die der Leser lernt, wird klassisch als kognitives Muster verstanden, welches in bestimmten Situationen zu deren Beurteilung herangezogen werden kann. Ebenso wird der Vorgang des Lernens rational bestimmt, also als die schrittweise Annahme einer neuen, argumentativ begründbaren Überzeugung. Der entscheidende Wechsel von der Referenzebene des Geistes auf die des Leibes wird somit letztlich nicht mitbedacht. Auch ohne den expliziten Rückgriff auf die Bedeutung der Referenzebenen kritisiert Gunnarsson im Anschluss an James Conant und Cora Diamond diese klassischen *Tractatus*-Lektüren als zu indifferent gegenüber der Bedeutung des Unsinnigkeitsverdikts und gelangt so zu einer Leseweise des Textes, welche über die ihm inhärente Prozesshaftigkeit dessen Zeigedimension in ihre Rechte setzt: »Der *Tractatus* wurde geschrieben, um dem Leser etwas über sich selbst beizubringen: nämlich, daß er zu einer gewissen Illusion neigt. Dieses Ziel soll dadurch erreicht werden, daß der Leser – während der Lektüre des Werkes – in diese Illusion hineingezogen wird, um später zu erkennen, daß es eine Illusion war« (S. 95). Was mithin erworben wird, ist keine verfügbare Kompetenz. Vielmehr ist die Erkenntnis der eigenen Neigung zu Illusionen der Eindruck, der vom Durchgang durch den Text, vom Lektüreerlebnis in der Erinnerung bleibt. Er ist es, so könnte man Gunnarsson in die vorstehenden Überlegungen einbinden, der einen nun immer wieder an die relative Armut der vernunftbasierten Weltorganisation gegenüber der Komplexität des Realen erinnert. In diesem Sinne praktiziert Wittgenstein seine Methode nicht erst mit der grammatischen Methode, wie er es explizit sagt (Wittgenstein, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, S. 183f), sondern bereits im *Tractatus*. Vgl. für eine umfassendere Diskussion der *Tractatus*-Interpretation im Gravita-

- tionsfeld des ›New Wittgenstein‹ Jörg Volbers Artikel: Philosophie als Lehre oder Tätigkeit? Über eine neue Lesart des ›Tractatus‹, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 2/2006, S. 153–170.
- 15 Das meinen u.a. auch Monk, Wittgenstein, S. 323, Joachim Schulte in: Mersch, Gespräche über Wittgenstein, S. 103, und Watzka, Sagen und Zeigen, S. 24.
- 16 Auch etymologisch lässt sich die enge Verbindung von Sagen und Zeigen herleiten, so über das lateinische dico, dessen griechische Wurzel δεικνυμι auch zeigen und sehen lassen bedeutet.
- 17 Vgl. zur Frage nach Wittgensteins künstlerischem Philosophieren: ›Philosophie kann nie Theorie sein.‹ Ein Gespräch mit Allan Janik über Begriff und Praxis der Philosophie bei Wittgenstein, in: Goppelsröder (Hg), Wittgensteinkunst, S. 127–143.



## Literatur

---

### Abkürzungen

FAZ = Frankfurter Allgemeine Zeitung.

KSA = Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. G. Colli/M. Montinari, München 1999.

WA = Ludwig Wittgenstein, *Werkausgabe in acht Bänden*, Frankfurt am Main 1984 – 1989.

### Primärliteratur Wittgenstein

Nedo, Michael (Hg), *Wiener Ausgabe*, Wien 1994ff.

Wittgenstein, Ludwig, *Wiener Ausgabe* Bd. 3.

Wittgenstein, Ludwig, *Wiener Ausgabe* Bd. 6: The Big Typescript.

Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe in acht Bänden*, Frankfurt am Main 1984–1989.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, in: WA Bd. 1, S. 7–85.

Wittgenstein, Ludwig, *Tagebücher 1914–1916*, in: WA Bd. 1, S. 87–187.

Wittgenstein, Ludwig, *Aufzeichnungen über Logik*, in: WA Bd. 1, S. 188–208.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen I*, in: WA Bd. 1, S. 235–485.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen II*, in: WA Bd. 1, S. 487–580.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Bemerkungen*, WA Bd. 2.

Wittgenstein, Ludwig, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, WA Bd. 3.

- Wittgenstein, Ludwig, *Blaues Buch*, WA Bd. 5.
- Wittgenstein, Ludwig, *Über Gewissheit*, in: WA Bd. 8, S. 113–257.
- Wittgenstein, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, in: WA Bd. 8, S. 445–573.
- Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über Frazers ›The Golden Bough‹*, in: R. Wiggershaus (Hg), *Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*, Frankfurt am Main 1975, S. 37–57.
- Wittgenstein, Ludwig, *Vortrag über Ethik*, in: Ders., *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hg. v. J. Schulte, Frankfurt am Main 1991, S. 9–19.
- Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über logische Form*, in: Ders., *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hg. v. J. Schulte, Frankfurt am Main 1989, S. 20–28.
- Wittgenstein, Ludwig, *Briefwechsel mit B. Russell, G.E. Moore, J.M. Keynes, F.P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, hg. v. B.F. McGuinness/G.H. von Wright, Frankfurt am Main 1980.

## Sekundärliteratur

- Abel, Günter, *Logik und Ästhetik*, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), S. 112–148.
- Adorno, Theodor W., *Philosophische Terminologie*, Frankfurt am Main 1973.
- Aicher, Otl, *wittgenstein als architekt*, in: Vossenkuhl, Von Wittgenstein lernen, S. 193–212.
- Augustinus, *Bekenntnisse*, hg. v. K. Flasch/B. Mojsisch, Stuttgart 2000.
- Barthes, Roland, *Lektion/Leçon. Antrittsvorlesung am Collège de France. Gehalten am 7. Januar 1977*, Frankfurt am Main 1980.
- Barthes, Roland, *Weisheit der Kunst*, in: Ders., *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, Frankfurt am Main 1990, S. 187–203.
- Bezzel, Chris, *Aspektwechsel. Kunst nach Wittgenstein*, in: *Form in der Gegenwartskunst*, hg. v. V. E. List/M. Strauss, Wien 1989, S. 73–93.
- Bezzel, Chris, *Bild, Satz, Text. Wittgenstein und die (neue) Philosophie*, in: Schmidt-Dengler u.a., *Wittgenstein Und. Philosophie – Literatur*, S. 69–87.
- Bezzel, Chris, *Gesichtsraum. Zu Wittgensteins Wahrnehmungstheorie*, in: Kodikas/Code. *Ars Semiotica*, V. 22 (1999) Nr. 3–4, S. 277–286.
- Bezzel, Chris, *»Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten.« Über Ludwig Wittgenstein*, in: R. Faber/B. Naumann (Hg), *Literarische Philosophie – Philosophische Literatur*, Würzburg 1999, S. 153–168.

- Bohrer, Karl Heinz, *Zeit und Imagination. Das absolute Präsens der Literatur*, in: Ders., *Das absolute Präsens. Die Semantik ästhetischer Zeit*, Frankfurt am Main 1994, S. 143–183.
- Borges, Jorge Luis, *Das Handwerk des Dichters*, München/Wien 2002.
- Bourdieu, Pierre, *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Frankfurt am Main 2001.
- Bourdieu, Pierre, *Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis*, in: Ders., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main 2002, S. 125–158.
- Bouveresse, Jacques, *Was ist eine Regel?*, in: G. Gebauer/Chr. Wulf (Hg), *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*, Frankfurt am Main 1992, S. 41–56.
- Bouveresse, Jacques, *Poesie und Prosa. Wittgenstein über Wissenschaft, Ethik und Ästhetik*, Düsseldorf 1994.
- Brunner, Heinz, *Vom Nutzen des Scheiterns. Eine literaturwissenschaftliche Interpretation von L. Wittgenstein Philosophischen Untersuchungen*, Bern 1985.
- Cavell, Stanley, *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays*, hg. v. D. Spati/E. Hammer, Frankfurt am Main 2002.
- Chauviré, Christiane, *Voir le visible: la seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris 2003.
- Coenen, Hans Georg, *Analogie und Metapher. Grundlegung einer Theorie der bildlichen Rede*, Berlin 2002.
- Davidson, Donald, *Was Metaphern bedeuten* (1978), in: A. Haverkamp (Hg), *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt am Main 1998, S. 49–75.
- Drury, Maurice O'Connor, *Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein*, in: Rhees, *Porträts und Gespräche*, S. 117–142.
- Drury, Maurice O'Connor, *Gespräche mit Wittgenstein*, in: Rhees, *Porträts und Gespräche*, S. 142–235.
- Edwards, James C., *Ethics without Philosophy. Wittgenstein and the Moral Life*, Florida 1982.
- Engelmann, Paul, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*, hg. v. B. McGuinness mit einem Vorwort von J. Schächter, Wien/München 1970.
- Fann, Kuang Tih (Hg), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy*, New Jersey 1969.
- Febvre, Lucien, *Der Mensch in seiner Zeit. Der Franzose in der Renaissance*, in: Ders., *Der neugierige Blick. Leben in der französischen Renaissance*, Berlin 1989, S. 15–34.
- Febvre, Lucien, *Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais*, Stuttgart 2002.
- Frank, Manfred, *Wittgensteins Gang in die Dichtung*, in: Frank/Soldati, *Wittgenstein*, S. 8–72.



- Frank, Manfred/Soldati, Gianfranco, *Wittgenstein. Literat und Philosoph*, Pfullingen 1989.
- Friedrich, Hugo, *Die Struktur der modernen Lyrik. Von der Mitte des neunzehnten bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts* (1956), Reinbek bei Hamburg 1985.
- Gabriel, Gottfried, *Logik als Literatur? Zur Bedeutung des Literarischen bei Wittgenstein*, in: *Merkur* 32 (1978) 359, S. 353–362.
- Gebauer, Gunter, *Wortgebrauch, Sprachbedeutung. Beiträge zu einer Theorie der Bedeutung im Anschluß an die spätere Philosophie Ludwig Wittgensteins*, München 1971.
- Gebauer, Gunter u.a., *Wien. Kundmanngasse 19. Bauplanerische, morphologische und philosophische Aspekte des Wittgenstein-Hauses*, München 1982.
- Gebauer, Gunter, *Die Syntax des Schweigens*, in: Gebauer u.a., *Wien. Kundmanngasse 19*, S. 220–238.
- Gebauer, Gunter, *Taktilität und Raumerfahrung bei Wittgenstein*, in: *Arch+. Zeitschrift für Architektur und Städtebau* Nr. 157, September 2001, S. 91–98.
- Gill, Jerry H., *Wittgenstein and Metaphor*, Washington 1981.
- Gmür, Felix, *Ästhetik bei Wittgenstein. Über Sagen und Zeigen*, Freiburg/München 2000.
- Good, Paul, *Maurice Merleau-Ponty. Eine Einführung*, Düsseldorf/Bonn 1998.
- Goodman, Nelson, *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*, Frankfurt am Main 1998.
- Goppelsröder, Fabian, *Das Palais Stonborough. Wittgenstein als Architekt seiner Spätphilosophie. Mit Abbildungen von Maja Weyermann* in: Goppelsröder (Hg), *Wittgensteinkunst*, S. 27–46.
- Goppelsröder, Fabian (Hg), *Wittgensteinkunst. Annäherungen an eine Philosophie und ihr Unsagbares*, Berlin 2006.
- Goppelsröder, Fabian, *Sraffas Geste. Zur späten Philosophie Wittgensteins*, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 697 (2007), S. 405–413.
- Gunnarsson, Logi, *Wittgensteins Leiter. Betrachtungen zum Tractatus*, Berlin 2000.
- Habermas, Jürgen, *Sprachspiel, Intention und Bedeutung. Zu Motiven bei Sellars und Wittgenstein*, in: R. Wiggershaus (Hg), *Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*, Frankfurt am Main 1975, S. 319–340.
- Hacker, Peter M.S., *Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung*, Frankfurt am Main 1978.
- Halais, Emmanuel, *Wittgenstein et L'Énigme de L'Existence*, Paris 2007.
- Hintikka, Merrill B./Hintikka, Jaakko, *Untersuchungen zu Wittgenstein*, Frankfurt am Main 1990.

- Ishiguro, Hidé, *Namen. Gebrauch und Bezugnahme* (1969), in: Schulte, Texte zum Tractatus, S. 96-135.
- Janik, Allan/Toulmin, Stephen, *Wittgensteins Wien*, München/Wien 1984.
- Janik, Allan, *Assembling Reminder: Studies in the Genesis of Wittgenstein's Concept of Philosophy*, Stockholm 2006.
- Janik, Allan, »Philosophie kann nie Theorie sein.« Ein Gespräch mit Allan Janik über Begriff und Praxis der Philosophie bei Wittgenstein, in: Goppelsröder (Hg), *Wittgensteinkunst*, S. 127-143.
- Kambartel, Friedrich, *Wittgensteins späte Philosophie. Zur Vollendung von Kants Kritik der wissenschaftlichen Aufklärung*, in: Ders., *Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen*, Frankfurt am Main 1989, S. 146-159.
- Kenny, Anthony, *Wittgenstein*, Frankfurt am Main 1974.
- Kienzler, Wolfgang, *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie 1930-1932. Eine historische und systematische Darstellung*, Frankfurt am Main 1997.
- Köpping, Klaus-Peter/Rao, Ursula, *Zwischenräume*, in: E. Fischer-Lichte u.a., *Ritualität und Grenze*, Tübingen/Basel 2003, S. 235-250.
- Krämer, Sybille, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2001.
- Lalla, Sebastian, *Solipsismus bei Ludwig Wittgenstein. Eine Studie zum Früh- und Spätwerk*, Frankfurt am Main u.a. 2003.
- de Lara, Philippe, *Wittgenstein: une philosophie musicale?*, in: Rue Descartes 39. *Revue Collège International de Philosophie. Wittgenstein et l'art*, Paris 2004, S. 41-55.
- Latour, Bruno, *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt am Main 2000.
- Le Goff, Jacques, *Eine mehrdeutige Geschichte*, in: U. Raulff (Hg), *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1987, S. 18-32.
- Lecerf, Christine, *Quelques feuillets de pensée dans le sac à dos de Wittgenstein*, in: *Europe. Revue littéraire mensuelle. Wittgenstein*, Oktober 2004, Nr. 906, S. 3-11.
- Leitner, Bernhard, *The Architecture of Ludwig Wittgenstein. A Documentation. With excerpts from the Family Recollections by Hermine Wittgenstein*, Halifax 1973.
- Leitner, Bernhard, *Greifen, Griffe, Fehlgriffe*, in: FAZ, 21. Februar 1996, Nr. 44, S. N6.
- Leitner, Bernhard, *Wittgensteins Griff. Notizen*, in: Arch+. Zeitschrift für Architektur und Städtebau Nr. 157, September 2001, S. 72/73.
- Leitner, Bernhard, *Das Wittgenstein Haus*, in: Arch+. Zeitschrift für Architektur und Städtebau, Nr. 157, September 2001, S. 76-87.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *Das Denken der Naturvölker* (1910), Leipzig 1921.

- Loos, Adolf, *Ornament und Verbrechen*, in: Ders., *Ornament und Verbrechen. Ausgewählte Schriften. Die Originaltexte*, hg. v. A. Opel, Wien 2000, S. 192–202.
- Loos, Adolf, *Über Josef Hoffmann*. 1931, in: Ders., *Ornament und Verbrechen. Ausgewählte Schriften*, hg. v. A. Opel, Wien 2000, S. 232/233.
- Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1987.
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997.
- Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main <sup>3</sup>1998.
- Majetschak, Stefan, *Ludwig Wittgensteins Denkweg*, München 2000.
- Malcolm, Norman, *Sprache und Gegenstände* (1986), in: Schulte, *Texte zum Tractatus*, S. 136–155.
- McGuinness, Brian, *Nachwort des Herausgebers*, in: Engelmann, Ludwig Wittgenstein, S. 115–125.
- McGuinness, Brian, *Wittgensteins frühe Jahre*, Frankfurt am Main 1988.
- McGuinness, Brian, *Der Grundgedanke des ›Tractatus‹*, in: Schulte, *Texte zum Tractatus*, S. 32–48.
- McGuinness, Brian, *Die Mystik des ›Tractatus‹*, in: Schulte, *Texte zum Tractatus*, S. 165–191.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le philosophe et son ombre*, in: Ders., *Signes*, Paris 1960, S. 259–295.
- Mersch, Dieter (Hg), *Gespräche über Wittgenstein*, Wien 1991.
- Mersch, Dieter, *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München 2002.
- Monk, Ray, *Wittgenstein. Das Handwerk des Genies*, Stuttgart 2000.
- Nedo, Michael, *Einleitung zum 1. Band der Wiener Ausgabe*, Wien 1994, S. VII–XVIII.
- Nedo, Michael, *Einleitung zum 3. Band der Wiener Ausgabe*, Wien 1995, S. VII–XIV.
- Nedo, Michael, *Einleitung zum 4. Band der Wiener Ausgabe*, Wien 1995, S. VII–XII.
- Nedo, Michael, *Einleitung zum 5. Band der Wiener Ausgabe*, Wien 1996, S. VII–XV.
- Nietzsche, Friedrich, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in: KSA Bd. 1, S. 243 – 334.
- Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, in: KSA Bd. 5, S. 9–243.
- Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, in: KSA Bd. 5, S. 245–412.
- Pascal, Fania, *Meine Erinnerungen an Wittgenstein*, in: Rhees, *Porträts und Gespräche*, S. 35 – 83.

- Perloff, Marjorie, *Wittgenstein's Ladder. Poetic Language and the Strangeness of the Ordinary*, Chicago/London 1996.
- Prokop, Ursula, *Margaret Stonborough-Wittgenstein. Bauherrin, Intellektuelle, Mäzenin*, Wien u.a. 2003.
- Ramsey, Frank, *Rezension des 'Tractatus' (1923)*, in: Schulte, Texte zum Tractatus, S. 11-31.
- Rentschler, Lothar, *Das Wittgensteinhaus. Eine morphologische Interpretation*, in: Gebauer u.a., Wien. Kundmannsgasse 19, S. 77-163.
- Rhees, Rush (Hg), *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, Frankfurt am Main 1987.
- Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, Paris 1975.
- Rimbaud, Arthur, *Sämtliche Werke. Französisch und deutsch*, Frankfurt am Main 1992.
- von Savigny, Eike/Scholz, Oliver R. (Hg), *Wittgenstein über die Seele*, Frankfurt am Main 1995.
- Schmidt, Burghardt, *Wittgensteins Zeigemystik*, in: Schmidt-Dengler u.a., Wittgenstein Und. Philosophie – Literatur, S. 57-67.
- Schmidt-Dengler, Wendelin u.a. (Hg), *Wittgenstein Und. Philosophie – Literatur*, Wien 1990.
- Scholz, Oliver R., *Zum Status von Teil II der 'Philosophischen Untersuchungen'*, in: v. Savigny/Scholz, Wittgenstein über die Seele, S. 24-40.
- Scholz, Oliver R., *Wie schlimm ist Bedeutungsblindheit? Zur Kernfrage von PU II xi*, in: v. Savigny/Scholz, Wittgenstein über die Seele, S. 213-232.
- Schulte, Joachim (Hg), *Texte zum Tractatus*, Frankfurt am Main 1989.
- Schulte, Joachim, *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*, Frankfurt am Main 1990.
- Seel, Martin, *Am Beispiel der Metapher. Zum Verhältnis von buchstäblicher und figürlicher Rede*, in: Intentionalität und Verstehen, Frankfurt am Main 1990, S. 237-272.
- Soldati, Gianfranco, *Erlebnis und Bedeutung*, in: Frank/Soldati, Wittgenstein, S. 73-141.
- Spiel, Hilde, *Glanz und Untergang. Wien 1866 bis 1938*, München 1994.
- Stenius, Erik, *Wittgensteins Traktat. Eine kritische Darlegung seiner Hauptgedanken*, Frankfurt am Main 1969.
- Valéry, Paul, *Eupalinos oder der Architekt*, Frankfurt am Main 1973.
- Volbers, Jörg, *Philosophie als Lehre oder als Tätigkeit? Über eine neue Lesart des 'Tractatus'*, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 2 (2006), S. 153-170.
- Vossenkuhl, Wilhelm (Hg), *Von Wittgenstein lernen*, Berlin 1992.
- Vossenkuhl, Wilhelm (Hg), *Klassiker auslegen: Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus*, Berlin 2001.
- Vossenkuhl, Wilhelm, *Sagen und Zeigen. Wittgensteins 'Hauptproblem'*, in: Ders., *Klassiker auslegen: Ludwig Wittgenstein*, S. 35-63.

- Vossenkuhl, Wilhelm, *Ludwig Wittgenstein*, München <sup>2</sup>2003.
- Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie als Xenologie. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden*, in: Ders., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1999, S. 85-109.
- Waldenfels, Bernhard, *Responsivität des Leibes. Spuren des Anderen in Merleau-Pontys Leib-Denken*, in: R. Giuliani (Hg), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, S. 305-320.
- Watzka, Heinrich, *Sagen und Zeigen: die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein*, Stuttgart 2000.
- Weber, Max, *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in: Ders., *Soziologie, universalgeschichtliche Analysen, Politik*, hg. v. J. Winckelmann, Stuttgart <sup>5</sup>1973, S. 200-262.
- Wijdeveld, Paul, *Wittgenstein, Architekt*, Wien 1994.
- Williams, Meredith, *The philosophical significance of learning in the later Wittgenstein*, in: Dies., *Wittgenstein, Mind and Meaning. Toward a social conception of mind*, London/New York 1999, S. 188-215.
- Wittgenstein, Hermine, *Mein Bruder Ludwig*, in: Rhees, *Porträts und Gespräche*, S. 21-34.
- von Wright, Georg Henrik, *Eine biographische Skizze*, in: Ders., *Wittgenstein*, Frankfurt am Main 1986, S. 23-44.
- von Wright, Georg Henrik, *Die Entstehung des »Tractatus«*, in: Ders., *Wittgenstein*, Frankfurt am Main 1986, S. 77-116.
- von Wright, Georg Henrik, *Die Entstehung und Gestaltung der »Philosophischen Untersuchungen«*, in: Ders., *Wittgenstein*, Frankfurt am Main 1986, S. 117-143.

## Edition Moderne Postmoderne

Emanuel Alloa, Alice Lagaay,  
Carsten Lotz (Hg.)

### **Nicht(s) sagen**

Strategien nicht-affirmativer  
Rede im 20. Jahrhundert

Dezember 2007, ca. 200 Seiten,  
kart., ca. 22,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-828-5

Martin Nonhoff (Hg.)

### **Diskurs –**

### **radikale Demokratie – Hegemonie**

Zum politischen Denken  
von Ernesto Laclau und  
Chantal Mouffe

Dezember 2007, ca. 180 Seiten,  
kart., ca. 26,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-494-2

Dirk Quadflieg

### **Differenz und Raum**

Zwischen Hegel, Wittgenstein  
und Derrida

November 2007, ca. 340 Seiten,  
kart., ca. 32,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-812-4

Iris Därmann,  
Harald Lemke (Hg.)

### **Die Tischgesellschaft**

Philosophische und  
kulturwissenschaftliche  
Annäherungen

November 2007, ca. 220 Seiten,  
kart., ca. 24,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-694-6

Judith Siegmund

### **Die Evidenz der Kunst**

Künstlerisches Handeln als  
ästhetische Kommunikation

Oktober 2007, 264 Seiten,  
kart., 29,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-788-2

Hans-Joachim Lenger,  
Georg Christoph Tholen (Hg.)  
**Mnêma**

Derrida zum Andenken

Oktober 2007, ca. 260 Seiten,  
kart., ca. 25,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-510-9

Fabian Goppelsröder

### **Zwischen Sagen und Zeigen**

Wittgensteins Weg von der  
literarischen zur dichtenden  
Philosophie

Oktober 2007, 166 Seiten,  
kart., 18,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-764-6

Harald Lemke

### **Die Kunst des Essens**

Eine Ästhetik des  
kulinarischen Geschmacks

September 2007, 220 Seiten,  
kart., 20,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-686-1

Jens Szczepanski

### **Subjektivität und Ästhetik**

Gegendiskurse zur Metaphysik  
des Subjekts im ästhetischen  
Denken bei Schlegel, Nietzsche  
und de Man

August 2007, 242 Seiten,  
kart., 27,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-709-7

Steffen K. Herrmann,  
Sybille Krämer,  
Hannes Kuch (Hg.)

### **Verletzende Worte**

Die Grammatik sprachlicher  
Missachtung

Juli 2007, 372 Seiten,  
kart., 30,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-565-9

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:**  
**[www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**

## Edition Moderne Postmoderne

Ludger Schwarte (Hg.)  
**Auszug aus dem Lager**  
Zur Überwindung des  
modernen Raumparadigmas in  
der politischen Philosophie  
Juli 2007, 318 Seiten,  
kart., zahlr. Abb., 31,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-550-5

Andreas Niederberger,  
Markus Wolf (Hg.)  
**Politische Philosophie und  
Dekonstruktion**  
Beiträge zur politischen  
Theorie im Anschluss an  
Jacques Derrida  
Juni 2007, 186 Seiten,  
kart., 19,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-545-1

Daniel C. Henrich  
**Zwischen Bewusstseins-  
philosophie und Naturalismus**  
Zu den metaphysischen  
Implikationen der Diskursethik  
von Jürgen Habermas  
März 2007, 246 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-620-5

Alice Pechriggl  
**Chiasmen**  
Antike Philosophie von Platon  
zu Sappho – von Sappho zu uns  
2006, 188 Seiten,  
kart., 20,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-536-9

Reinhard Heil,  
Andreas Hetzel (Hg.)  
**Die unendliche Aufgabe**  
Kritik und Perspektiven der  
Demokratietheorie  
2006, 288 Seiten,  
kart., 27,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-332-7

Jens Badura (Hg.)  
**Mondialisierungen**  
»Globalisierung« im Lichte  
transdisziplinärer Reflexionen  
2006, 318 Seiten,  
kart., 27,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-364-8

Ulrike Ramming  
**Mit den Worten rechnen**  
Ansätze zu einem philo-  
sophischen Medienbegriff  
2006, 252 Seiten,  
kart., 26,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-443-0

Peter Janich (Hg.)  
**Wissenschaft und Leben**  
Philosophische  
Begründungsprobleme in  
Auseinandersetzung mit  
Hugo Dingler  
2006, 274 Seiten,  
kart., 26,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-475-1

Stefan Blank  
**Verständigung und  
Versprechen**  
Sozialität bei Habermas  
und Derrida  
2006, 232 Seiten,  
kart., 26,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-456-0

Tobias Blanke  
**Das Böse in der  
politischen Theorie**  
Die Furcht vor der Freiheit bei  
Kant, Hegel und vielen anderen  
2006, 232 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-465-2

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:**  
**[www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**

## Edition Moderne Postmoderne

Johann S. Ach,  
Arnd Pollmann (Hg.)  
**no body is perfect**  
Baumaßnahmen am  
menschlichen Körper.  
Bioethische und  
ästhetische Aufrisse  
2006, 358 Seiten,  
kart., 27,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-427-0

Gerald Hartung,  
Kay Schiller (Hg.)  
**Weltoffener Humanismus**  
Philosophie, Philologie und  
Geschichte in der deutsch-  
jüdischen Emigration  
2006, 224 Seiten,  
kart., 24,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-441-6

Christoph Henning  
**Philosophie nach Marx**  
100 Jahre Marxrezeption und  
die normative Sozialphilosophie  
der Gegenwart in der Kritik  
2005, 660 Seiten,  
kart., 39,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-367-9

Christian Schulte,  
Rainer Stollmann (Hg.)  
**Der Maulwurf kennt  
kein System**  
Beiträge zur gemeinsamen  
Philosophie von Oskar Negt  
und Alexander Kluge  
2005, 272 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-273-3

Arnd Pollmann  
**Integrität**  
Aufnahme einer  
sozialphilosophischen  
Personalie  
2005, 394 Seiten,  
kart., 29,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-325-9

Hans-Joachim Lenger  
**Marx zufolge**  
Die unmögliche Revolution  
2004, 418 Seiten,  
kart., 27,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-211-5

Christoph Ernst, Petra Gropp,  
Karl Anton Sprengard (Hg.)  
**Perspektiven interdisziplinä-  
rer Medienphilosophie**  
2003, 334 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-159-0

Hans-Joachim Lenger  
**Vom Abschied**  
Ein Essay zur Differenz  
2001, 242 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 978-3-933127-75-4

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:**  
**[www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**



