

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 1934¹ 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 Zeichen² 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 ist³, 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.⁴ 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.⁵ Die Gespräche mit Piero Sraffa⁶, 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.⁷ 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.⁸ 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 Funktionalisieren 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 Ausschnitte⁹, die ihn gleichwohl zu einer harschen Kritik an der Methode Frazers veranlassten.¹⁰ 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.¹¹ 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.¹² 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«.¹³ 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.«¹⁴ 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.¹⁵ 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.«¹⁶

Frazer verfällt mithin dem »dumme[n] Aberglaube[n] unserer Zeit«, alles als Zweckzusammenhang nachzeichnen zu können.¹⁷ Das Bild der Geliebten zu küssen aber »*bezweckt* gar nichts; wir handeln so und fühlen uns dann befriedigt.«¹⁸ 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 erklärba- ren menschlichen Handelns¹⁹ liegt die Befriedigung, welche das Zeremonielle dem Alltäglichen entgegensetzt.²⁰ Jenseits aller Zweckorganisation schafft es einen von Kontingenzen unberührten Raum²¹, dem allein durch den Rückgang auf die nicht gerechtfertigte und nicht zu rechtfertigende *Praxis* eine jeder Erklärung entgehende magische »Tiefe« eignet.²²

Dass Frazer dies übersieht, macht den Kern der Wittgenstein- schen Kritik aus. Die Einstufung magischer und religiöser An- schauung ganz allgemein als eines Irrtums liegt nicht in der Nai- vität der befragten Kulturen begründet. Vielmehr ist sie die Folge von Frazers zu naiver Untersuchungsstrategie, seiner Methode, welche die eigene historisch-intellektuelle Bedingtheit nicht re- flektiert. In einer Vorstellung sich ständig optimierender Evolu- tion aller Bereiche verhaftet, entgeht ihm, dass der medizinische Fortschritt Gewinn bringt, welcher die Dimension der Heilungsri- ten gleichwohl nicht berührt. Magie entgleitet den Fangarmen der Rationalisierung, wie auch deren inneres Bewegungsgesetz der fortschreitenden Optimierung für sie nicht gilt.²³ Frazers Szien- tismus, der Glaube daran, dass, was uns gestern geheimnisvoll er- schien, heute erklärt werden kann²⁴, raubt ihm die Sensibilität für die Möglichkeit einer solch anderen Organisation von Welt. Die Vorstellung eines »Menschen an sich« macht ihn für diese blind.²⁵ 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«²⁶, sie mithin anachronistisch, gegen die Situation, aus der Perspektive eines Engländer am En- de des 19. Jahrhunderts als Dummheit vorzuführen. »Welche En- ge des seelischen Lebens bei Frazer! Daher: Welche Unmöglich-

keit, ein anderes Leben zu begreifen als das englische seiner Zeit.«²⁷

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.²⁸ 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!!!«²⁹ 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 Weltsicht.³⁰ 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.³¹ Der Intellek-

tualismus, der Realität als defizitäre Realisierung eines abstrakt-rationalen Musters versteht, ist Folge dieser Entwicklung.³² Was die Wissenschaft³³ 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«³⁴ 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.³⁵

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.³⁶ 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.«³⁷ 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.³⁸ An der Fluidität des philosophisch Interessanten wird das Unzureichende des Intellektualismus deutlich: «What evaporates is what the intellect cannot tackle.»³⁹ So gelangt die Philosophie an die Grenze der Sprache.⁴⁰ ›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 Licht⁴¹, 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.⁴² 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.«⁴³ 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.⁴⁴ Auf diese gerichtet wird die »verächtliche Haltung gegenüber dem Einzelfall«⁴⁵ 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.«⁴⁶ 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«⁴⁷ 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.«⁴⁸ 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.«⁴⁹ 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.⁵⁰ 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.⁵¹

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.«⁵² 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.⁵³ 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 Satzsystem⁵⁴, 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.⁵⁵ So ist das *Höhere* zugleich auch die *Tiefe*, deren Verlust Wittgenstein bei Frazer beklagte. Sie als die untergründige Mythologie unserer Sprache⁵⁶ 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.⁵⁷ 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.«⁵⁸ 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.«⁵⁹ 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.⁶⁰ 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.⁶¹ 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.«⁶²

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.«⁶³ 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.⁶⁴ Sie bleibt ein ständiges Umkreisen der Situation, die weder abschließend erklärt noch endgültig geordnet werden kann.⁶⁵ 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 Sprache⁶⁶. Der nicht abzuschließende Ordnungsprozess selbst lenkt die Aufmerksamkeit auf das Konkrete. Das Chor zeigt ein geheimes Gesetz⁶⁷; 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.«⁶⁸

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.⁶⁹ 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.⁷⁰ 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.⁷¹ 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.⁷²

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, Feststellung und Kategorisierung gerichteten Sprachkönnens. Mit diesem wird die dynamische Komplexität des Konkreten ihrer Vielheit, ihrer Bewegung beraubt.⁷³ Was man nun *kann*, ist, Wirklichkeit⁷⁴ aus einer bestimmten Perspektive näherungsweise genau zu berechnen, mithin spezielle Dimensionen von Welt zu beherrschen⁷⁵. 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.⁷⁶

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 definiert⁷⁷, entfaltet nur als Fragment ihre ganze Wirkung. In gewissem Sinne steht Wittgenstein in dieser Tradition.⁷⁸ Und doch geht er auch über die Frühromantik hinaus.⁷⁹ 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.«⁸⁰ 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.«⁸¹ Die *Struktur der modernen Lyrik* ist seit Baudelaire, Rimbaud und Mallarmé darauf angelegt, die ›leere Transzendenz‹⁸² 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.«⁸³ 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.⁸⁴

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.⁸⁵ 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.

