

Der Ursachen-Bär

Wittgensteins anthropologische Anthropologiekritik

Alfred Nordmann

»Man könnte den Menschen so den Ursachen-Bär, so wie den Ameisen-Bär nennen. Es ist etwas stark gesagt. Das Ursachen-Tier, wäre besser.«¹

Aus der Feder des Aufklärers Georg Christoph Lichtenberg spricht hier nicht etwa das Lob des selbstdenkenden, wissenssuchenden Menschen. Benannt wird vielmehr eine biologisch charakterisierte obsessive Neigung. Der Mensch sucht Ursachen auch dann, wenn er sich eines Wissens darüber nicht versichern kann.

Etwa 150 Jahre später fragt sich Ludwig Wittgenstein, wie ein Buch über Anthropologie anfangen könnte, und notiert: »Man könnte fast sagen, der Mensch sei ein zeremonielles Tier.«²

Wittgensteins und Lichtenbergs Bemerkungen liegen nahe beieinander. Das ergibt sich nicht aus dem philologischen Befund der vielfältigen Bezug-

1 | Georg Christoph Lichtenberg, Sudelbücher 1 und 2, hg. von Wolfgang Promies, München 1968 und 1971, J 1826.

2 | Ludwig Wittgenstein, »Bemerkungen über Frazers Golden Bough«, in James Klagge und Alfred Nordmann (Hg.), Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions, Indianapolis, 2010, 128. Diese zweisprachige Edition gilt als derzeitige Referenzausgabe. Eine textkritische Ausgabe nur des ersten Teils dieser Bemerkungen (118-138 der Referenzausgabe) in ihrem Entstehungszusammenhang findet sich im dritten Band der Wiener Ausgabe von Ludwig Wittgenstein, Bemerkungen. Philosophische Bemerkungen, hg. von Michael Nedo, Wien 1994, 262-332 (datiert vom 19.6. bis 6.7.1931). Der zweite Teil der Bemerkungen (138 bis 154 der Referenzausgabe) entstand zumindest größtenteils im Zusammenhang mit Wittgensteins Vorlesungen 1933, siehe hierzu Josef Rothhaupt, »Wittgensteins ›Bemerkungen über Frazers The Golden Bough‹: Verortung im Gesamtnachlass – Editions- und Publikationsgeschichte«, erscheint in Lars Albinus u.a. (Hg.) Wittgenstein's Remarks on Frazer: The Text and the Matter, Berlin.

nahmen Wittgensteins auf Lichtenberg.³ Vielmehr erweist sich Lichtenbergs Ursachenbär bei näherem Hinsehen als ein zeremonielles Tier, und Wittgensteins zeremonielles Tier als vor allem ursachen- und bedeutungshungrig:

»[...] keine Erscheinung ist an sich besonders geheimnisvoll, aber jede kann es uns werden, und das ist eben das Charakteristische am erwachenden Geist des Menschen, daß ihm eine Erscheinung bedeutend wird. Man könnte fast sagen, der Mensch sei ein zeremonielles Tier. Das ist wohl teils falsch, teils unsinnig, aber es ist auch etwas Richtiges daran.«⁴

1. ZEREMONIEN DES ERKLÄRENS UND ZUSAMMENSTELLENS

Teils falsch, teils unsinnig – das will bedacht sein. Aber zunächst einmal interessiert in diesem Zusammenhang, was richtig daran ist. Was für Zeremonien meint Wittgenstein, wenn er in seinen Bemerkungen zu James George Frazers ethnologischem Klassiker *Der goldene Zweig* (*The Golden Bough*) vom Menschen als einem zeremoniellen Tier spricht? Und warum bringt Wittgenstein in seiner Kritik an der Ethnologie Frazers eine anthropologische Auffassung zur Geltung? Eine Antwort auf beide Fragen ergibt sich aus der Zusammenstellung von drei Bemerkungen Wittgensteins, in denen er auf Frazers Versuch eingeht, die Tötung des Priesterkönigs von Nemi zu erklären.

»Schon die Idee, den Gebrauch – etwa die Tötung des Priesterkönigs – erklären zu wollen, erscheint mir verfehlt. [...] Wenn er uns z.B. erklärt, der König müsse in seiner Blüte getötet werden, weil nach den Anschauungen der Wilden sonst seine Seele nicht frisch erhalten würde, so kann man doch nur sagen: wo jener Gebrauch und diese Anschauung zusammengehn, dort entspringt nicht der Gebrauch der Anschauung, sondern sie sind eben beide da.«

»Wenn man mit jener Erzählung vom Priesterkönig von Nemi das Wort ›die Majestät des Todes‹ zusammenstellt, so sieht man, dass die beiden Eins sind.«

»Das Leben des Priesterkönigs stellt das dar, was mit jenem Wort gemeint ist. Wer von der Majestät des Todes ergriffen ist, kann dies durch so ein Leben zum Ausdruck bringen. – Dies ist natürlich auch keine Erklärung, sondern setzt nur ein Symbol für ein anderes. Oder: eine Zeremonie für eine andere.«⁵

3 | Alfred Nordmann, »Noch einmal zu Lichtenberg und Wittgenstein – die gegenwärtige Quellenlage«, Lichtenberg Jahrbuch 2001, Saarbrücken 2002, 163-170.

4 | Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 128, vgl. 138: »(Die Form des erwachenden Geistes ist die Verehrung.)«

5 | Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 118 und 122. Vgl. auch ebd., 120.

Hier stellt Wittgenstein auf zwei Ebenen nicht vor allem Frazers Erklärungsanspruch, sondern schon seine Erklärungssuche in Frage. Zunächst legt er etwas nahe oder schlägt etwas vor: Anstatt davon auszugehen, dass der Tötung des Priesterkönigs eine Meinung oder Anschauung oder Idee zugrunde liegen müsse, die aufzusuchen ist, damit wir sehen können, wie sich die zu erklärende Handlung regelhaft daraus ergibt, könnten wir uns damit zufrieden geben, die Beschreibung der Handlung als Ausweis ihrer Bedeutung anzunehmen. Wir könnten also einfach die bedeutungsvolle Rede bedeutsam neben die bedeutungsvolle Tat stellen, damit das Symbol oder die zeremoniell ausgesprochene »Majestät des Todes« für das Tötungsritual stehen kann und umgekehrt. Auf dieser ersten Ebene soll Wittgensteins Leser anerkennen, dass der Ausdruck einer Ergriffenheit in der Sprache und der Ausdruck dieser Ergriffenheit im Vollzug eines Lebens wie ein Symbol für ein anderes oder eine Zeremonie für eine andere stehen können.

Auf der zweiten Ebene wird die Austauschbarkeit zweier Zeremonien behauptet und zwar nicht, weil die eine für die andere stehen könne, sondern weil sie aufs Gleiche hinauslaufen, die gleiche Funktion erfüllen. Dies sind die Zeremonie des Erklärens und die Zeremonie des Zusammenstellens, die beide auf eine gewisse Art von Befriedigung zielen und sie auch erreichen, wodurch alles Erklären fragwürdig wird und sich nicht mehr von selbst versteht. Während Frazers Zeremonie auf die Offenlegung von Verborgenen zielt, nämlich der Anschauungen, die die Tötung des Priesterkönigs erklären sollen, orientiert sich Wittgenstein an Goethes Zeremonie der Zusammenstellung des Offenbaren, also dessen, was nur beobachtet und beschrieben, nicht erschlossen werden muss.⁶ Beide Zeremonien entsprechen dem Menschen als zeremoniellem Tier, dem Erscheinungen bedeutsam werden. So oder so stellt sich die animalische Befriedigung, die sich aus dem Bedeutung-Geben durch eine Frazer'sche Erklärung und aus dem Bedeutsam-Machen durch eine Goethe'sche Zusammenschau ergibt, stellt sich so oder so ein:

»Ich glaube, dass das Unternehmen einer Erklärung schon darum verfehlt ist, weil man nur richtig zusammenstellen muss, was man *weiß*, und nichts dazusetzen, und die Befriedigung, die durch die Erklärung angestrebt wird, ergibt sich von selbst.«

»In effigie verbrennen. Das Bild des Geliebten küssen. Das basiert *natürlich nicht* auf einem Glauben an eine bestimmte Wirkung auf den Gegenstand, den das Bild darstellt.

6 | »Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz« zitiert Wittgenstein Goethe in den Bemerkungen zu Frazer, 132 (siehe auch weitere Bemerkungen auf S. 132 und S. 148-150). Zu Goethe und Wittgenstein siehe Richard Raatzsch, Fritz Breithaupt, Bettina Kremberg (Hg.), Goethe and Wittgenstein: Seeing the World's Unity in its Variety, Frankfurt 2003.

Es bezweckt eine Befriedigung und erreicht sie auch. Oder vielmehr, es *bezweckt* gar nichts; wir handeln eben so und fühlen uns dann befriedigt.«⁷

2. WIR HANDELN EBEN SO

Wittgensteins Bemerkungen über Frazer werden gewöhnlich als Vorboten oder Übergang zu den *Philosophischen Untersuchungen* gelesen.⁸ Die Kritik an Frazers Erklärungsbemühungen mit ihrem Bezug auf irgendwie ursächliche mentale Gegebenheiten, heißt es, schafft Raum für Wittgensteins Verfahren der übersichtlichen Darstellung.⁹ Oder zugespitzt: Wittgensteins Kritik an Frazers ethnologischem Ansatz verdanke sich seinem eigenen, nicht kausal aufgefassten ethnologischen Verfahren.¹⁰ Hiernach wird der Mensch als zeremonielles Tier vorausgesetzt und bezweckt Wittgenstein die Befriedigung, die eine Erklärung verschafft, allerdings ohne sich den metaphysischen Ballast aufzuladen, den sich ein Erklärungsanspruch unnötig einhandelt. Schon im *Tractatus* bietet sich diese Lesart an, in einer Bemerkung aus dem Jahr 1940 wird sie deutlich ausgesprochen:

»Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, dass die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien.

So bleiben sie bei den Naturgesetzen als etwas Unantastbarem stehen, wie die Älteren bei Gott und dem Schicksal.

7 | Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 120, 122, siehe auch 138.

8 | Insbesondere bietet sich an, die Bemerkungen über Frazer zusammenzulesen mit dem Kapitel »Philosophie« aus dem Jahr 1933 in Ludwig Wittgenstein, Big Typescript, Wien 2000, 273-292. Dies wird gestützt durch die Aufnahme einer ganzen Reihe von Bemerkungen über Frazer in diesem Kapitel, beispielsweise die Bemerkungen zu Goethes Methode der Zusammenschau und des Findens von Zwischengliedern, vgl. ebd., 281, 291. Der gemeinsame Nenner ergibt sich insbesondere aus der von Wittgenstein 1933 begonnenen Zusammenstellung seiner Bemerkungen zur ethnologischen Betrachtungsweise im sog. Kringel-Buch, siehe Josef Rothhaupt und Wilhelm Vossenkuhl (Hg.), Kulturen und Werte: Wittgensteins Kringel-Buch als Initialtext, Berlin 2013.

9 | Vgl. zum Beispiel Richard Eldridge »Hypotheses, Criterial Claims, and Perspicuous Representations: Wittgenstein's ›Remarks on Frazer's The Golden Bough‹«, in: *Philosophical Investigations*, 10 (1987), 226-245.

10 | Christof Durt »Wittgenstein's Ethnological Approach to Philosophy«, in: *Cultures: Conflict – Analysis – Dialogue. Proceedings of the 29th International Ludwig Wittgenstein Symposium*, 2007, 43-58; Marco Brusotti, Wittgenstein, Frazer und die »ethnologische Betrachtungsweise«, Berlin, Boston 2014.

Und sie haben beide Recht und Unrecht. Die Alten sind allerdings insofern klarer, als sie einen klaren Abschluss anerkennen, während es bei dem neuen System scheinen soll, als sei *alles* erklärt.«¹¹

»Wenn wir die ethnologische Betrachtungsweise verwenden, heißt das, dass wir die Philosophie für Ethnologie erklären? Nein es heißt nur, dass wir unsern Standpunkt weit draußen einnehmen, um die Dinge *objektiver* sehen zu können.«¹²

Insbesondere aus dem Anspruch auf »Objektivität« ließe sich nun vielleicht so etwas wie eine nicht-dogmatische Doktrin des mittleren und späten Wittgenstein herauslesen. Vorausgesetzt wird der Mensch als zeremonielles Tier, der so etwas wie Befriedung oder Befriedigung einer geistigen Unruhe sucht und sie im Bedeutsamwerden findet. Unter dieser Voraussetzung sei nun die »übersichtliche Darstellung« angemessen, weil sie ohne irreführende Ansprüche daherkommt, keine Täuschung beinhaltet, dafür von weit draußen auf die Dinge schaut. Die maßvolle Empfehlung Wittgensteins entspräche somit dem Geist eines Empirismus, der sich jeglichen Verweis auf eine erklärende Wirklichkeit hinter den Erscheinungen verbietet und mit distanzierterem Blick die Vielfalt der Erscheinungen nur ordnet.¹³

Diese Deutung unterschätzt Wittgensteins Verstörung angesichts eines bedeutungshungrigen Tiers, das sich so oder so Befriedigung verschafft, unterschätzt sein »wir handeln eben so«, sein »sie haben beide Recht« der modernen Weltanschauung und der der Älteren und vor allem sein wiederholtes Insistieren darauf, dass die Philosophie alles so lässt, wie es ist.¹⁴ Aus Wittgensteins Feststellung, die Zeremonie der Zusammenschau könne an die Stelle der Zeremonie des Erklärens treten, lässt sich nämlich nicht einfach eine Ablehnung von Frazer und eine Bevorzugung des eigenen Verfahrens herauslesen: Wenn wir Frazer erst einmal auf die Zeremonien des Bedeutung-Gebens hin verstehen lernen, ist es auch schon wieder egal – dann ist belanglos, ob wir so oder so vorgehen. Wir handeln eben so und was bleibt ist die Frage,

11 | Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Tagebücher 1914-16, Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt 1984, 6.371 und 6.372.

12 | Ludwig Wittgenstein, »Vermischte Bemerkungen«, in ders., *Über Gewissheit*, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt 1984, 502.

13 | Siehe Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., 109.

14 | Siehe Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 4.112 oder 5.5563 und *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., 124, 125-128, 599, und auch *Vermischte Bemerkungen*, a.a.O., 7.

wie uns Erscheinungen, die an sich nicht geheimnisvoll sind, geheimnisvoll und bedeutsam werden.¹⁵

»Was wir Bedeutung nennen, muss mit der primitiven Gebärden-(Zeige-)Sprache zusammenhängen.«¹⁶

3. PHYSIOGNOMIK

In der neueren, von Wittgenstein und dem logischen Empirismus beeinflussten Wissenschaftstheorie kann auch das Wort »Erklärung« als reiner Ordnungsbegriff fungieren, der sich nur auf die logische Beziehung zwischen Aussagen bezieht. Diese Verwendung grenzt sich bereits vom Verweis auf eine Wirklichkeit hinter den Erscheinungen ab, in der es so etwas wie Ursachen und Gründe, Bedeutungen und Regeln, Strukturen und Gesetze gibt, grenzt sich somit von Frazers Erklärungsanspruch ab und dem, was Wittgenstein an dem Wunsch nach Erklärungen problematisiert.

Dagegen beharrt der erklärungsSuchende Ursachenbär darauf, eine hypostasiierte Wirklichkeit aufzufinden, also ein Inneres, worüber das Äußere der bloßen Erscheinung Auskunft gibt. Dieses Innere wäre etwa das Innere oder Wesen der Welt, aber auch das Innere oder der Charakter des Menschen und das Innere oder das Bewusstsein des Geistigen.¹⁷ Die Erscheinungen sind somit äußere Charaktere, Ausdrucksmerkmale, Zeichen und Spuren des Inneren – erst wenn wir sie zu lesen verstehen geben uns diese Charaktere Aufschluss über das Wesen und den Charakter der Dinge, und sie tun dies darum, weil sie in einem irgendwie ursächlichen, sympathetischen, morphologischen Verhältnis zueinander stehen, weil sich außen zeigt, was innen wirkt. Die bloße Erscheinung bezieht ihren Zeichencharakter und ihre Bedeutung aus dem Inneren, das nicht selbst unmittelbar in Erscheinung tritt und zu dem wir einen vermeintlichen Zugang nur über Zeremonien des Deutens, Zuschreibens, Anrufens oder experimentellen Befragens finden.

15 | Dies hat Heinrich Hertz für Wittgenstein vorbildhaft in seinen Prinzipien der Mechanik demonstriert. Indem er zeigt, dass sich die klassische Mechanik ohne »Kraft« als Grundbegriff konstruieren lässt, ist der Kraftbegriff metaphysisch harmlos geworden und darf schadlos, weil prinzipiell eliminierbar, verwendet werden. Siehe hierzu etwa Alfred Nordmann, »Heinrich Hertz an den Grenzen seiner Wissenschaft«, in Astrid Schwarz und Alfred Nordmann (Hg.), *Das bunte Gewand der Theorie*, Freiburg 2009, 133-153.

16 | Wittgenstein, *Bemerkungen*. Philosophische Bemerkungen, a.a.O., 266.

17 | Die Frage nach Innen und Außen, dem Inneren und dem Äußeren thematisiert Wittgenstein besonders häufig in seinen *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (Werkausgabe Band 7), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.

Paradigmatisch für dieses Zeichenlesen und den Rückschluss vom Äußeren auf das Innere als Grund und Ursache dieses Äußeren ist Physiognomik. Keineswegs eine verirrte Pseudowissenschaft repräsentiert die Physiognomik ein wissenschaftliches Erkenntnisstreben in Reinform gerade dort, wo sich dieses Streben auf ein Gebiet verirrt, auf dem es keine Erkenntnis geben kann. Dies bezeugt insbesondere der von Lichtenberg angezettelte Physiognomikstreit mit Johann Caspar Lavater. Natürlich, so Lichtenberg, kann sich der Mensch als Ursachenbär nicht enthalten, Gesichter und Gestalten mit Bedeutung zu versehen. »Die unterhaltendste Fläche auf der Erde für uns ist die vom menschlichen Gesicht« bemerkt er und geht davon aus, dass die ins Gesicht geschriebenen Charaktere gelesen, dass die äußeren Merkmale als Ausdruck der inneren charakterlichen Natur gedeutet werden.¹⁸ Physiognomiekritik kann nicht heißen, den Menschen nicht als Naturprodukt anzuerkennen und sein Erkenntnisinteresse nicht als natürlichen Hang zum Bedeutsamen aufzufassen. Wenn Lichtenberg »Über die Physiognomik« schreibt, dann nicht gegen die Physiognomik, sondern nur »Wider die Physiognomen« und die Missverständnisse, denen sie aufsitzen.

»Niemand wird leugnen, dass in einer Welt, in welcher sich alles durch Ursache und Wirkung verwandt ist, und wo nichts durch Wunderwerke geschieht, jeder Teil ein Spiegel des Ganzen ist. Wenn eine Erbse in die Mittelländische See geschossen wird, so könnte ein schärferes Auge als das unsrige, aber noch unendlich stumpfer als das Auge dessen, der alles sieht, die Wirkung davon auf der Chinesischen Küste verspüren. Und was ist ein Lichtteilgen, das auf die Netzhaut des Auges stößt, verglichen mit der Masse des Gehirns und seiner Äste, anders? Dieses setzt uns oft in den Stand, aus dem Nahen auf das Ferne zu schließen, aus dem Sichtbaren auf das Unsichtbare, aus dem Gegenwärtigen auf das Vergangene und Zukünftige. So erzählen die Schnitte auf dem Boden eines zinnernen Tellers die Geschichte aller Mahlzeiten, denen er beigewohnt hat, und ebenso enthält die Form jedes Landstrichs, die Gestalt seiner Sandhügel und Felsen, mit natürlicher Schrift die Geschichte der Erde [...] Also wird ja wohl der innere Mensch auf dem äußeren abgedruckt sein? Auf dem Gesicht, von dem wir hier hauptsächlich reden wollen, werden Zeichen und Spuren unserer Gedanken, Neigungen und Fähigkeiten anzutreffen sein. Wie deutlich sind nicht die Zeichen, die Klima und Hantierung dem Körper eindrücken? und was ist Klima und Hantierung gegen eine immer wirkende Seele die in jeder Fiber lebt und schafft? An dieser Lesbarkeit von allem in allem zweifelt niemand.«¹⁹

Auch Lichtenberg zweifelt hieran nicht, empfiehlt seinen Lesern schlussendlich die Pathognomik als »die ganze Semiotik der Affekten oder die Kenntnis

18 | Lichtenberg, Sudelbücher, a.a.O., F 88.

19 | Georg Christoph Lichtenberg, »Über Physiognomik: Wider die Physiognomen«, in: ders., Schriften und Briefe, Bd. 3, hg. von Wolfgang Promies, München 1972, 264-265.

der natürlichen Zeichen der Gemütsbewegungen, nach all ihren Gradationen und Mischungen«. ²⁰ Was die Physiognomik also allgemein auszeichnet, das ist wissenschaftlicher Beobachtungsgeist und wissenschaftliches Erkenntnisinteresse, das ist die Kulturleistung des Ursachenbärs: »unsere Sinne zeigen uns nur Oberflächen, und alles andere sind Schlüsse daraus«. ²¹ Angesichts ihrer besonderen Schwierigkeiten und Herausforderungen jedoch kann sich die Physiognomik nicht auf dieses Allgemeine berufen oder »Tröstliches« darin finden. An diesen besonderen Schwierigkeiten erst setzt eine »wider die Physiognomen« gerichtete Physiognomiekritik an:

»Wenn das Innere auf dem Äußern abgedruckt ist, steht es deswegen für unsere Augen da? und können nicht Spuren von Wirkungen, die wir nicht suchen, die bedecken und verwirren, die wir suchen? So wird nichtverstandene Ordnung endlich Unordnung, Wirkung nicht zu erkennender Ursachen Zufall, und wo zu viel zu sehen ist, sehen wir nichts.« ²²

Die Zeremonien des Bedeutungsgebens verlaufen sich dort, aber erkennen sich auch dort wieder, wo dem unersättlichen Ursachenbär zu viel geboten wird, alles auf alles bezogen werden kann, und es nur noch um die Befriedigung geht, die Erklärungen bieten, und gar nicht mehr darum, wie es wirklich ist.

In einer frühen, außerordentlich dichten Passage in Wittgensteins Notizbüchern erscheint die Physiognomik als Paradigma, als Vor- und Urbild für den Ursachenbär, der auszieht, die Welt zu erfassen, hierin aber immer bei sich selbst, seiner Natur als zeremonielles Tier bleibt. Wer zunächst meint, die Physiognomik leide daran, einen ungerechtfertigten Schluss von der äußeren Physiognomie auf den inneren Geist ziehen zu wollen, überführt sich rasch dabei, dass jeder Versuch, den Dingen Bedeutung zu geben, der Welt so etwas wie einen alles verursachenden Geist unterstellt.

»Bedeutung¹ bekommen die Dinge erst durch ihr Verhältnis zu meinem Willen. Denn ²Jedes Ding ist, was es ist, und kein ander Ding.³
Eine Auffassung: Wie ich aus meiner Physiognomie auf meinen Geist (Charakter, Willen) schließen kann, so aus der Physiognomie jedes Dinges auf *seinen* Geist (Willen). Kann ich aber aus meiner Physiognomie auf meinen Geist *schließen*?
Ist dieses Verhältnis nicht rein empirisch?
Drückt mein Körper wirklich etwas aus?
[...]

20 | Ebd., 264.

21 | Ebd., 265.

22 | Ebd.

Ist es denn wahr, daß sich mein Charakter nach der psychophysischen Auffassung nur im Bau meines Körpers oder meines Gehirns und nicht ebenso im Bau der ganzen übrigen Welt ausdrückt?

Hierin liegt ein springender Punkt.

Dieser Parallelismus besteht also eigentlich zwischen meinem Geist, i.e. dem Geist, und der Welt.«²³

Die physiognomische Auffassung wird hier nicht vertreten und erweist sich doch als unabweisbar. Ob im Sinne eines Kausalnexus oder Parallelismus gedacht, scheint sie untrennbar verbunden mit der Unterstellung, »ein Geist sei der ganzen Welt gemein«, und dieser Geist ergibt sich aus der Beziehung der Dinge zu meiner Welt, weswegen die bedeutsame Welt meine Welt ist.²⁴ Demgemäß fährt Wittgenstein an dieser Stelle fort:

»Bedenke nur, daß der Geist der Schlange, des Löwen, *dein* Geist ist. Denn nur von dir her kennst du überhaupt den Geist.

Es ist nun freilich die Frage, warum habe ich der Schlange gerade diesen Geist gegeben. Und die Antwort hierauf kann nur im psychophysischen Parallelismus liegen: Wenn ich so aussähe wie die Schlange und das täte, was sie tut, so wäre ich so und so.«²⁵

Da ich so aussehe, wie ich aussehe, und eben so handle, wie ich handle, bin ich so und so. So könnte Physiognomik betrieben werden oder Pathognomik oder auch Psychologie. Und das Beutungsgeben oder Bedeutsamwerden hängt nicht davon ab, ob ein metaphysischer oder empiristischer Erklärungs-begriff zu Grunde gelegt wird, ob Ethnologie einer kausalen oder morphologischen Methode folgt, ob Physiognomik wie bei Lavater von individuellen Schattenrisse ausgeht oder wie bei Cesare Lombroso und Francis Galton von neben- und übereinandergelegten Fotos, die in der Zusammenschau bedeutsame Familienähnlichkeiten zum Vorschein bringen.

23 | Wittgenstein, Tagebücher 1914-16, a.a.O., 179-180 (Eintrag vom 15.10.16).

24 | Vergleiche diese Bemerkung Wittgensteins über Frazers Darstellung verschiedener Rituale oder Zeremonien unterschiedlicher »primitiver« Völker: »Alle diese *verschiedene* Gebräuche zeigen, daß es sich hier nicht um die Abstammung des einen vom andern handelt, sondern um einen gemeinsamen Geist. Und man könnte alle diese Zeremonien selbst erfinden (erdichten). Und der Geist aus dem man sie erfände wäre eben ihr gemeinsamer Geist.« Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 150.

25 | Wittgenstein, Tagebücher 1914-16, a.a.O., 180. Vgl. Wittgenstein, Tractatus, a.a.O., 5.63, 5.64.

4. PHILOSOPHIE

»Das Gesicht ist die Seele des Körpers.«²⁶ Bietet diese Formulierung oder das »ich bin so, wie ich aussehe und was ich tue« eine weitere Möglichkeit an, nämlich die, auf die Zuschreibung von Bedeutungen ganz zu verzichten und die Dinge in ihrem Verhältnis zueinander bei sich zu belassen? Dies würde der Abtretung des Willens entsprechen, also des Verzichts auf jegliche Forderung an die Welt. Bekanntlich ist dies ein von Schopenhauer beeinflusstes quietistisches Ideal Wittgensteins, das seinem philosophischen Anspruch entspricht, alles so zu belassen, wie es ist.²⁷ Die Welt als Wille und Vorstellung weicht dem bloßen Zusammenhang der Dinge. Keine Erscheinung sei besonders geheimnisvoll, hieß es oben. Und an anderer Stelle »Als Ding unter Dingen ist jedes Ding gleich unbedeutend, als Welt jedes gleichbedeutend.«²⁸

»Kein geringer Grund, d.h. überhaupt kein *Grund* kann es gewesen sein, was gewisse Menschenrassen den Eichbaum verehren ließe, sondern nur das, dass sie und die Eiche in einer Lebensgemeinschaft vereinigt waren, also nicht aus Wahl, sondern, wie der Floh und der Hund, miteinander entstanden. (Entwickelten die Flöhe einen Ritus, er würde sich auf den Hund beziehen.)«²⁹

In der bloßen Lebensgemeinschaft muss es keineswegs sein, dass der Geist erwacht, weswegen Wittgenstein sich lustig macht über eine Haltung, wonach nichts selbstverständlicher wäre, als nach den Erklärungen der großen Naturerscheinungen zu fragen »– besonders da wir ja wissen, daß sich jeder Bauer den Kopf darüber zerbricht, warum die Sonne auf- und untergeht, warum der Regen aus den Wolken fällt etc.«³⁰

Nicht nur der erwachende Geist im Sinne des kritisch fortschreitenden Intellekts spricht dagegen, dass sich der Mensch ganz anspruchslos in das bedeutungslose Spiel der Dinge fügen würde. Der anthropologischen Bestimmung des zeremoniellen Tiers gemäß, gibt es zwar keinerlei Zwang, dies oder das so oder so bedeutungsvoll zu finden, wohl aber den Zwang, *etwas* bedeutungsvoll zu finden, auf Dauer nicht indifferent zu sein und in einem bloß lauen Verhältnis zu den Dingen zu verharren.

26 | Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, a.a.O., 481.

27 | Joachim Schulte, »Wittgenstein's Quietism«, in Uwe Meixner (Hg.), *Metaphysik im postmetaphysischen Zeitalter*, Wien: Schriftenreihe der Wittgenstein Gesellschaft, 2000, 37-50.

28 | Wittgenstein, Tagebücher 1914-16, a.a.O., 178.

29 | Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 138.

30 | Ludwig Wittgenstein, Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition, Ms 117, 267 (18.3.1940).

»Denken wir daran, dass nach Schuberts Tod sein Bruder Partituren Schuberts in kleine Stücke zerschnitt und seinen Lieblingsschülern solche Stücke von einigen Takten gab. Diese Handlung, als Zeichen der Pietät, ist uns *ebenso* verständlich, wie die andere, die Partituren unberührt, niemandem zugänglich, aufzubewahren. Und hätte Schuberts Bruder die Partituren verbrannt, so wäre auch das als Zeichen der Pietät verständlich. Das Zeremonielle (heiße oder kalte) im Gegensatz zum Zufälligen (lauen) charakterisiert die Pietät.

Ja, Frazers Erklärungen wären überhaupt keine Erklärungen, wenn sie nicht letzten Endes an eine Neigung in uns selbst appellierten.«³¹

Wenn die Dinge an sich bedeutungslos sind und erst im Verhältnis zum Willen Bedeutung annehmen, so liegt das nicht in den Dingen selbst und nicht an einer geistigen Qualität, die ihnen vom menschlichen Geis zugesprochen wird, sondern bereits an mangelnder Gleichgültigkeit, also einem Temperamentzusatz oder der gefühlsmäßigen Bewertung der Welt nach heiß und kalt. Wittgenstein erläutert das an der scheinbaren Tiefe des Beltanefests mit seinem möglicherweise beunruhigenden Ursprung, der aber schon als bloß vorgestellter Ursprung zu beunruhigen vermag:

»So wie das Beltanefest [...] auf uns gekommen ist, ist es ja ein Schauspiel und ähnlich wie wenn Kinder Räuber spielen. Aber doch nicht so. Denn wenn es auch abgekartet ist, dass die Partei die das Opfer rettet gewinnt, so hat doch, was geschieht, noch immer einen Temperamentzusatz, den die bloße schauspielerische Darstellung nicht hat.«³²

Die Bewertung der Erscheinungen als heiß oder kalt, begehrenswert oder schrecklich macht den erwachenden Geist aus, der jegliche Erscheinung als ein geistiges Phänomen begreift, also als äußere Erscheinung einer durchgängig einheitlichen inneren Natur der Dinge. Dies ist in seiner libidinalen Struktur eine kindliche Auffassung, deren unreif infantiler Charakter sich insbesondere an der Physiognomik erweisen ließ. »Alle kindliche (infantile) Theorien finden wir in der heutigen Philosophie wieder; nur nicht mit dem Gewinnbringenden des Kindlichen.«³³

Dem Problem des Innen und Außen begegnet Wittgenstein nicht nur in spezifischen Weisen der Zuschreibung von Bedeutung, sondern schon in Bezug auf die Bedeutung sprachlicher Zeichen und in der Frage danach, ob wir etwas meinen, wenn wir etwas sagen. Inwieweit ist die sprachliche Äußerung etwas Äußeres gegenüber dem Inneren eines geistigen Gehalts, einer zur Anwendung gebrachten Regel? Um etwas meinen zu können, so will es

31 | Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 126.

32 | Ebd., 148.

33 | Ebd., 140.

scheinen, muss es etwas Geistiges geben, das den Worten eingegeben wird, sei es in einem Akt der Taufe oder durch Zeremonien einer philosophischen Pneumatologie, über die sich Wittgenstein immer wieder mokiert – etwa über die Vorstellung, wie müssten nur immer an die Bedeutung denken, wenn wir ein Wort aussprechen, und uns sogar möglichst konzentriert darauf besinnen, um uns ganz sicher zu sein, dass wir mit dem gleichen Ausdruck auch immer das Gleiche meinen. Bisweilen spricht Wittgenstein hier ganz explizit von Zeremonien: Wenn wir etwas sprachlich benennen, ist das so, als ob wir einen Gegenstand in eine bestimmte Schublade legen? Und ergibt sich das, was wir mit einem Wort meinen, aus einer anstrengend gerichteten Aufmerksamkeit nach dem Vorbild des Zeigens?

Das Verhängnis des Philosophen, der sich als zeremonielles Tier überführt, verdeutlicht Saul Kripke, der in Wittgensteins so genanntem Regelfolgenproblem eine neue Form des Skeptizismus aufzuspüren meint:

»Manchmal, wenn ich über diese Situation nachdenke, überkommt mich ein unheimliches Gefühl. Sogar jetzt, während ich dies schreibe, bin ich mir sicher, daß es in meinem Innern etwas gibt – die Bedeutung, die ich mit dem ›plus‹-Zeichen verbinde – das mir *vorschreibt*, was ich in allen künftigen Fällen zu tun habe. [...] Doch wenn ich mich auf das konzentriere, was jetzt in meinem Innern vorgeht, welche Anweisungen kann ich dort finden? Wie kann man behaupten, dass ich meine spätere Handlungen auf der Grundlage dieser Anweisungen vollziehe? [...] Es scheint, dass sich die ganze Idee des etwas Meinens in Luft auflöst.«³⁴

Der Seltsamkeit dieses Paradoxons in seiner ganzen Unheimlichkeit geht aber eine andere Seltsamkeit voraus, nämlich der Versuch Kripkes, auf die Bedeutung des »plus«-Zeichens in seinem Inneren zu zeigen. So, zum Beispiel, versucht ein zeremonielles Tier an Bedeutung und Bedeutsamkeit festzuhalten. Wie, fragt Wittgenstein, kann ich auf die mit einem Zeichen einhergehende Empfindung oder Bedeutung zeigen?

»Nicht im gewöhnlichen Sinne. Aber ich spreche, oder schreibe das Zeichen, und dabei konzentriere ich meine Aufmerksamkeit auf die Empfindung – zeige gleichsam im Innern auf sie. – Aber wozu diese Zeremonie? denn nur eine solche scheint es zu sein?«³⁵

Würde das skeptische Problem des Regelfolgens entstehen, würde sich die Vorstellung des Meinens auflösen, würde es überhaupt Philosophie geben, wenn es die seltsame Konzentration der Aufmerksamkeit auf den inneren Sinn oder

34 | Saul Kripke, Wittgenstein über Regeln und Privatsprache, Frankfurt a.M. 1993, 34.

35 | Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, a.a.O., 258.

die Bedeutung hinter den Worten nicht gäbe? Muss es sein, dass mir die Verwendung von Worten durch ihre Bedeutung vorgeschrieben ist, und muss es sein, dass sich verschiedene Verhaltensweisen immer verschiedener Ursächlichkeiten verdanken?³⁶

»Dies hängt mit der Auffassung des Benennens als eines, sozusagen, okkulten Vorgangs zusammen. Das Benennen erscheint als eine *seltsame* Verbindung eines Wortes zu einem Gegenstand. – Und so eine seltsame Verbindung hat wirklich statt, wenn nämlich der Philosoph, um herauszubringen, was *die* Beziehung zwischen Namen und Benanntem ist, auf einen Gegenstand vor sich starrt und dabei unzählige Male einen Namen wiederholt, oder auch das Wort ›dieses‹. Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*. Und *da* können wir uns allerdings einbilden, das Benennen sei irgend ein merkwürdiger seelischer Akt, quasi eine Taufe eines Gegenstandes. Und so können wir auch das Wort ›dieses‹ gleichsam *zu* einem Gegenstand sagen, ihn damit *ansprechen* – ein seltsamer Gebrauch dieses Wortes, der wohl nur beim Philosophieren vorkommt.«³⁷

5. TEILS FALSCH, TEILS UNSINNIG

Wenn die Sprache feiert, macht sie nicht einfach Urlaub und hört nicht nur auf zu arbeiten. Sie befindet sich in einem zeremoniellen Zwiegespräch mit den Dingen, zelebriert den Ausdruck bedeutender Bedeutungen. Auch indem er die Sprache feiern lässt, erweist sich der Menschen als zeremonielles Tier. Paradigmatisch dafür, wie uns alles bedeutsam werden kann, ist Physiognomik, aber auch Frazers Ethnologie, aber auch Philosophie. Was richtig ist an der Auffassung vom Menschen als zeremonielles Tier, das ist somit seine faktische Unablässigkeit in der Zuschreibung von Bedeutung. In einem doppelten Zwang scheint er verfangen und kann sich allenfalls aus einem lösen. Seinem

36 | Vergleiche hierzu Ludwig Wittgenstein, »Cause and Effect: Intuitive Awareness« in James Klagge und Alfred Nordmann (Hg.), Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions, Indianapolis: Hackett, 2010, 368-426 und darin wiederum ein Beispiel aus dem Feld des Meinens und Benennens: »Russell's classifying an appearance as ›cat‹. What would *classifying* consist of? He sees [something cat-like] and classifies it. This might mean just giving it the name ›cat‹. But it probably means putting it into a category table in one's mind. Something like drawing a line from appearance to model. But why should he go through this ceremony?« Ebd., 409.

37 | Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, a.a.O., 38. In diesem Sinn kritisiert auch Stanley Cavell Kripkes Diagnose eines skeptischen Problems in »The Argument of the Ordinary« in: Cavell, Conditions Handsome and Unhandsome, Chicago, 1990, 64-100. Wertvolle Hinweise hierzu verdanke ich Danko Radjenovic.

erwachenden Geist werden Erscheinungen bedeutsam, aber es ist Eines, dass ihm die Dinge bedeutsam erscheinen müssen, aber etwas Anderes, dass die Dinge das sein müssen, was sie ihm bedeuten. Schon das Beispiel von Schuberts Bruder unterläuft das zweite Muss – was uns tief und bedeutsam erscheint verdankt sich keiner besonderen Erklärung, keinem Grund, sondern nur dem gemeinsamen Geist, aus dem heraus wir Erklärungen erfinden können oder aus dem heraus die Bedeutsamkeit konstruiert wird. Unberührt davon bleibt jedoch, dass dem zeremoniellen Tier die Dinge bedeutsam erscheinen müssen, dass es die Welt nach heiß und kalt bewertet, dass es der Welt einen Geist unterstellt, der sie im Inneren zusammenhält und aus dem sich der Mensch die Welt erst wieder herausliest.

»[...] man könnte ein Buch über Anthropologie so anfangen: Wenn man das Leben und Benehmen der Menschen auf der Erde betrachtet, so sieht man, daß sie außer den Handlungen, die man tierische nennen könnte, der Nahrungsaufnahme etc. etc. etc., auch solche ausführen, die einen eigentümlichen Charakter tragen und die man rituelle Handlungen nennen könnte.«³⁸

Unsinnig ist allein die Annahme, dass das Bedeutung-Geben etwas mit Erkenntnis oder Irrtum zu tun habe, mit wahrer oder falscher Meinung. Wer Geister aufruft und von einer beseelten Natur ausgeht gibt den Erscheinungen eine Bedeutung, nicht anders als derjenige, der in ihnen ein Spiel von naturgesetzlich beschriebenen Kräften sieht. Wo es keinen Irrtum gibt, kann es keine Erkenntnis geben – und darum kann auch die Behauptung, der Mensch sei ein zeremonielles Tier nicht als besondere Erkenntnis gelten, die etwas erklärt. Auch sie ist ein Bild, das neben ein anderes Bild gestellt wird und für es eintreten kann. Und durch die zeremonielle Substitution des einen Bildes für ein anderes, der einen Zeremonie für eine andere, erinnert Wittgenstein an die Möglichkeit, dass die Dinge bleiben könnten, wie sie sind, unberührt vom erwachenden Geist. Die Beruhigung des Geistes und des Willens ist schließlich eine Möglichkeit, vor der die Bezeichnung des Menschen als zeremonielles Tier falsch erscheint. Dass er erst in der Ausübung seines Willens und mit der Zuschreibung von Bedeutung zum Tier wird, ist in der Tat eine verkehrte Anthropologie.³⁹

38 | Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 128.

39 | Die bisherige Darstellung stimmt weitgehend überein mit Verena Mayer »Magie und Sprache – Zum Zusammenhang von Sprache und Ritus im Kringel-Buch« in Josef Rothhaupt und Wilhelm Vossenkuhl (Hg.), Kulturen und Werte: Wittgensteins Kringel-Buch als Initialtext, Berlin 2013, 243-258. Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, dass das Verhältnis von Sprache und Magie zwar gleichfalls im Bedeutsam-Werden und

6. DAS ERLÖSENDE WORT

In der gleichen Zeit, in der Wittgenstein die ersten Bemerkungen zu Frazers *Golden Bough* verfasst, arbeitet er am *Big Typescript*, um das zwanghafte Bild der Sprache zu lockern, das den *Tractatus Logico-Philosophicus* gefangen hielt. Während die frühe Philosophie Wittgensteins ganz der Möglichkeit wahrer sprachlicher Abbildungen von Wirklichkeit gewidmet war, würde die spätere Philosophie Sprachspiele als Lebensformen begreifen, einschließlich der seltsam zeremoniell philosophischen Lebensform, der es um Fragen des Bedeuten, Meinens, Verstehens geht. An diesem Übergang steht auch ein Kapitel, das ausdrücklich der Philosophie und dem Philosophiebegriff Wittgensteins gewidmet ist. Ausgangspunkt ist eine Bemerkung Lichtenbergs, in der Sprachkritik und Philosophiekritik aufeinander bezogen werden:

»Ich und mich. Ich fühle mich – sind zwei Gegenstände. Unsere falsche Philosophie ist der ganzen Sprache einverleibt; wir können so zu sagen nicht rasonnieren, ohne falsch zu rasonnieren. Man bedenkt nicht, daß Sprechen, ohne Rücksicht von was, eine Philosophie ist. Jeder, der Deutsch spricht, ist ein Volksphilosoph, und unsere Universitätsphilosophie besteht in Einschränkungen von jener. Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs, also, die Berichtigung einer Philosophie, und zwar der allgemeinsten. [...] Es wird also immer von uns wahre Philosophie mit der Sprache der falschen gelehrt.«⁴⁰

Die allgemeinste Philosophie, um die es Lichtenberg hier geht und die Gegenstand der Kritik ist, ist nicht falsch im Gegensatz zur wahren Philosophie, sondern Unphilosophie aus dem einfachen Grund, dass die Erfindung der Sprache vor der Philosophie hergegangen sei, und dies es ist, was die Philosophie erschwert: »Die Philosophie ist, wenn sie spricht, immer genötigt, die Sprache der Unphilosophie zu reden.«⁴¹ Jeder, der Deutsch spricht, sei Volksphilosoph, denn beim Gebrauch eines vertrauten Worts »geht es oft in dem Kanal nach

Bedeutend-Machen verortet wird, dass der kritische Ansatz Wittgensteins aber auf Erklärungssuche und Theoriebildung beschränkt bleibt.

40 | Lichtenberg, Sudelbücher, a.a.O., H 146, vgl. Wittgenstein, *Big Typescript*, a.a.O., 285: »Lichtenberg: »Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs, also, die Berichtigung einer Philosophie, und zwar der allgemeinsten.« [...] Warum die grammatischen Probleme so hart und anscheinend unausrottbar sind – weil sie mit den ältesten Denkgewohnheiten, d.h. mit den ältesten Bildern, die in unsere Sprache selbst geprägt sind, zusammenhängen. ((Lichtenberg)).« In den Bemerkungen zu Frazer, a.a.O., 132, und im Kapitel Philosophie des *Big Typescript*, a.a.O., 291, findet sich Wittgensteins Bemerkung »In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt.«

41 | Lichtenberg, Sudelbücher, a.a.O., H 151.

dem Verstand den das ABC-Buch gegraben hat.«⁴² Und was sich da verfestigt und so etwas wie die allgemeinste Philosophie aller Denkenden und Sprechenden wird, ist somit »die Philosophie eines einzelnen gewissen Menschen durch die Philosophie der andern selbst der Narren korrigiert ... Aberglaube selbst ist Lokal-Philosophie, er gibt seine Stimme auch.«⁴³

Sprachkritik im Sinne Lichtenbergs, aber auch im Sinne Wittgensteins zielt nicht auf Veränderung der Sprache und erschöpft sich auch nicht darin, ein in der Sprache festgelegtes Denkmuster als falsch oder irreführend zu entlarven.⁴⁴ Vielmehr weist sie auf, wie wir in den Weisen des alltäglichen Denkens und Sprechens aber auch des Philosophierens verfangen sind. »Ein Bild hielt uns gefangen,« schrieb Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* angesichts seiner eigenen bildtheoretischen Ansichten im *Tractatus Logico-Philosophicus*: »Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unserer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.«⁴⁵ Die »wahre Philosophie« bestünde nun nicht darin, das Bild zu verwerfen, das uns gefangen hält – als ob es eine falsche Meinung wäre – sondern seinem Zwang zu entgehen und der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zu zeigen.⁴⁶ Und so kann Lichtenberg ganz gelassen den Aberglauben als Lokalphilosophie zulassen, der natürlich auch seine Stimme gibt, wo und wenn sich menschliche Philosophie formuliert: »Ich bin sehr abergläubisch, allein ich schäme mich dessen gar nicht, so wenig als ich mich schäme zu glauben daß die Erde stille steht, es ist der *Körper* meiner Philosophie und ich danke nur Gott, daß er mir eine Seele gegeben hat [die] dieses korrigieren kann.«⁴⁷

Sprachkritik ist Kritik der allgemeinsten Philosophie und der ganzen Mythologie, die in der Sprache niedergelegt ist und uns unerbittlich immer wieder aufgesagt wird, aber keinen Zwang auf unser Denken soll ausüben können.⁴⁸

42 | Ebd., F 116.

43 | Ebd., A 136.

44 | Ebd., K 19: »Das beste Wort ist das das jedermann gleich versteht. Also sei man ja behutsam mit der Wegwerfung allgemein verstandener Wörter, und man werfe sie nicht deswegen weg weil sie einen falschen Begriff von der Sache gäben! Denn einmal ist es nicht wahr, daß es mir einen falschen Begriff gibt, weil ich ja weiß und voraussetze, daß das Wort diene die Sache zu unterscheiden, und für das andere, so will ich aus dem Wort das Wesen der Sache nicht kennen lernen. ... Man hofft zu viel von guten und fürchtet zuviel von schlechten Wörtern.«

45 | Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., 115.

46 | Ebd., 309.

47 | Lichtenberg, *Sudelbücher*, a.a.O., J 249. Lichtenberg fährt mit der folgenden Bemerkung fort, ebd., J 250: »Die gewöhnliche populäre Philosophie ist eigentlich bloß der Körper der Kantischen.«

48 | Siehe oben, Fußnote 8 und Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 132.

Um diesen Zwang zu lockern, kann sich das zeremonielle Tier zwar nicht die Abschaffung der Magie oder der Rituale vornehmen, wohl aber die Ersetzbarkeit einer Zeremonie durch eine andere vor Augen führen, des Erklärens durch die Zusammenschau, der Physiognomik durch die Pathognomik, des Auffindens der Regel durch das erlösende Wort. Auch der anthropologiekritische Blick auf den als zeremonielles Tier gedachten Menschen kann nur seinen Naturcharakter bestätigen. So lautet die Bemerkung, die den Bemerkungen über Frazers *Golden Bough* unmittelbar voranging:

»Ich glaube jetzt daß es richtig wäre mein Buch mit Bemerkungen über die Metaphysik als eine Art von Magie zu beginnen.

Worin ich aber weder der Magie das Wort reden, noch mich über sie lustig machen darf. Von der Magie müßte die Tiefe behalten werden. –

Ja, das Ausschalten der Magie hat hier den Charakter der Magie selbst.«⁴⁹

Schon die Zeremonie der Zusammenschau zielte auf die gleiche Befriedigung wie die Zeremonie des Erklärens. Insofern sie die Dinge in einen bedeutsamen Zusammenhang stellt, entspricht sie ganz dem Bild des bedeutungshungrigen Tiers. Insofern sie der Bedeutung aber die Notwendigkeit nahm und zeigen konnte, dass die Erscheinungen so oder so, in einem Kausalnexus oder morphologisch Bedeutung erlangen können, wird hier etwas Magisches ausgeschaltet mit den Mitteln der Magie, durch das entwaffnend erlösende Wort.

»Solange man sich unter der Seele ein Ding, einen Körper vorstellt, der in unserem Kopfe ist, solange ist diese Hypothese [die Annahme einer Seele, A.N.] nicht gefährlich. Nicht in der Unvollkommenheit und Rohheit unserer Modelle liegt die Gefahr, sondern in ihrer Unklarheit (Undeutlichkeit).

Die Gefahr beginnt, wenn wir merken, dass das alte Modell nicht genügt, es nun aber nicht ändern, sondern nur gleichsam sublimieren. Solange ich sage, der Gedanke ist in meinem Kopf, ist alles in Ordnung, gefährlich wird es, wenn wir sagen, der Gedanke ist nicht in meinem Kopfe, aber in meinem Geist.«⁵⁰

Oder, auf die Philosophie bezogen und ihre kritische Glanzleistung, die den Menschen in seinem Naturcharakter, die Sprache in ihrer Naturgeschichte nackt und bloß stehen lässt:

49 | Wittgenstein, Bemerkungen. Philosophische Bemerkungen, a.a.O., 262.

50 | Ebd., 292.

»Die Lösung philosophischer Probleme verglichen mit dem Geschenk im Märchen, das im Zauberschloss zauberisch erscheint und wenn man es draußen beim Tag betrachtet, nichts ist als ein gewöhnliches Stück Eisen (oder dergleichen).«⁵¹

Nirgendwo verwirft Wittgenstein also die anthropologischen Auffassungen Frazers, sondern weist nur ihrer Willkür nach. Und obwohl er einen anderen ethnologischen Ansatz verfolgt als Frazer, geht es ihm auch nicht darum, die Naturgeschichte des Menschen besser zu schreiben als Frazer dies tut – die Ansätze relativieren und verharmlosen einander. Doch weil es ihm nicht gelingt, seinen Willen und seinen Intellekt auszuschalten und die Dinge unberührt und unbedeutend sein zu lassen, was sie sind, kann er mit seinen entschieden magischen Zeremonien nur das ernüchternd erlösende Wort suchen, während die uneingestanden Zeremonien seiner philosophischen Zeitgenossen die Sorge beschwören, dass sie nicht meinen können, was sie sagen, und nicht sagen können, was sie meinen, und dass sie ihr Menschsein womöglich nicht in sich selbst begründen können.

51 | Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, a.a.O., 466. Zum zauberischen Charakter des erlösenden Worts in der Philosophie siehe Big Typescript, a.a.O., 276 und 281 und Jim Klagge, »Das erlösende Wort«, in: V. Munz, K. Puhl, J. Wang (Hg.), *Language and World*, Wien: Ludwig-Wittgenstein-Gesellschaft, 2010, 245-255.