

Einführung in die Philosophie Ludwig Wittgensteins

Einleitung

Über sein Erstlingswerk, den Tractatus, schreibt Wittgenstein, er bestehe aus zwei Teilen: „aus dem, der hier vorliegt, und aus allem, was ich nicht geschrieben habe“. Dieser verschwiegene zweite Teil steht für das „Ethische“, um das sich Wittgenstein nicht mit Worten sondern mit seinem Leben bemüht hat. „Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige“ (zitiert nach McGuinness (McG) 445). Diese Rangfolge bekräftigt Wittgenstein an anderer Stelle mit den Worten: „Wie kann ich ein guter Philosoph sein, wenn es mir nicht gelingt, ein guter Mensch zu sein?“ (McG 354). Ein guter Mensch zu sein: darum hat Wittgenstein seit seinem elften Lebensjahr gerungen. Er entwickelt eine ausgeprägte Skrupulösität auf dem Hintergrund der quälenden Überzeugung, charakterschwach zu sein. Diese Selbsteinschätzung führt ihn bis ins Erwachsenenalter immer wieder an den Rand der Verzweiflung. Gleichsam als ob es sich bei dem, was er für „Charakterschwäche“ hält, um eine besondere Form von Degeneration handle, fürchtet der Heranwachsende, unfähig zu sein, seinen hohen ethischen Maßstäben zu genügen - und die einzige Möglichkeit, unter dieser Bedingung Würde zu bewahren, sieht er darin, sich umzubringen: „der Ausweg des Anständigen, wenn er spürt, daß das Böse auch in ihm die Oberhand gewinnt“ (McG 80). Daß er das nicht über sich bringt, rechnet er sich als Feigheit an und wertet das als Bestätigung für seine sittliche Degeneration. Als junger Erwachsener entnervt er seinen Lehrer und Freund B. Russell mit exzessiven Selbstanklagen, und auf Russells ironische Frage, ob er über die Logik oder über seine Sünden nachdenke, antwortet er „Über beides“ (McG 253).

Ich werde zunächst Wittgensteins Herkunft und die Familienüberlieferung darstellen, damit seine ethische Einstellung nachvollziehbar wird und sich die existentielle Frage abzeichnet, die er vielleicht gespürt und mit seinem Lebenswandel zu beantworten versucht haben könnte. Vor diesem Hintergrund läßt sich dann vielleicht auch sein Motiv für sein philosophisches Reden erkennen. Dessen Intention und den Wandel seines Paradigmas skizziere ich im zweiten Teil.

(1) Das philosophische Schweigen

Jede noch so kleine „Sünde“ erlebt der junge Wittgenstein zutiefst als „Nichtswürdigkeit“. Er ist z.B. zerknirscht darüber, daß er sich als zehnjähriger in einen antisemitischen Sportverein einschmuggeln will, indem er sich als jemand mit arischer Abstammung ausgibt, und er bewundert seinen Bruder Paul, der „stark“ genug ist, um lieber zu verzichten, als sich zu solchem Versteckspiel herabzuwürdigen (McG 92f). - Als 9-jähriger hatte er sich die Frage gestellt: „Warum soll man die Wahrheit sagen, wenn es einem vorteilhafter ist, zu lügen?“ (autobiographische Skizze zitiert nach McG 90). Einige Jahre später ist das für ihn Zeichen einer möglichen moralischen Degeneriertheit (ebd). - Die Mißstände der Hauslehrererziehung ermöglichte dem jungen Wittgenstein, sich vor vielen schulischen Pflichten zu drücken. Es ist bezeichnend, daß Wittgenstein nur seinen Anteil an der mißlungenen Privatlehrerveranstaltung sieht und völlig ausblendet, wie unwahrscheinlich es ist, daß Kinder, denen keine deutlichen Grenzen gesetzt werden, von sich aus den Vorstellungen der Erwachsenen von der Pflichterfüllung der Jugend gerecht werden können. - Sein ganzes Leben begleitet ihn eine Bedürfnis, zu beichten: Mit 40 trägt er sich mit Gedanken, eine Autobiographie im Sinne eines „Bekenntnisses“ zu schreiben (Monk 303), und einige Jahre später belästigte er seine erstaunten Freunde mit einer „Generalbeichte“ (Monk 391f). Anscheinend war es jedoch nicht nur Selbstehrlichkeit sondern auch der Wunsch nach Absolution, der ihn zum Beichten treibt: nach der „Generalbeichte“ reist Wittgenstein in die österreichischen Dörfer, wo er mehr als 10 Jahre zuvor als Lehrer tätig war, und bittet seine ehemaligen Schüler um Verzeihung für die körperlichen Züchtigungen, die er in seiner Unduldsamkeit ihnen angetan hatte...

(1.1) Die Herkunft

Die Wittgensteins waren eine ungewöhnlich erfolgreiche Unternehmerfamilie. Der Urgroßvater Ludwig Wittgensteins nannte sich nach dem Grafen von Sayn-Wittgenstein, bei dem er Verwalter war, und war Inhaber eines Geschäftes (McG 15). Der Großvater war bereits ins gehobene Bürgertum aufgestiegen: zu den Freunden der Familie gehörten Hebbel und Brahms und die Töchter erhielten Klavierunterricht bei Clara Schumann (McG 26ff). Diese Entwicklung setzte der Vater Ludwig Wittgensteins in exponentieller Steigerung fort: er arbeitet sich vom leitenden Angestellten zum größten österreichischen Stahlmagnaten hoch, zu einem der bedeutendsten Industriellen Europas, vergleichbar mit Krupp. Die Strebsamkeit, die dem Erfolg der Väter zugrundeliegt, läßt sich ableiten aus einem ausgeprägten berufsmässigen Familienethos, das in

folgenden Regeln und Maximen zusammengefaßt werden kann (ich beziehe mich dabei auf McG 20; 29; 93): Sei ehrlich und gerecht, fleißig und schlicht. - Beziehe dein Selbstvertrauen und deinen Selbstwert aus deiner Arbeit. - Erledige die Dinge gründlich und gewissenhaft. - Tatkraft ist das Wichtigste. - Sei dir deiner Fähigkeiten bewußt und mache es dir zur Pflicht, sie in die Tat umzusetzen.

Schon den alten Wittgensteins galt offenbar: wer viel von Ethik redet ist bestenfalls ein Schwätzer, schlimmstenfalls ein Frömmeler; wer viel an ethischen Maximen herumdeutelt, ist anfällig für trügerische oberflächliche genuß- oder machtorientierte Glücksvorstellungen. Der Keim dieser Einstellung ist bereits bei Marc Aurel artikuliert: „Ich bin entschlossen, aufrichtig mit dir umzugehen. ... Es ist unnötig das erst zu sagen, es muß auf der Stelle sich zeigen...“ (Selbstbetrachtungen 11. Buch, 15. Aphorismus).

(1.2) Die Eltern

Wittgensteins Vater hatte ein untrügliches Gespür und eine kompromißlose Verachtung für „faulen Zauber“ (McG 31). Auf dem Hintergrund seiner hohen, vielleicht übersteigerten Wertung des Nützlichen und Produktiven, kann man sich leicht vorstellen, wie diese Haltung in Ignoranz umschlagen konnte: Diskussionen über moralische und menschliche Probleme pflegte er mit Witz und Ironie abubrechen; es fehlte ihm an Feingefühl (McG 55f). - Folge dieser starren Selbstsicherheit waren schwere Konflikte, über die anscheinend in der Familie so gut wie nicht geredet wurde: Er wollte seine ältesten Söhne zu erfolgreichen Unternehmerpersönlichkeiten erziehen, wie er eine war. Sie sollten das Technische mit dem Kaufmännischen verbinden. Das Kulturelle war nur eine „Zugabe“. Beide Söhne waren aber ausgesprochen musisch begabt, und sahen die Kunst als ihre Lebensaufgabe an (McG 56f). Der Konflikt war vorprogrammiert doch die Verständigung versperrt. Vermutlich ist es diesem Umstand zuzuschreiben, daß zwei der ältesten Söhne sich noch vor Eintritt ins Berufsleben das Leben nahmen. (Auch ein dritter Sohn nahm sich das Leben, aber später, in den Wirren der Auflösung der k.u.k. Armee.)

Die Mutter war zu konfliktscheu, um ihre Söhne gegen die Dominanz des Vaters in Schutz zu nehmen (McG 58). Auch in anderen Zusammenhängen hält sie sich aus Streitigkeiten heraus, kaschiert Konflikte und unterläßt es, einzugreifen, wo etwas schief läuft - solange es nur „irgendwie“ läuft, d.h. nach außen hinreichend unauffällig bleibt. So unternimmt sie z.B. nichts gegen die unfähigen Kindermädchen und Hauslehrer (McG 57f; 84). Zwar ist sie den Kindern ein Vorbild tadelloser Pflichterfüllung, was die Versorgungs- Management- und Repräsentationsleistungen einer

Mutter, Gattin und Dame des Hauses angeht. Aber ihre Konfliktscheu läßt sie ihr Mutterherz hinter ihre Sorge für die Reibungslosigkeit der Haushaltung zurückstellen: sie ist ihren Kindern kein moralischer Rückhalt und deren je eigene Art zu wahren und zu fördern ist ihr kein vorzügliches Anliegen. Die Kinder spüren die Schwächen und Irritationen ihrer Mutter und es kommt dahin, daß sie es für nötig halten, in dieser Beziehung Sorge um ihre Mutter zu tragen (McG 59).

Aussichtsreich, um Wittgensteins Einstellung zu verstehen, scheinen mir die offensichtlichen Diskrepanzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit in seiner Herkunftsfamilie: Das protestantische Ehrlichkeitsideal wird unterlaufen vom aristokratischen Höflichkeitsideal (McG 91); trotz ihrer hohen Ansprüche können Mutter und Vater nicht verhindern, daß ein verschludertes und marodes Hauslehrer- und Erzieherwesen über Jahre hinweg bestehen kann; und ihre here Ethik ermöglicht trotz des ausgeprägten Gerechtigkeitssinns nichtmal, ein Klima zu schaffen, indem genug Güte und Verständnis obwalten, damit ihre Kinder nicht in suizidale Krisen geraten oder wenigstens: daß diese Krisen nicht tödlich enden. Und was vermutlich diese Diskrepanzen erst wirklich schlimm macht, ist, daß darüber nicht gesprochen wird. Die Definitionsmacht des dominanten Vaters markiert Versuche in diese Richtung durch disqualifizierende Ironie als wertlos, unsinnig, nicht thematisierungsfähig (s.o.). All diese sprachlose Verstricktheit in die familiäre Beziehungsdynamik muß für den heranwachsenden Wittgenstein ziemlich irritierend gewesen sein. Noch der Mitzwanzigjährige schreibt jedesmal bei Besuchen im Elternhaus daß es ihm „fürchterlich schlecht“ gehe, vom „Lärm der Gespenster“ (McG 303f). Das deutet darauf hin, wie sehr schwelende Konflikte die Verständigung in der Familie verzerrten und wie hilflos und entfremdet Wittgenstein sich dadurch erlebte. Denn es ist typisch für verzerrte Kommunikation, daß Äußerungen und Verhaltensweisen systematisch mißverstanden werden, daß ein System von hintergründigen Unterstellungen zirkelschlußgleich schon den Versuch, sie auszusprechen, als Zeichen von unlauterem Verhalten wertet. (Auf diesem Hintergrund bekommt der Schlußsatz des Tractatus eine frappierende unfreiwillige Ironie!)

Sein ethisches Problembewußtsein entwickelte Wittgenstein anhand der Lektüre von Tolstoi, Dostojewski, Schopenhauer und Augustinus. Wittgensteins Ideal des guten Menschen ist daher eine Zusammenfassung der Vorstellungen einer „Seele im Einklang mit Gott“, wie es in allen hochkulturellen Überlieferungen in der ein oder anderen Form anzutreffen ist. Es zeichnet sich im Einzelnen durch folgende Züge aus (vgl. McG 344f; 353):

- durch Selbstlosigkeit
- durch die Unabhängigkeit der „Seelenruhe“ von äußeren Umständen und anderen Menschen
- durch das Bestreben, keine Rücksicht zu nehmen auf eigene Wünsche, auf Vergangenheit

oder Zukunft

- durch das Bestreben, die Gegenwart als den einzigen Ort des wahren Lebens auf zu fassen.

All diese Facetten münden in einem bewußten Verhältnis zum Tode: Ein gutes Leben sollte sich von der Frage leiten lassen: „wie muß ich leben um im Augenblick des Todes zu bestehen?“ (McG 269). So sehr seine hohen Ansprüche Wittgenstein auch in seiner Suizidalität bestärkten, so war die damit verbundene Bewußtheit für das Thema Tod auch eine Quelle, die ihn vom Suizid abhielt. Er entwickelte Angst zu sterben oder von seiner eigenen Suizidalität überwältigt zu werden, bevor er noch „sein Leben und seine Arbeit in Ordnung“ (ebd.) gebracht habe.

Seine Suizidalität, von der er berichtete, es habe kaum einen Tag in seinem Leben gegeben (gemeint ist sein Leben bis 1913) an dem er nicht an Selbstmord gedacht habe (McG 255), speiste sich neben dem Zweifel an seiner Fähigkeit zu moralischer Integrität aus dem Gefühl der Nutzlosigkeit seiner Existenz (McG 159): Nachdem keines der Schulfächer bei ihm ein rechtes Interesse wecken konnte, wußte Wittgenstein zunächst nicht recht, was er werden sollte (McG 100). Einiges Interesse konnte er der noch in den Kinderschuhen steckenden Luftfahrt abgewinnen: er wollte Ingenieur werden und als Pionier Flugzeuge konstruieren und fliegen (McG 101; 121). Er muß das jedoch wohl selbst als die Spielerei empfunden haben, die es damals, in den Anfängen der Fliegerei, für Millionärssöhne war. - Die Faszination an mathematischen Problemen, die sich im Zusammenhang mit dem Austüfteln eines Propellermodells ergeben hatten, war es, die ihn dazu brachte, Frege und Russell aufzusuchen und sich schließlich nur noch logischen Problemen zu widmen (McG 121f; 133f). Auch hier trieb ihn anfangs die bange Frage um, ob aus ihm philosophisch noch etwas werden könnte (McG 157). Aber selbst als Russell, den er gleich damit bestürmte, nach anfänglicher Zurückhaltung ihm seine Außergewöhnlichkeit zu erkennen gab und ihn als Nachfolger designierte, war Wittgenstein mit sich selbst über seine Bestimmung und seinen Sinn in der Welt noch nicht im Reinen. Paradoxerweise sah der designierte Nachfolger des Pazifisten Russell ausgerechnet im Krieg die Chance, endlich zu testen, ob er ein anständiger und nützlicher Mensch sei. Hier konnte er alle Register des Heldentums ziehen: angefangen von seiner Meldung als Freiwilliger - denn er hätte gar nicht kämpfen müssen, weil er als untauglich befunden worden war - über seine strikte Ablehnung aller Privilegien - nicht nur der schlichten Privilegien eines Freiwilligen sondern auch derjenigen, die mit seiner angefangenen Ingenieurausbildung verbunden gewesen wären, aber vor allem derjenigen, die er als ein „Wittgenstein“ sich hätte herausnehmen können - bis hin zu einer Tapferkeit, die man nur noch als selbstmörderisch bezeichnen kann (McG 333ff; 372). - Zynische Ironie: während Russell, einer seiner besten Freunde, als Pazifist im Gefängnis saß, bekam Wittgenstein als Muster soldatischer Pflichterfüllung

eine Auszeichnung nach der anderen.

Es scheint, als ob Wittgensteins mönchhaft-strenge ethische Einstellung auch darin gründete, daß er zutiefst verunsichert gewesen war über die weit überdurchschnittliche Privilegierung, die ihm unverdientermaßen mit der Geburt zugefallen war, über „die ungerechte Verteilung der Glücksgüter“ (Max Weber), die ihn so märchenhaft begünstigt hatte. Jedenfalls versuchte er offensichtlich alles, um das „Millionärssöhnchen“ abzustreifen und sich um sein Schicksal verdient zu machen. Auch hier finden sich charakteristische Zeugnisse für seine überhöhten ethischen Ansprüche. In sein Tagebuch schreibt er: „Ich fürchte mich nicht davor, erschossen zu werden, wohl aber, meine Pflicht nicht ordentlich zu erfüllen“ (McG 345). Er hadert mit sich, daß es ihm so schwerfällt gleichmütig zu bleiben in Kälte, Hunger und Schlaflosigkeit. Und wenn er bei einem Schuß unwillkürlich zusammenzuckt, wertet er das als „Zeichen einer verfehlten Lebensauffassung“ (McG 371). In den Schlachten, an denen Wittgenstein teilnimmt, setzt er sich weit über alles soldatisch geforderte dem feindlichen Artilleriefeuer aus. Er mißachtet dabei sogar die Rufe seiner Vorgesetzten, sich in die Deckung zurückzuziehen (McG 375). (Da er nur wenige solcher Einsätze zu überstehen hatte, war seine Überlebenschance auf den gesamten Krieg berechnet trotzdem noch um vieles höher, als das von Soldaten, die ständig an der Front eingesetzt waren.) Dieses soldatisch „unprofessionelle“ Ausharren in akuter Todesgefahr, dieses todesmutige Trotzen mutet an wie ein ultimativer Ruf, ja, wie eine Nötigung Gottes, ihm endlich ein Zeichen zu geben, ob sein Leben und menschliches Leben überhaupt Wert und Sinn habe und worauf es dabei wirklich ankomme. Das mag uns heute absurd, naiv und gewaltsam scheinen, für Wittgenstein aber war es eine Art Selbstheilung: er sprach später davon, ihm habe der Krieg das Leben gerettet (McG 369).

Nach der Veröffentlichung des Tractatus verschenkt er sein Vermögen an seine Geschwister, absolviert eine Volksschullehrerausbildung und arbeitet, bis er eine Anstellung bekommt, als Hilfsgärtner in einem Kloster (McG 453). Die Probleme der ersten Philosophie glaubt er gelöst zu haben und lebt von nun an ganz seiner zweiten Philosophie.

Das Ideal, das seiner Strebsamkeit innewohnt, ist das Ideal vollkommener menschlicher Selbstbestimmung. Selbst in den kleinen Sünden des Alltags und den eher unbedeutenden Charaktermakeln, die ihm anhafteten, sah Wittgenstein vermutlich noch die „Fremdbestimmtheit“ des Menschen durch animalische Triebe: man sucht Vorteile auf Kosten anderer, obwohl man weiß, daß man damit Solidarität und Kooperation untergräbt, d.h. daß es sich um ein nichtverallgemeinerungsfähiges Handeln handelt, um ein Verhalten, das die Vernunft verwirft. Was an Wittgensteins Skrupulosität Geltung beansprucht, ist der Wert des Strebens danach, gegenüber den eigenen Antrieben ein Optimum an Selbstbestimmung und Gestaltungsmacht zu erreichen. Und

dieser Wert speist sich aus dem Gefühl für menschliche Würde, die mit der menschlichen Selbstbestimmung verbunden ist: Ein würdevolles Leben ist dasjenige, was seiner eigenen Natur gerecht wird, d.h. was sich entfalten und seine Möglichkeiten ausschöpfen kann. Entwürdigung bedeutet immer, daß diese Entfaltung und Gestaltung unterbunden wird oder daß man sie selber unterläßt. Die „Würdigkeit glücklich zu sein“ (Kant) resultiert für uns daraus, gemäß unserer Fähigkeit zu leben, unsere unmittelbaren Antriebe zu distanzieren und mit unserer „ganzen Seele“ einerseits und unserem ganzen Wissen andererseits zu vermitteln. -

(2) Das philosophische Reden

Ich sehe in Wittgensteins Motivation zur theoretischen Philosophie eine Parallele: Wie ein roter Faden zieht sich durch sein ganzes Werk die Frage nach den Grundlagen der menschlichen Selbstbestimmung im Sinne des vernunftgeleiteten bewußten Gestaltungsvermögens, zu dem es gehört, Erlebnisse auszuwerten, d.h. das, was sie an Information über uns und die Welt enthalten, zu erschließen - statt konventionellen Vorstellungen verhaftet zu bleiben oder „faulen Zauber“ für wahr zu halten, gefällige Fantasien über die Wirklichkeit, die unsere Wünsche uns vorgaukeln. Auch im Erkennen scheint es Wittgenstein darum zu gehen, alles so weit wie möglich darauf hin zu kontrollieren, wieviel Fremdbestimmung da noch drin ist, Fremdbestimmung durch Überlieferung und Konvention oder durch undurchschaute Antriebe. Wittgenstein scheint im Denken wie im Handeln einen regelrechten Horror davor gehabt zu haben, mit etwas „Ich“ zu verbinden, wo kein „Ich“ drin ist. Wittgensteins philosophisches Interesse wirkt umso authentischer, weil es nicht die Frucht bildungsbürgerlicher Profilierungszwänge ist, sondern in einer gänzlich „unphilosophischen“ Sphäre sich entzündete: an den mathematischen Tüfteleien im Zusammenhang mit dem Entwurf eines Propellermodells (s.o.). Auf diese Weise kam er auf die Spur Freges und Russells, die es sich zur Aufgabe gemacht hatten, die Grundfundamente, die „Uoperationen“ von Logik und Mathematik freizulegen (vgl. z.B. Kenny 31ff). So versuchte Frege z.B. - und im Anschluß Russell - die logische Grundoperation zu finden, aus der sich die Mannigfaltigkeit der Zahlen generiert (Kenny 54). Diese Frage nach den quasi technischen Seiten des Erkennens ist aber gleichzeitig auch die Frage nach der Konstitution unseres Selbstbewußtseins als der Instanz, die all diese Tätigkeiten gestaltend vollzieht. Und daraus ergibt sich die Frage nach der Möglichkeit des individuellen Selbstbewußtseins, nach der Möglichkeit, sich als Natur- und Gattungswesen zu begreifen: die Spannung zu verstehen zwischen dem Solipsismus des Selbstbewußtseins und der Kollektivität der Sprache, in der sich das Selbstbewußtsein konstituiert. - Wittgenstein selbst sah den Zusammenhang

zwischen Selbstehrlichkeit und theoretischer Philosophie darin, daß es gewissermaßen eines „Ethos“ der Ehrlichkeit und Anständigkeit bedürfe, um den Versuchungen des Mißverstehens und der Oberflächlichkeit zu trotzen: „Sich über sich selbst belügen, sich über die eigene Unechtheit belügen, muß einen schlimmen Einfluß auf den Stil haben; denn die Folge wird sein, daß man in ihm nichts Echtes von Falschem unterscheiden kann...“ (referriert und zitiert nach Monk 390). In diesem Sinne ist Wittgenstein ein seines Vaters würdiger Sohn: unermüdlich versucht er „faulen Zauber“ zu entlarven, Intuitionen, die sich uns aufdrängen, aber in die Irre führen, „Bilder“, die uns gefangenhalten (Philosophische Untersuchungen (PU) 115; ein schönes Beispiel dafür bietet PU 67). Dadurch erst kann sich die Bedingtheit unseres Denkens und Bewußtseins zeigen: das Nicht-Selbstbestimmte, hinter dem der Urgrund unserer Selbstbestimmung erahnbar wird. In schonungsloser Kritik der Arbeiten von Frege und Russell versucht schon der junge Wittgenstein die Grundprinzipien der menschlichen Orientierung in der Welt herauszuarbeiten. Seine Grundintuition ist, daß es möglich sein müßte, alle philosophischen Probleme zum Verschwinden zu bringen, wenn man erkennt, wie das Abbilden der Welt in unserer Erkenntnis funktioniert. Dabei geht es um die Frage nach den Uoperationen der Orientierung und ihrem Zusammenspiel, es geht um die Analyse der Struktur der sinnvollen Zusammenhänge der Bewußtseinsinhalte. Damit wäre gleichzeitig die Demarkationslinie angegeben zwischen dem, was sich sinnvoll sagen läßt und dem, was sich nicht sagen läßt. Die Probleme, mit denen die traditionelle Philosophie sich abmüht, versteht er so als Folge eines Mißverständnisses der Sprache durch das etwas sprachlich zu klären versucht wird, das sich sprachlich nicht klären läßt: „Die richtige Methode der Philosophie wäre 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“ (Tractatus (T) 6.53). - In der Intuition, daß sich alles klar sagen lasse, fließen mehrere Intuitionen zusammen: (1) Wenn wir die Bedeutung eines komplexen Ausdrucks erklären wollen, dann zerlegen wir ihn in die elementareren Ausdrücke, die er enthält. Irgendwann kommen wir zu den letzten Elementen des Ausdrucks, deren Bedeutung auf keinen weiteren Ausdruck mehr zurückgeführt werden kann. Ihre Bedeutung kann nur noch gezeigt werden, indem man auf sie weist, und ihnen ein Wort eindeutig zuordnet, indem man sie benennt (Tagebuch 9.5.15, T 2.0201; 3.2.6). - (2) Diesen durch ostensive Definition gewonnenen Elementarzeichen oder „Urbildern“, entsprechen dann auch elementare Gegenstände, die „Elemente“. Die grundlegenden ostensiven Definitionen müssen auf elementare, d.h. nicht weiter zerlegbare Gegenstände zurückgehen; denn andernfalls, wenn sie auf Gegenstände zurückgingen, die immer weiter zerfallen könnten, könnte auch unsere Orientierung zerfallen. Sie müssen dasjenige sein, das in allem Wandel

gleich bleibt (T 2.021; PU 39; 59). Diese beiden Intuitionen bilden im Tractatus den Kern der Theorie des Verhältnisses von Sprache, Denken und Welt: „Die Forderung der Möglichkeit der einfachen Zeichen ist die Forderung der Bestimmtheit des Sinns“ (T 3.2.3). - (3) Wenn die Bausteine der Sprache und die Bausteine der Welt nicht eine homologe Struktur haben, kann die eine die andere auch nicht nachbauen. (Wenn ich das Modell eines Autos bauen will, müssen die Räder dreidimensionale Gegenstände sein: es können ei- oder pyramidenförmige Gegenstände sein, man würde es noch immer als Räder sehen, wie auch immer pervertiert, weil sie an eine Achse angehängt sind. Die Achsenenden färben (d.h. mit einem zwei-dimensionalen Gegenstand verknüpfen) wäre dagegen mißverständlich.) Die Möglichkeiten eines Elementes, sich mit einem anderen Element zu verbinden, müssen sich durch die Benennung gewissermaßen „übertragen“ auf die Zeichen: so wie aus dem Gegenstand alle seine Möglichkeiten der Verbindung mit anderen Gegenständen ablesbar sind, so lassen sich aus dem Wort alle Aspekte und Möglichkeiten eines korrekten Sprachgebrauchs, seine „logische Grammatik“ ablesen. So kann z.B. ein Ton keine Farbe haben, aber einen Klang; etwas Grünes kann gleichzeitig warm sein, aber nicht rot, wohingegen etwas Saures gleichzeitig auch süß oder salzig sein kann aber nicht laut. So spiegelt sich die logische Struktur der Welt - die möglichen Beziehungen der Gegenstände untereinander - in der logischen Struktur der Sprache - der möglichen Beziehungen der Zeichen untereinander. Die Intuition bekommt an dieser Stelle eine ontologische Implikation: „... Die Logik stellt eine Ordnung dar, und zwar die Ordnung a priori der Welt, d.i. die Ordnung der Möglichkeiten, die Welt und Denken gemeinsam sein muß“ (PU 97). Dieser Gedanke beinhaltet, daß die Struktur der Sprache und ihres Weltverhältnisses a-priori „ein für allemal ... und unabhängig von jeder künftigen Erfahrung“ gegeben sei (PU 92). - Mit diesen drei Intuitionen haben wir bereits einen Anfängerbaukasten für einen Elementartractatus:

1 Die Welt ist die Summe ihrer Elementar-Gegenstände.

2 Die Elemente sind verknüpft zu Sachverhalten (vgl. T 2.0272) gemäß der Möglichkeiten, die ihnen innewohnen (vgl. T 2.012f).

2.1 „Die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalte ist die Welt“ (T 2.04).

3 Die Möglichkeit, daß wir über ein System sinnvoller Zeichen verfügen, d.h. daß unsere Worte Bezug zur Wirklichkeit haben, beruht darauf, daß den Elementargegenständen Elementarzeichen eindeutig zugeordnet werden.

3.1 Etwas mit einem Elementarzeichen meinen heißt: den zugeordneten Elementargegenstand zu assoziieren.

4 Den Verknüpfungsmöglichkeiten, die den Gegenständen innewohnen, entsprechen homologe Verknüpfungsmöglichkeiten der Zeichen.

4.1 Im Satz sind die Zeichen so verknüpft, wie im Sachverhalt die Gegenstände (vgl. T 3.2.1)

4.1.1 Der Satz behauptet, daß die Gegenstände so miteinander verknüpft sind, wie er die Zeichen miteinander verknüpft hat (T 4.031; T 2.15)

5 „Einen Satz verstehen heißt, wissen, was der Fall ist, wenn er wahr ist“ (T 4.024).

6 Um zu erkennen, ob ein Satz wahr oder falsch ist, müssen wir ihn mit der Wirklichkeit vergleichen (T 2.223).

7 Die Wahrheit komplexer Aussagen ergibt sich aus der logischen Struktur der Verknüpfungen zwischen ihren Elementaraussagen („Wahrheitsfunktionen“).

7.1 Die Regeln, die den Wahrheitsfunktionen zugrundeliegen, expliziert die Logik.

Mit diesem Baukastenspiel sei nicht der Tractatus karikiert. Ich möchte damit nur vorstellbar machen, wie sein „context of discovery“ gewesen sein könnte. Die Heuristik der Grundintuitionen tritt klar zutage: das Zeigen, das Zusammensetzen und Zerlegen und das Abbilden als Zusammensetzen nach Maßgabe kontrollierter Zuordnung Schritt für Schritt der Elemente beider Mengen. - Allerdings ist der Tractatus auch ein logisches Werk. Die Grundintuitionen, die ich namhaft mache, beziehen sich nur auf die Vorstellung, die Wittgenstein sich davon macht, wie die logischen Ordnungen und die Welt sich zueinander verhalten: nämlich abbildhaft: die Welt projiziert ihre Möglichkeiten der Verhältnisse auf unsere Logik. Was für Wittgenstein verwirrend war, war der Umstand, daß er nicht im geringsten wußte, wie er die gegenständlichen Elemente, die er „aus rein logischen Gründen“ (T 5.5562) postulieren mußte, dingfest machen sollte: was z.B. soll so ein benennbares unzerstörbares Letztes an einer Tischplatte sein? (vgl. PU 59). „In allen mir vorkommenden Sätzen kommen Namen vor, welche aber bei weiterer Analyse verschwinden müssen. Ich weiß, daß eine solche weitere Analyse möglich ist, bin aber nicht im Stande, sie

vollständig durchzuführen“ (Tagebuch, zitiert nach Fann 20). Er entwand sich dieser Schwierigkeit mit dem Hinweis, daß er Logiker sei, und daß die Konkretisierung logischer Postulate eine empirische Aufgabe sei, die nicht in seine Zuständigkeit fiel (N. Malcolm zitiert in Fann 22). Interessant ist ferner, zu sehen, wie die Abstraktionen zwar völlig klare und überzeugende Aussagen ermöglichen - aber doch völlig an der Wirklichkeit vorbeigehen. - Die Einstellung, für empirische Fragen nicht zuständig zu sein, legt Wittgenstein ab, als er nach mehr als 10 Jahren als Klostersgärtner und Volksschullehrer seine philosophische Tätigkeit wieder aufnimmt. Er vollzieht einen Methodenwechsel um 180 Grad: „Zu einer korrekten Analyse können wir nur auf dem Wege über das gelangen, was man die logische Analyse der Phänomene selbst nennen könnte, also in gewissem Sinn a posteriori und nicht auf dem Wege über Mutmaßungen über apriorische Möglichkeiten. ... Eine Form läßt sich nicht voraussehen. Und es wäre überraschend, wenn die wirklichen Phänomene uns nichts in bezug auf ihre Struktur zu lehren hätten“ (zitiert nach Fann 47). Dieser Methodenwechsel führt ihn dazu, daß er untersucht, wie mit der Sprache Handlungen vollzogen werden, mit dem Ziel, „Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache“ zu gewinnen (PU 109). Ausgehend von dieser „Faktizität“ alltäglich vollzogener sprachlicher Orientierung und Verständigung versucht er Rückschlüsse zu gewinnen über die Struktur der Sprache. Dabei vergleicht er Sätze wie: „Ist das mein Hut?“ und „Ist das mein Zahnschmerz?“ oder „Alle Rosen haben Dornen“ und „Alle Stäbe haben eine Länge“. Dieses Phänomen der Diskrepanz zwischen der Syntax („Oberflächengrammatik“), die Sätze als korrekt ausweist und der Semantik („Tiefengrammatik“), die syntaktisch korrekte Sätze als sinnlos oder unsinnig ausweist, ist fortan eine der wichtigsten Methoden seines Philosophierens. Mit ihrer Hilfe lassen sich später auch Rückschlüsse auf die Konstitution unseres Bewußtseins gewinnen: ‚Meinen‘ bspw. ist ein Tätigkeitswort. Wenn wir aber als analog zu dem Satz „wie lange habt ihr gestern diskutiert“ den Satz bilden „wie lange habt ihr gestern gemeint“, zeigt sich, daß ‚Meinen‘ wenn überhaupt in einem ganz anderen Sinne eine Tätigkeit ist (Apel 70f). Die Ergebnisse seiner Untersuchungen führen nicht zu Theorien: „Was wir in der Philosophie herausfinden, ist trivial; sie lehrt uns keine neuen Fakten - das tut nur die Wissenschaft. Doch der richtige Überblick über diese Trivialitäten ist ungeheuer schwierig und ungeheuer wichtig. Philosophie ist eigentlich nichts anderes als eine Übersicht über Trivialitäten“ (zitiert nach Monk 319). Es gehe nicht darum, ein Haus zu bauen oder Fundamente zu errichten, sondern darum, ein Zimmer aufzuräumen (ebd.). Anhand der Selbstoffenbarung der Grammatik sollen die Möglichkeiten und Grenzen sinnvoller Selbstreflexion in Erscheinung treten, sich „zeigen“. „Es darf nichts hypothetisches in unseren Betrachtungen sein. Alle Erklärung muß fort und nur Beschreibung an ihre Stelle treten“ (PU 109). Denn es geht ihm nicht um wahre oder falsche Tatsachen über die Sprache, sondern um die ihr zugrundeliegenden

Sinnstrukturen (vergl. Monk 308). Außerdem enthalten Theorien immer a-priori-Entwürfe über ihren Gegenstand, indem sie festlegen, was als Untersuchungsgegenstand gilt, bspw.: „Das Singen von „la la la“ gehört nicht mehr zur Sprache, weil Sprache das und das ist“ (Kober 30f).

Wittgenstein hat dagegen von W. James gelernt, daß man bei empirischen Untersuchungsgegenständen „nicht ein einziges Wesen sondern viele Charakterzüge finden“ kann (zitiert nach Fann 52). Er gesteht nun der Sprache zu, daß sie nicht nur eine einzige Weise kennt, sinnvoll zu sein, genauso wenig wie es nur eine Weise gibt, in der verschiedene Spiele Spiel sind (vgl. Fann 83; PU 109). (Der Unterschied kann verdeutlicht werden an einer Situation in der Musikgeschichte. John Cages Konzeptkunst wurde abgesprochen Musik zu sein. Darauf erwiderte er: „You must not call it music, if it bothers you“. Die Auffassung, Beethovens Sinfonien seien Musik, Cages „Variations“ dagegen nicht, gibt, wenn sie gut ist, nur Unterscheidungskriterien zwischen beiden Kunstformen an, etwa: Determiniertheit vs. Indeterminiertheit oder: geräuschexklusiv vs. geräuschinklusive. Daß sie dann den Titel „Musik“ für das reserviert, was unter den einen Satz von Kriterien fällt, besagt eigentlich nicht mehr, als bspw. einem Oratorium abzusprechen, eine Oper zu sein: es sind zwei verschiedene Arten von Veranstaltungen, die beide ihren eigenen Sinn haben.) Wenn er keine Theoriebildung betrieb, was bietet seine Philosophie dann, und wie kann man sie darstellen, ohne selbst in Theoriebildung zu verfallen (bspw. referrieren zu wollen, wie Wittgenstein sich das Denken denke - also, welche „Theorie“ von Denken er habe)? Was heißt es, daß es ihm darauf ankam, Zusammenhänge sich abzeichnen zu lassen, nichts über Denken und Sprache zu sagen, sondern etwas davon zum Vorschein kommen zu lassen, zu zeigen? Das kann nur an der Darstellung seiner Philosophie selbst erläutert werden. Wittgenstein entfaltet seine neue Philosophie auf der Basis der Widerlegung der irreführenden Intuitionen des Tractatus. Dort hatte er ja gefordert, daß die Bedingung der Möglichkeit sprachlichen Sinns in der exakten Zuordnung letzter Zeichen- und Gegenstandselemente liege. Die Konstanz der Wirklichkeitselemente verbürgte die Konstanz des sprachlichen Sinns: durch die vollständige Analyse komplexer Ausdrücke erhielt man die Zeichenelemente, die mittels Hinweisen mit den Weltelementen gekoppelt seien und so Exaktheit und Eindeutigkeit garantierten. Diese Intuition kritisiert er nun auf vier Linien: (1) Es gibt Gründe, die - abgesehen von der Schwierigkeit, anzugeben, was die einfachen Bestandteile z.B. eines Sessels seien (PU 47) - dafür sprechen, daß es prinzipiell nicht möglich ist, die Welt eindeutig in Gegenstandselemente zu zerlegen, d.h. daß es keine absoluten Elemente gibt. So könnte man z.B. ein Schachbrett auf zwei Weisen in Elemente zerlegen: sowohl in weiße und schwarze Quadrate als auch in die Farben Schwarz und Weiß und das Schema des Quadratnetzes. Und bei jedem Farbquadrat ist es sowohl möglich, es als Element anzusehen oder aber bereits als Kombination eines Form- und eines Farbelementes (PU 48). Was

Element ist, gibt also nicht die Welt vor, sondern ist Produkt unserer Betrachtungsweise. Als weiteres Beispiel dafür kann Wittgensteins Gedankenexperiment stehen, daß es Sprachen geben könnte, die z.B. nicht für ein einzelnes Farbquadrat Namen haben, aber dafür für Kombinationen von zwei verschiedenen Farbquadraten, die unsere Sprache nur mit zusammengesetzten Ausdrücken beschreiben kann (PU 64). (Tatsächlich kann man in Indianersprachen das Phänomen finden, daß es dort z.B. kein Wort für „Wasser“ gibt, sondern nur Wörter für kategoriell verschiedene Formen, in denen Wasser vorkommt: ein Glas Wasser (Wasser zum Trinken), ein Pfuhl Wasser (Wasser im Sinne von Ansammlung von Nasse) (vgl. Whorf 82).) (2) Auch der Grundsatz der Analysierbarkeit von Bedeutungen durch Zerlegung in Elemente verstrickt sich in eine Aporie: die Bedeutung eines Besens kann man aus der Bedeutung von Stilen und Bürsten nicht gewinnen. Beim Zusammensetzen von elementaren Gegenständen entstehen neue Qualitäten, die durch Gegenstandssummen gar nicht darstellbar d.h. durch eine Analyse im Sinne einer Zerlegung in ihre gegenständliche Elemente nicht einholbar sind (PU 60-63). (3) Die Intuition der Klarheit und Bestimmtheit sprachlichen Sinns im Traktatus beinhaltet die Idee der Exaktheit: jeder Ausdruck ist vollständig und eindeutig in seine letzten gegenständlichen Elemente zerlegbar; diese vollständige Kontrollierbarkeit macht seine Bedeutung aus. Diese Exaktheitsintuition übersieht, daß eine absolute Exaktheit unsinnig wäre, „leerlaufen“ würde (PU 88): Wenn ich eine Zeichnung anfertige, um vorstellbar zu machen, wie dicht ein Boden bewachsen ist, dann muß das Bild nicht die Genauigkeit eines Fotos haben (PU 70); um eine U-Bahn zu bekommen, brauche ich keine Präzisionsuhr, die mir die Zeit auf die Sekunde genau angibt (vgl. PU 88); ein Koch braucht keine Apothekerwaage (Fann 62). Auch beim sprachlichen Sinn ist Exaktheit oft unsinnig. Die Umgangssprache „funktioniert“, ohne daß die Bedeutungen ihrer Worte vollständig expliziert sind (PU 75). Die Offenheit und Unabgeschlossenheit der Sprache sind sogar grade das Produktive an ihr, denn nur so kann sie die Unerschöpflichkeit des Möglichen enthalten. Mit genauen Definitionen verhält es sich in dieser Hinsicht wie mit der Exklusivität von Theorien (s.o.). Um die Bedeutung des Wortes „Spiel“ zu klären, ist es z.B. nicht sinnvoll, eine exakte Definitionen zu ersinnen, sondern verschiedene Spiele aufzuzählen, bis der Fragende die Reihe mit anderen Beispielen selbständig fortsetzen kann (PU 76). Das implizite Wissen von den Wortbedeutungen vergleicht Wittgenstein mit „Familienähnlichkeit“: ohne daß es genau benennbar wäre, liegt über allen Spielen ein ungreifbares Netz von Ähnlichkeiten und Unterschieden, so wie bei den Mitgliedern einer Familie (PU 66f). (Er, als Sproß einer kinderreichen Familie, muß das wissen.) (4) Die Wortbedeutungen sind dem Tractatus zufolge gewonnen aus der Zuordnung von Elementarzeichen zu Elementargegenständen. Sprache scheint eine Reaktion auf die Welt zu sein. Die Elementargegenstände sind bei diesem Modell gewissermaßen die „Golddeckung“ des Papiergelds

der Worte. Diese Vorstellung führt doppelt in die Irre: 4.1) Wörter wären demnach „Namenstäfelchen“, die wir den Dingen umhängen (PU 26). Es gäbe also nur diese eine Kategorie von Sprachfunktion: die Benennung. Diese Auffassung verstrickt sich in Folgeprobleme: welches Ding benennt dann das Wort „fünf“? (vgl. PU 1; 10; 28f). Fünf ist noch eine überschaubare Menge, bei der man auf die Idee kommen könnte, sie würde durch die Zahl bezeichnet. Aber wenn wir rechnen: $128+237=365$ fassen wir dann zwei Bezeichnungen unter einer dritten zusammen? Wollten wir diese Denkweise beibehalten, würden wir die Welt mit unzähligen ominösen geistigen Wesenheiten bevölkern: den Zahlideen, die wir mit den Zahlwörtern bezeichnen würden.

Wittgenstein versucht dagegen eine Auffassung zu entwickeln, die ohne diese metaphysischen Implikationen auskommt: daß Sprache multifunktional denkbar ist. Was die Sprache ausmacht ist nicht das Benennen, sondern das Operieren: wir tun sprachlich und kognitiv etwas kategoriell Verschiedenes, wenn wir einer neuentdeckten Pflanze einen Namen geben, oder ihre Blütenblätter zählen. Das Benennen ist nur eine Operation unter anderen (PU 11f). Diese kognitive Operationalität der Sprache wird ergänzt durch ihre soziale Operationalität: Sprachliche Gebilde gibt es nur in Form von aktuellen oder virtuellen Interaktionsangeboten. Was wir im Kopf haben sind nicht isolierte Gehalte, sondern immer schon Gehalte verknüpft mit einem ganz bestimmten virtuellen sozialen Verwendungssinn, z.B. Behauptungen, Forderungen, Vorschläge, Fragen, Offenbarungen usw. (vgl. PU 21ff). Und wie wenig die Sprache in der Bezeichnungsfunktion aufgeht, zeigt nichts eindringlicher als z.B. der Ausruf „Nicht!“ (z.B. in dem Kontext, wenn jemand in einer Wuttirade im Begriffe ist, auch vor der chinesischen Vase nicht halt zu machen) (vgl. PU 27). (An diesem Punkt setzt später, ausgehend von Austin, die Sprechakttheorie an, die den Zusammenhang des Aussagegehaltes (propositionaler Bestandteil) mit der Art der sprachlichen Interaktion die ein Satz initiiert (performativer Bestandteil) systematisch untersucht. Vgl. Searle)

4.2) Die Bezeichnungsfunktion, die Zuordnung von Zeichen und Gegenstand durch Hinweisen (ostensive Definition) stößt aber auch an innere Grenzen: „Zeig auf ein Stück Papier! - Und nun zeig auf seine Form, - nun auf seine Farbe, - nun auf seine Anzahl“ (PU 33). Und vollends versagt sie bei der Aufgabe, Abstrakta zu zeigen, z.B. das Nützliche einer Arbeit, oder gar der Aufgabe, eine Spielfigur als Spielfigur ostensiv zu definieren: Ich kann auf eine Schachfigur deuten und sagen: „Das ist der König“; aber wie soll ich zeigen, daß es eine Spielfigur ist und nicht z.B. eine Kultfigur oder Bestandteil eines Werkzeuges (wie z.B. das Weber-„Schiffchen“) (PU31ff). Offenbar ist ostensive Definition erst möglich, wenn wir das Gezeigte oder Gesehene schon einordnen können. Dann ist es kein Problem zu definieren: „Diese Spielfigur heißt König.“ „Diese Form heißt Kreis“ (PU35). Völlig versagt das ostensive Definieren beim Definieren seiner eigenen konstitutiven Momente: auf was soll man zeigen, um zu klären, was „Dieses“ heißt (PU 38)? Dieser Umstand

„zeigt“, daß das Zuordnen eines Zeichens zu einem Gegenstand etwas voraussetzt, über das man auf andere Art verständigt ist, als durch Zuordnen (also dadurch, daß man gewissermaßen geistig auf es zeigt): Wir sind a priori darüber orientiert, was wir tun, wenn wir zuordnen (wenn wir etwas bewußt ins Auge fassen und meinen „Dieses da“). Das „Dieses“ ist also eine Sprachfunktion, die fundamentaler ist als das Benennen und Zuordnen. Und die mit dieser Sprachfunktion verbundene Orientierung muß bereits ein ganzes Universum beinhalten: wenn wir uns auf Farb- oder Formunterschiede konzentrieren um sie zu benennen (d.h. unserer Kenntnis einzuverleiben), dann geschieht das in völlig verschiedenen Handlungskontexten und aus völlig verschiedenen Motiven (PU33). Was „zeigt“ sich nun, wenn wir die Ergebnisse zusammenfassen? 1 Es gibt keine eindeutigen Weltelemente, sondern was Element wird bestimmt unsere Betrachtungsweise. 2 Bedeutungen lassen sich nicht auf Summen von Gegenstandselementen reduzieren. 3 Es gibt keine absolute Exaktheit und wenn es sie gäbe, wäre sie in fast allen Fällen unsinnig: was gemeint ist, wissen wir hinreichend „ungefähr“ und intuitiv aus der Kenntnis vieler ähnlicher Fälle. 4 Die Bezeichnungsfunktion ist nur eine Funktion der Sprache. Die Sprache ist ein Reservoir von verschiedenen Instrumenten (Namen, Zahlen, Zeigewörter, Begriffe usw.) die eine Vielzahl verschiedener kognitiver Operationen ermöglichen. Diese Operationen sind unlösbar verknüpft mit sozialer Operationalität: Wenn wir denken, dann immer in Form virtueller Interaktionen: behaupten, fordern usw. - Die Möglichkeit der Selbstrückbezüglichkeit übersteigt schließlich völlig die Bezeichnungsfunktion: Das Bezeichnen geschieht immer auf dem Hintergrund einer Orientierung, die ihm erst Sinn verleiht. Dieser Sinn kann nicht durch Bezeichnen eingeholt werden, denn das Bezeichnen des Sinns würde wieder die Orientierung über den Sinn des Bezeichnens voraussetzen (das Bewußtsein, daß das, was ich grade tue, „bezeichnen“ ist). Es zeigt sich, daß die Regelmäßigkeiten der Welt, ihre Gegenstände und Vorkommnisse, nicht die Golddeckung des Papiergelds unserer Wörter sein können. Worin besteht dann die Möglichkeit der Sprache und der Verständigung? Wieso kommt es trotzdem nicht zu einem Bedeutungsverlust? Wenn Wörter keine Abbilder von Gegenständen sind, aber die alltägliche Verständigung trotzdem gelingt, dann kann über die Wortbedeutung offenbar wenigstens das Eine gesagt werden: daß sie im Gebrauch dieses Wortes, in den Lebenvollzügen der Sprachgemeinschaft besteht (vgl. PU 43). Wenn alle etwas auf die gleiche Weise gebrauchen, dann handelt es sich um ein regelgeleitetes Handeln. Die Möglichkeit von Sprache hängt also mit der Möglichkeit zusammen, Regeln folgen zu können. Bei seinen Untersuchungen des Regelbegriffs weist Wittgenstein auf, daß einer Regel zu folgen nicht solipsistisch denkbar ist, sondern immer eine soziale Praxis sein muß (vgl. PU 198ff): „Und darum ist der Regel folgen eine Praxis. Und der Regel zu folgen glauben ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel „privatim“ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe

wäre, wie der Regel folgen“ (vgl. PU 202). Sprachfähigkeit und Sozialität wären demnach nicht voneinander zu trennen. Gegen diesen Gedanken wehrt sich etwas: jeder traut sich doch zu, alleine, für sich zu identifizieren, daß er einer Regel gefolgt ist, sprich: in dem einen Fall das Gleiche getan hat, wie in dem anderen. Aber ist es wirklich das Gleiche, $3+2$ zu rechnen und $5+2$ (vgl. PU 226)? Wittgensteins Beispiele sind nicht leicht nachzuvollziehen. Was rein rechnerisch völlig eindeutig, d.h. solipsistisch vollziehbar zu sein scheint, verliert diese Eindeutigkeit jedoch, wenn wir es in Anwendungszusammenhänge bringen: Jemand soll jede zweite Akte kontrollieren. Nach 1000 Akten hat er Erfahrung damit, welche Stichprobenhäufigkeit repräsentativ ist, und wechselt ungefragt zu dem Modus, nur noch jede 4. Akte zu kontrollieren. - Hat er nicht die Intention, das Gleiche zu tun (nämlich repräsentative Stichproben zu erheben), grade dadurch durchgehalten, daß er nicht das Gleiche tut? Oder wäre eine Arithmetik falsch, die ab 1000 nur noch jede zweite Zahl zählt? Ähnlich ist es mit Dingen bestellt: sind zwei Schokoladenweihnachtsmänner der gleichen Art wirklich gleich (vgl. PU 215)? Ihre Gleichheit identifizieren wir nicht über die Gleichheit ihres Aussehen, denn die ist nicht gegeben: das Papier ist vielleicht bei dem einen anders gewickelt als bei dem andern, der eine hat andere Beulen als der andere usw.. Aber diese Ungleichheiten sind unerheblich. Was sie uns so fraglos gleich erscheinen läßt, ist die Gleichheit des Sinns, den sie für uns haben: sie sind Schokoladenweihnachtsmänner. - Wittgenstein will vermutlich verdeutlichen, daß das, was unsere Orientierung in der Welt zusammenhält nicht die Konstanzen der Welt sind, sondern der Sinn, den wir ihnen beimessen. Und die Konstanz des Sinns wird garantiert durch die „Lebensform“, sprich: die Lebenvollzüge einer Gemeinschaft. Wieder wehrt sich etwas: warum sollten wir nicht einen ganz privaten Sinn setzen und durchhalten (meinen) können? Die Antwort erscheint simpel: man kann nicht durch nochmaliges Erinnern die Richtigkeit einer Erinnerung beweisen. (Vgl. PU 265: „Als kaufte Einer mehrere Exemplare der heutigen Morgenzeitung, um sich zu vergewissern, daß sie die Wahrheit schreibt.“). Wie kann ich wissen, was ich vor einigen Tagen wirklich meinte? In vielen Fällen scheint das keine Schwierigkeiten zu bereiten. Aber es gibt Prozesse des Realitätsverlusts, die genau durch diesen Umstand systematischen Ausschlusses sozialer Korrektur entstehen: Ein heimlich trinkender Alkoholiker weiß irgendwann nicht mehr, was er mit dem Vorsatz, nicht schon vor dem Frühstück zu trinken, wirklich gemeint hat und kann deshalb irgendwann dessen Notwendigkeit nicht mehr nachvollziehen, denn mit dem Trinken vor dem Frühstück geht es doch auch! Er entzieht sich der Auseinandersetzung mit Anderen (z.B. weil er glaubt, daß die nicht einschätzen können, wieviel er wirklich vertragen kann) und täuscht sich auf diese Weise auch über die Überzeugungskraft seiner eigenen früheren Überzeugungen. Sein Denken wird selektiver: er glaubt jetzt vernachlässigen zu können, was er früher glaubte nicht vernachlässigen können. - Diese sozialpsychologischen Einsichten erreicht Wittgenstein freilich auf

anderem Wege, gewissermaßen „a-priori“, durch die Analyse von Begriffen (des Regelfolgens, des Meinens, Verstehens usw.). Sie haben daher auch einen anderen Status: sie legen dar, daß unsere bewußte Orientierung über die objektive, soziale und unsere eigene subjektive Welt nur möglich ist durch die Sprache, d.h. durch eine genuin soziale Praxis. Daß die Bedingung der Möglichkeit des Ich das Wir ist, meint die Selbstaufklärung der Sprache in einem anderen Sinne als die Sozialpsychologie. Der Psychologie geht es empirisch um die Konstitution des Seelischen, der Sprachanalyse geht es in „analytischen Urteilen a-priori“ um die Konstitution sprachlichen Sinns. Das bedeutet im Klartext: daß man nicht unabhängig von Sprache etwas meinen oder denken kann und die Sprache deshalb nicht ein „Instrument“, ein Mittel zur Mitteilung von Gemeintem und Gedachten ist, wie ein Telephon, sondern daß das Meinen und Denken selbst, und damit auch unser Bewußtsein, als Orientierung über alle Bewußtseinsinhalte, durch die Sprache konstituiert sind (vgl. PU 682). Nichts, was uns bewußt ist, ist sprachlos; alles, was uns bewußt ist, ist daher auch mitteilbar, hat ein virtuelles menschliches Gegenüber. - Der Schein der Vorsprachlichkeit von Bewußtseinsinhalten entsteht daraus, daß wir vieles von dem, was wir fühlen oder intuitiv im Sinn haben, nicht spontan artikulieren können. Aber solange wir es noch nicht artikuliert haben, haben wir uns erstens seines Inhalts und seiner Bedeutsamkeit auch noch nicht vergewissert (man denke nur an die Schaffensqualen von Dichtern (Rilke: „Er war ein Dichter und er haßte das Ungefähre“)) und zweitens können wir uns über jedes Ungenügen an einem sprachlichen Ausdruck: „das ist noch nicht ganz das, was ich meine“, nur mit eben solchen Sätzen orientieren (vgl. PU 261). Auch die Selbstvergewisserung, das sich selbst inne werden des Selbstbewußtseins, ist daher eine soziale Praxis, denn allein wäre ich über die Bedeutungsgehalte der sprachlichen Elemente, mit denen ich sie vollziehe, nicht verständigt. (Diese Einsicht hat auch Konsequenzen für die Ethik: vgl. Apel 414.) Daß das Private nur durch das Nicht-Private möglich wird: diese Intuition nicht empirisch oder phänomenologisch, sondern aus der Logik der Sprache selbst erwiesen zu haben, ist das Verdienst Wittgensteins.

LITERATUR

Zitierweise der Werke Wittgensteins: Die Tagebücher sind „TB“ abgekürzt, gefolgt mit der Angabe des Datums der Eintragung. Aus der „Logisch-philosophische Abhandlung“ zitiere ich mit „T“ und der Satznummer. Die philosophischen Untersuchungen kürze ich mit „PU“ ab, es folgt die Paragrafenangabe.

Apel, K.O.: Transformationen der Philosophie, Bd.2, Frankfurt a.M. 1976

Fann, K.T.: Die Philosophie Ludwig Wittgensteins, München 1971

McGuinness, B (McG): Wittgensteins frühe Jahre, Frankfurt a.M. 1992

Monk, R.: Das Handwerk des Genies (org.: The duty of Genius), Stuttgart 1992

Kenny, A. Wittgenstein, Frankfurt a.M. 1989

Kober, M.: Gewißheit als Norm, Berlin, New York, 1993

Searle, J.R.: Sprechakte, Frankfurt a.M. 1983

Whorf, B.L.: Sprache, Denken, Wirklichkeit, Hamburg 1963

Mein Aufsatz „Untersuchungen zu Habermas These von der Kolonialisierung der Lebenswelt“ kann kostenfrei heruntergeladen werden unter: goethesfaust.com, Initiativen, Berliner Autorenverlagsinitiative

Copyright: Dieser Text ist urheberrechtlich geschützt. - Runterladen oder kopieren für den privaten Gebrauch ist gern gesehen. Jede andere Verwendung bedarf der ausdrücklichen Genehmigung. - Copyright-Kontakt über: www.goethesfaust.com