

KATALIN NEUMER

Wittgenstein und die „Philosophien des Lebens“
oder
War Wittgenstein ein „Österreichischer“ Philosoph?

Zu Rudolf Hallers Konzeption einer eigenständigen Österreichischen
Philosophie¹

Zusammenfassung

Im Mittelpunkt des Aufsatzes steht die Frage, inwieweit sich Wittgensteins Spätphilosophie vor dem Hintergrund der sogenannten „Philosophien des Lebens“ interpretieren läßt. Diese Frage wird mit einer anderen verknüpft behandelt, und zwar ob und inwieweit Wittgensteins Philosophie unter den Begriff einer „eigenständigen Österreichischen Philosophie“ fällt, wie sie von Rudolf Haller definiert worden ist. Nach Haller bestehen die Charakteristika der österreichischen Philosophie – im Gegensatz zur deutschen – darin, daß sie (1) wissenschaftlich und empiristisch ausgerichtet, (2) sprachkritisch und (3) antikantianisch ist. In einer späten Arbeit von ihm kommt zu diesen Merkmalen noch hinzu, daß sie (4) „strikte Distanz zu den irrationalistischen Bewegungen lebens- und existenzialphilosophischer Provenienz“ wahr. Der Aufsatz setzt sich mit den Punkten (1) und (4) in bezug auf Wittgenstein kritisch auseinander, indem er sie miteinander auch verbindet.

Was Punkt (4) betrifft, geht es mir nicht um einzelne oberflächliche Beobachtungen von der Art, daß Wittgenstein etwa von *Lebensformen* gesprochen und wiederholt auf das *lebendige Leben* der Sprachspiele hingewiesen hat, sondern um das begriffliche Netz des Spätwerkes im Vergleich zu dem (oder: zu einem) lebensphilosophischen. Zu diesem Zweck wird im ersten Schritt ein begriffliches Netz anhand der Analyse der Werke von Schopenhauer, Kierkegaard und Spengler, also von lebensphilosophisch orientierten Denkern, die Wittgenstein zweifellos studiert hat, rekonstruiert. Sodann wird die Spätphilosophie vor diesem Hintergrund untersucht. Zuerst argumentiere ich auf der einen Seite, daß Wittgenstein bei der Behandlung der verschiedensten Probleme mit einer ähnlichen Reihe von einander oppositionell gegenübergestellten Begriffen operiert hat wie die erwähnten Lebensphilosophen. In dieser Untersuchung wird sich auch zeigen, daß die Wissenschafts- und Empirizitätskritik Wittgensteins sich mit jener der Lebensphilosophien in Parallele setzen läßt. Infolgedessen kann seine Philosophie

¹ Der Aufsatz ist eine bedeutend erweiterte Fassung des Textes, der in Rudolf Haller/Klaus Puhl (Hrsg.), *Wittgenstein and the Future of Philosophy. A Reassessment after 50 Years/ Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie. Eine Neubewertung nach 50 Jahren*, Wien: öbv&hpt 2002, 316-327 erschienen ist. Er ist im Rahmen eines vom FWF von Ungarn geförderten Forschungsprojekts (OTKA, Projektnummer: T 037488) und dank eines Forschungsaufenthalts am Wiener Collegium Hungaricum entstanden. Für die sprachliche Korrektur bedanke ich mich bei Wolfgang Gombocz und Jeff Bernard.

schwerlich „wissenschaftlich“ und „empirizistisch“ genannt werden. Auf der anderen Seite wird auch dargestellt, wie das lebensphilosophische begriffliche Netz von Wittgenstein umformuliert und in mancher Hinsicht sogar verworfen wurde, und zwar insbesondere bei der Behandlung von begrifflichen Problemen bezüglich der Aneignung der Sprache und der Möglichkeiten der Mitteilung durch die Sprache, die bei den Lebensphilosophen ungelöst geblieben sind.

Zuletzt komme ich auf die „deutsche Philosophie“ zu sprechen, die in Hallers Darstellung zu kurz kommt. Will man die Traditionen der österreichischen (und auch der analytischen) Philosophie im 17-18. Jahrhundert suchen (und das tut Haller, wenn er die österreichische Philosophie bis zu Hume, manchmal bis zu Locke zurückführt), kann man die deutsche, englische und französische Philosophie nicht gegeneinander ausspielen – so lautet meine Schlußfolgerung.

1. Worum wird es im folgenden gehen und worum nicht?

Es wird freilich nicht um die Herkunft Wittgensteins und die Orte seines Lebens gehen, sondern darum, ob und inwieweit seine Philosophie unter den Begriff einer „eigenständigen Österreichischen Philosophie“ („Österreichisch“ groß geschrieben) fällt, wie die letztere von Rudolf Haller in zahlreichen Arbeiten definiert worden ist. Hallers Formulierungen heben zwar an verschiedenen Stellen verschiedene Momente einer möglichen Bestimmung der österreichischen Philosophie hervor, es ist ihnen jedoch gemeinsam, daß die Charakteristika dieser – im Gegensatz zur deutschen Philosophie („deutsch“ klein geschrieben) – darin bestehen, daß sie wissenschaftlich und empiristisch ausgerichtet, sprachkritisch und antikantianisch ist. Daß die österreichische Philosophie wissenschaftlich und empiristisch ist, heißt nach Haller, daß – neben der Forderung der logischen Kohärenz etc. – das Prinzip der empirischen Fundierung aller Erkenntnisse zu ihren Grundpostulaten gehört, ebenso wie auch das Prinzip der Sparsamkeit der Erklärungsgründe und damit des Seienden, und das der Einheit der wissenschaftlichen Erkenntnis (Haller 1979, 22, 187). Die Einheit der letzteren soll in Anerkennung des naturwissenschaftlichen Ideals verwirklicht werden (Haller 1979, 22; Haller 1986, 38). Daher ist ihre Methode induktiv (Haller 1979, 168), i.e. geht von Einzelfällen und nicht von allgemeinen Postulaten aus. Das Gesagte hat auch zur Folge, daß keine aprioristischen Erkenntnisquellen *neben* der Erfahrung anerkannt werden. Die österreichische Philosophie ist infolgedessen realistisch, objektiv, antiidealistisch, antispekulativ und antimetaphysisch, im Gegensatz zur subjektivistischen Kantschen Philosophie und auch zum deutschen spekulativen Idealismus (Haller 1979, 8, 167; Haller 1986, 12, 22, 35, 43-45, 222). „Nicht Kant oder Hegel, sondern Hume und Mill sind [also] die Vorläufer“ der österreichischen Philosophie, und „wenn einer der deutschen Philosophen der früheren Zeit zu Einfluß gelangte, so war das allein Leibniz“ (Haller 1979, 119, vgl. 125; Haller 1986, 23). Und schließlich erweist sich die österreichische Philosophie – auch im Einklang mit ihrer Wissenschaftlichkeit – als anti-irrationalistisch, d.h. für sie ist „die Zurückweisung aller schwärmerischen, dynamischen Metaphysik“ (Haller 1986, 38) charakteristisch.

Dieses Bild von der österreichischen Philosophie – und in einem weiteren Sinne vom Österreichischen – widerspricht, wie es auch Haller feststellt, dem „Klischee des Österreichischen“. Nach diesem Klischee wäre das Österreichische etwas „Ungenau[e], Beiläufig[e] und Unverbindlich[e]“ – d.h. eben das Umgekehrte, was es laut Haller in der Tat ist, nämlich „etwas Nicht-Beiläufiges, [...] etwas Unbedingtes [...]“, was u.a. im Objektivismus zum Vorschein kommt. (Haller 1986, 43) Oder in einer kredoartigen Formulierung von Haller:

Diese *österreichische Philosophie* hat einen eigentümlichen und eigenen Charakter. Sie ist eine ernsthaft wissenschaftliche Philosophie, die nie ins Schwammige übergegangen ist, was man sonst den Österreichern vielleicht zuschreiben würde, sondern auf strikte Begrifflichkeit und Wissenschaftlichkeit von vornherein bestanden hat. (Platzer 1998, 11)

Als Ausgangspunkt meiner Ausführungen dienen die eingangs vorausgeschickten Adjektive, welche die österreichische Philosophie charakterisieren sollten. Wie aus dem folgenden hervorgehen wird, teile ich Hallers Ansicht, der zufolge eine Geschichte der englischen Philosophie Wittgenstein nicht für sich vindizieren kann (Haller 1979, 99; Haller 1986, 31, vgl. 43). Ich will freilich auch nicht in Zweifel ziehen, daß Wittgensteins Philosophie sprachkritisch ist. Da die Frage, ob Wittgenstein ein Kantianer oder Anti-Kantianer gewesen ist, zu weit führen würde,² möchte ich hier diese These nicht aufgreifen. Im Mittelpunkt meiner Argumentation werden also die Gesichtspunkte der Wissenschaftlichkeit und empiristischen Ausrichtung stehen, wobei ich mich auf Wittgensteins Spätphilosophie beschränken werde.

Man stellt sich freilich keine besonders anspruchsvolle Aufgabe vor, wenn man bloß zeigen möchte, daß Wittgenstein in seiner Spätphilosophie nicht das Prinzip von Wissenschaftlichkeit und den im wissenschaftlichen Sinne aufgefaßten Empirismus vertreten hat – dies könnte ja schon eine wenig textnahe Analyse seiner Bemerkungen belegen. So werde ich meine Argumentation nicht gleich

² In einem alten – und im ganzen nicht besonders gut gelungenen – Aufsatz habe ich einige Argumente dafür angeführt, warum man sich mit der Forderung einer schwächeren Version des Kantianismus bei Wittgenstein begnügen sollte: Erstens scheint mir, daß das tatsächliche Philosophieren (also nicht nur die Geschichtsschreibung der Philosophie) in den letzten Dezennien die Kantischen Begriffe immer mehr erweitert. Zweitens sollte man auch den Tatbestand in Betracht ziehen, daß Wittgensteins Bild von Kant u.a. durch Vermittlung von Schopenhauer, Mauthner und William James entstanden ist. Daher kann man seinen Kantianismus ohne Bezugnahme auf die letzteren schwerlich behandeln. Sowohl die Darstellung der zeitgenössischen Philosophie als auch insbesondere jene von Schopenhauer und Mauthner zeigen eine besondere Verknüpfung des Begriffes des Apriori mit dem von einer Art Tatsächlichkeit (vgl. Schopenhauer 1977, II, 211-212, das Zitat s. unten Fußnote 12, Mauthner 1982, I, 337), was sich auch mit einigen Ausführungen Wittgensteins parallelsetzen läßt (Neumer 1992, 192-197). Zu diesen Gedanken möchte ich hier noch hinzufügen, daß ich Wittgenstein *in toto* nicht für einen Kantianer halte, sondern nur der Ansicht bin, daß sich einige Momente seiner Konzeption im Licht der Kantschen Philosophie einleuchtend interpretieren lassen.

mit den erwähnten Fragen beginnen, sondern ich werde weiter ausholen. Ich möchte nämlich die Spätphilosophie Wittgensteins vor dem Hintergrund der sogenannten Philosophien des Lebens oder Lebensphilosophien analysieren. Der Gesichtspunkt „Lebensphilosophie“ taucht auch in einem relativ späten Aufsatz Hallers, obschon negativ, auf, in dem er zu den früher erwähnten Merkmalen der österreichischen Philosophie hinzufügt, daß sie „strikte Distanz zu den irrationalistischen Bewegungen lebens- und existenzphilosophischer Provenienz“ wahrt (Haller 1996, 154).³

Die Anwendung dieses Gesichtspunktes auf Wittgensteins Philosophie wird auch ohne Hallers Bemerkung durch Wittgensteins Texte selbst nahegelegt.⁴ Dabei denke ich nicht an die oberflächliche Banalität, daß Wittgenstein von *Lebensformen* gesprochen und wiederholt auf das *lebendige Leben* der Sprachspiele hingewiesen hat. Meinem Anliegen bringt uns die Beobachtung näher, der zufolge Wittgenstein statt strikten Argumentierens nur eine Kette von Vergleichen hat anbieten wollen/können, und sich bei der Beschreibung seiner eigenen Methode im Vorwort der *Philosophischen Untersuchungen* einer Metapher – also wieder nicht einer genauen Bestimmung –, und zwar der organischen Metapher der Landschaftsskizze bedient hat. Metaphern dieser Art sind für Wittgensteins Schreibstil schon sehr früh, in der Periode der Genese der Spätkonzeption, charakteristisch. Bereits 1929 wendet er mit Vorliebe sprachliche Bilder, die auf das organische Leben Bezug nehmen, an: Er stellt etwa den „lebendigen warmen Kern“ dem „tote[n] Gerölle“ gegenüber (WA2, 49). Er spricht sogar über die Quadratwurzel als von einer, die ein „lebende[s] Wesen“ hat, im Gegensatz zu den Ziffern, den „tote[n] Excretionen“ des Wesens, oder auch von der „äußerliche[n]“ „Rinde“ gegenüber dem „Inneren des Stammes, wo die Triebkräfte sind“ (WA2, 23).

Mein Anliegen reicht aber auch weiter als einzelne, wenn auch vielsagende Beobachtungen dieser Art festzuhalten; es bezieht sich vielmehr auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede des begrifflichen Netzes der (genauer: einer) lebensphilosophischen Denkweise und der Spätphilosophie Wittgensteins. Zu diesem Zweck werde ich im ersten Schritt ein begriffliches Netz anhand der Analyse der Werke von Schopenhauer, Kierkegaard und Spengler, also von lebensphilosophisch orientierten Denkern, die Wittgenstein zweifellos studiert hat, rekon-

³ Inwieweit dieser Gesichtspunkt mit einem von Haller bereits früher erwähnten, nämlich mit dem des Anti-Irrationalismus, d.h. mit der „Zurückweisung aller schwärmerischen, dynamischen Metaphysik“ (Haller 1986, 38) zusammenfällt oder sich mit dieser in Verbindung bringen läßt, kann ich nicht entscheiden. Ein Zusammenhang ist allerdings offensichtlich, und zwar mit der Entwicklung der österreichischen Philosophie in den 1950er Jahren, wie sie von Haller charakterisiert und strikt abgelehnt wird (Haller 1986, besonders 231-239).

⁴ Dieser Gedanke gehörte zu den Hauptgesichtspunkten eines Buches von mir, das bereits 1991, i.e. fünf Jahre vor Hallers oben erwähntem Aufsatz publiziert worden ist. (Neumer 1991a. In Deutsch ist nur eine Kurzfassung einiger Abschnitte des Buches zugänglich: Neumer 1990.)

struieren.⁵ Sodann werde ich vor diesem Hintergrund die Spätphilosophie untersuchen. Dabei werde ich auf der einen Seite Parallelen zwischen dem auf diese Weise rekonstruierten begrifflichen Netz und jenem ziehen, mit dem Wittgenstein bei der Behandlung der verschiedensten Probleme operiert hat. Auf der anderen Seite werde ich aber auch zeigen, wie dasselbe begriffliche Netz von Wittgenstein umformuliert und in mancher Hinsicht sogar verworfen wurde. Letzteres heißt auch, daß ich Wittgenstein nicht einfach als „Lebensphilosophen“ betrachten, sondern nur dafür argumentieren möchte, daß sich viele (sogar sehr viele) Aspekte seiner Philosophie vor diesem Hintergrund fruchtbar interpretieren lassen. Letzteres bedeutet allerdings nicht, daß ich eine im strengem Sinne des Wortes verstandene *Wirkungsgeschichte* schreiben, d.h. dafür plädieren möchte, daß Wittgensteins Werk in dem Sinne unter dem *Einfluß* der genannten Autoren entstanden wäre, daß er seine Konzeption durch eine detaillierte Lektüre bzw. Analyse ihrer Werke bewirkt entwickelt hätte. Abgesehen davon, daß Wittgenstein wahrscheinlich nie auf diese „wissenschaftliche“ Weise Texte behandelt hat, ist so eine strenge Forderung schon deshalb unnötig, weil die Anschauungsweise der genannten Autoren in der Epoche eine ohnehin verbreitete gewesen ist.

2. Eine Philosophie des Lebens (Schopenhauer, Kierkegaard, Spengler)

Die Lebensphilosophien stellen bekanntlich im 19. Jahrhundert eine Gegenreaktion auf den deutschen Idealismus, insbesondere auf die Hegelsche Systemphilosophie dar, und zwar u.a. – ähnlich wie der klassische Positivismus – in Hervorhebung der Bedeutung der Einzelfälle. Es gibt also – selbstverständlich – nicht nur eine einzige Art, den klassischen deutschen Idealismus abzulehnen. Darüber hinaus beziehen sich die Lebensphilosophien auch kritisch auf den klassischen Rationalismus, und zwar wieder im Namen des Einzelnen und des *ganzen* Menschen, der nicht nur auf seine Vernunfttätigkeiten eingeschränkt ist, sondern auch fühlt und handelt. Züge, die sich unter diese Tendenz einreihen lassen, sind auch an den Werken der oben genannten, von Wittgenstein gelesenen Autoren zu erkennen. In ihnen läßt sich eine Oppositionsreihe rekonstruieren, in welcher einerseits Prädikate wie „anorganisch“, „tot“, „kausal bestimmt“, „determiniert“, „automatisch“, „mechanisch“, „systematisch“, „abstrakt“, „diskursiv“, „logisch“, „gesetzmäßig“, „definierbar“, „objektiv“, „äußerlich“, „oberflächlich“,

⁵ Wie sich dem Obigen entnehmen läßt, bezweckt meine Untersuchung nicht, die Lebensphilosophien als solche zu charakterisieren, obschon ich hoffe, daß das begriffliche Netz, das ich aufgrund der Werke von Kierkegaard, Schopenhauer und Spengler entwickeln werde, einiges auch zur Darstellung der Lebensphilosophien im Allgemeinen beitragen kann.

„fremd“, „gleichgültig“, „gegenständlich“, „reflektiert“, „empirisch“, „wahr und falsch“, „auf die Natur bezogen“, „monologisch“, „mittelbar“ und „erlernbar“ stehen, und andererseits Wörter wie „organisch“, „lebendig“, „tätig“, „inner-“, „tief“, „wesentlich“, „mitfühlend“, „erlebend“, „unmittelbar“, „angeboren“, „nicht erlernbar“, „nicht mittelbar“, „subjektiv“, „individuell“, „auf die Welt der Menschen bezogen“ und „dialogisch“. Die erste Reihe der Prädikate wird von den genannten Autoren negativ und die zweite positiv eingeschätzt. Die ersteren beziehen sich auf einen Bereich, zu dem u.a. – je nach Autor – die leblose Natur, die Wissenschaft und das theoretische Denken im Allgemeinen, das Alltagsleben, die Sprache des Alltags und/oder sogar die Sprache überhaupt gehören, die letzteren hingegen z.B. auf die Welt des Menschen und seine lebendige Praxis, die Kunst, die Religion, die Ethik und die Philosophie. Nicht nur die Seinsweisen der beiden Bereiche unterscheiden sich voneinander, sondern sie sind auch einer unterschiedlichen Einstellung und Erkenntnisweise zugänglich. In Schopenhauers Charakterisierung erscheint das Alltagsleben des Menschen wie ein *monoton* und bewußtlos funktionierender und im voraus *determinierter Mechanismus*:

Sie [die Menschen] gleichen Uhrwerken, welche aufgezogen werden und gehn, ohne zu wissen, warum; und jedesmal, daß ein Mensch gezeugt und geboren worden, ist die Uhr des Menschenlebens aufs Neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male abgespieltes Leierstück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen. (Schopenhauer 1977, II, 402)

Ähnliches gilt nach Schopenhauer für die Alltagssprache, aber auch für die Sprache im Allgemeinen. Er meint nämlich, daß die Anwendung der Wörter, der Begriffe und der abstrakten Logik von jedem gleichermaßen *erlernbar* sei: Sowohl der Vollzug wie auch das Resultat würden bei den Einzelnen nicht unterschiedlich sein, und zwar deshalb, weil die Sprache unter die Vernunft zu zählen sei, der die Begriffsbildung und die *diskursive* und *abstrakte Logik* eigen sei. Schopenhauer hat zwei Arten der Erkenntnis einander gegenübergestellt: Da die Sprachverwendung s.E. einen der charakteristischen Züge des wissenschaftlichen Denkens darstellt, können uns sowohl die Sprache wie auch die Wissenschaften nur unvollständige Erkenntnisse liefern: nur „Vorstellungen, die [...] ewig FREMD bleiben und [...] gleich unverstandenen Hieroglyphen vor uns stehen“ (Schopenhauer 1977, I, 139)⁶, und „deren Bedeutung wir nicht verstehn“. Der Grund dafür ist, daß „die ursächliche Verknüpfung [...] bloß die Regeln und relative Ordnung“ angibt (Schopenhauer 1977, I, 141), und daß „von außen dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen ist“ (Schopenhauer 1977, I, 142) – im Gegensatz zur Anschauung, zur Intuition und somit auch zur Philosophie, die von *innen* her betrachten. Die Philosophie sucht – im Gegensatz zu den Wissenschaften – nicht auf Fragen nach *empirischen* und *kausalen* Zusammenhängen wie „Warum?“, „Wann?“, „Wie?“, „Woher?“ und „Wozu?“ die Antwort, son-

⁶ In Zitaten sind alle Hervorhebungen durch Kapitälchen, auch im folgenden, von mir, K.N.

dern auf jene Frage „Was ist die Welt?“ (Schopenhauer 1977, I, 123, 170, 231-232).

Kierkegaard hat ebenfalls eine dichotomische Beziehung zwischen zwei Arten von Wahrheiten aufgestellt. Obwohl seine Ausdrucksweise oberflächlich gesehen das Umgekehrte nahelegt, bezüglich des von Schopenhauer Gesagten, ist die Ähnlichkeit der beiden Gedanken nicht zu verkennen: Auf die eine – gering eingeschätzte – Seite stellt Kierkegaard eine Art der Erkenntnis, die auf die *empirische Mannigfaltigkeit* gerichtet ist, der die *Objektivität* und *Vergegenständlichung* des Erkannten – der Wahrheit – eigen ist und für die das von Belang ist, „*was gesagt wird*“ – im Gegensatz zur anderen, von Kierkegaard hoch eingeschätzten „*subjektiven*“ Seite, wo das akzentuiert wird, „*wie e[tw]as gesagt wird*“ (Kierkegaard 1982, I, 193). Dies hat zweierlei Folgen. Da die Wahrheit im eigentlichen Sinne nach Kierkegaard „kein Gegenstand der ‚Betrachtung‘ sein kann“ (Kierkegaard 1977, 242), kann man sie nicht direkt, „dozierend“ mitteilen, über sie nicht *diskursive* Prosa, Abhandlungen schreiben. Bei dieser vergegenständlichenden Art der Vermittlung verschwinden nämlich sowohl das redende „Ich“ als auch das hörende „Du“ (Kierkegaard 1977, 244). Der Wahrheit adäquate Mitteilungsformen sind hingegen die indirekte Form, wobei die sprachliche Formulierung aber – paradoxerweise gerade, wenn sie die adäquate ist – als bloß empirisch Seiende auf die existenziellen Wahrheiten nur *hinweisen* kann, bzw. die *Dialogform*. Beide Faktoren haben zur Folge, daß der Leser in den *Prozeß* der Sinnggebung hineingezogen wird. Ihm werden also keine abgeschlossenen – zum *Gegenstand* gemachten – Wahrheiten gelehrt, sondern „der Sinn [des] Werkes [liegt] im Leser selbst“ (Kierkegaard 1982, I, 239). Das letztere deutet schon den zweiten Punkt an: Während es bei wissenschaftlichen Wahrheiten reicht, nur das Resultat mitzuteilen, weil der Weg, der zum Resultat geführt hat, im Verhältnis zum letzteren ein *gleichgültiger* und zufälliger ist, läßt sich der zur eigentlichen Wahrheit führende Weg weder abkürzen noch aussparen, weil hier der Weg die Wahrheit selbst, (Kierkegaard 1977, 216; Kierkegaard 1982, I, 70), bzw. die Wahrheit im *Weg* der Einübung, „im PROZESS der Aneignung“, ist (Kierkegaard 1982, I, 70).⁷

Diese Konzeption von Kierkegaard läßt sich mit einigen Momenten der Spengerschen parallelsetzen. Spengler betont gegenüber der rationalistischen Sprachkonzeption, die einen Satz s.E. bloß als Ausdrucksmittel eines Urteils bzw. Gedankens betrachtet, den *Handlungs-* und *Dialogcharakter* der Sprache. In Paraphrasierung der Humboldtschen These behauptet er, daß „eine Sprache kein Ding, sondern eine Tätigkeit“ sei (Spengler o.J., II, 138). Den Rationalisten scheint s.E.

der ‚Gedanke‘ der *Zweck* des Sprechens zu sein. Weil sie allein zu sitzen pflegen, vergessen sie über dem Sprechen das *Hören*, über der Frage die *Antwort*, über dem Ich das *Du*. Sie sagen ‚Sprache‘ und meinen die Rede, den Vortrag, die Abhandlung. Ihre Ansicht vom Entstehen der Sprache ist *monologisch* und des-

⁷ Siehe dazu ausführlicher Neumer 1991b.

halb falsch. [...] Das Sprechen erfolgt [aber] nicht monologisch, sondern *dialogisch*;

auf diese Weise will Spengler die Romantik rechtfertigen (Spengler 1931, 42). Das Gesagte liegt auch der Distinktion „Sprache“ und „Sprechen“ zugrunde: Während das Sprechen eine Tätigkeit ist, ist die Sprache hingegen nur die *tote* Summe von Zeichen, die *äußere* grammatische Form des Sprechens – eine blosse *Abstraktion*. Zu einer Mitteilung gehören aber auch die sie begleitenden Gesten, Mienen, Blicke, der Tonfall und auch die Kultur. Die letztgenannten Faktoren sind in der Tat sowohl zeitlich als auch ihrer Bedeutung nach der Sprache primär, auch wenn die Sprachentwicklung diese Priorität vor uns verbirgt. Während dieser Entwicklung trennt sich nämlich die Sprache vom Sprechen ab, und tritt der Zeichenbestand dem Zeichengeben entgegen. Damit wird die *organische* Ordnung der Zeichen zum *toten, mechanischen, determinierten System* mit *kausaler Logik*, welches das *Individuelle* nicht mehr auszudrücken vermag. Dieses starre Zeichensystem kann *gelernt* und eingeübt – *automatisiert* – werden, bzw. kann man es sich – im Gegensatz zur *angeborenen* Fähigkeit des *lebendigen* Ausdrucks, der verstehend empfunden wird – nur mittels eines Lernprozesses aneignen. Das hat zum Resultat, daß

die Worte ‚versagen‘, daß man sich falsch ausdrückt und in Wirklichkeit etwas anderes sagt, als man meint, daß man richtig spricht und falsch verstanden wird (Spengler o.J., II, 162),

und daß man deshalb nach der Wahrheit *hinter* den Wörtern suchen muß. Die der Dichotomie „Sprache-Sprechen“ zugrundeliegende Opposition wiederholt Spengler auch bei der Gegenüberstellung, in der auf der einen Seite die *wissenschaftliche Erkenntnis*, insbesondere die über die *Natur* und auf der anderen *Menschenkenntnis, Lebenserfahrung* bzw. die Erkenntnis der *Geschichte* stehen. Während eine Untersuchung über die Natur *Gesetze* und *kausale* Zusammenhänge der *mechanischen* Welt erforscht und *systematisiert, Definitionen* und *Hypothesen* aufstellt, *experimentelle Technik* anwendet und aufgrund der *Prädestination Voraussagen* macht, hat die auf die Geschichte und den Menschen, auf *Bedeutungen* gerichtete Untersuchung das *Leben* und das *Organische* zum Thema. Während die mechanische Welt *erkannt* wird, wird das Leben *erlebt*. Unsere Kenntnisse vom Leben stellen *kein Wissen* dar, das „*wahr*“ oder „*falsch*“ sein kann, sondern eine *unbeschreibbare, unmittelbare innere Gewißheit*. Während Lebenserfahrung, das Leben *mitgeföhlt* werden und letztendlich wortlos sind, gibt es wissenschaftliche Erkenntnis nur durch Worte. Die wissenschaftliche Erkenntnis wird *mitgeteilt*. Wissenschaftlich untersucht wird das Erkannte – wie wir auch bei Kierkegaard gesehen haben – zum *starrten Gegenstand* gemacht: „Das Erlebte ‚an sich‘, losgelöst gedacht vom lebendigen Akt des Betrachters, Objekt geworden, tot, starr – das ist jetzt ‚die Natur‘ (Spengler o.J., I, 497).

Auf das, was zu erleben ist, kann nur hingewiesen werden; es kann nur mittels *Analogien* verstanden werden: Die Analogien geben uns zu erkennen, daß alle, an der *Oberfläche* verschieden, in der *Tiefe* miteinander identisch sind. „Natur soll man wissenschaftlich behandeln, über Geschichte soll man DICHTEN.“ Ein echtes – dichterisch verfaßtes – Geschichtswerk wird sogar seinen Leser zum Dichter machen: „es wendet sich allein an [den] Leser, welche[r] die Wortklänge und Bilder [...] nachzuerleben versteh[t]“ (Spengler o.J., I, VIII), und wer „sein eigener Walter Scott zu sein vermag“ (Spengler o.J., I, 129) – in dieser Formulierung erscheint bei Spengler der Gedanke, den wir vorhin von Kierkegaard zitiert haben, und dem zufolge der Sinn eines Werkes von seinem Leser konstituiert wird.

3. Eine andere Philosophie des Lebens (Wittgenstein)

3.1 Parallelen

Viele Momente der obigen Darstellung mögen den in der analytischen Philosophie geschulten Leser befremden. Das mag sogar auf das über Spengler Gesagte zutreffen, obschon seine Ausführungen noch am ehesten mit einigen von Wittgenstein in Parallele gesetzt werden können. Ich möchte im folgenden jedoch zeigen, daß die Wittgensteinsche Behandlung von vielen Themen, und zwar nicht nur in den Detailfragen, sondern auch in der Grundstruktur der Argumentation durch eine ähnliche oppositionelle Betrachtungsweise geprägt ist wie die oben dargestellte, wobei die beiden Pole der Opposition mindestens teilweise mit den vorhin skizzierten zusammenfallen. Die folgende Darstellung unter diesem Gesichtspunkt wird zwar teilweise nur das „längst Bekannte“ etwas weiter nuancieren, teilweise aber auch – so hoffe ich zumindest – auf einige Aspekte der Philosophie Wittgensteins ein neues Licht werfen.

Beginnen wir mit dem einfachsten Beispiel, i.e. damit, wie Wittgenstein die *Ursache* einer Handlung ihrem *Grund*, *Motiv* und der *Absicht* oder *Intention*, in der sie durchgeführt wird, gegenüberstellt. Während die erstere s.E. nur im *externen* Zusammenhang mit der Handlung selbst steht und so keinen Aufschluß über sie *als Handlung* gibt, bestimmen die letzteren eine Handlung *intern*. Während die erstere *Voraussagen* von n Fällen auf den Fall $n+1$ ermöglicht, lassen sich aufgrund der letzteren keine *Voraussagen* machen: Die menschlichen Handlungen sind im wissenschaftlichen Sinne *unvorhersehbar*. Ähnliches trifft auf die Grundlagen der Sprachspiele zu: Sie gelten nach Wittgenstein nicht als *Ursachen* eines Sprachspiels, nicht einmal etwa eines Urteilsspiels, sondern als das Bezugssystem, vor dessen *Hintergrund* wir alle unsere Sprachspiele spielen und so auch alle Urteile fällen. Nicht nur unsere Überzeugung, daß eine logische Beweisführung oder eine Rechnung genügend kontrolliert ist, basiert nicht auf der *Erfahrung* (ÜG, § 212), sondern nicht einmal das Sprachspiel des empiri-

schen Urteilens wird uns durch die Erfahrung gelehrt (ÜG, § 130). Die Erfahrung erweist sich letztendlich nicht einmal als Grund unseres Urteilsspiels (ÜG, § 131), und so gibt sie uns auch nicht das Recht, das nächste – richtige – Urteil vorauszusagen. Das hat seinen Grund darin, daß die Sprachspiele schließlich keinen Grund haben. Wie es in ÜG, § 559 heißt:

Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist.
Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig).
Es steht da – wie unser Leben.

Eine *ursächliche, empirische* oder *wissenschaftliche Erklärung* wird von Wittgenstein auch in anderen Zusammenhängen strikt abgelehnt. So besteht s.E. z.B. der Aspekt eines Gegenstandes nicht in seinen externen, i.e. empirischen, sondern in seinen internen Eigenschaften:

was ich im Aufleuchten des Aspekts wahrnehme, ist nicht eine Eigenschaft des Objekts, es ist eine interne Relation zwischen ihm und anderen Objekten. (PU II, S. 549)

Infolgedessen lassen sich das Bemerken, das Aufleuchten eines Aspekts nicht in den Termini der Wahrnehmung oder der empirischen Psychologie beschreiben. Eine *empirische, experimentelle* Untersuchung und damit auch eine psychologische gibt uns in der Tat bezüglich der Sprachspiele auch im Allgemeinen keinen Aufschluß: Was mit einer Mitteilung gemeint wird, läßt sich nicht auf psychische *Ursachen*, innere Vorgänge und Seelenzustände zurückführen. Nicht einmal die Sprache der Empfindungen ist durch die Empfindungen *verursacht*. Ähnliches gilt auch etwa in der Ästhetik. Die Frage „Why is this beautiful?“ sucht nicht nach einer *kausalen Erklärung* (MPP, 314). Ein Kunstwerk bezweckt nicht als *Ursache Wirkungen*, etwa Gefühle oder Assoziationen, *hervorzurufen*, ebenso, wie auch von der Seite des Lesers ohne Belang ist, welche Gefühle des Künstlers das Kunstwerk *bewirkt, herbeigeführt* haben. Daß die Kunst nicht zur Aufgabe hat, im Rezipienten Gefühle, Assoziationen – wobei die letzteren nach Wittgenstein per definitionem unter die Begriffe „Ursache“ und „Wirkung“ fallen – hervorzurufen, hängt auch damit zusammen, daß wir sie als *individuell* betrachten. In unserer Kultur gelten Kunstwerke nämlich nicht als Ursachen, die – mit derselben Wirkung – auch andere hätten sein können. Der Begriff „Ursache“ steht also dem des „Individuellen“ gegenüber:

If I admire a minuet I can't say: 'Take another. It does the same thing.' What do you mean? It *is* not the same. [...] We *don't* read poetry to get associations. We don't happen to, but we might. (LA, 34)

Bezüglich der Kunst fragen wir nach *Gründen* („reasons“ – MPP, 315), so etwa nach der Umgebung. Nach der Umgebung gefragt, fragt man Wittgenstein zufolge nämlich wieder nicht nach Ursachen, d.h. externen Umständen, sondern nach den – dem Sprachspiel internen – Bedingungen (vgl. LS I, § 250).

Wittgensteins Gegenüberstellung von „Entdecken“ und „Erfinden“ fußt ebenfalls auf einer Opposition, auf deren einer Seite Ursache, Empirie, Tatsachen etc. stehen. Seine paradox klingende These, „[d]er Mathematiker ist ein Erfinder, kein Entdecker“ (BGM, 99), rührt von der begrifflichen Bestimmung her, der zufolge der Ausdruck „Entdeckung“ nur im Bereich der *Erfahrung* am Platz ist. Nur *Tatbestände*, *Sachverhalte* sind die, die *neu* entdeckt werden, weil nur die noch unbekannt sein können. In der Mathematik geht es hingegen um die „Betrachtung“ der internen Zusammenhänge, „der logischen Formen, der Strukturen“, und deshalb kann hier auch nichts Neues geliefert werden (PG, 307). Infolgedessen gibt es in der Mathematik auch keine Überraschung, während uns das Resultat eines *Experiments* überraschend treffen kann. Das hängt auch damit zusammen, daß „der Kalkül selbst [...] keine Vorhersagen“ macht (VGM, 180) und keine *Hypothesen* aufstellt. Eine Hypothese gehört nämlich wieder in den Bereich der Entdeckung:

Die Entdeckung ist die Entdeckung, daß eine bestimmte Hypothese *WAHR* ist (oder: mit den *Tatsachen* übereinstimmt). (PG, 371)

Ein mathematischer Beweis kann auch kein *Experiment* sein: Während die Beschreibung eines Experiments oder eines gesuchten Gegenstandes unabhängig vom Resultat ist, und infolgedessen für das richtige Resultat nicht bürgt, ist die Beschreibung eines mathematischen Beweises der Beweis selbst (VL, 153). Deshalb lassen sich hier keine Beschreibungen geben, die sich von ihrem Gegenstand unterscheiden: „In der Mathematik sind Beschreibung und Gegenstand äquivalent“ (PG, 457), und deshalb sind im Falle eines mathematischen Beweises auch „Prozeß und Resultat einander äquivalent“ (BGM, 68)⁸. Das Resultat wird von der „Tätigkeit der Prüfung“ hervorgebracht: „Der Beweis ist der Weg der Prüfung.“ (BGM, 304) Der *Weg* des Beweises verursacht nicht eine Rechnung, sondern gilt als *Grund* und *Hintergrund* dieser (BGM 304). Der Beweis liefert uns ein „Bild des Ablaufs“ (BGM, 195), wobei die „Zusammenhänge des Bildes“ als nicht-kausale definiert werden (BGM, 382). Er geht „schrittweise durch Analogie voran“, wobei man bei jedem Schritt sagt: „Jawohl, das ist hier das Analogon“ (VGM, 72). Anhand eines Beweises verstehen wir nicht, *warum* ein Schritt aus dem vorherigen folgt, sondern *daß* er folgt, und zwar mit völliger *Gewißheit*. In diesem Sinne gibt es in der Mathematik keine Diskussionen (vgl. PU II, S. 571-572), und der Begriff „Zweifel“ ist auch nicht am Platz. Der Beweis ist *übersichtlich*: Er *zeigt* uns, daß das Resultat genau so sein muß. Was übersichtlich ist, ist nicht der Zufälligkeit der *Empirie* ausgesetzt, und so auch nicht der *Kausalität* unterworfen. Das Ziel in der Mathematik ist also

⁸ Diese Idee ist ein Wiederhall eines Gedankens noch aus dem *Tractatus*. Es ist interessant zu bemerken, daß dem entsprechenden Satz dort dieser folgt: „Darum keine Überraschung.“ (TLP 6.1261)

eine übersichtliche, vergleichende Darstellung aller Anwendungen, Illustrationen, Auffassungen, des Kalküls. Die vollkommene Übersichtlichkeit über alles, was Unklarheit schaffen kann. (Z, § 273)

Das Gesagte heißt allerdings nicht, daß Wittgenstein die Möglichkeit des Neuen in der Mathematik in jeglichem Sinne abstreiten würde, nur in diesem Zusammenhang ist s.E. das Wort „Erfinden“ am Platz. „[D]er Mathematiker erfindet immer neue Darstellungsformen“ (BGM, 99). Ein neuer Beweis schafft ein „neues Paradigma“, „ändert die Grammatik unserer Sprache, ändert unsere Begriffe. Er macht neue Zusammenhänge“ (BGM, 166), liefert uns „ein *neues* Bild“, „eine *neue Ausdrucksweise*“ (BGM, 138). „Der Mathematiker ERZEUGT *Wesen*.“ (BGM, 50)

Das von der Mathematik Gesagte zeigt offensichtliche Parallelen dazu auf, wie Wittgenstein die Aufgabe der Philosophie charakterisiert. Die positiv aufgefaßte Philosophie wird von ihm bekanntlich sowohl der Metaphysik als auch der dem Modell der Naturwissenschaften folgenden Philosophie und einer naturwissenschaftlichen Untersuchung gegenübergestellt: Die Philosophie liefert s.E. *keine systematischen, rationalen Erkenntnisse*. Sie ist kein *Wissen*, das auf das Erkannte *reflexiv* Bezug nehmen und es *vergegenständlichen* würde. Sie führt keine *Experimente* durch, gibt *keine kausalen Erklärungen* und keine *Definitionen*, macht keine *Voraussagen* und zieht keine *Folgerungen*. Sie stellt keine *Theorien, Hypothesen, allgemeine Behauptungen und Thesen* auf, die als „*wahr*“ oder „*falsch*“ rubriziert werden könnten. Stattdessen ist die Verfahrensweise der Philosophie das *Zeigen* mittels einer *übersichtlichen Darstellung*.⁹ Das Obige läßt diese allgemein bekannte Charakterisierung unter einem neuen Aspekt erscheinen.

Die Wittgensteinsche Behauptung, der zufolge die Philosophie alles so „läßt, wie es ist“ (PU I, § 124), läßt sich auch mit jener in Zusammenhang bringen, daß sie „*vor ALLEN NEUEN ENTDECKUNGEN UND ERFINDUNGEN möglich ist*“, wobei letzteres, ähnlich wie die parallele These über die Mathematik, damit verknüpft wird, daß sie „*nichts*“ „*erklärt und folgert*“ (PU I, § 126). Das Wort „Zweifel“ ist bezüglich der Sätze der Philosophie ähnlich unangebracht wie in der Mathematik: Ihre Behauptungen sind nämlich „*Feststellungen, an denen niemand gezweifelt hat*“ (PU I, § 415). Es gibt hier auch keine Streitigkeiten: „*Wollte man Thesen in der Philosophie aufstellen, es könnte nie über sie zur Diskussion kommen, weil alle mit ihnen einverstanden wären*“ (PU I, § 128). Die übersichtliche Darstellung der Philosophie „*stellt nur fest, was Jeder ihr zugeibt*“ (PU I, § 599).

Unser Anfangszitat hat nicht nur die Möglichkeit einer Entdeckung, sondern auch die einer Erfindung in der Philosophie abgeleugnet. Einige Textstellen erlauben jedoch wenigstens die letztere, ähnlich wie in der Mathematik. „*Meine ‚Errungenschaft‘ ist sehr ähnlich der eines Mathematikers, der einen Kalkül*

⁹ Mit dieser Charakterisierung ist freilich auch Haller einverstanden. Vgl. Haller 1979, 183; Haller 1986, 159, 162, 179, 180, 184-185.

erfindet“, so schreibt Wittgenstein z.B. 1946 (VB, 101). Der Philosoph macht sozusagen „grammatische Bewegungen“, oder besser gesagt:

Du hast vor allem eine neue Auffassung gefunden. So, als hättest du eine neue Malweise erfunden; oder auch ein neues Metrum, oder eine Art von Gesängen.
(PU I, 401)

So besteht also zwar die Arbeit des Philosophen im „Zusammentragen von Erinnerungen“ (PU I, § 127), und in dem Sinne sagt er nur „lauter Altes“, er trägt aber das Alte „zu einem *Bau*“ herbei, und in diesem Sinne sagt er indes Neues (VB, 84), er bietet nämlich neue Darstellungsformen an. Er läßt die Dinge unter einem neuen Aspekt erscheinen. Im Aspektwechsel werden nicht neue *externe* Eigenschaften, sondern eine neue interne Relation bemerkt. Ähnlich ist eine philosophische Untersuchung auf interne Relationen und nicht auf *Tatsachen* gerichtet. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich also der Sinn der These, der zufolge der Philosoph wie auch der Mathematiker nichts Neues entdecken, sondern nur etwas erfinden dürfen: Die *Erfahrungstatsachen* sind die, die sie nicht antasten dürfen und lassen, wie sie sind, und was sie erfinden können, sind neue *interne* Relationen.¹⁰

Der neue Aspekt, die neue Darstellungsform, die von einer philosophischen Untersuchung gezeigt werden, haben zum Zweck, „den Leser in den Stand [zu] setzen, sich in begrifflichen Unklarheiten zu helfen“ (PU II, S. 539). In der neuen Darstellungs- bzw. Ausdrucksweise können die irreführenden Fragen nicht einmal aufgeworfen werden, und damit verschwindet das Problem selbst. Um dies zu erreichen, werden neue *Bilder* und *Vergleiche* in einer übersichtlichen Darstellung vor die Augen des Lesers gestellt, die eine Analogiereihe bilden und ihn neue Zusammenhänge sehen lassen (z.B. BGM, 376, BPP I, § 950). Die Philosophie wird u.a. in diesem Sinne *gedichtet* (VB, 58).¹¹ Das Philosophieren

¹⁰ Vgl. z.B. eine Bemerkung aus 1937-38, die den Fall eines Mathematikers, der zunächst umsonst versucht, eine Aufgabe zu lösen, und danach doch die Lösung findet, damit vergleicht, wie man ein Rätsel löst. Wittgenstein charakterisiert die beiden mit den Ausdrücken, die er später beim Erfassen des psychologischen Problems des Aspektwechsels bzw. der Aspektblindheit gebraucht. Darüber hinaus verwendet er dabei Redewendungen, mittels derer er gewöhnlich den Zweck der philosophischen Therapie beschreibt: „Denken wir uns die physikalischen Eigenschaften der Teile des Geduldspiels so, daß sie in die gesuchte Lage nicht kommen können. Aber nicht, daß man einen Widerstand empfindet, wenn man sie in diese Lage bringen will; sondern man macht einfach alle andern Versuche, nur *den* nicht und die Stücke kommen auch durch Zufall nicht in diese Lage. Es ist gleichsam diese Lage aus dem Raum ausgeschlossen. Als wäre hier ein blinder Fleck, etwa in unserm Gehirn. – Und *ist* es denn nicht so, wenn ich glaube, alle *möglichen* Stellungen versucht zu haben und an dieser, wie durch VERHEXUNG, immer vorbeigegangen bin? Kann man nicht sagen: die Figur, die dir die Lösung zeigt, beseitigt eine BLINDHEIT; oder auch SIE ÄNDERT DEINE GEOMETRIE? Sie zeigt gleichsam eine neue Dimension des Raumes. (WIE WENN MAN EINER FLIEGE DEN WEG AUS DEM FLIEGENGLAS ZEIGTE.)“ (BGM, 55-56)

¹¹ Vgl. Neumer 2000, 76-77, Fußnote 32, und 243-247.

stellt auf diese Weise ebenfalls einen *Weg* dar (z.B. BGM, 376), der durch die gefundenen und *erfundenen* „Zwischenglieder“ (PU I, § 122) der Beispiele, Vergleiche und Parallelen führt. Auf diesem gegangenen Weg wird der Leser soweit gebracht, „daß er nun geneigt ist, einen gegebenen Fall anders zu betrachten: nämlich ihn mit *dieser* Bilderreihe zu vergleichen“ (PU I, § 144). Ähnlich wie auch „unsere Anschauung“ „[w]ährend des Beweises [...] geändert“ wird (BGM, 239), wird der Leser in der philosophischen Therapie überzeugt, seine Einstellung zu ändern, sich eine neue Anschauungsweise anzueignen. In Bildern – Vergleichen und Beispielen –, durch die übersichtliche Darstellung können weder empirische noch rationale Kenntnisse, sondern nur „Weltbilder“, „Weltanschauungen“ vermittelt werden, womit Wittgenstein auf den Spenglerschen Ausdruck anspielt (PU I, § 122; WA3, 307; vgl. WA2, 252). Hier wird der Leser nicht durch *Argumente*, logische Beweisführungen und empirische Untersuchungen überzeugt, sondern die Aufforderung gilt: „Denk nicht, sondern schau!“ (PU I, § 66)

Wir haben gesagt: ein „gegangener Weg“. D.h., wieder hat uns bzw. den Leser eine *Tätigkeit*, wie in der Mathematik, zum Ziel gebracht. Der Leser eines philosophischen Werkes ist nämlich kein passiver Gegenstand, sondern wird in den Prozeß des Philosophierens, in das Sprachspiel hineingezogen. „Was der Leser auch kann, überlaß dem Leser.“ (VB, 147) Die *Philosophischen Untersuchungen* sind also nicht nur in dem Sinne dialogisch aufgebaut, daß sie u.a. auch *Dialoge* darstellen, sondern ebenfalls in dem, daß sie den Leser nicht dozierend schulmeistern, sondern mit ihm einen Dialog herstellen, in dem er sozusagen sein Wort hat – auf diese Weise werden bei Wittgenstein die Prinzipien, die wir vorhin bei Kierkegaard und Spengler gesehen haben, realisiert.

Es geht Wittgenstein schließlich aber nicht nur darum, daß er seine Art des Philosophierens der metaphysischen und der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise gegenüberstellt, sondern auch um unsere Sprachspiele und um unser Leben überhaupt. Die richtige philosophische Methode ist nämlich dadurch bestimmt, daß sie eben auf unsere Sprachspiele und Lebensformen, auf das menschliche Leben gerichtet ist, die der wissenschaftlichen und der metaphysischen Methode nicht zugänglich sind.

Unsere Sprachspiele sind nämlich solche, die auf dem Prinzip der Familienähnlichkeit aufgebaut sind und deren Fälle Analogiereihen bilden. Unsere Sprachspiele sind die, die nicht unter dem die Einzelheit und Besonderheit auslöschenden Gesetz der Kausalität stehen, sich nicht definieren lassen und kein System, sondern ein organisches Netz bilden. Sie sind die, welche zwar regelgeleitet sind, jedoch ein unvorhersehbares und unbestimmtes „Gewimmel“ darstellen (BPP II, § 629), ein „kompliziertes filigranes Muster“, das sich nicht einmal nachzeichnen läßt (BPP II, § 624), und bezüglich dessen man vom „Getriebe des Lebens“ reden kann (BPP II, § 625). Unsere Sprachspiele und Lebensformen sind solcherart, daß sie aus einer vergegenständlichenden, zwangsläufig Reflexion ausübenden Außenseiterperspektive nicht verständlich sind, und die wir daher nur dadurch verstehen, daß wir an ihnen teilnehmen und in ihnen mit den

anderen mittun, und so auch dialogisieren. Unsere Sprachspiele und Lebensformen sind eben von der Natur, daß wir sie uns anhand von Analogiereihen einüben, wobei der Weg der Einübung – der Prozeß der Aneignung – mit dem Resultat äquivalent ist: „[W]orin einer Regel richtig folgen besteht, kann man nicht *näher* beschreiben, als dadurch, daß man das *Lernen* des ‚Vorgehens nach der Regel‘ beschreibt“ (BGM, 392). Die Regeln unserer Sprachspiele sind die, bezüglich derer es keine Meinungsverschiedenheiten gibt und „kein Streit“ ausbricht, weil sie „zu dem Gerüst, von dem aus unsere Sprache wirkt“, gehören (BGM, 323) und für den Zweifel unantastbar, also gewiß sind.¹² Die Grammatik unserer gewöhnlichen Sprache ist von der Art, daß wir in ihrem Bereich „schon alles, und zwar *gegenwärtig*“ haben, weshalb sich hier unsere Erwartung, „daß wir etwas ganz *neues* finden können“, als falsch erweist (WWK, 183). Daher finden sich in der Grammatik weder Entdeckungen noch Überraschungen: „Wenn wir eine Regel formulieren, so haben wir immer das Gefühl: Das hast du schon längst gewußt.“ (WWK, 77) Eine Erfindung ist aber auch in der Sprache möglich: Analog zu dem, wie man ein Spiel erfinden kann, kann man auch eine Sprache – ein Sprachspiel – erfinden. Es wird „die Grammatik des Worts ‚Sprache‘ *weiter [beschrieben]* indem [sie] mit der Grammatik des Wortes ‚Erfindung‘ in Verbindung“ gebracht wird. Die Erfindung einer Sprache läßt sich dem gegenüberstellen, wie man „auf Grund von Naturgesetzen (oder im *Einklang*/in Übereinstimmung/mit ihnen) eine Vorrichtung zu einem bestimmten Zweck“ erfindet. Eine Sprache erfinden heißt, „[i]hre Regeln aufstellen. Ihre Grammatik verfassen“ (WA3, 273-274).

Wenn wir das Gesagte kurz überblicken, können wir unserer Anfangshypothese entsprechend bei Wittgenstein eine Oppositionsreihe als grundsätzliche Struktur seiner ganzen Argumentation entdecken, die sich mit derjenigen der eingangs charakterisierten „lebensphilosophischen“ in Parallele setzen läßt. Auf der einen Seite der Opposition, die sich mit den Worten „systematisch“, „definitiv“, „allgemein“, „hypothetisch“, „wissenschaftlich“, „extern“, „kausal“, „vorhersehbar“, „empirisch“, „wahr“, „falsch“, „rational“, „reflektiert“, „vergegenständlicht“, „monologisch“ usw. kennzeichnen läßt, stehen die Welt der Natur und die wissenschaftlichen und metaphysisch-systematisierenden Erklärungen. Auf der anderen Seite steht die Welt unserer Sprachspiele und Lebensformen, d.h. die der Menschen, wobei man von Analogiereihen, Vergleichen und Bildern, Zeigen und Schauen, dem Einzelnen, Dialogen, Bedeutungen, Gründen und Verstehen etc. redet, und wo nicht das „was“, sondern das „daß“ von Belang ist.

Wenn wir also die Ausdrücke „wissenschaftlich“ und „empirisch“ in dem Sinne verstehen wie Wittgenstein – und das ist eine berechtigte Verfahrensweise –, dann liegen wir falsch, wenn wir seine Philosophie wissenschaftlich und empirisch nennen. Mehr noch: Die Methode des Philosophierens, die er uns als positiv vorstellt – i.e. anstatt Argumentierens das Zeigen, anstatt kohärenter Beweis-

¹² Mit dem bis jetzt Gesagten würde Haller wohl wieder übereinstimmen. Vgl. Haller 1979, 143, 152, 157, 159.

führung Vergleiche und Analogiereihen, und anstatt empirischer Überprüfung der Hinweis darauf, was man *alltäglich sieht* –, steht auch dem Begriff ferne, den man sich üblicherweise von der Wissenschaftlichkeit bildet. Wissenschaft wird nicht gedichtet. Auch der Hinweis auf die Tatsächlichkeit erfüllt noch nicht die Forderung der Empirizität. Wäre es so, so könnte man selbst die Philosophie Schopenhauers als empiristisch ausgerichtet interpretieren.¹³ Darüber hinaus geht es bei Wittgenstein nicht darum, daß wir uns *letztlich* der Methode (oder eher: Anti-Methode) des Schauens bedienen müßten, sondern er stellt diese als *diejenige* hin, die im Allgemeinen anzuwenden ist.

Wenn ich beschreiben soll, wie ein Gegenstand aus der Ferne aussieht, so wird diese Beschreibung nicht genauer dadurch, daß ich sage, was bei näherem Hinsehen an ihn zu merken ist. (PU I, § 171)

Wittgenstein lehnt grundsätzlich ab, das empirische Wissen weiter zu nuancieren und zu vervollkommen. Er will nur zusehen, wie unser Leben in allen seinen „feine[n] Abschattungen“ (PU II, S. 541) fließt.

3.2 Unterschiede

Trotz der Ähnlichkeit der begrifflichen Netze gibt es auch beträchtliche Unterschiede zwischen dem Wittgensteinschen und dem „lebensphilosophischen“ begrifflichen Netz, und zwar u.a. gerade im Hinblick auf die Sprachauffassung. Wie gesagt hat Kierkegaard der Sprache als empirischem Seienden nur eine hinweisende Funktion zugesprochen. Schopenhauer hat den Begriff der Sprache mit dem der Abstraktion und monotoner, die Individualität auslöschender Gleichmäßigkeit verknüpft, und ihre Aneignung auf die letzten Begriffe gegründet. Aus diesem Grund hat auch er in der Sprache kein geeignetes Mittel der Verständigung und in der Erlernbarkeit der Sprache etwas Negatives gesehen. Letzteres gilt auch für Spengler. Seine Distinktion von „Sprache“ und „Sprechen“ läßt sich zwar, wie ich später ausführen werde, mit jener der „Oberflächen-“ und

¹³ Schopenhauer behauptet, „daß die Lösung des Räthsels der Welt aus dem Verständniß der Welt selbst hervorgehen“ müsse (Schopenhauer 1977, I, 526). Die Philosophie überschreitet nicht die Grenzen der Erfahrung, auch wenn sie auf die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung gerichtet ist – so stützt sich Schopenhauer auf Kant, indem er sich von ihm gleichzeitig entfernt. Der Gegenstand der Philosophie – die Erfahrung überhaupt – läßt sich s.E. nicht unabhängig von den Erscheinungen beobachten, und daher muß „ihr Fundament [...] allerdings empirischer Art seyn. Ja sogar die *Apriorität* eines Theils der menschlichen Erkenntniß wird von ihr als eine gegebene *Thatsache* aufgefaßt“ (Schopenhauer 1977, Bd. II, 211-212).

Auf diese Weise könne die Philosophie, sagt Schopenhauer ähnlich wie Wittgenstein, „nirgends mehr thun, als das Vorhandene deuten und erklären“ (Schopenhauer 1977, I, 343-344). Dies Vorhandene kann aber trotzdem nicht zur Welt der Ursache und Wirkung, der empirischen Mannigfaltigkeit gehören, sondern macht ein letztes Fundament aus – führt Schopenhauer einen Tatsächlichkeitsbegriff anderer Art als den gewohnten ein.

„Tiefengrammatik“ bei Wittgenstein in Parallele setzen, er hat aber den Begriff der Erlernbarkeit nur mit dem der Sprache verbunden und sie aus ähnlichen Gründen wie Schopenhauer niedrig eingeschätzt. Die Erlernbarkeit hat er mit den Begriffen der toten Kausalität, des Automatismus und der Determination verknüpft und ihr die Angeborenheit des lebendigen Sprechens gegenübergestellt.

Zunächst hat Wittgenstein diese Tradition des Spracherlernens gewissermaßen sogar fortgesetzt. Er hat nämlich das Erlernen der Sprache aus dem möglichen Bereich einer philosophischen Untersuchung ausgeschlossen. Er meinte, daß es nichts anderes sei, als die *Geschichte* der Aneignung der Sprache, die als solche bloß Zusammenhänge von Ursache und Wirkung fest- und dadurch Hypothesen aufstelle. Das Spracherlernen stelle einen Drill dar, der Assoziationen hervorrufe und befestige.¹⁴ Es, nicht als Grund, sondern als Ursache der Sprache aufgefaßt, stehe aber außerhalb der letzteren: „die Weise, wie wir die Sprache erlernten, ist in ihrem Gebrauch nicht *erhalten*. (Wie die Ursache eben nicht in ihrer Wirkung.)“ (PG, 80) Vom Spracherwerb könne für uns nur soviel von Belang sein, als auch im Symbolsystem fixiert bleibe. Die Regeln werden nicht von etwas *versursacht*, sondern durch Übereinkommen *begründet*. Diese Konzeption wurde später von Wittgenstein in der oben bereits dargestellten Weise umformuliert: Das Spracherlernen wurde nicht mehr als durch Kausalität bestimmt definiert, sondern als Weg der Einübung, als Grund des Sprachgebrauchs, bei dem Prozeß und Resultat äquivalent sind. So hat es innerhalb seiner Konzeption einen Platz einnehmen können: Das Verstehensvermögen mußte nicht mehr etwas Angeborenes sein, wie etwa bei Spengler, sondern es konnte auch erlernt werden.

Ähnliches trifft für den Sprachgebrauch im allgemeinen zu: Er wurde von Wittgenstein nicht mehr wie bei den Lebensphilosophen unter die Begriffe der Kausalität eingeordnet und als totes, fremdes, lebloses, abstraktes System und als automatisierte Konvention, die nur als Oberfläche des im Tiefen, im Inneren Verborgenen betrachtet werden können, aufgefaßt. Bei Wittgenstein ist „alles [...] auf *einer* Stufe“ (PG, 469). Auch wenn er eine Distinktion zwischen „Oberflächen-“ und „Tiefengrammatik“ macht (PU I, § 664), und auch wenn unsere Lebensformen – „das Getriebe des Lebens“ – s.E. einen *Hintergrund* darstellen (BPP II, § 625), sind diese jedoch nicht verborgen. Sie sind nicht etwas, „was *unter* der Oberfläche“ bzw. „was im Innern liegt, was wir sehen, wenn wir die Sache durchschauen, und was eine Analyse hervorgraben soll“, sondern das, „was schon offen zutage liegt“ (PU I, § 92). Die Bedeutung stellt nicht etwas dar, das *hinter* den Zeichen steckt, und das etwas Anderes, von ihnen Verschiedenes ausdrückt – was auch möglich machen würde, daß dieses Andere nicht oder unvollständig ausgedrückt wird. So sind auch Wittgensteins eigene

¹⁴ Dadurch grenzt sich Wittgenstein auch von der Humeschen und Millschen Assoziations-
theorie ab. In dieser Hinsicht kann er also nicht als Fortführer der Tradition von Hume
und Mill betrachtet werden.

Beispiele „nicht Beschreibungen eines ÄUSSERN zu dem Zweck, uns auf ein INNERES ahnen zu lassen“ (BB, 179).

Aufgrund des bisher Gesagten können wir behaupten, daß von Wittgenstein die Möglichkeit der Verständigung durch die Sprache – im Gegensatz zu den Lebensphilosophien – konzeptuell dadurch gesichert wird, indem er, obwohl er ihren begrifflichen Rahmen teilweise beibehält, diesen doch teilweise umformuliert: Er verwirft zwar nicht die Kausalitäts-, Empirizitäts-, Reflexivitäts- usw. Konzeptionen seiner Vorgänger, aber er weist ihnen eine andere – und enger umgrenzte – Stelle zu, indem er das Spracherlernen und den Sprachgebrauch den empirisch-kausalen Zusammenhängen entzieht und nicht mehr als äußere, oberflächliche Erscheinungen betrachtet. Ginge es nur darum, so wäre es *nur* eine Umgruppierung des „lebensphilosophischen“ begrifflichen Netzes. Von Wittgenstein wird zudem die andere – der kausalen, empirischen, toten etc. entgegengesetzte – Seite *auch* umdefiniert.

Die Opposition „tot“ und „lebendig“ stellt eine der charakteristischsten der Lebensphilosophien dar. Dieses oppositionelle Wortpaar fand – wie bereits aus dem Bisherigen hervorgeht – auch bei Wittgenstein seine Anwendung, indem er etwa immer wieder die Lebendigkeit unserer Sprachspiele betonte. In den *Philosophischen Untersuchungen* schreibt er wie folgt:

Jedes Zeichen scheint *allein* tot. Was gibt ihm Leben? – Im Gebrauch *lebt* es. Hat es da den lebenden Atem in sich? – Oder ist der *Gebrauch* sein Atem? (PU I, § 432)

Das Zeichen dagegen, das wir nicht verstehen, das auf Interpretation angewiesen ist, steht vor uns „isoliert“ und ist „tot“, da wir es „von außen“ betrachten (Z, 231-238).

Die aus den *Philosophischen Untersuchungen* zitierten Worte sind zwar nicht ganz unernst gemeint, sie sind aber auch nicht frei von einem ironischen Nebenton, und die Passagen der *Zettel* sind mit noch mehr Abstand formuliert. Wittgenstein ist nämlich öfters eher der Auffassung, daß „die Frage der Lebendigkeit“ beim Verstehen „gar nicht auftaucht“ (PG, 153). Der Grund dafür ist teils, daß mit dieser Formulierung die Gefahr des Psychologismus droht, teils ahnt Wittgenstein hinter ihr eine Auffassung, die auf der einen – äußeren – Seite die leblosen, anorganischen Zeichen postuliert, und auf der anderen – inneren – Seite das hinter ihm steckende, zu ihm nachträglich hinzukommende, sie lebendig machende Leben, „einen organischen Teil, den wir als Verstehen, Meinen, Deuten und Denken dieser Zeichen bezeichnen können“ (BB, 18-19), und „worin sich die eigentlichen Operationen des Sinnes und der Bedeutung abspielen“ (Z, § 140). Käme das Leben zum Zeichen in der Tat bloß äußerlich hinzu, so würde ihre Beziehung zueinander nur extern bleiben. Eine externe Relation kann aber das Leben des Zeichens, das Verstehen, nicht begründen. Das Leben des Zeichens ist sein Gebrauch selbst, von dem es sich nicht trennen läßt. Deshalb und dadurch werden der Begriff des Gebrauchs, der Regelmäßigkeit und Gewohnheiten im Begriff des Zeichens impliziert, aber gleichzeitig auch mit dem des

lebendigen, individuellen, unvorhersehbaren Lebens kontaminiert. Das Alltagsleben ist für Wittgenstein nicht zu unterschätzen. Die Konventionen und Gebräuche sind nicht mehr in dem Sinne automatisch, daß sie dem Prinzip der kausalen Gleichförmigkeit folgen würden, sondern dem der Analogie. Das Leben ist auf der anderen Seite nicht mehr mit unaussprechbarer Tiefe und unaussprechbarer Individualität verbunden, sondern mit den Einzelfällen der Analogiereihen, deren Fortsetzung man sich auch aneignen kann, und die nicht auf etwas anderes, von ihnen Verschiedenes, Verstecktes oder Unaussprechbares *hinweisen*, sondern alles wird in ihnen bereits offen und ausgesprochen gezeigt. Der romantische Begriff „Leben“ wird von jenen der „Gewohnheit“ und „Institutionalisierung“ überdeckt: die Natur unserer Sprachspiele läßt sich zugleich sowohl mit der organischen Metapher „Stadt“ und „Landschaft“ als auch mit der anorganischen „Werkzeugkasten“ ausdrücken.

3.3 Und doch zurück zu den Lebensphilosophien

Obwohl das unter dem vorigen Punkt Gesagte für das Grundanliegen Wittgensteins zutrifft, gibt es Punkte, wo sich die Betrachtungsweise, die er zu überwinden trachtet, zurückschleicht und damit im Zusammenhang einige konzeptuelle Fragen ungelöst bzw. wieder auftauchen läßt.

Der erste Punkt ist gleich seine Sinnlosigkeits-Konzeption. Eine Behauptung wird von Wittgenstein als sinnlos abgestempelt, wenn sie gefangen von der kausal-naturwissenschaftlichen und/oder metaphysischen Betrachtungsweise formuliert wurde, wenn sie nur die Oberflächen-, nicht aber die Tiefengrammatik in Betracht zieht, i.e. die Sprache losgelöst von ihrer Umgebung analysiert, wenn sie die Sprache mißbraucht, d.h. wenn sie von den Analogien der Sprache irreführt benutzt wird. Die Frage ist nun, wie es überhaupt möglich ist, daß man sich im Labyrinth derselben Sprache verirrt, die „für sich selbst spr[icht]“ (PG, 40) und sich um sich selbst sorgt. Wie ist es möglich, daß die Oberflächenstruktur der Sprache ihrer Tiefenstruktur, die Sprache dem Sprechen entgegentritt, und wenn schon, wie kann das Externe, das losgelöste Zeichen auf das Interne, Lebendige, auf die Tiefenstruktur unseres Lebens Einfluß ausüben, und – da es seinem Begriff gemäß nicht anders kann – sie *bewirken*?

Man könnte sagen, daß es sich hier nur um ein spezielles, kleines Gebiet handle, nämlich um die falschen Metaphysiken. Die ursprüngliche lebensphilosophische Opposition läßt sich aber auch der Wittgensteinschen Behandlung anderer Themen entnehmen, so etwa der der Kunst. „Architektur ist eine *Geste*. Nicht jede zweckmäßige Bewegung des menschlichen Körpers ist eine *Geste*. Sowenig, wie jedes zweckmäßige Gebäude Architektur“ (VB, 89), so stellt z.B. Wittgenstein die Architektur dem bloßen Bauen von Gebäuden gegenüber. Eine ähnliche Gegenüberstellung ist die von „Genie“ und „Talent“, die u.a. auf die Romantiker, Schopenhauer, und auf ihren Spuren auf Weininger und Spengler zurückzuführen ist. Im Genie manifestiert sich laut Wittgenstein der Charakter, im

Gegensatz zum Talent. Das Genie ist kühn und originell: „Genie ist *Mut im Talent*.“ (VB, 82) Das Talent stellt hingegen bloße Geschicklichkeit, Fertigkeit, technische Fähigkeit und Manieren dar, die im Kunstwerk nur zutage kommen, wenn das Genie dünn ist: „Genie ist das, was uns das Talent des Meisters vergessen macht“ (VB, 89). An einer anderen Stelle wird von Wittgenstein die technische Verbesserung, Entwicklung etwa des Films oder des Automobils dem Werden eines Kunststils (VB, 24-25) gegenübergestellt. Und schließlich stellt Wittgenstein die „Korrektheit“ als Maßstab etwa bei der Beurteilung eines Stoffmusters dem gegenüber, wie man eine Symphonie Beethovens beurteilt, wo s.E. nicht der Ausdruck „Korrektheit“, sondern der von „monumental“ [„tremendous“] am Platz ist, und wir mit bloßer Kennerschaft nicht auskommen (LA, 7-8). Auf der einen – negativen – Seite der Opposition stehen also immer Ausdrücke, welche die bloße Technik, alltägliche Zweckmäßigkeit und Geschicklichkeit, äußerliche Manieren, Korrektheit, Kennerschaft und technische Verbesserung – ganz auf die „lebensphilosophische“ Art – gering einschätzen.

In diesen Passagen geht es öfters um mehr als um eine unzeitliche, begriffliche Gegenüberstellung. An einer Stelle der ästhetischen Vorträge spricht Wittgenstein darüber, daß sich eine Person im Laufe der Kunstgeschichte – wobei er vermeintlich auf seine eigene Epoche hinweist – entwickelte, „who has judged“, oder nach der Textvariante von Rhees „In what we call the arts there developed what we call a ‚judge““ (LA, 6). Trotz des Tatbestandes, daß hier Wittgenstein über Kenntnisse als Voraussetzungen des Verstehens und der Beurteilung von Kunstwerken spricht, kann man nicht umhin, dem Ausdruck „judge“ (Kunstrichter bzw. Kunstkenner) eine Art der Distanzierung zu entnehmen. Wenn wir noch weitere Textstellen einbeziehen, führt uns diese Distanzierung auf eine kulturkritische Haltung Wittgensteins hin.

Diese kulturkritische Haltung wird etwa in der Gegenüberstellung von Zivilisation und Kultur explizit ausgedrückt, die Wittgenstein von Spengler übernommen hat. Für die Zivilisation sind – im Gegensatz zur Kultur – das Aufbauen von rationalen und komplizierten Systemen anstatt einer übersichtlichen Darstellung, das Trachten nach kausalen Erklärungen anstatt Begründungen, die Wissenschaftlichkeit und das Streben nach Fortschritt und neuen Entdeckungen charakteristisch. All diese sind Eigenschaften, die Wittgenstein der von ihm abgelehnten wissenschaftlichen bzw. metaphysischen Betrachtungsweise zuschreibt. Da Wittgenstein seine eigene Epoche durch die Zivilisation geprägt sieht, wird von ihm die gesamte Epoche als eine beschrieben, in der die Sprache dem Sprechen, die Oberflächenstruktur der Tiefenstruktur entgegentritt, in der sich die wissenschaftlich-metaphysische Weltauffassung sowie die kausal-empirischen Zusammenhänge das Territorium zurückerobern, aus dem sie Wittgenstein in seinen konzeptuellen Analysen verbannt hatte. Dies heißt, eine ganze Epoche wird von ihm als eine charakterisiert, die durch die herkömmlichen „lebensphilosophischen“ Oppositionen geprägt ist, in der die eigentlichen Grundlagen des Lebens höchstens hinter der Oberfläche verborgen existieren und deren Lebensform auf diese Weise von seinem Begriff der „Lebensform“ abweicht. Aus die-

ser Perspektive erscheint uns die Wittgensteinsche Spätphilosophie als eine, welche die Betrachtungsweise seines Lesers dahingehend ändern möchte, daß er sich vom Weltbild seiner eigenen Epoche befreit und seine Lebensform ändert. „Die Krankheit einer Zeit heilt sich durch eine Veränderung in der Lebensweise der Menschen, und“, so wendet Wittgenstein dieselbe These auf die Philosophie an, „die Krankheit der philosophischen Probleme konnte nur durch eine veränderte Denkweise und Lebensweise geheilt werden“ (BGM, 132).

3.4 Schlußbetrachtung und Fragen

3.41 Wittgenstein und die österreichische Philosophie

Ich hoffe, ich konnte zeigen, daß sich die Spätphilosophie Wittgensteins vor dem Hintergrund der sogenannten Lebensphilosophien fruchtbar auslegen läßt. (Damit möchte ich nicht behaupten, daß sich die *gesamte* Spätphilosophie, also jedes ihrer Momente unter diesem Interpretationsschema darstellen ließe. Philosophien sind ja normalerweise komplizierter, insbesondere solche von Niveau.) Dies trifft m.E. selbst dann zu, wenn wir das unter 3.3 Gesagte außer acht lassen. Auch so gilt immer noch, daß Wittgenstein den einen Pol der lebensphilosophischen Opposition, nämlich den der Kausalität, Empirizität, Wissenschaftlichkeit, Systemhaftigkeit etc., obschon mit Einschränkung seines Wirkungsreichs, aufrecht hält, und noch dazu ebenso negativ einschätzt, wie es auch in den Lebensphilosophien geschieht. Dem anderen – positiven – Pol der Opposition hat er zwar auch andere Prädikate zugeschrieben als die Lebensphilosophien, aber einige von den alten immer noch gelten lassen. Darüber hinaus bekommt dieser zweite Pol innerhalb eines begrifflichen Netzes, i.e. durch seine Gegenüberstellung zum ersten, dessen Prädikate im Grunde genommen bewahrt worden sind, seine Bedeutung. Wenn man hier über Unterschiede zwischen dem begrifflichen Netz Wittgensteins und dem „lebensphilosophischen“ redet, so spricht man von dem selbstverständlichen Prozeß der Philosophiegeschichte, die u.a. gerade darin besteht, daß frühere begriffliche Netze teilweise übernommen, aber teilweise, um begriffliche Probleme lösen zu können, zwangsläufig auch anders akzentuiert, proportioniert und umformuliert werden.

Im begrifflichen Netz Wittgensteins, wie gesagt, wird der Wissenschaftlichkeit und der Empirizität eine negative Stelle zugewiesen. Auf der anderen, positiven Seite könnte man allerdings einen Punkt finden, nämlich die Wittgensteinsche These, der zufolge „alles [...] auf *einer* Stufe“ (PG, 469) steht, den man mit Hallers „Prinzip der Sparsamkeit der Erklärungsgründe und damit des Seienden“ positiv verbinden könnte. Aber Wittgensteins Verfahrensweise unterscheidet sich grundsätzlich von jener, die etwa in der Programmschrift „Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis“ von Carnap, Hahn und Neurath zu lesen ist (Neurath 1979, 99). Wenn man nämlich bei Wittgenstein von der Einheit des Wissens sprechen kann, so bestimmt nicht von einer der *Wissenschaften* wie in der obigen Schrift, sondern von der unserer Kenntnisse im weitesten Sinne,

von der unserer Lebenserfahrung. Wenn es also hier um Einheit überhaupt gehen kann, so gerade darum, daß es außerwissenschaftliche Faktoren gibt, die jedem Wissen überlegen sind und ihm zugrunde liegen. Die so aufgefaßte Einheit ist folglich laut Wittgenstein umfassend, und zwar im Gegensatz zu jener der Wissenschaften.

Der Einzelfall von Wittgenstein kann freilich das Konzept einer eigenständigen österreichischen Philosophie nicht ins Wanken bringen, obschon es weiterer Überlegung bedarf, wie es möglich ist, daß ausgerechnet der namhafteste österreichische Philosoph nicht reibungslos in die Konzeption paßt. Letzteres ist auch kein Wunder: Es ist keine erschütternde Neuigkeit, daß die Konzeption einer „eigenständigen Österreichischen Philosophie“ von Haller in erster Linie auf der Bolzano- und Brentano-Schule und dem Wiener Kreis basiert formuliert wurde. Dem Faden der obigen Untersuchung folgend könnte man aber auch das Werk von weiteren „österreichischen“ Philosophen unter die Lupe nehmen. Die Autoren, die wir oben kurz dargestellt haben, wurden ja nicht nur von Wittgenstein, sondern auch sonst weit und breit in Österreich gelesen und haben gewirkt.¹⁵ So zeigt etwa Weiningers Essay „Wissenschaft und Kultur“ eine ähnliche oppositionelle Gegenüberstellung von „Wissenschaft“ auf der einen Seite, und „Weltanschauung“, „Glauben“, „Kultur“ auf der anderen Seite auf, und zwar durch eine ähnliche Kulturkritik geprägt, wie wir sie bei den Lebensphilosophen und bei Wittgenstein gefunden haben.¹⁶ Für Weininger erscheint die Wissenschaft als „Götze“ bzw. „Idol“; sie strebe s.E. eine „große Summe der ‚positiven‘ Erkenntnisse“ an, in ihr herrschten die Zahl, die Statistik, das Experiment etc.; und sie ließe alles inventarisieren. (Weininger 1980, 170-171, 175) Weininger spricht in diesem Zusammenhang vom „Fortschrittsphilister“ und „Erfindungsgeist“ (Weininger 1980, 175). Er behauptet, daß „der große Wissenschaftler immer wirklich etwas Neues entdeck[e]“ (Weininger 1980, 180) – im Gegensatz zum Genie, der in den Künsten, der Philosophie und der Kultur tätig sei, und für die anstatt der „Wahrheiten“ der Wissenschaft die „Weltanschauung“ und „*die Wahrheit*“ maßgeblich seien. So steht „[a]uch der (originelle) Philosoph sechsten und siebenten Ranges [...] noch immer weit höher als der größte und originellste Nur-Wissenschaftler“. (Weininger 1980, 175-179) Einige Aspekte von Mauthners Konzeption könnten ebenfalls im Licht der obigen Darstellung wenigstens anders akzentuiert werden. Wir finden bei ihm die bei Spengler bereits gelesene Gegenüberstellung von toter Sprache und lebendigem Sprechen wieder, wobei er den Handlungs- und Dialogcharakter des letzteren hervorhebt (Mauthner 1982, I, 11, 15, 517).

¹⁵ Diese These wurde in Janik/Toulmin 1987 reichlich belegt.

¹⁶ Darüber hinaus ist die Philosophie Weiningers selbst in Hallers Darstellung vom Kantianismus geprägt (Haller 1996, 126-129). Haller zählt Weininger – nachdem er ihm lange Seiten widmet (Haller 1996, 126-129) – bestimmt nicht zu den Denkern „ohne Gewicht“ oder welche höchstens zu den Ausnahmen gehören, die wir bei der Skizzierung der Haupttendenzen der österreichischen Philosophiegeschichte ohne weiteres außer Acht lassen dürften (vgl. Haller 1986, 40-41).

Er meint, sogar sein eigenes Buch stelle keinen Monolog, sondern einen Dialog dar (Mauthner 1982, II, 169). Er charakterisiert die Sprache mit einer ähnlichen organischen Metapher wie Wittgenstein nämlich mit der organischen Entwicklung einer Stadt (Mauthner 1982, I, 27), und behauptet, die Metapher sei die Grundquelle der Sprachentwicklung (Mauthner 1982, I, 36). Das Leben der Sprache wird infolgedessen nicht mittels Abstraktion, sondern in ihren Analogien „übersichtlich“ (Mauthner 1982, II, 130).

Zu welchem Resultat auch immer eine künftige Untersuchung bezüglich der Existenz und Charakteristika einer „eigenständigen Österreichischen Philosophie“ kommen würde, kann man der Hallerschen Konzeption ein Verdienst jedoch nicht absprechen, und zwar, daß sie sowohl in Österreich als auch im Ausland den Ansporn zu Forschungen zur österreichischen Philosophiegeschichte gegeben hat. In einem Sinne des Wortes hat die österreichische Philosophie bzw. eine Geschichte der österreichischen Philosophie vor Haller nicht existiert. In diesem Zusammenhang wäre es freilich interessant, der Frage nachzugehen, warum jemand ausgerechnet in den 1960er und 70er Jahren dem geläufigen Bild von der „österreichischen Schlamperei“ den Krieg ansagte, und warum eine Konzeption einer eigenständigen österreichischen Philosophie in Österreich eben in den 1960er und 70er Jahren entstand, und zwar gerade in Opposition zur deutschen Philosophie, und warum diese Konzeption nicht nur entstand, sondern es ihr sogar gelang, einen institutionellen Unterbau zu errichten.¹⁷ Noch interessanter ist, daß sich die Philosophie, die sich stolz österreichisch nennt, als empirisch, wissenschaftlich und objektiv darstellt, also als eine, die sich über die Grenzen und Schranken der jeweiligen Nation erhebt: diese Philosophie einer Nation ist in der Tat nicht-national, sondern will bewußt oder unbewußt einen universellen Anspruch erheben.¹⁸

Letzteres hängt freilich nicht nur mit historisch-soziologischen Faktoren, sondern auch mit dem persönlichen Anliegen Hallers zusammen: Obschon er lebenslang größtenteils philosophiegeschichtliche Arbeiten verfaßte, reichte sein Anliegen – unabhängig von der obigen Definition der österreichischen Philosophie – schon immer weiter als das einer Geschichte einer bestimmten Philosophie. Bereits in seinem ersten Buch zum Thema wünschte er „die Fortsetzung

¹⁷ Hier verweise ich auf die von Haller ins Leben gerufene und bis zu seiner Emeritierung auch geleitete Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie in Graz, auf das Institut Wiener Kreis in Wien und auf die von ihm gegründeten und sechszwanzig Jahre herausgegebene Zeitschrift *Grazer Philosophische Studien* und die Reihe „Studien zur Österreichischen Philosophie“ bei Rodopi, die er heute noch herausgibt.

¹⁸ Diese verborgene Tendenz wird von Barry Smith in expliziter Identifizierung mit dem Anliegen, universelle Werte darzustellen/darstellen zu können, folgendermaßen beschrieben: „Die österreichische Philosophie vor allem der Vorkriegszeit ist Weltphilosophie, sie ist Philosophie an sich, [...die] im höchsten Maße den international gültigen Standards der Klarheit, Strenge und des Professionalismus entspricht.“ (Smith 2000, 18)

der philosophischen Arbeit i[m] gute[n] Geiste“ der österreichischen Philosophie (Haller 1979, 22), und so auch in einer späten Formulierung:

Möge dieses Buch nicht nur historischem Interesse dienen, sondern helfen, das Werk der Zukunft – die Erneuerung der wissenschaftlichen Philosophie – mit mehr Mut zu beginnen. (Haller 1993, VIII)

3.42 Deutsche, französische, englische Sprachphilosophie

Ich möchte im folgenden jedoch nicht in dieser Richtung weiter gehen, sondern einige allgemeinere Fragen aufwerfen (und unbeantwortet lassen), und sodann einmal die andere Seite, nämlich die der deutschen Philosophie kurz untersuchen. Die erste, schwer beantwortbare Frage, auf die ich hier deshalb auch nicht eingehen möchte, wäre, welche die Kriterien dafür sein können, daß ein Philosoph/eine Philosophie zur deutschen, österreichischen etc. Philosophie gehört. Karl Leonhard Reinhold ist zwar in Wien geboren, studierte aber in Leipzig und wirkte jahrzehntelang in Deutschland. Darüber hinaus hat es, um die altbekannte Banalität zu wiederholen, nicht zu jeder Zeit Sinn, von Nation zu reden, und so auch nicht, die Philosophien mit einer bestimmten Nation zu verbinden. Wie eng Nation und Sprache miteinander verbunden sind, ist zwar wieder eine offene Frage, es ist jedoch einiger Überlegung wert, daß Leibniz, außer welchem Haller kaum jemanden aus der deutschen Philosophie mit positivem Unterton erwähnt, fünfzig-siebzig Jahre nach Descartes' in seiner Muttersprache geschriebenen *Abhandlung über die Methode* seine Arbeiten immer noch größtenteils in Französisch und Lateinisch abgefaßt hat. Die Frage bezüglich der österreichischen Philosophie ist freilich noch verwickelter. Österreich (das österreichische Kaiserreich) war ja kein Nationalstaat. Haller selbst konzentriert seine Analysen auf deutschsprachige österreichische Autoren, an mehreren Stellen zieht er aber auch andere Nationalitäten der Donau-Monarchie in Betracht (Haller 1979, 12-14; Haller 1986, 169).

Was die deutsche Philosophie betrifft, ist sie bei Haller so gut wie nur durch Kant und den deutschen Idealismus abgebildet. Bei der Gegenüberstellung der deutschen mit der österreichischen Philosophie bleibt Leibniz, wie gesagt, allein als positive Figur stehen, an welchen die österreichische Philosophie hat anknüpfen können. Darüber hinaus erwähnt Haller noch kurz Hamann, Herder, Jacobi und Gruppe als die, die zur sprachkritischen Tradition gehören, welcher Mauthner gefolgt ist. Daß sie Deutsche gewesen sind, wird allerdings nicht erwähnt (Haller 1979, 124).

Die genannten Philosophen waren auch nicht die einzigen Deutschen, die dieser Tradition zuzuzählen sind. Aus dem 19. Jahrhundert lassen sich noch etwa Conrad Hermann, Gustav Gerber, Friedrich Max Müller und Georg Runze aufzählen (vgl. Cloeren/ Schmidt 1971). Im 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts kann die sprachtheoretische bzw. sprachkritische Reflexion sogar zu den Haupttendenzen der deutschsprachigen Philosophie gezählt werden, wobei die Sprachphilosophie auf verschiedene Weisen an die Sprachtheorie und -wissenschaft, Alt-

philologie, Geschichtschreibung etc. angeknüpft hat, bzw. auch umgekehrt, d.h. die letzteren haben immer wieder mit theoretischen Überlegungen operiert oder solche in ihre Analysen eingewoben. Philosophie und Wissenschaft standen sich damals nicht feindlich gegenüber, was allerdings nicht (unbedingt) heißt, daß die Philosophie wissenschaftlich hätte sein wollen. Fängt man an, hiezu Namen zu nennen, weiß man nicht, wo man die Aufzählung abbrechen soll oder kann: Lambert, Meiner, Mertian, Tetens, Vater, Karl Philipp Moritz, Lichtenberg, Humboldt, Adelung, um nur die bekanntesten Autoren zu erwähnen, die allerdings im Umfeld von unzähligen weiteren ihre Tätigkeit ausgeübt haben. Der Name von Lambert weist auch darauf hin, daß Leibniz nicht der einzige deutsche Logiker in den „alten“ Zeiten gewesen ist.

Ähnliches gilt m.E. auch für die französische und englische Philosophie. Ich möchte sogar so weit gehen und behaupten, daß sprachtheoretische Reflexion im 18. Jahrhundert keine geringere Rolle gespielt hat, als es gewöhnlich für die Philosophie des 20. Jahrhunderts behauptet wird. Wenn man die österreichische Philosophie in Anlehnung an die Tradition des 18. Jahrhunderts empiristisch *und* sprachkritisch nennen möchte, so sollte man unter ihren Ahnen den Sensualisten¹⁹ Condillac, der auch eine bedeutende Sprachtheorie entwickelt hat, mit größerem Recht nennen als Hume, dessen Beitrag zur Sprachphilosophie weit weniger Gewicht hat. Und wenn unbedingt ein Engländer genannt werden soll, dann eher John Locke²⁰ vom ausgehenden 17. Jahrhundert als Hume, und zwar wieder aufgrund des gleichzeitigen Vorhandenseins von Sensualismus und sprachphilosophischem Interesse. Die Genannten haben ihre Tätigkeit freilich nicht in einem luftleeren Raum ausgeübt, wie schon einige Namen wie Maupertuis, Rousseau, Harris, Priestley, Adam Smith (!) etc. zeugen. Darüber hinaus hat das Philosophieren die nationalen Grenzen durch verschiedene Wechselbeziehungen (Maupertuis war z.B. der Präsident der preußischen Akademie Royale des Sciences et Belles-Lettres), so auch durch Diskussionen, durch Korrespondenz, durch die durch Korrespondenz verbreiteten Abschriften von eigenen und von von anderen Autoren verfaßten Arbeiten und durch die schnelle Übersetzung der philosophischen Werke in andere Sprachen weitgehend überschritten. Philosophie hat sich de facto in einem internationalen Raum abgespielt.

Dieser Zusammenhang zeigt sich auch darin, daß einige Ideen zum Grundstock des sprachphilosophischen Denkens der Epoche, und damit auch zum Allgemeingut gehört haben, und zwar nicht nur unabhängig von der Nationalität des Autors, sondern auch unabhängig davon, ob jemand Sensualist gewesen ist oder an die Existenz der angeborenen Ideen geglaubt hat. Eine solche Idee war z.B., daß die Sprachen „der beste Spiegel des menschlichen Geistes“ sind, wie es etwa bereits bei Leibniz heißt (Leibniz 1986, 3.2, 162-163), und deshalb „immer

¹⁹ Anstatt „Empirismus“ benutze ich lieber den Begriff „Sensualismus“.

²⁰ Haller erwähnt zwar ab und zu Locke (Haller 1979, 86; Haller 1986, 124), aber nie in seinen oft vorkommenden zusammenfassenden Darstellungen über die Spezifika der österreichischen Philosophie, in denen er auch immer die wichtigsten Vorfahren nennt.

das allgemeine Magazin unserer Erkenntnis [bleiben], und [...] Wahres, Irriges und Scheinbares ohne Unterschied“ fassen (Lambert 1990, I, XV). So können uns die Sprachen über die „Geschichte des menschlichen Verstandes“ Aufschluß geben (Meiner 1971, VIII), bzw. sind die Wörter je nach der Sprache „*Zeichen der Sachen wie sie aus einem gewissen Gesichtspunkt betrachtet aussehen*“ (Tentens 1971, 20). Dieser begriffliche Rahmen setzt also eine Korrespondenz zwischen der Sprache und dem Gedanken, dem Ausgedrücktem voraus, die u.a. die Forderung des klaren und deutlichen (*clare et distincte*) Sprachgebrauchs zur Folge hatte. Unser Sprachgebrauch ist dann und nur dann klar und deutlich, wenn sich unsere Wörter im Verhältnis zu den Begriffen und den Sachen nicht verselbständigen, i.e. wenn sie *etwas* bezeichnen, und zwar *klar* und *deutlich*. Das heißt, daß sie klaren und deutlichen Begriffen entsprechen, und auch diese Begriffe klar und deutlich auf die Sachen (was man auch immer unter Sachen versteht) hinweisen, von denen sie abgezogen worden sind. Eine Kritik des Sprachgebrauchs besteht dementsprechend darin, daß man die Unklarheit und Undeutlichkeit der Ausdrucksweise im Hinblick auf die bezeichneten Begriffe und/oder auf die abgebildeten Sachen aufweist.

Dieses begriffliche Netz wurde von Herder dadurch umformuliert, daß er von den Worten „klar“ und „deutlich“ das erste durch „lebendig“ ersetzt hat. Eine Mitteilung wird s.E. gerade dadurch deutlich, daß sie lebendig ist – auf diese Weise lehnt Herder die systematisierende, von den Einzelfällen und der jeweiligen leibhaftigen und gegenständlichen Umgebung abstrahierende Sprachauffassung ab. In seinen *Fragmenten* entwickelt Herder die Konzeption einer Philosophie, die sensualistische Züge aufweist, und deren „wahre und einzige Methode [...] die *analytische*“ ist (Herder 1985, 253). Letzteres heißt s.E. nicht, daß die Frage wäre, „wie ein Ausdruck sich etymologisch und analytisch bestimmen läßt, sondern wie er *gebraucht* wird“ (Herder 1985, 252). Die Philosophie muß sich nämlich aus der „Sprache des Lebens“ entwickeln, in der „alle unsere erworbene Kenntnisse, Ideen und Erfahrungen aufbehalten werden“ (Herder 1985: 484). Diesem Faden folgend „nimmt sie [zuerst] die Gegenstände, die wir schon durch Hülfe der Worte sinnlich klar kennen“ (Herder 1985, 252), um sich sodann an die Analyse der „*Begriffe des gesunden Verstandes*“ (Herder 1985, 253) zu begeben. Die Philosophie kann auf diese Weise ihren Ausgangspunkt nicht willkürlich setzen, sondern ihre Begriffe sind ihr bereits im voraus zwar sinnlich klar, aber jedoch nur dunkel und verworren gegeben. Die philosophische Analyse besteht darin, daß man „die bekanntesten Ideen [...], die in [den Worten] liegen, [die] jeder begreifen und niemand leugnen kann“, bis zu ihren „klein[sten] Bestimmungen“ auseinandersetzt bzw. auflöst (Herder 1985, 252-253). „[D]er Zweck der Weltweisheit“ ist deshalb eben, die ursprünglich „bloß *verständlichen Worte* so lange umzusetzen und zu wechseln, bis sie *deutlich* werden“, „bis die Seele sich endlich gleichsam *erinnert*, was sie mit dem Worte *gedacht hat* und vorher nicht *sagen konnte*“ (Herder 1985, 253). Das Philosophieren soll auf diese Weise solange fortgesetzt werden, „bis ich alles in einer Sprache übersehe, die ich mir selbst ausgedacht zu haben dünke“ (Herder 1985, 486). Mit anderen

Worten, während die Philosophie eine Sprache konstruiert, erfindet, bringt sie dadurch in der Tat nur das zum Vorschein und macht nur das übersichtlich, was der gesunde menschliche Verstand schon immer gewußt hat, und was in der klaren, aber nicht deutlichen alltäglichen Ausdrucksweise schon immer enthalten gewesen ist – so nimmt Herder viele der Grundthesen der späteren sprachanalytischen Richtungen, unter diesen sowohl einige Thesen von Wittgensteins *Tractatus* als auch die Konzeption seines Spätwerkes, vorweg. In dieser „analytische[n] Auflösung der Begriffe“ sieht Herder „die beste Methode der DEUTSCHEN Philosophie“ (Herder 1985, 85).²¹

Will man die Traditionen der österreichischen (und auch der analytischen) Philosophie im 17. und im 18. Jahrhundert suchen, kann man die deutsche, englische und französische Philosophie, selbst wenn man andere Akzente der Problemstellungen bei der einen oder anderen finden sollte, nicht gegeneinander ausspielen.

All dies betrifft nur die Geschichtsschreibung der Philosophie, die in einer ersten Annäherung die Validität einer Theorie nicht beeinflußt. Will man sich mit Descartes' Lösung des Leib-Seele-Problems auseinandersetzen, so argumentiert man gegen sie nicht damit, daß er ein Franzose gewesen ist. In einem zweiten Schritt können allerdings auch die Fragen nach der Tradition, so auch die Frage, welcher Tradition Wittgenstein zuzurechnen bzw. welche Tradition der österreichischen Philosophie eigen ist, bezüglich der Auswertung der Lösung eines begrifflichen Problems relevant sein. Ich möchte hiezu an das erinnern, was ich oben kurz erwähnt habe: die Philosophiegeschichte besteht u.a. darin, daß frühere begriffliche Netze immer wieder umformuliert werden, um konzeptuelle Probleme zu lösen, die in ihnen ungelöst geblieben sind. Nimmt man zu dieser Beobachtung noch eine zweite hinzu, und zwar, daß in dem einen begrifflichen Netz sich diese, in dem anderen wieder andere begriffliche Probleme lösen lassen, i.e. jedes begriffliche Netz zur Lösung anderer begrifflicher Probleme oder wenigstens mit anderen Folgen geeignet ist, so ergibt sich der Schluß, daß man die jeweilige Lösung im Verhältnis zum jeweiligen Netz bzw. im Verhältnis zum früheren, jetzt umformulierten oder gar überwundenen Netz einschätzen soll. In dieser Methode des Philosophierens vereinigen sich also Geschichte und konzeptuelle Analyse – allerdings auf eine andere Weise als bei Haller. Während bei ihm Philosophiegeschichte sozusagen „universalisiert“ wird, indem von ihm *eine* der Strömungen der Philosophiegeschichte zur Richtschnur und zum Muster des Philosophierens empfohlen wird, ist mein Vorschlag – auch wenn ich den Ausdruck mit Vorbehalt benutzen möchte – vielmehr „relativistisch“ – relativistisch in dem Sinne, daß sie die Lösungen von philosophischen Problemen kontextabhängig betrachten möchte.

²¹ Von dieser Methode des Philosophierens, wie konsequent sie innerhalb seiner Konzeption auch sein mag, macht Herder allerdings keinen eigentlichen Gebrauch, wohl deshalb, weil ihm diese Art der minuziösen Auflösung, die dem lebendigen Fluß des Lebens entgegentritt, fremd ist.

4 Unwissenschaftliche Nachschrift, in der Heiterkeit der Ironie abgefaßt (zur Geistesgeschichte der Donau-Monarchie)

Obschon keine bedeutende Philosophie im Ungarn des 19. Jahrhunderts geschrieben wurde, gab es im Gegensatz zu Österreich zu dieser Zeit „bereits eine der eigenen philosophischen Tradition gewidmete historische Forschung von beachtlichem Niveau“ (Sauer 1982, 9). Die Ungarn haben auch mit Vorliebe ihr Schicksal und ihre Charaktereigenschaften beschrieben und diese jenen anderer Nationen gegenübergestellt. Sándor Karácsony hat z.B. in seinen in den 1920er und 30er Jahren geschriebenen Arbeiten eine merkwürdige Verbindung zwischen den indogermanischen Sprachen und der indogermanischen Denkweise auf der einen Seite und zwischen der ungarischen Sprache und der ungarischen Denkweise, der „ungarischen geselligen Seele“, auf der anderen Seite gesehen. Während die unterordnenden, abstrahierenden Strukturen und die Subjektivität s.E. den indogermanischen Sprachen eigen sind, wird die ungarische Sprache durch die Nebeneinanderstellung, Anschaulichkeit, Konkretheit und Objektivität charakterisiert. Der Ungar sieht alles, worüber er spricht, in einem Verhältnis zu anderen Gegenständen. Diese Eigenschaften der ungarischen Sprache charakterisieren nach Karácsony zugleich auch die ungarische Denkweise. Die ungarische Sprache ist – weil sie von geselliger Natur und konkret ist, und für sie die Artikulation, die Intonation und die körperliche Begleitung äußerst wichtig sind – von Natur aus mit der Rede und nicht mit der Schrift verbunden: Sie läßt sich nur schwer schriftlich wiedergeben. Darin zeigt sich die Überlegenheit der ungarischen Sprache (und Denkweise) im Verhältnis zu den indogermanischen – ans Papier gebundenen, systematisch denkenden – Sprachen, heißt es bei Karácsony.

Es gibt offensichtlich eine Seelenverwandschaft zwischen Österreichern und Ungarn, die Donau-Monarchie war wohl kein Zufall: Die österreichische Philosophie ist ja auch konkret und objektiv. Nur ihre Wissenschaftlichkeit paßt nicht ganz zum Bild. Vielleicht hat die Muttersprache der Österreicher (Österreicher hier im engeren Sinne genommen), die der deutschen ähnlich ist, sie so negativ beeinflußt. Wittgenstein aber, der immer gegen abstrahierende Systeme und für die Bedeutung der Einzelfälle und der jeweiligen Umgebung, des jeweiligen Kontextes einer sprachlichen Äußerung, plädiert hat, den einige Interpreten sogar als „Philosophen der Oralität“ bezeichnet haben (Nyíri 1996/97), hätte laut Karácsonys Charakterisierung der ungarischen Sprech- und Denkweise ein ungarischer Philosoph sein müssen.

Literatur

Wittgensteins Werke werden auf der Grundlage der *Werkausgabe in 8 Bänden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, mit den üblichen Abkürzungen zitiert.

Weitere Quellen und Abkürzungen:

- LA *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*, Oxford: Basil Blackwell/Berkeley, California: University of California Press, 1967.
- MPP „Wittgenstein’s lectures in 1930-1933“, in: G.E. Moore, *Philosophical papers*, London: George Allan and Unwin Ltd./New York: The Macmillan Company 1959, 252-324.
- VB *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*, hrsg. v. Georg Henrik von Wright, unter Mitarb. v. Heikki Nyman, Neubearb. des Textes durch Alois Pichler, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
- VGM *Wittgensteins Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik: Cambridge 1939*, nach den Aufzeichnungen von R.G. Bosanquet, Norman Malcolm, Rush Rhees und Yorick Smithies, hrsg. v. Cora Diamond, übers. v. Joachim Schulte, in: *Schriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978, Bd. 7.
- VL *Vorlesungen 1930-1935*. Aus den Aufzeichnungen von John King, Desmond Lee, Alice Ambrose und Margaret McDonald, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.
- WA1, WA2, WA3 etc. – Manuskripte, die auf der Grundlage von *Ludwig Wittgenstein Wiener Ausgabe*, hrsg. v. Michael Nedo, Wien/New York: Springer, 1993... zitiert werden.

Weitere Literatur

- Cloeren, Hermann-Josef/Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.) (1971), *Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann (Günther Holzboog).
- Haller, Rudolf (1979), *Studien zur Österreichischen Philosophie. Variationen über ein Thema*, Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi.
- Haller, Rudolf (1986), *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur Österreichischen Philosophie*, Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi.
- Haller, Rudolf (1996), „Zur Philosophie der Moderne“, in: ders. (Hrsg.), *nach kakanien. Annäherung an die Moderne*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau, 103-155.
- Herder, Johann Gottfried (1985), *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente*, hrsg. v. Regine Otto, Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag (*Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur*, Bd. 1. – Ich berufe mich auf diese Ausgabe, weil ihr Text viel übersichtlicher ist als derjenige der Gesamtausgabe von Suphan.)
- Janik, Allan/Toulmin, Stephen (1987), *Wittgensteins Wien*, München/Zürich: Piper.
- Karácsony, Sándor (1985), *A magyar észjárás [Die ungarische Denkweise]*, Budapest: Magvető [Erstauflage: 1939].
- Kierkegaard, Søren (1977), *Einübung im Christentum und anderes*, München: dtv.
- Kierkegaard, Søren (1982), *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, (*Gesammelte Werke*, Abt. 16), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Lambert, Johann Heinrich (1990), *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*, nach der bei Johann Wendler in Leipzig 1764 erschienenen ersten Auflage unter Mitarbeit von

- Peter Heyl herausgegeben, bearbeitet und mit einem Anhang versehen von Günter Schenk, Berlin: Akademie Verlag, Bde. I-II und Appendix.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1986), *Nouveaux essais sur l'entendement humain – Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, in: ders., *Philosophische Schriften*, Frankfurt a.M.: Insel Verlag, Bde. 3.1-3.2.
- Mauthner, Fritz (1982), *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Frankfurt/Berlin/Wien: Ullstein Materialien.
- Meiner, Johann Werner (1971), *Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre oder Philosophische und allgemeine Sprachlehre*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Leipzig 1781, mit einer Einleitung v. Herbert E. Brekle, Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).
- Neumer, Katalin (1990), „Wenn die Tiefengrammatik offen zutage liegt... Wittgenstein und die deutsche Sprachphilosophie“, *Semiotische Berichte*, 4/1990, 299-329.
- Neumer, Katalin (1991a), *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról [Wege an den Grenzen. Zur Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins]*, Budapest: MTA Filozófiai Intézet.
- Neumer, Katalin (1991b), „Dialog in Wahl. Ein narratologischer Aspekt von Kierkegaards Sprachphilosophie, mit Ausblick auf Bachtins Romantheorie“, *S – European Journal for Semiotic Studies*, 1-2/1991, 127-144.
- Neumer, Katalin (1992), „Übersichtlichkeit, Universalität und Kulturkritik in Wittgensteins Spätphilosophie“, in: Katalin Neumer/Vilmos Voigt (eds.), *Philosophy of Language and Semiotics in Hungary*, (*S – European Journal for Semiotic Studies*, 1-2/1992), 179-206.
- Neumer, Katalin (2000), *Die Relativität der Grenzen. Studien zur Philosophie Wittgensteins*, Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi.
- Neurath, Otto (1979), *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nyíri, J.C. (1996/97), „Wittgenstein as a philosopher of secondary orality“, *Grazer Philosophische Studien*, Bd. 52, 45-57.
- Platzer, Elke (1998), „Zurück auf den rauhen Boden der Sprache“, *15 5+80. Zeitung für AbsolventInnen der Karl-Franzens-Universität* (hrsg. in Kooperation mit der *Kleinen Zeitung*), 1/1998, 10-11. (Gespräch mit Rudolf Haller.)
- Sauer, Werner (1982), *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration*, Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi.
- Schopenhauer, Arthur (1977), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zürich: Diogenes Verlag.
- Smith, Barry (2000), „Philosophie, Politik und wissenschaftliche Weltauffassung: Zur Frage der Philosophie in Österreich und Deutschland“, in: Rudolf Haller (Hrsg.), *Skizzen zur Österreichischen Philosophie (Grazer Philosophische Studien*, Bde. 89-59), Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi, 1-22.
- Spengler, Oswald (o.J.) *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Spengler, Oswald (1931), *Der Mensch und die Technik. Ein Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Tetens, Johann Nicolaus (1971), *Sprachphilosophische Versuche*, mit einer Einleitung von Erich Heintel, hrsg. von Heinrich Pfannkuch, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Weininger, Otto (1980), „Wissenschaft und Kultur“, in: ders., *Über die letzten Dinge*, München: Matthes & Seitz Verlag, 142-182.