

# GEFÜHL UND GEFÜGE

STUDIEN ZUM ENTSTEHEN  
DER PHILOSOPHIE  
WITTGENSTEINS

J. C. Nyíri



**STUDIEN ZUR ÖSTERREICHISCHEN PHILOSOPHIE**  
**Herausgegeben von R. HALLER**

**Band 11**

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



J. C. NYIRI

# Gefühl und Gefüge

Studien zum Entstehen  
der Philosophie Wittgensteins

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



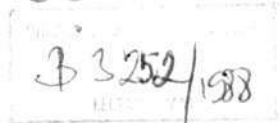
Amsterdam 1986



OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

OC 63.470



Vorwort	7
1. Österreich und Ungarn: Eine philosophisch-sozialpsychologische Skizze	11
2. Philosophie und Selbstmordstatistik in Österreich-Ungarn	31
3. Beim Sternenlicht der Nichtexistierenden: Zur ideologiekritischen Interpretation des platonisierenden Antipsychologismus	46
4. Das unglückliche Leben des Ludwig Wittgenstein	94
5. Musil und Wittgenstein	132
6. Wittgenstein 1929-1931: Die Rückkehr	148
7. Wittgenstein - Philosophie der Kunst	185
8. Wittgensteins Aufhebung der Gestalttheorie	194
Namenregister	205



## VORWORT

Die im vorliegenden Band gesammelten Aufsätze sind durch eine Einstellung miteinander verknüpft, laut welcher die Philosophie im allgemeinen, und die von Wittgenstein im besonderen, immer - auch in ihren abstraktesten, anscheinend wertneutralsten Elementen - eine Antwort nicht etwa auf wissenschaftlich-begriffliche, sondern auf *gesellschaftliche* und *persönliche* Probleme darstellt. Die Aufsätze sind im Laufe von anderthalb Jahrzehnten verfaßt worden, und meine Einstellung wurde mit der Zeit vielschichtiger, hoffentlich auch richtiger. Erscheint in den ersten Studien die Philosophie als eine bloße, mehr oder minder ohnmächtige Reflexion von gesellschaftlichen und persönlichen Antinomien, so klingt im Vortrag "Musil und Wittgenstein" bereits der Gedanke an, daß es auch etwas wie einen philosophischen *Lösungsversuch* von jenen Antinomien geben könnte - während im abschließenden Essay sogar die (freilich nur für gegenwärtigen Autor neue) Vermutung angedeutet wird, daß Philosophie und schlichte Naturwissenschaft vielleicht doch nicht gänzlich unvermittelt nebeneinander bestehen.

Vertieften sich im Laufe der Zeit meine Kenntnisse hinsichtlich Wittgenstein und wurden meine methodologischen Grundsätze folglich weitherziger, so wuchs indessen in mir die Abneigung meinen früheren Studien gegenüber. Als Rudolf Haller, dem ich ja den Antrieb zu gar manchen der hier vorliegenden Arbeiten verdanke, mir die Möglichkeit anbot, eine Sammlung in der von ihm herausgegebenen Reihe "Studien zur österreichischen Philosophie" zu veröffentlichen, zögerte ich anfangs, zumal es mir klar war, daß ich bei jeglichem Umarbeitungsversuch der älteren Aufsätze gänzlich scheitern würde. Letztlich entschloß ich mich zu einer Zusammenstellung mit ganz wenigen *Kürzungen*; das Endergebnis scheint mir nicht ohne aktuelles Interesse zu sein, und ich bin Haller für diesen abermaligen Ansporn zutiefst verbunden.

Gekürzt habe ich vor allem um Überschneidungen zu vermeiden.

Auch so wiederholen sich noch etliche Hinweise, Formulierungen und Zitate - der Leser möge Nachsicht üben. Im Essay "Philosophie und Selbstmordstatistik in Österreich-Ungarn" habe ich gewisse die ungarische Geistesgeschichte betreffende Details weggelassen; und im Text des Aufsatzes "Das unglückliche Leben des Ludwig Wittgenstein" habe ich einige Stellen gestrichen, wo mir das geschichtsphilosophische Kriseninventar nunmehr allzu kindisch vorkam. - Das meiste von dem, was ich heute anders, oder überhaupt nicht sagen würde, konnte indessen nicht getilgt werden. Um auf die zwei Hauptpunkte hinzuweisen: (1) Fast der ganze Band steht im Zeichen jener - freilich allgemein verbreiteten - Krisentheorie, laut welcher die geistige-kulturelle Kreativität der Monarchie mit einer Vorahnung des sich nähernden Unterganges zu erklären sei. Inzwischen bin ich - nicht zuletzt dank den Ausführungen von Barry Smith (vgl. z.B. seinen mit W. Grassl geschriebenen Aufsatz "A Theory of Austria", in J.C. Nyíri, Hrsg., *Von Bolzano zu Wittgenstein*, Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1986) - zur Auffassung gelangt, daß diese Theorie wohl keine ausschließliche Geltung beanspruchen kann. Dasselbe trifft auf die verwandte Erklärung zu, nach welcher geistige Aktivität eben eine *Kompensation* für politische Ohnmacht sei. (2) Die gemeinschaftbezogene Erkenntnisphilosophie des späteren Wittgenstein versuche ich in den Aufsätzen, die hier als Kapitel 3 und 4 abgedruckt sind, mit einem als tatsächlichen aufgefaßten Auflösungsprozeß des "bürgerlichen" Individuums in Verbindung zu bringen. Bereits in Kapitel 5, im Vortrag "Musil und Wittgenstein", dringt allerdings die Einstellung durch die ich auch heute vertrete, daß nämlich unser Jahrhundert weniger eine Auflösung der Individualität, als vielmehr ein dahinschwinden von manchen diese Individualität betreffenden Illusionen gebracht hat. Demgemäß bewerte ich auch etwa Carl Menger heute anders, als dies im vorliegenden Kapitel 1 geschieht.

Das Hauptargument in den Kapiteln 3 und 4 betrifft allerdings nicht den späteren Wittgenstein, sondern den frühen, bzw. jene platonisierende Strömung, als deren Teil ich den frühen Wittgenstein darstelle. Dieses Argument, nach welchem die erstrebte logisch-ontologische Sicherheit mit einer Verunsicherung der klassischen bürgerlichen Weltanschauung in Zusammenhang steht, halte ich nach wie vor für richtig. Und nicht ohne Substanz scheinen mir auch diejenigen ganz konkreten Ausführungen zu sein, die sich auf die ethische Veranke-

zung von Bolzanos und Wittgensteins Ontologie, bzw. auf das Element des Unaussprechbaren bereits in Freges und Russells Logik beziehen.

Der als Kapitel 2 abgedruckte Aufsatz geht von der Voraussetzung aus - und sucht diese rückwirkend zu bekräftigen - daß Philosophie und Selbstmord verschiedenartige Antworten auf eine in ihrer sozial-psychologischen Struktur *ähnliche* geschichtlich-gesellschaftliche Lage sind. Der Aufsatz möchte nicht in dem Sinne mißverstanden werden, daß in meiner Einbildung die Philosophie etwa einer der statistisch erfaßbaren *Gründe* der Selbstmordneigung wäre. - Kapitel 6 zeigt, welche Überraschungen sich aus einer Beschäftigung mit den unveröffentlichten Manuskripten des späten Wittgenstein ergeben können, und stellt m.E. einen Beitrag sowohl zur Methodologie als auch zur Substanz der Wittgenstein-Forschung dar. Dieses Kapitel kommt auch einer Rücknahme meiner früheren These gleich (vgl. Kap. 4), laut welcher die Spätphilosophie Wittgensteins als eine Philosophie der "verlorenen Religiosität" bezeichnet werden könnte. — Kapitel 7 und 8 behandeln zwei sehr verschiedene Themen - das Traditionsmäßige in der Kunst einerseits, und andererseits die Relevanz von profaner Wahrnehmungspsychologie und halbprofaner AI-Forschung für eine Interpretation des späteren Wittgenstein - , welchen Themen aber gemeinsam ist, daß ich mich in der Zukunft noch viel mit ihnen beschäftigen möchte.

Budapest — Bochum, im April 1986



## ÖSTERREICH UND UNGARN: EINE PHILOSOPHISCH-SOZIALPSYCHOLOGISCHE SKIZZE\*

Die viele Jahrhunderte umfassende gemeinsame Geschichte von Österreich und Ungarn, insbesondere aber die Jahrzehnte des Dualismus, haben beide Länder mit tausendfachen engen Fäden auf wirtschaftlichem, politischem und geistigem Gebiet miteinander verbunden. Die wechselseitige Verflechtung des ungarischen und österreichischen geistigen Lebens war Ende des neunzehnten und Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts für die Zeitgenossen derart selbstverständlich, daß sie deren besondere Erwähnung gewiß erstaunlich gefunden hätten. Sie betonten, im Gegenteil, die unterscheidenden Züge, so daß in unserer geschichtlichen Erinnerung heute eben das Bewußtsein der auf diese Weise in den Vordergrund gerückten Unterschiede vorherrschend ist, und wir hinter den einstigen kulturellen Kämpfen, aufeinanderprallenden Leidenschaften und geistigen Abneigungen mit Überraschung die beträchtliche Gemeinsamkeit der Lebensformen, die Verwandtschaft in Geschmack und Denken und jene zahllosen persönlichen Verbindungen entdecken, die zwischen den Repräsentanten der ungarischen und der österreichischen Kultur bestanden. Wir empfinden es als eine Entdeckung, wenn wir auf die Tatsache stoßen, daß etwa der liberale Politiker Ernst von Plener die staatstheoretischen Schriften von József Eötvös hocheinschätzte und später eine Tochter von Eötvös heiratete; daß der bekannte ungarische Philosoph der Jahrhundertwende, Bernát Alexander, ursprünglich in Wien, bei Zimmermann Philosophie studierte; daß der Politiker und Rechtsgelehrte Agost Pulszky in Wien geboren ist, Theodor Herzl aber in Budapest, wie ja auch Arthur Schnitzlers Vater in Ungarn aufgewachsen ist, György Lukács's Mutter indes in Wien erzogen wurde; oder daß der Psychiater Hugó Lukács, bei welchem

\* Um die bibliographischen Hinweise gekürzte Übersetzung des einleitenden Kapitels zu Kristóf [J. C.] Nyíri, *A Monarchia szellemi életéről: Filozófiatörténeti tanulmányok* (Über das geistige Leben der Monarchie: Philosophiegeschichtliche Aufsätze), Budapest: Gondolat, 1980.

der ungarische Dichter Endre Ady in Behandlung war, später in Wien auch Robert Musil zu seinen Patienten zählte. Dabei waren diese Verbindungen durchaus keine Ausnahmen, die Fälle der persönlichen und geistigen Begegnungen waren nicht selten. Die ungarische und die österreichische Gedankenwelt hatten in der hier betrachteten Periode zweifellos bedeutende gemeinsame Bereiche, und es ist keineswegs überflüssig, dies von vornherein festzustellen, denn eine Untersuchung der *Unterschiede* dieser beiden Gedankenwelten wird nur vor dem Hintergrund einer geistigen Gemeinsamkeit überhaupt sinnvoll. Nur wenn wir davon ausgehen, daß die ungarische und die österreichische Kultur und Bildung während der Jahrzehnte des Dualismus in wichtigen Aspekten sehr nahe zueinander standen, gewinnt Interesse und bedarf der *Erklärung* jene Erscheinung, daß in *philosophiegeschichtlicher* Hinsicht das ungarische und das österreichische Denken zu dieser Zeit voneinander radikal *verschieden* waren. Das österreichische Denken zeigte in der betreffenden Periode im allgemeinen eine starke philosophische Neigung; das ungarische Denken hingegen war grundlegend nichtphilosophischer Natur.

Diese Verschiedenheit läßt sich letzten Endes durch zwei Faktoren erklären. Der erste: Die bürgerliche Entwicklung in Ungarn ging im Vergleich zur österreichischen *verspätet* vor sich, das ungarische Bürgertum war sowohl zahlenmäßig als auch in wirtschaftlicher Hinsicht schwach. Die klassische Rolle des Bürgertums - auch seine ideologische Rolle - mußte in Ungarn dementsprechend vom *Adel*, der *natio Hungarica* der Adelligen übernommen werden. Der *zweite* Faktor ist der multinationale Charakter des im weiteren Sinne verstandenen (also außer Deutsch-Österreich auch Böhmen, Mähren, Galizien usw. miteinschließenden) Österreichs, demzufolge innerhalb dieses Gebietes zentrifugale nationale Bestrebungen auftraten, und das österreichische Nationalbewußtsein (waren doch die Deutsch-Österreicher eigentlich auch *Deutsche*) von einer inneren Unsicherheit gekennzeichnet war. Die bedeutenden Leistungen der deutsch-österreichischen Philosophie und *Kultur* im allgemeinen entstanden gerade im Ringen mit dem deutschen Bewußtsein, im Konflikt der nationalen und dynastischen, nationalen und supranationalen Verpflichtungen: An *diese* Leistungen denken wir, wenn wir über österreichische Kultur sprechen. Die österreichische Kultur war von vornherein eine Krisenkultur, von vornherein (spätestens aber seit 1806, als der österreichische Kaiser Franz II. auf die *deutsche* Kaiserkrone

verzichten mußte) Ausdruck einer gewissen Entzweiheit, obwohl dieses Gefühl des Zwiespalts erst nach 1866, nach dem preußisch-österreichischen Krieg und dem Ausschluß Österreichs aus dem Deutschen Bund traumatisch wurde, und auch danach nicht mit gleichem Gewicht auf den verschiedenen gesellschaftlichen Schichten lastete. Für österreichisch - d.h. nicht-national - konnte sich ohne Vorbehalt die Bürokratie und das berufsmäßige Offizierskorps halten - zwei Schichten, die durch den Zerfall des Habsburgerreiches in ihrer Existenz bedroht gewesen wären; und das Judentum, das von vornherein nicht-national, d.h. recht eigentlich österreichisch war, auch wenn es sich in den österreichischen und böhmischen Gebieten der deutschen Kultur anzupassen versuchte. Ein tatsächliches Assimilationsbestreben setzte um die achtziger Jahre eigentlich nur unter der Intelligenz ein; zu dieser Zeit jedoch nahm der deutsche Nationalismus bereits eine antisemitische Färbung an, so daß die Juden Österreichs in ihren Bindungen sowohl deutsch als auch von den Deutschen abgestoßen wurden. Allerdings war auch die Situation der Deutschen nicht eindeutig. In der Monarchie konnten sie sich als die herrschende Nation fühlen. Die Loslösung der slawischen und ungarischen Gebiete und Österreichs Anschluß an Deutschland hätte für die österreichischen Deutschen eine zumindest relative Verschlechterung ihrer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lage bedeutet. 1866 hat dann die Österreicher vor der europäischen Öffentlichkeit zu minderwertigen Deutschen degradiert, und bei vielen das bis dahin bloß schlummernde nationale Gefühl aufgewühlt - wobei dasselbe auch in Österreich Niederlagen erleiden mußte. 1867 erhielten die Ungarn die Selbständigkeit, die achtziger Jahre brachten bereits einen erheblichen tschechischen Einfluß: Die Deutschen Österreichs waren in dem Reich, das sie als ihre Heimat betrachteten, immer weniger zu Hause. Um die Jahrhundertwende haben sich die Nationalitätenkämpfe dermaßen verschärft, daß die parlamentarische Regierungsform gänzlich gelähmt wurde. Wenn sich jetzt der Kaiser entschloß, seine Deutschen gegen die Slawen und seine Juden gegen die Deutschen zu verteidigen, konnte er das nur auf absolutistische Weise tun - und was da das deutsche und deutsch-jüdische Bürgertum feierte, war die endgültige Niederlage seiner eigensten liberalen Grundsätze.

Nicht daß der ungarische Liberalismus und das ungarische Nationalbewußtsein frei von inneren Widersprüchen gewesen wären. Die

zu den Ereignissen von 1848 führende Bewegung war im Grunde eine Bewegung des liberalen Klein- und Mitteladels, doch die Revolution, der Freiheitskrieg und sein Ausgang - die plebejische Initiativen, der Aufstand der Nationalitäten gegen Ungarn, schließlich die russische Intervention - übten eine abschreckende und desillusionierende Wirkung auf den ungarischen Adel aus. Seine Erlebnisse und Erkenntnisse - welche in erster Linie von Zsigmond Kemény, József Eötvös und Imre Madách in einer mehr oder minder abstrakt-begrifflichen, doch eher philosophiefindlichen als philosophischen Form dargestellt wurden - führten diesen Adel notwendigerweise zum Ausgleich von 1867, und nicht nur die Deák-Partei und ihre politischen Nachfolger sahen sich in bezug auf die Forderung der ungarischen Selbständigkeit und auf die liberale Nationalitätenpolitik zu ständigen Kompromissen gezwungen, nämlich zu Kompromissen auch mit sich selbst, sondern auch die Gegner des Ausgleichs meinten es mit der Unabhängigkeit nicht wirklich ernst, wie dies später die Entwicklungen von 1905/06 - der Opportunismus der Parteien der sog. nationalen Koalition - sehr klar bewiesen.

Die Wendepunkte der österreichischen und ungarischen Philosophiegeschichte in der zweiten Hälfte des neunzehnten und Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts - bei den Ungarn wäre es allerdings treffender, von Wendepunkten in der Geschichte der Philosophiefindlichkeit zu sprechen - hingen einerseits mit den Krisen der bürgerlichen Entwicklung bzw. des Bürgertums in Österreich und in Ungarn, andererseits mit den Krisen des österreichischen und ungarischen Nationalbewußtseins zusammen. Die deutsche bürgerlich-liberale Politik war in Österreich eigentlich schon seit 1861 die führende. Allerdings hatte das deutsch-österreichische Bürgertum diese Wende nicht seiner eigenen politischen Kraft, sondern den militärischen Mißerfolgen und dem finanziellen Bankrott des kaiserlichen Absolutismus zu verdanken. Das mit Preußen rivalisierende Österreich erhoffte nur dadurch die Sympathie der kleineren deutschen Staaten zu gewinnen, wenn es den österreichischen Deutschen, also eigentlich der Bourgeoisie, eine angemessene Stellung gewährleistete; und auch in den Augen der internationalen Finanzwelt konnte nur ein liberales, konstitutionell eingerichtetes Österreich als kreditfähig gelten. Das sog. Februarpatent sicherte dem deutschösterreichischen Bürgertum eine wirksame Vertretung, ja ein Übergewicht im Reichsrat; noch mehr befriedigt wurden die liberalen Wünsche durch die im

Dezember 1867, gleichzeitig mit der Inartikulierung des Ausgleiches verabschiedeten Konstitution. Diese proklamierte die Immunität von Person und Eigentum des österreichischen Staatsbürgers, die Freiheit der Meinungsäußerung und der Presse, die Gleichheit vor dem Gesetz, und erklärte, daß die bürgerlichen und politischen Rechte, unabhängig von konfessioneller Zugehörigkeit, jedem zustehen - d.h. sie hob die Diskrimination der Juden auf. Ungelöst blieb jedoch die Nationalitätenfrage. Die zentralistischen Deutschen stimmten der ungarischen Selbständigkeit nur ziemlich mißmutig, nur unter dem kaiserlichen Druck, zu; die Tschechen hingegen verlangten eine der ungarischen ähnliche Rechtsstellung, und boykottierten den Reichsrat. Die eine Hälfte Österreich-Ungarns hieß Königreich Ungarn; die andere Hälfte - dasjenige Gebiet, das von den deutschen Liberalen regiert wurde - hatte keinen Namen. Der Bezeichnung "Österreich" hätten die Tschechen oder die galizischen Polen niemals zugestimmt: Der offizielle Wortgebrauch sprach von den "im Reichsrat vertretenen Königreiche und Länder", inoffiziell wurde allgemein der Name "Zisleithanien" benutzt, während die Deutschen natürlich "Österreich" sagten. Die sozialpsychologische Lage der Österreicher war unter solchen Umständen in der Tat nicht einfach. Diese Lage wurde von keinem besser beschrieben, als von Robert Musil in seinem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*. "Man tut heute so", schreibt Musil,

als ob der Nationalismus lediglich eine Erfindung der Armeelieferanten wäre, aber man sollte es auch einmal mit einer erweiterten Erklärung versuchen, und zu einer solchen lieferte [Österreich-Ungarn] einen wichtigen Beitrag. Die Bewohner dieser kaiserlich und königlichen kaiserlich königlichen Doppelmonarchie fanden sich vor eine schwere Aufgabe gestellt; sie hatten sich als kaiserlich und königlich österreichisch-ungarische Patrioten zu fühlen, zugleich aber auch als königlich ungarische oder kaiserlich königlich österreichische. Ihr begreiflicher Wahlspruch angesichts solcher Schwierigkeiten war "Mit vereinten Kräften!" ... Die Österreicher brauchten aber dazu weit größere Kräfte als die Ungarn. Denn die Ungarn waren zuerst und zuletzt nur Ungarn, und bloß nebenbei galten sie bei anderen Leuten, die ihre Sprache nicht verstanden, auch für Österreich-Ungarn; die Österreicher dagegen waren zuerst und ursprünglich nichts und sollten sich nach Ansicht ihrer Oberen gleich als Österreich-Ungarn oder Österreicher-Ungarn fühlen, - es gab nicht einmal ein richtiges Wort dafür.

Das Krankheitsbild im *Mann ohne Eigenschaften* wurde freilich nachträglich gezeichnet. Doch bereits vor dem Krieg konnte Musil als Zeitgenosse ähnliche Beobachtungen machen. "Es muß irgendwo in diesem Staat ein Geheimnis stecken, eine Idee", schrieb er 1912. "Aber sie ist nicht festzustellen. Es ist nicht die Idee des Staates, nicht die dynastische Idee, nicht die einer kulturellen Symbiose verschiedener Völker (Österreich könnte ein Weltexperiment sein), - wahrscheinlich ist das Ganze wirklich nur Bewegung zufolge Mangels einer treibenden Idee, wie das Torkeln eines Radfahrers, der nicht vorwärttritt."

Ein Blick aus philosophiegeschichtlicher Sicht auf Österreich zwischen 1848 und 1867 beweist, daß die Enttäuschung über die Mißerfolge der Revolution - und über die Mißerfolge der deutsch-österreichischen bürgerlichen Politik überhaupt - anfangs zweifellos ein gewisses Bedürfnis nach einer philosophischen Aufarbeitung der entsprechenden geschichtlich-gesellschaftlichen Erfahrungen weckte. Seit der zweiten Hälfte der 1850er Jahre gewann jedoch das österreichische Bürgertum seine Tatkraft allmählich wieder zurück, der österreichische Liberalismus erwachte zum neuen Leben. Der österreichische Bürger suchte nunmehr nicht in abstrakt-begrifflichen Paradoxien seine Erfahrungen und Wünsche in Einklang zu bringen, sondern betrat das Feld der wirtschaftlichen und politischen Handlungen. Man kann mit Bestimmtheit von einem Verblässen des philosophischen Gefühls in Österreich zu jener Zeit sprechen. Robert Zimmermann etwa hat in der ersten Ausgabe (1852) seines Lehrbuches *Philosophische Propädeutik* noch die harmonieverkündenden und wertgläubigen Kategorien seines böhmisch-deutschen Philosophenmeisters Bolzano verwendet, die jedoch eine gewisse Spannung zwischen der harmonischen Welt der Werte und der empirischen Welt andeuteten. In der zweiten Ausgabe von 1860 traten bereits Herbart'sche Kategorien an die Stelle der Bolzanoschen, und diese wiesen schon eher auf eine tatsächliche und verwirklichte Harmonie hin. Zimmermann behauptete zwar, daß die Änderungen nur terminologischer, nicht inhaltlicher Natur seien; man muß sich auch vergegenwärtigen, daß der 1841 verstorbene deutsche Philosophieprofessor Herbart um diese Zeit sozusagen zum offiziellen Philosophen Österreichs deklariert wurde, die Änderungen in Zimmermanns Buch also eher äußerliche als immanent philosophische Gründe haben - doch das Vorherrschen von äußerlichen Überlegungen in den zeitgenössischen Werken weist eben auf eine Abkehr vom philosophischen Denken. Nach 1854 - als die

scharfsinnige Schrift *Vom Musikalisch-Schönen* des offensichtlich unter Bolzanoschem Einfluß stehenden Musikästhetikers Eduard Hanslick zum erstenmal herausgegeben wurde - fand in Österreich während etwa anderthalb Jahrzehnten kein nennenswertes philosophisches Ereignis statt.

Auch in Ungarn war nach den bereits erwähnten philosophischen Versuchen der 1850er Jahre eine extreme Abnahme jeder Neigung zum abstrakten Philosophieren zu beobachten. In den sechziger Jahren trat zwar etwa Ferenc Mentovich auf, seine Schriften sind aber viel eher eine optimistische Popularisierung des naturwissenschaftlichen Weltbildes als eine solche Erscheinung, welche darauf hindeuten würde, daß das zeitgenössische Denken vor praktisch unlösbaren Fragen in begriffliche Spekulationen hätte flüchten wollen. "Das nutzlose Werk einer *Definition des Stoffes* der Philosophie überlassend", schreibt Mentovich in seinem Buch *Az új világnézet* (Die neue Weltanschauung),

sind wir, was uns betrifft, vollkommen befriedigt durch die Einsicht, daß es im mächtigen Lager jener, die sich mit der Entdeckung von den Wahrheiten der Natur befassen, von dem die enormen Himmelskörper messenden Astronomen bis zum das Leben der Aufgußtierchen untersuchenden Zoologen keinen gibt, der in Verlegenheit kommen würde in bezug auf die Frage, welchen Begriff er mit der Bezeichnung Stoff verbinden solle.

Weder die politische Aktivisierung in den sechziger Jahren noch die mit dem Ausgleich beginnende Periode, welche freilich einerseits von einem unbestreitbaren Aufbau des Landes, andererseits aber von fruchtlosen staatsrechtlichen Kämpfen und damit im Zusammenhang von einem leer - aber um so lauter - werdenden Nationalismus charakterisiert wurde, erweckten das Bedürfnis nach einer philosophischen Darstellung von geschichtlich-gesellschaftlichen Dilemmen. Der ungarische Nationalismus im Zeitalter des Dualismus, eine Minorität im Königreich Ungarn repräsentierend, mußte zwar um so konsequenter an der Abhängigkeit Ungarns von Österreich festhalten, je extremer sein Programm der Magyarisierung wurde. Dieser Nationalismus war aber immerhin an der Macht, sein Dilemma war politischer, nicht begrifflicher Natur: Das Dilemma wurde politisch gelöst, verursachte eine moralische Desillusionierung und schaffte eine Lyrik der Einsamkeit und des Abwendens vom Leben, brauchte aber nicht in philosophische Formeln gefaßt zu werden. In diese Periode fällt zwar das Auftreten von Károly Böhm, und es wäre nicht richtig, ihn einfach

als einen Schulphilosophen abzutun. Nicht durch akademische Ambitionen, sondern durch persönliche, erschütternde Erlebnisse wurde er zu seinen philosophischen Studien angeregt. In seiner ersten publizierten Schrift, 1867, äußert er sich dahingehend, daß "die eigentliche Philosophie die Anthropologie ist"; sein vielbändiges Hauptwerk, dessen ersten Teil er 1883 als Professor des Budapester Evangelischen Obergymnasiums veröffentlichte, trägt den zusammenfassenden Titel *Ember és Világa* (Der Mensch und seine Welt). Károly Böhm übte aber keine derartige Wirkung aus und war kein so bedeutender Denker, daß man in Hinblick auf ihn von einem wirklichen Aufschwung des philosophischen Denkens sprechen könnte. Im Ungarn der Ausgleichsperiode kam der Wunsch, den Menschen und seine Welt zu verstehen, eher in der Dichtung als in der Philosophie zum Ausdruck. Der später besonders in Deutschland bekannt gewordene ungarische Denker, Menyhért Palágyi schrieb 1885, daß "bei uns der philosophische Geist weit hinter der dichterischen Schaffenskraft zurückgeblieben ist"; wobei man allerdings hinzufügen muß, daß seit den 1870er Jahren das dichterische Schaffen geradezu philosophisch veranlagte Werke in Ungarn hervorbrachte. Der von Palágyi sehr geschätzte Dichter János Vajda etwa - der, wie darauf Aladár Komlós mit Recht hingewiesen hat, in den siebziger Jahren keine ungarische Partei fand, welcher er sich mit voller Überzeugung anschließen und die Teilnahme in deren Kämpfen seinem Leben Sinn verleihen könnte - entdeckte nach 1872 seinen wahren Stil.

Das wirtschaftliche Leben in Österreich nach dem Ausgleich wurde von einer liberalen *laissez faire* Politik geleitet. Die Unternehmungslust erlebte unter der Wirkung der günstigen politischen und finanziellen Umstände einen ungeheueren Aufschwung. Die Jahre nach 1866 waren zweifellos eine wirtschaftliche Blütezeit in Österreich. Wirtschaftlicher Natur war auch das erste bedeutende quasi-philosophische Werk in Österreich nach dem Ausgleich. 1871 erschien Mengers aufsehenerregendes Buch, die *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Diese Arbeit scheint derart ein Ausdruck der Weltanschauung des österreichischen Liberalismus zwischen 1867 und 1873 zu sein, daß deren ausführlichere Darstellung hier gewiß angebracht ist. Carl Menger, Gründer der österreichischen Schule der Nationalökonomie, wurde 1840 als Sohn eines katholischen Grundbesitzers in Galizien geboren. Er studierte Jura in Prag und Wien und trat anschließend in

den Staatsdienst. Die *Grundsätze* verhalfen ihm 1873 zu einer Professorenstellung, 1876 wurde er dann für zwei Jahre Hauslehrer des Erzherzogs Rudolf und impfte dem unglückseligen Thronfolger liberale Ideen ein. Menger vertrat einen eigenartigen Liberalismus. Er war davon überzeugt, daß die Wirtschaft der freien Konkurrenz, d.h. die wirtschaftliche Macht der bürgerlichen Mittelklasse, das wirklich Segensreiche für den größeren Teil der Bevölkerung ist; er betrachtete indes diese Wirtschaft nicht vom Standpunkt des Produzenten, sondern vom Standpunkt gleichsam des Konsumenten - genauer vom Standpunkt des für den Konsumenten sorgenden Staatsbeamten. Der Produzent rechnet auch mit den Produktionskosten, der Bürokrat jedoch fast nur mit dem Bedarf - mit dem Bedarf der einzelnen Haushalte und des Staatshaushalts. Das Wesen der Mengerschen Ökonomie liegt in einer bedarf-zentrischen, psychologischen Werttheorie, welche eher von der englischen Erkenntnisphilosophie als von der englischen politischen Ökonomie inspiriert ist. Die Arbeitswertlehre akzeptierte Menger nicht, er bestimmte den Wertcharakter und die Wertgröße der Güter durch ihr Verhältnis zur inneren Welt des wirtschaftlichen Subjektes - ähnlich, wie der britische Empirismus die Realität der Außenwelt durch ihr Verhältnis zu seelischen Vorgängen bestimmte.

Wie eine tiefer gehende Untersuchung der seelischen Vorgänge uns die Erkenntnis der Außendinge lediglich als die zu unserem Bewußtsein gelangte Einwirkung der Dinge auf uns selbst, das ist in letzter Reihe als die Erkenntnis eines Zustandes unserer eigenen Person erscheinen läßt, so ist auch alle Bedeutung welche wir den Dingen der Außenwelt beimessen, in letzter Reihe nur ein Ausfluß jener Bedeutung, welche die Aufrechterhaltung unserer Natur in ihrem Wesen und ihrer Entwicklung, das ist unser Leben und unsere Wohlfahrt für uns haben. Der Werth ist demnach nichts den Gütern Anhaftendes, keine Eigenschaft derselben, sondern vielmehr lediglich jene Bedeutung, welche wir zunächst der Befriedigung unserer Bedürfnisse, beziehungsweise unserem Leben und unserer Wohlfahrt beilegen und in weiterer Folge auf die ökonomischen Güter, als die ausschließenden Ursachen derselben, übertragen.

Es ist ein klassisches Phänomen des bürgerlichen Denkens, die innere seelische Welt des in seiner Isoliertheit betrachteten einzelnen philosophisch in den Mittelpunkt zu stellen. In Österreich freilich trat dieses Phänomen zweihundert Jahre später als in Westeuropa auf: doch die Entwicklung der Bourgeoisie selbst hat sich ja verzögert. Und wie die

Entwicklung des österreichischen Bürgertums individuelle Züge aufweist, so hat auch die österreichische bürgerliche Ideologie besondere Elemente - ein solches ist der Bedarf-Zentrismus der Mengerschen Werttheorie. Es könnte fast scheinen, daß Menger konsequenter ist als die Engländer, die den Wert, trotz ihrer subjektivistischen Anschauungsweise, doch von etwas Objektivem, von der Arbeit herleiteten - obwohl auch Adam Smith eine psychologische Erklärung gab, als er die Gleichheit der Werte durch die Gleichheit der Arbeitsmengen definierte, die Gleichheit der Arbeitsmengen aber durch die Gleichheit des Opfers, welches die Arbeiter bringen. Der Unterschied liegt eher darin, daß Menger bloß die Psychologie des Anschaffens untersucht, nicht aber die Psychologie der Produktion; und erst recht nicht die Psychologie des Arbeiters. Die Arbeitstätigkeit kann zwar, meint Menger, Elemente haben, die beim Arbeiter "unangenehme Empfindungen" erwecken, doch die überwiegende Mehrzahl der Menschen hat Freude an ihrer Arbeit, und die "Unthätigkeit" hat keineswegs einen so großen Wert für den Arbeiter, wie das allgemein angenommen wird. Die wirtschaftlichen Ungleichheiten lassen sich, letzten Endes, auf die Naturtatsache zurückführen, daß im Vergleich zum Bedarf der Menschen die Menge der verfügbaren Güter gering ist. Die Institution des Eigentums ist also eine Notwendigkeit. "Wohl mag es für den Menschenfreund", schreibt Menger,

betrübend erscheinen, daß die Verfügung über ein Grundstück oder ein Capital innerhalb eines bestimmten Zeitraumes dem Besitzer nicht selten ein höheres Einkommen gewährt, als die angestrengteste Thätigkeit dem Arbeiter innerhalb desselben Zeitraumes. Der Grund hievon ist indess kein unmoralischer, sondern liegt darin, daß in den obigen Fällen eben von der Nutzung jenes Grundstückes, beziehungsweise jenes Capitals, die Befriedigung wichtigerer menschlicher Bedürfnisse abhängig sind, als von den in Rede stehenden Arbeitsleistungen.

In der Arbeitswertlehre sieht Menger nichts als Propaganda - und fühlt keine Veranlassung, diese Propaganda weiter zu verbreiten.

Menger nennt jenen Kreis der Naturdinge Güter, die zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse geeignet und dem Menschen in der Tat zugänglich, und deren Eigenschaften dem Menschen bekannt sind. Güter, die nicht in unbegrenzter Quantität zur Verfügung stehen, werden von Menger *wirtschaftliche* Güter genannt. Der wirtschaftliche Charakter der Güter ist kein objektives Moment: Erst durch die *Erkenntnis* ihrer Knappheit wird dieser Charakter konstituiert. Jede

einzelne konkrete Teilquantität der wirtschaftlichen Güter hat einen *Wert* für den Menschen. Der Wert ist eigentlich ein *Urteil*, indem er bloß im subjektiven bedeutungsverleihenden seelischen Akt existiert; seine Größe wiederum hängt davon ab, wie groß die Bedeutung ist, welche das Subjekt dem zu beurteilenden Gut bzw. der zu beurteilenden Güterquantität für sein eigenes Leben und seine eigene Wohlfahrt beimißt. - Indem die Wertbeurteilung eine genaue Kenntnis der wirtschaftlichen Umwelt voraussetzt, wendet Mengers Theorie eigentlich die Anschauung der präkapitalistischen Verhältnisse auf die kapitalistische Wirtschaft an, jedoch auf solche Weise, daß sie auch gewisse Elemente der gerade zu jener Zeit lebendig werdenden Anschauung der ebenfalls durchsichtige Angebote und Nachfragen schaffenden monopolkapitalistischen Wirtschaft aufnimmt. Die verspätete österreichische ökonomische Entwicklung war von einer in einem präkapitalistischen Rahmen sich vollziehenden intensiven Monopolkapitalisierung gekennzeichnet. Die Mengersche Theorie ist ein ineinander projiziertes Bild dieser widerspruchsvollen wirtschaftlichen Lage einerseits, und der widerspruchsvollen politischen Lage der österreichischen Liberalen andererseits.

Obzwar ihr politischer Einfluß auch weiterhin erheblich blieb, wurden die österreichischen Liberalen 1879/80 in die Opposition gedrängt. Bereits nach dem spektakulären Bankrott der liberalen Wirtschaftspolitik im Jahre 1873 und noch mehr seit den achtziger Jahren, mit der wirtschaftlichen Unsicherheit der vom Großkapital bedrohten Schichten, mit dem zunehmenden Antisemitismus und dem Aufkommen des tschechenfeindlichen deutschen Nationalgefühls verlor die liberale Partei allmählich ihre Massenbasis, da sich ihre Anhänger den sich vom Liberalismus loslösenden radikalen Fraktionen anschloßen. Die antisemitischen alldeutschen und christlichsozialen Bewegungen wurden Ende der achtziger Jahre organisiert bzw. neuorganisiert und die Sozialdemokratie wurde um diese Zeit zu einer beträchtlichen Kraft. In den Wahlen von 1897, welche auf Grund des erweiterten Wahlrechts abgehalten wurden, erlitten die Liberalen eine katastrophale Niederlage. Die enorme Belebung des Interesses an der Literatur hatte 1899 Karl Kraus, dessen Laufbahn um diese Zeit begann und der im österreichischen geistigen Leben am Anfang des Jahrhunderts eine ganz besondere Bedeutung erlangte, mit politischen Gründen erklärt, namentlich mit der notgedrungenen Emigration des österreichischen Liberalismus in das Reich der Kunst; und diese Erkenntnis wird auch

heute von den hervorragendsten Kulturhistorikern vollkommen akzeptiert und verallgemeinert. Die Grundlagen des Elfenbeinturms, der in den neunziger Jahren aufgebaut wurde, waren allerdings schon früher gelegt. Die Künste bedeuteten für das Wiener Bürgertum von vornherein einen Möglichkeitsraum des gesellschaftlichen Aufstiegs: Die Bourgeois konnten neben der Geburtsaristokratie als der Neuadel des Geistes auftreten. Die Kunst war ein natürliches Lebenselement für die Generation, welche in den sechziger und siebziger Jahren geboren wurde. Eine hohe künstlerische und psychologische Sensibilität charakterisierte besonders die jüdischen Intellektuellen. Geistig hervorzuragen war geradezu eine Lebensbedingung, eine *conditio sine qua non* des Akzeptiertwerdens für sie. Und die Juden waren ja, außerdem, von den antiliberalen Massenbewegungen, als antisemitischen Bewegungen, besonders stark bedroht; die Juden mußten das Gefühl des Nirgendwohingehörens besonders stark empfinden. Eine berühmte Formulierung dieses Gefühls gab Gustav Mahler. "Ich bin dreifach heimatlos" - schrieb er. - "Als Böhme unter den Österreichern, als Österreicher unter den Deutschen und als Jude in der ganzen Welt."

Da sie ihre Niederlage nicht so sehr der Übermacht ihrer Gegner als vielmehr der Verwirklichung ihres eigenen Programms - der Kapitalisierung und dem erstarkenden Parlamentarismus - verdankten, waren die österreichischen Liberalen in einer psychologisch schweren Lage. Je wirkungsvoller sie gegen das konservative Etablissement kämpften, um so gefährdeter wurden sie von den - unter den liberalen Verhältnissen sich verstärkenden - sozialistischen, nationalistischen und antisemitischen Bewegungen. Je erfolgreicher andererseits die *deutsch-österreichischen Nationalisten* das Nationalbewußtsein der Deutschen Österreichs weckten, desto schwächer wurden die Grundlagen des multinationalen Staatsgefüges, in dem sie immerhin beträchtliche Vorteile genossen. Und je erfolgreicher die *tschechischen Nationalisten* die Verbindungen zwischen Böhmen und Deutsch-Österreich lockerten, desto wehrloser wurden sie gegenüber den großdeutschen und panslawistischen Eroberungstendenzen.

Es ist kaum überraschend, daß in der hier dargestellten Atmosphäre von geschichtlich-gesellschaftlichen Dilemmen, politischen Paradoxien und nationalen Identitätskrisen das philosophische Denken geradezu aufblühte. 1872 wurde der *Leseverein der Deutschen Studenten Wiens* gegründet, welcher den deutschnationalen Gefühlen der Uni-

versitätsstudenten gedanklichen Ausdruck verlieh und ein Zentrum des Wiener Wagner- und Nietzsche-Kultes wurde; 1874 wurde der Süddeutsche Franz Brentano, Autor eines inzwischen klassisch gewordenen präphänomenologischen Werkes, später Lehrer von Masaryk, Husserl und Meinong, an die Wiener Universität zum Professor berufen; 1875 konnte sich der Krakauer Ludwig Gumplowicz auf Grund seiner geschichtsphilosophischen Dissertation *Rasse und Staat* in Graz habilitieren; Masaryk hat 1878 die erste Fassung seiner philosophisch-anthropologischen Arbeit *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation* beendet. In den achtziger Jahren ließ der Aufschwung des philosophischen Denkens in Österreich, mit Ausnahme Böhmens, wieder nach, in Prag begann jedoch 1884 der Physiker Ernst Mach, der sich zwischen den tschechischen und deutschen nationalen Gegensätzen aufreibende Universitätsrektor, sein philosophisches Werk *Analyse der Empfindungen* zu schreiben. In diesem Werk wird sozusagen die Physik zur Metaphysik: Die unmittelbare theoretische Vorgeschichte von Machs Philosophie ist zum großen Teil von jenen wissenschaftsmethodologischen Ansichten konstituiert, welche er sich im Laufe seiner Arbeit in der Mathematik und Physik gebildet hatte. Darauf, daß die Anfänge dieser eigentümlichen Philosophie des Ich-Verlustes bereits in seiner früheren wissenschaftstheoretischen Auffassung vorhanden waren, weist u.a. die Tatsache hin, daß Fritz Mauthner, der als Universitätsstudent Anfang der siebziger Jahre Mach in Prag kennenlernte, und 1901/02 in Deutschland sein die Wirklichkeit des Ichs ebenfalls bezweifelndes *sprachphilosophisches* Hauptwerk herausgab, als eine Quelle seiner Ansichten eben Machs Vorlesungen bezeichnete.

Die *grundlegende* Quelle von Mauthners Sprachphilosophie war allerdings, wie er betonte, nicht diese oder jene Ansicht, sondern seine *böhmische Existenz*. Obwohl Mauthner, während er seine Theorien ausarbeitete, nicht in Österreich lebte, wurde seine Anschauungsweise - wie er in seinen Erinnerungen berichtet - grundlegend von den Jahren in Prag geprägt. Mauthner war einer der ersten, die unter die Macht des Sprachzentrischen im spätbürgerlichen Denken gerieten. Die linguistische Wende des zwanzigsten Jahrhunderts hängt, allgemein gesprochen, mit den ökonomischen und gesellschaftlichen Veränderungen zusammen, durch welche das Ideal der Individualität dahinschwindet, und einer realen Erkenntnis von der überragenden Rolle des Gemeinschaftlichen den Platz räumt; die Bürger der multinationala-

len Monarchie aber, für die das Sprachproblem, als ein wichtiges politisches Problem, in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts eine hervorragende Bedeutung gewann, waren für einen Ansatz linguistischer Art von vornherein empfänglich. Mauthner selbst lernte als Kind drei Sprachen kennen - die deutsche, die hebräische und die tschechische; man mußte aber weder Jude noch Deutschböhme sein, um in Österreich auf die das Denken gestaltende und das Denken verzerrende - nicht bloß das Gedachte *mitteilende* - Rolle der Sprache aufmerksam zu werden. In seinem faszinierenden Essay über Grillparzer und Österreich bezeichnet J.P. Stern Wien als "ein wahrhaftes Babel an Sprachen und die Alma mater der Sprachphilosophie" und hebt die eigentümliche Lage hervor, in der sich die Schriftsteller und Dichter dieser Stadt befanden, die als ihre Muttersprache den Wiener Dialekt sprachen, ihre Werke jedoch in Hochdeutsch formulieren mußten. Grillparzers Situation charakterisierend, führt Stern einen von 1938 datierten Brief Josef Weinhebers an. Als Weinheber, schreibt Stern, "darüber klagte, daß er 'in zwei Sprachen zu denken habe', - 'Wienerisch und Hochdeutsch', da das Wienerische keinerlei Anspruch auf eine sprachliche (und daher auf eine wahre) Harmonie erheben kann, schilderte er die Zwangslage, in der sich auch Grillparzer ohne Ausweg befunden hatte". Seinen Anspruch auf diese Harmonie hat das Wienerische, zitiert Stern Weinheber,

"schon seit etwa 1800 verloren, als die deutsche Klassiker den Sieg des Hochdeutschen entschieden. Die Verzichtsgeste Kaiser Franzens auf die Römische Kaiserwürde ist nichts anderes als der sichtbare, wenn auch unbewußte Ausdruck dessen, daß der kaiserliche Dialekt darangeht, sich als eine Stammesmundart zu bescheiden..." Der Streit geht natürlich, schreibt Stern,

nicht nur um die Sprache. Der Mangel einer ausgeprägten Sprachform, über den Weinheber klagt, die Ungewißheit der sprachlichen ("und daher realen") Lage, sie spiegeln jenes unglückliche "österreichische Problem" wider, mit dem wir aus der jüngsten Geschichte vertraut sind.

Ein ähnliches Problem wie Weinheber hatte auch der Triester Ettore Schmitz, der den Namen "Italo Svevo", "der italienische Schwabe", angenommen und das Italienische als die Sprache seines literarischen Wirkens gewählt hat, obzwar er sich nicht ohne Schwierigkeiten in dieser Sprache ausdrücken konnte: War es doch für ihn nicht möglich, in jenem von deutschen und slawischen Einflüssen gefärbten italieni-

schen Dialekt zu *schreiben*, den er als seine Muttersprache *sprach*.

Daß Mauthners Name heute ziemlich bekannt ist, läßt sich darauf zurückführen, daß ihn an einer Stelle Wittgenstein selbst, zweifellos der hervorragendste österreichische Philosoph, erwähnt; außer Mauthner waren indes auch andere Sprachphilosophen um die Jahrhundertwende in Österreich tätig. Jene - etwa Adolf Stöhr oder Richard Wahle - sind fast unbekannt gewesen und geblieben; dennoch darf man behaupten, daß die sprachphilosophischen Werke Wittgensteins - sowohl seine 1918 abgeschlossene *Logisch-Philosophische Abhandlung* als auch die in den dreißiger und vierziger Jahren geschriebenen, von der Erlebniswelt des alten Österreichs jedoch keineswegs unabhängigen *Philosophischen Untersuchungen* - lediglich ein Gipfelpunkt jenes Prozesses sind, in dem die Sprachphilosophie im Österreich der Jahrhundertwende aus einem unterirdischen Bach der klassischen deutschen Philosophie zu einer Hauptströmung vom bürgerlichen Denken des zwanzigsten Jahrhunderts wurde.

Machs oben erwähntes Buch wurde 1886 veröffentlicht - übte aber in Österreich zunächst keine nennenswerte Wirkung aus. Das philosophische Interesse der Österreicher scheint in den achtziger Jahren etwas nachgelassen zu haben. 1893 jedoch, mit Hugo von Hofmannsthals Drama *Der Tor und der Tod* - welches, wie auch Leopold Andrians 1895 erschienenes dichterisches Werk *Der Garten der Erkenntnis*, vom hoffnungslosen Sich-selbst-Suchen des Menschen und vom Tod als vom Abschluß dieses Suchens handelt - begann eine große Zeit des österreichischen Geistes und insbesondere des österreichischen philosophischen Denkens. 1894 erschien das Buch des Brentano-Schülers Kasimierz Twardowski, in dem Brentano von einem Bolzanoschen Gesichtspunkt aus umgedeutet wird. 1899 veröffentlichte der damals schon seit einem Jahrzehnt in Wien lebende Engländer H. St. Chamberlain sein Buch *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, welches "das Vorwalten des Provisorischen, des Übergangsstadiums, de[n] fast gänzliche[n] Mangel an Definitivem, Volendetem, Ausgeglichenem" als das Charakteristische der Zeit bezeichnete. Im selben Jahr erschien Freuds grundlegendes Werk *Die Traumdeutung*. 1902 stellte der Brentano-Schüler Alexius Meinong, Professor in Graz, in seinem Buch *Über Annahmen* die Welt der Begriffe entschieden der wirklichen Welt gegenüber; zur selben Zeit erschien Hofmannsthals sog. Chandos-Brief, welcher von der Unanwendbarkeit der Begriffe auf die Welt, letzten Endes von der Unmög-

lichkeit jeder *Kommunikation*, handelt. Auch Mach wurde populär. Die *Analyse der Empfindungen* erlebte um die Jahrhundertwende plötzlich drei Neuauflagen. 1903 erregte Otto Weiningers Buch *Geschlecht und Charakter* großes Aufsehen - der Verfasser verübte im selben Jahr, im Alter von dreiundzwanzig Jahren, Selbstmord. Sein ethischer Rigorismus wird später mit mathematisch-logischer Strenge in Wittgensteins *Abhandlung* zu neuem Leben erweckt.

Demgegenüber kann man in Bezug auf Ungarn zur Zeit des *fin de siècle* und der Jahrhundertwende keinesfalls von einem intensiven philosophischen Leben oder vom Entstehen einer großen Philosophie sprechen. Die ungarische Philosophie war zu jener Zeit eine epigonhafte Kathederphilosophie. Es fragt sich indessen, ob dieser Mangel an philosophischer Schaffenskraft - oder philosophischem Spekulationszwang - als Zeichen einer tatsächlichen gesellschaftlich-menschlichen Harmonie aufgefaßt werden darf, oder vielmehr als eine ideologische Erscheinung, als Manifestation eines überentwickelten Nationalbewußtseins bezeichnet werden muß. Bestanden doch zu jener Zeit bereits zweifellos manche Elemente eines kosmischen Unsicherheitsgefühls in der ungarischen Gesellschaft, auch wenn dieses Gefühl keine philosophische Fassung erhielt. Ich habe bereits den *dichteri-schen* Ausdruck dieses Gefühls erwähnt, und man kann auch auf seinen *existentiellen* Ausdruck hinweisen - vor allem auf die sich häufenden *Selbstmorde*. Etwa seit 1896 übertraf, laut den Statistiken, die Selbstmordhäufigkeit in Ungarn bereits jene in Österreich. Es ist jedenfalls eine Tatsache, daß seit 1906 die Anwesenheit des philosophischen Denkens in der ungarischen Kultur nicht mehr zu übersehen war, und daß das österreichische und das ungarische Denken gerade in bezug auf ihren philosophischen Inhalt sich immer näher kamen. Der Bolzano- und Meinong-Einfluß wurde in den zwanziger und dreißiger Jahren zu einer bestimmenden Quelle der ungarischen Kathederphilosophie, der österreichische Platonismus übt jedoch bereits auf den jungen Georg Lukács und auf Béla Zalai seine Wirkung aus. Die Unterschiede zwischen der Geschichte der Philosophie in Österreich und in Ungarn im Zeitalter des Dualismus dürften vielleicht bloß als Phasenverschiebung, nicht aber als Wesensmerkmale gedeutet werden. Es ist jedoch schwer, hier eine eindeutige Formel aufzustellen, besonders wenn man die Wirklichkeit der ungarischen *Gesellschaft* im Spiegel der Philosophie erblicken möchte.

Denn wenn wir vom *Mangel* an Philosophie in Ungarn sprechen, so

tun wir das fast unvermeidlich mit einem negativen oder positiven Wertakzent, und es fragt sich, ob unsere Wertung nicht auf Fiktionen beruht. Die Grundlage der *negativen* Wertung ist doch sehr oft jene - vielleicht als *messianistisch* zu bezeichnende - Fiktion, derzufolge die politische Handlungsfähigkeit oder gar die künstlerische Schaffenskraft einer Gesellschaft gering sein muß, wenn diese nicht von irgend-einer *großen Philosophie* durchdrungen ist. Diese Ansicht vertrat z.B. der junge Georg Lukács, als er die Abwesenheit von "wirklichen" ungarischen Dramen mit dem Mangel an "lebendiger philosophischer Kultur" erklärte, wobei er eine solche Kultur übrigen der bloßen "philosophischen Bildung" oder "gedanklichen Tiefe" gegenüberstellte, aber ähnlich äußerte sich bereits Károly Böhm, als er sich 1883 im Vorwort zu *Ember és Világa* darüber beklagte, daß "unsere Literatur, insbesondere in ihrem wissenschaftlichen Teil, keine höhere Idee, einheitliche Verbindung, keinen beseelenden Gedanken enthält", und darauf aufmerksam machte, daß "der Sinn der Teile ... nur in der umfassenden Idee zu finden ist". - Die Grundlage der *positiven* Wertung in bezug auf die Abwesenheit der Philosophie war andererseits, in der hier betrachteten Periode, sehr oft jene allgemeine - etwa als *borniert-konservativ* zu bezeichnende - Einstellung, welche in der zeitgenössischen ungarischen Gesellschaft etwas überaus Organisches, in nationaler Einheit Verschmolzenes sah und daher jegliches kritisch-weiterblickende Denken als von vornherein fremdartig empfand, und indem sie gegen die sogenannte Spekulation auftrat, die Sozialwissenschaft an sich verwarf. Diese Einstellung äußerte sich manchmal in jener - vielleicht als philosophisches *Kurutzentum* zu bezeichnenden - Ansicht, laut welcher es - wenn auch nicht in der Wirklichkeit, so immerhin als etwas Mögliches - eine *spezifisch ungarische*, von der deutsch-österreichischen *unabhängige* Philosophie gibt, und die Aufgabe eben darin besteht, diese zu betreiben bzw. auszuarbeiten. Diese Ansicht, deren prominenter Vertreter z.B. Bernát Alexander war, ließ offensichtlich den allgemeinen Umstand außer acht, daß - wie dies zu jener Zeit vom hervorragenden Publizisten *Ignotus*, u.a. gerade Alexander kritisierend, betont wurde - das "spezifisch Ungarische" meistens nichts anderes sei als etwas früher *Übernommenes* und anderswo bereits Veraltetes. Diese Ansicht ließ auch den konkreten Umstand außer acht, daß die damalige angeblich selbständige ungarische Philosophie in einem solchen Kulturboden wurzelte, der - und damit komme ich zum Leitmotiv meiner Ausführungen zurück - von einer

intensiven Wechselwirkung, ja Symbiose, des österreichischen und des ungarischen Alltagslebens gekennzeichnet war.

Spricht man andererseits etwa von der seit 1906 stärker werdenden Anwesenheit der Philosophie in Ungarn, so ist es wiederum nicht ganz gewiß, ob diese Anwesenheit nicht bloß fiktiv, bloß scheinbar war. - Um 1906 erfolgten auf fast allen Gebieten des ungarischen geistigen Lebens grundlegende Wandlungen. 1906 erschien Endre Adys *Uj versek* (Neue Gedichte), sowie die von Bartók und Kodály bearbeitete und eingeführte Volksliedsammlung *Magyar népdalok énekhangra, zongorakisérettel* (Ungarische Volkslieder für Gesang mit Klavierbegleitung). Das Jahr brachte einen Zusammenstoß der radikalen und der konservativen Kräfte in der Sozialwissenschaftlichen Gesellschaft (Társadalomtudományi Társaság); 1906 wurde der Kreis Ungarischer Impressionisten und Naturalisten gebildet, aus dem 1907 die Gruppe der "Acht" (Nyolcak) ausschied. "Literatur, Musik und Malerei", schreibt Zoltán Horváth, "erklären fast zur gleichen Zeit den Krieg, und entscheiden sich für einen Kampf auf Leben und Tod..." In dieser Periode trat Georg Lukács auf, der zwischen 1906 und 1909 sein erstes großes Werk *A modern dráma fejlődésének története* (Die Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas) schrieb, und ab 1907 die später im Band *Die Seele und die Formen* gesammelten Essays verfasste. Um 1905 entstanden die ersten Aufsätze (u.a. der deutsch verfasste Aufsatz *Metaphysik als symbolische Summation perseverierender Bedürfnisse*) des jung verstorbenen Philosophen Béla Zalai, der besonders auf Arnold Hauser und Károly (Karl) Mannheim eine bedeutende Wirkung ausübte. Die gesellschaftlich-geschichtliche Verwurzeltheit von Zalais Schriften ist freilich viel weniger offensichtlich als etwa jene von Lukács's antiimpressionistischen Essays oder seinen Analysen zu Ady; und auch die Bestrebungen der "Acht" stehen in einem weit weniger direkten Zusammenhang mit den politischen Ereignissen der fraglichen Jahre als etwa die Diskussionen der Sozialwissenschaftlichen Gesellschaft oder gar Adys Gedichte über das "ungarische Brachland". Diese Erscheinungen der geistigen Gärung und Krisen hängen jedoch gewiß miteinander zusammen, und geht man von den eindeutig interpretierbaren Aspekten aus, so läßt sich mit Bestimmtheit behaupten, daß die politische Krise von 1905/06 - der Wahlsieg des radikalen Nationalismus, der Konflikt zwischen der nationalen Idee und dem bürgerlichen Fortschrittsgedanken, das Gefühl, daß der Nationalismus inhaltslos, die bestimmenden Prinzipien und Normen

des ungarischen Nationalbewußtseins sinnlos und wertlos geworden sind - ihren Hintergrund bildete. Diese Periode hat in Ungarn zweifellos ein Bedürfnis für Philosophie, und zugleich eine abstrakte Möglichkeit für ihre Entstehung, geschaffen. Eine Analyse der Schriften des jungen Lukács sowie von deren Wirkung zeigt jedoch ziemlich eindeutig, daß die Essays im Band *Die Seele und die Formen*, diese zweifelsohne philosophischen Werke, eher ein Teil der österreichischen als der ungarischen Geistesgeschichte bilden; während das Dramenbuch, das an die Anfänge der ungarischen Soziologie, an kultur- und wissenssoziologische Anfänge anknüpft, im Grunde genommen eine sozialwissenschaftliche und keine philosophische Arbeit ist. In der Tat: Wenn es zutrifft, daß die philosophische Einstellung ein charakteristischer Zug des bürgerlichen Bewußtseins ist, und daß um die Jahrhundertwende, mit der Herausbildung der spätbürgerlichen Verhältnisse in Westeuropa und in Amerika, das Zeitalter der Philosophie, allgemein gesprochen, zu Ende ging, so konnte das in Ungarn zu dieser Zeit selbständig werdende bürgerliche Denken kaum noch in philosophischem Gewand auftreten. Dies läßt sich eindeutig an Hand von den Schriften von Béla Zalai veranschaulichen. Als Georg Lukács im hohen Alter auf die Zeit des Jahrhundertbeginns zurückblickte, erklärte er, daß damals Zalai der einzige originell denkende ungarische Philosoph war. Einige Zeitgenossen Zalais - der Kreis seiner Freunde und Verehrer - waren ähnlicher Meinung. Unter diesen Umständen ist es recht auffallend, daß weder damals noch seitdem praktisch niemand beschrieben hat, *worin* eigentlich das Wesentliche von Zalais Ansichten bestand. Im Briefwechsel zwischen den Dichtern Babits, Juhász und Kosztolányi taucht der Name Zalai immer wieder auf, es wird auf seine persönlichen und intellektuellen Vorzüge hingewiesen, aber kein einziges Mal wird erwähnt, *womit* er sich eigentlich beschäftigte, *was* er eigentlich erstrebte. Was Kosztolányi in einem Brief an Juhász über Zalai schrieb: "dieser Mensch ist für mich heute noch ein Rätsel. Wer ist er?" - scheint das Problem der zeitgenössischen Philosophen (und der sich mit Zalai befassenden philosophiegeschichtlichen Versuche) ziemlich genau wiederzugeben. Die Schwierigkeit liegt wahrscheinlich darin, daß Zalais philosophisches Thema *die Philosophie selbst* war; daß sich Zalai eigentlich nicht mit philosophischen Fragen befaßte, sondern mit dem Problem, aus *welchen Bedürfnissen* die Philosophie entsteht, *wie* und *ob* Philosophie überhaupt möglich ist. Obzwar es seine Zeitgenossen kaum ahnten, und

vielleicht auch er selbst nicht ganz klar sah, behandelte Zalai die Philosophie völlig *von außen*; er betrieb nicht Philosophie, sondern Metaphilosophie. Der junge Béla Fogarasi war einer der wenigen, die das Wesentliche an Zalais Bestrebungen erfaßt haben. Hätte wohl Zalai seine Metaphysik schreiben können - fragt Fogarasi 1916 in seinem *In Memoriam* -

und nur die Zeit, das Leben fehlte dazu? Falls dies so sein sollte, würde die tiefe Tragik von Zalais Werk vielfach alle jene tragischen Verluste der Philosophie übertreffen, von denen wir in der jüngeren Vergangenheit wissen. Es würde bedeuten, daß sein ganzes Schaffen eine bloße Vorbereitung darauf war, was er nicht mehr niederschreiben konnte, und was nun keiner an Stelle von ihm niederschreiben kann. - Ich glaube aber nicht, daß wir seine Philosophie auf diese Weise beurteilen müßten. In seiner postumen Arbeit, welche in der endgültigen Vertiefung des philosophischen Formproblems und der Problematik des Systematisierens außerordentlich viel Neues und Wichtiges bietet, kann ich keine Spur dieser sich gestaltenden neuen Metaphysik finden. ... Das außerordentliche Verdienst Zalais besteht darin, daß er die Gesetze, Rechte und Grenzen des philosophischen Denkens, der "par excellence" philosophischen Methode festgestellt hat. ... Während die Vision der Metaphysiker das Wesen des Kosmos, der Seele, der Gottheit ist, war Zalais Vision das Wesen der Metaphysik selbst.

Und es scheint dann, daß Zalais Auftreten nicht mit irgendwelchem Anfang der ungarischen Philosophie zum Jahrhundertbeginn, sondern mit der weltweiten Krise der Philosophie überhaupt zusammenhängt; oder mit anderen Worten, eine abstrakt-begriffliche Antwort auf eine antinomische geschichtliche Lage bedeutet in einem solchen Zeitalter, wo sich diese Antwort nicht mehr der klassischen Mittel der Philosophie bedienen kann.

## PHILOSOPHIE UND SELBSTMORDSTATISTIK IN ÖSTERREICH-UNGARN\*

Das 1881 in Wien erschienene Buch T. G. Masaryks, *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*, darf heute aus zumindest drei Gründen ein erhebliches wissenschaftliches Interesse beanspruchen. Zum einen ist das Buch von Bedeutung für das Studium des Selbstmordes überhaupt. Masaryks Analysen vermitteln wesentliche Erkenntnisse, die zum Verständnis mancher verwirrender Aspekte des Selbstmords in unseren Tagen beitragen. Es ist doch auffallend, daß die Länder, die heute die höchsten Selbstmordraten aufweisen, sämtlich Nachfolgestaaten von Österreich-Ungarn sind. Diese Tatsache bedarf sicher einer historischen Erklärung: Und es war gerade Masaryk, der aufgezeigt hat, daß - obzwar die Selbstmordhäufigkeit in einer Kultur unabhängig von kurzfristigen politischen Veränderungen ist - ein soziales Gefüge, das eine hohe Selbstmordhäufigkeit ermöglicht, sich nichtsdestoweniger als das Resultat ganz bestimmter, *langfristiger* geschichtlicher und politischer Entwicklungen erweist.

Zum zweiten ist dieses Werk von Bedeutung für das Verständnis philosophischer Kreativität im allgemeinen. Masaryks These, nach der Philosophie und Literatur ebenso Manifestationen eines pathologischen gesellschaftlichen Zustands sind wie die erhöhte Neigung zu Geisteskrankheit und Selbstmord, muß seinen liberalen Zeitgenossen höchst seltsam erschienen sein. Heute, nachdem selbst ein Philosoph von nicht geringerer Bedeutung wie Wittgenstein die Philosophie für eine Krankheit erklärt hat, gewinnt diese These viel an Glaubwürdig-

\*Etwas gekürzter Text der einleitenden Studie zu dem 1982 in München bei Philosophia Verlag herausgegebenen Nachdruck von Masaryks Buch über Selbstmord. Eine längere Fassung derselben Studie erschien ursprünglich in *Világosság* 1977/10 auf ungarisch, bzw. in einer amerikanischen Übersetzung in *East Central Europe* 5/1 (1978). Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf das Buch Masaryks. Dem Text schließt sich eine bibliographische Anmerkung an.

keit, ja, sie bietet eine Betrachtungsweise, durch die die therapeutischen Ansprüche der zeitgenössischen analytischen Philosophie, zumindest indirekt, eine wissenschaftliche Deutung bzw. Rechtfertigung erhalten können. Was in Wittgensteins Werken als exzentrische und esoterische Krankheit von Sprachgebrauch und Verstand dargestellt wird, erscheint hier in einem breiteren geschichtlichen Kontext.

Zum dritten ist Masaryks Arbeit von Interesse für das Studium der österreichischen Geistesgeschichte. Wiederholt wurde darauf hingewiesen, daß die in dieser Arbeit dokumentierte Suche nach einer Synthese zwischen katholischem *Autoritätsglauben* und protestantischem *Individualismus* - die Suche nach einer Religion, welche Schutz vor dem Selbstmord bieten könnte - nicht nur ein rein wissenschaftliches Unterfangen ist, sondern zugleich Masaryks eigenes religiöses Ringen widerspiegelt. Es muß indessen betont werden, daß dieses persönliche Ringen eine mehr als nur persönliche Bedeutung hatte. Im Gebiet der späteren Tschechoslowakei waren politische Fragen eng verflochten mit dem Verhältnis zwischen Protestantismus und Katholizismus. Wo Katholizismus sozusagen identisch war mit einer konservativen Hinnahme der Habsburger Herrschaft, symbolisierte der Protestantismus das liberale tschechische Bürgertum und dessen Bestrebungen nach größerer Autonomie innerhalb - oder außerhalb - Österreichs. Masaryks *Selbstmord* ist teils eine gelehrte Untersuchung, teils aber eine philosophische Schrift, die das religiöse und politische Dilemma jener tschechischen Intellektuellen in Österreich-Ungarn ziemlich direkt widerspiegelt, die ihr Land letzten Endes doch nicht gänzlich vom Habsburgerreich loszulösen wünschten. Der tschechische Historiker František Palacký vertrat in seiner Schrift *Österreichs Staatsidee* (1865) den Gedanken, daß das Gleichgewicht, das zwischen den einzelnen Nationalitäten und dem zentralisierten Staat bestehen sollte, im wesentlichen vergleichbar ist mit dem Gleichgewicht, das zwischen dem einzelnen Menschen und einer äußeren Autorität besteht. Das menschliche Wesen, schrieb Palacký, ist stets eine *Persönlichkeit*, die Gott mit Verstand und freiem Willen ausgestattet hat und die für ihre Taten und Absichten moralisch verantwortlich ist. Andererseits ist jedoch in jeder Gesellschaft das Prinzip der Autorität immer und absolut erforderlich. Der Ausgleich von Autorität und Individualität ist für Palacký eine praktische politische Aufgabe. Er erblickt hier kein begriffliches Problem. Doch genau dieses Problem ist es, mit dem sich Masaryk - und viele öster-

reichische und österreichisch-ungarische konservative Denker vor und nach ihm - leidenschaftlich auseinandergesetzt haben. Wie bereits bemerkt, gewinnt Masaryks Arbeit ganz besonderes Interesse durch die Tatsache, daß die Gesellschaft, um die es ihm hauptsächlich ging, nämlich die von Österreich-Ungarn, um 1870 noch eine ziemlich niedrige Selbstmordrate aufwies, seither jedoch geradezu zu einer Brutstätte des Selbstmordes wurde. In der zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts stand Österreich bereits an der Spitze der weltweiten Selbstmordstatistik, Ungarn an zweiter Stelle - die Tschechoslowakei veröffentlichte zu jener Zeit keine Selbstmordstatistiken. Seit 1960 ist Ungarn das Land, das die höchsten Ziffern aufweist, während Österreich und die Tschechoslowakei den zweiten und den dritten Platz einnehmen. Die sich durch abnorm hohe Selbstmordraten abzeichnenden Grenzen sind unverkennbar die früheren Grenzen Österreich-Ungarns: so weist zum Beispiel unter den italienischen Provinzen heute eben Triest und Umgebung die höchste Selbstmordrate auf.

Es ist klar, daß diesem Phänomen nicht mit simplen wirtschaftlichen oder soziologischen Erklärungen beizukommen ist. Wie bereits Masaryk erkannt hatte, kann Selbstmord weder mit Armut noch mit Reichtum in irgendeiner bestimmten Weise in Zusammenhang gebracht werden. Österreich erlebte im neunzehnten Jahrhundert zwei Perioden, in denen die Zahl der Selbstmorde rapide anwuchs. Die erste fiel mehr oder weniger mit der wirtschaftlichen Krise der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts und mit der darauffolgenden Depression zusammen. Die zweite fand Ende der neunziger Jahre statt, zur Zeit einer bescheidenen wirtschaftlichen Prosperität. Unter den österreichischen Provinzen war Galizien eine der ärmsten, Oberösterreich verhältnismäßig reich, beide wiesen jedoch niedrige Selbstmordraten auf. Es ist bekannt, daß der Selbstmord bei Männern häufiger ist als bei Frauen, im hohen Alter häufiger als in der Jugend, bei Alleinstehenden häufiger als bei denen, die eine Familie haben, und in den Städten häufiger als auf dem Lande. Die auffallende Tatsache jedoch, daß in den südöstlichen Komitaten Ungarns der Selbstmord zwei- bis dreimal häufiger ist - und, seitdem es Aufzeichnungen gibt, stets häufiger war - als in den nordwestlichen Komitaten, widersteht jeder Erklärung, die auf Unterschiede in der Geschlechts- und Altersverteilung der Bevölkerung bzw. in der Familien- oder Siedlungsstruktur Bezug nimmt. Bekannt ist auch, daß bei Personen, die in der Indu-

strie arbeiten, der Selbstmord im allgemeinen häufiger ist als bei den in der Landwirtschaft Tätigen. Als jedoch in der ersten Dekade unseres Jahrhunderts der Versuch gemacht wurde, die Selbstmordraten in jedem einzelnen Land Österreichs nach Berufsgruppen vorauszuberechnen, unter Berücksichtigung der Durchschnittszahlen für das gesamte Österreich, stimmten die Ergebnisse keineswegs mit den tatsächlichen Raten überein: in Triest überstieg die Zahl der tatsächlich verübten Selbstmorde um 88 Prozent die vorausberechnete Zahl, in Böhmen um 60 Prozent.

Aber auch *politische* Veränderungen innerhalb der Gesellschaft haben keine notwendige oder eindeutige Wirkung auf die Selbstmordneigung. Hier werden Masaryks eigene Beobachtungen durch manch neuere eindrucksvolle Tatsachen ausgesprochen bestätigt. In Ungarn z.B. sind in den vergangenen hundert Jahren grundlegende politische Veränderungen vor sich gegangen. Die ungleiche Gebietsverteilung der Selbstmordhäufigkeit wurde dadurch nicht berührt und zeigt heute ziemlich dasselbe Muster wie vor hundert Jahren. Es wurde bereits erwähnt, daß die Selbstmordraten in den südöstlichen Gebieten Ungarns seit vielen Jahrzehnten zwei- bis dreimal so hoch sind wie in den nordwestlichen. Diese konstanten Unterschiede müssen, vom soziologischen Gesichtspunkt her, gleichsam als *gegeben* angesehen werden d.h. aus solchen psycho-sozialen Eigenschaften folgend, die in den verschiedenen Gebieten *ursprünglich verschieden* sind. Daß die sozialpsychologischen Eigenschaften einer Gemeinschaft in der Tat in starkem Maße die Selbstmordneigung ihrer einzelnen Mitglieder bestimmen, darf als gewiß angenommen werden. Selbstmordneigung ist eine Disposition, zu der der einzelne durch die Gesellschaft - insbesondere durch die Familie und die unmittelbare soziale Umgebung - sozusagen erzogen wird. Jene scheinbar harmlosen Äußerungen und Verhaltensweisen, durch die man erstmals mit dem Begriff des Selbstmordes bekannt wird, oder aus denen der Gedanke an Selbstmord entsteht, werden in den verschiedenen Gebieten und innerhalb der verschiedenen Kulturgruppen und Subkulturen nicht mit der gleichen Betonung, der gleichen Häufigkeit und in der gleichen Form geäußert oder gezeigt. Von den charakteristischen Merkmalen, die einen Einfluß auf die Selbstmordneigung haben, sind allerdings nicht die die wichtigsten, die unmittelbar zur Entstehung der Selbstmordidee beitragen. Neuere Forschungen über die zum Selbstmord führenden psychologischen Kräfte weisen - in

vollem Einklang mit Masaryks grundlegendsten Überzeugungen - klar darauf hin, daß der Selbstmord nicht als ein spontaner isolierter Akt einer einzelnen Person begriffen werden muß, sondern vielmehr als der Grenzpunkt eines breiteren gesellschaftlichen Prozesses, der Einflüsse und Ereignisse der ganzen komplexen Umgebung des Opfers einschließt. Der Selbstmörder wendet sich, bevor er seine Tat begeht, in irgendeiner Weise immer mit einem *Hilferuf*, ja mit einer Reihe von Hilferufen, an seine Umgebung. So ein Hilferuf ist auch der *Selbstmordversuch*. Zu dem fatalen Akt kommt es in der Regel nur dann, wenn der Hilferuf keine positive Antwort auslöst, besonders aber, wenn die Antwort eine negative ist, ein *Abweisen* des Hilferufs, eine indirekte *Aufforderung* zum Selbstmord. Deshalb besteht auch eine besonders starke Selbstmordneigung bei einsam lebenden Menschen, bei Alten, bei Außenseitern, die durch die Gesellschaft abgelehnt werden, sowie bei Menschen, die in einer fremden Umwelt leben, etwa bei Emigranten. Hoch ist die Selbstmordrate auch in Gesellschaften, in denen Hilferufe nicht gehört werden, wo die Menschen fremd nebeneinander existieren, wo die Kohäsionskraft der Gemeinschaft schwach ist. Und die Kohäsionskraft einer Gemeinschaft wird schwach, wenn die gesellschaftlichen Normen des individuellen Verhaltens ihre Eindeutigkeit und regelnde Kraft verlieren. Die Tatsache, daß der Katholizismus im allgemeinen einen größeren Halt gegen den Selbstmord bietet als der Protestantismus, wurde bereits von den Soziologen des vorigen Jahrhunderts eher auf die Verschiedenheit der innerkirchlichen Organisationsformen zurückgeführt, als auf die Verschiedenheit der Doktrinen. "Die *römische Hierarchie* mit dem *Papste* an der Spitze", schrieb Masaryk,

bildete im Laufe weniger Jahrhunderte ein festgegliedertes Ganze..., einen Organismus mit strammer Zucht und Ordnung... Durch diese Organisation gelang es der Kirche, die Gemüther zu fesseln... Selbstverständlich hört die günstige Wirkung des Katholicismus überall da auf, wo er seine Macht über die Gemüther verloren hat, wie z.B. in *Frankreich* und *Österreich*, in welchen Ländern die Selbstmordneigung sehr hoch ist. (S.159-161)

Laut Masaryk verlor der Katholizismus seine Macht über die Gemüther in Österreich dadurch, daß die Kirche eigentlich auf den Ruinen der gewaltsam unterdrückten Reformation, auf einem zerrütteten Fundament wiedererrichtet und das kirchliche Gebäude durch die Politik Josephs II. weiter geschwächt wurde. Hier weist also Masaryk

auf die Wirkungen langfristiger politischer Prozesse hin. Interessant sind in dieser Hinsicht die Beobachtungen des Masaryk-Biographen Milan Machovec. "Das tschechische Volk", schreibt Machovec,

wurde nach der Schlacht auf dem Weißen Berg äußerlich katholisch - bei der Mehrzahl der Menschen schließlich auch innerlich, und dies größtenteils aufrichtig. Aber weitreichend wurden hier auch bestimmte traumatische Stereotypen grundgelegt, insbesondere die eines tiefen Konfliktes zwischen persönlichem und gesellschaftlichem "Ich", einer Skepsis gegenüber Ehrlichkeit, Offenheit und Überzeugung...

Und Machovec stellt fest, daß die tschechische Gesellschaft unter der Wirkung der politischen Ereignisse der 1870-er Jahre, nämlich nach dem Zusammenbruch der Hoffnungen auf einen dem ungarischen Ausgleich ähnlichen österreichisch-tschechischen Kompromiß, geradezu in eine moralische Krise geriet. Die tschechische Gesellschaft von Prag, in welcher Masaryk in den 80er und 90er Jahren lebte, wird von Machovec folgendermaßen charakterisiert: "Argwohn, Nachreden, Treibjagden von Gruppen, Gleichgültigkeit und Mißtrauen in den gegenseitigen Beziehungen, ein fast krankhafter Neid der einzelnen untereinander, Widerstand gegen jeden, der um einen Kopf höher gewachsen war..." Das ist in der Tat die Beschreibung eines sozialpsychologischen Zustandes, in dem der Hilferuf des einzelnen mit einer positiven Antwort nicht rechnen kann. Und Masaryk selbst charakterisiert in seinem 1895 erschienenen Aufsatz "Mängel des tschechischen Charakters" sozusagen die Merkmale einer der Selbstmordgefahr stark ausgesetzten Persönlichkeit, als er von einer "direkten Anfälligkeit für Märtyrertum" bei den Tschechen spricht, von einer "Neigung zur Passivität". "Wir haben noch nicht aufgehört", schreibt Masaryk, "eine Vorliebe für falsches Märtyrertum zu haben - so mancher zeigt auf seine kleinen Wunden und fordert Bewunderung... [doch] wer auf unser öffentliches Leben aufmerksamer blickt, sieht nicht nur dieses schwächliche Betteln, sondern er begegnet auch einem besonderen Typ des Intriganten."

Im Laufe des achtzehnten und des neunzehnten Jahrhunderts übernahm der *Nationalismus* einige der sozialpsychologischen Funktionen des religiösen Glaubens. Mitgliedschaft in einer Nation besteht - um eine Formulierung aus K. W. Deutschs ausgezeichnetem Buch über Nationalismus zu verwenden - im wesentlichen in der Fähigkeit, innerhalb der nationalen Gemeinschaft wirksamer und über einen weiteren Kreis von Themen kommunizieren zu können als

mit Ausländern. In Böhmen aber und in Deutsch-Österreich, ja sogar in Ungarn war nicht nur das religiöse, sondern auch das nationale, ja überhaupt jedes politische Gefühl durch einen inneren Zwiespalt gekennzeichnet. Die inneren Kohäsionskräfte der deutsch-österreichischen und der böhmischen Gesellschaft haben sich als Resultat einer mehrere Jahrhunderte dauernden politischen Schizophrenie gelockert; und es scheint, daß in den hohen heutigen Selbstmordraten Österreichs und der Tschechoslowakei immer noch die deprimierenden Erfahrungen der Vergangenheit spürbar werden. Auch die hohe ungarische Selbstmordquote läßt sich besser erklären, wenn man annimmt, daß die gegenwärtige Lage nicht nur durch zeitgenössische soziale Entwicklungen, sondern ebenso durch Prozesse und Geschehnisse früherer Zeiten gestaltet wurde. Der Selbstmord stellt in Ungarn vor allem durch die hohe Häufigkeit in den südlichen und südöstlichen Gebieten ein Problem dar. Die fünf Komitate, welche nunmehr seit vielen Jahrzehnten die höchsten Ziffern aufweisen - Csongrád, Bács-Kiskun, Szolnok, Hajdú-Bihar und Békés - bilden, zusammen mit jenen Komitaten (Pest, Tolna, Baranya, Fehér und Heves), die in den Statistiken für 1950-65 als die nächsthöchsten angeführt sind, ein zusammenhängendes Gebiet, von welchem nur der östliche Rand - die Komitate Hajdú-Bihar und Békés - kalvinistische Tradition hat. Sieht man von Hajdú-Bihar ab, ist dieses Gebiet fast identisch mit dem, das durch die Abmachungen von 1606 abgegrenzt wurde, ein Gebiet also, das man größtenteils erst im achtzehnten Jahrhundert, nach den Türkenkriegen, wieder besiedelte. Es ist durchaus möglich, daß einerseits die geschichtlichen Erfahrungen jener Bevölkerungsreste, die in den von der türkischen Besetzung verwüsteten Gebieten zurückblieben, andererseits das Fehlen von starken inneren Kohäsionskräften in einer aus Einwanderern bestehenden Gesellschaft zu jener relativen Gefühlsarmut und -kälte beigetragen haben, die für die Subkultur der südöstlichen Flachländer derart kennzeichnend ist.

Masaryks These, nach der die Selbstmordneigung einer Gesellschaft in direktem Verhältnis zu ihrer philosophischen und literarischen Kreativität steht, läßt sich natürlich nicht streng beweisen. Es gibt jedoch Argumente, die diese These nicht ganz unwahrscheinlich erscheinen lassen. Das Bedürfnis für Philosophie entsteht schließlich nur dann, wenn unsere Orientierung in der Welt durch begriffliche Konfusionen erschwert wird. Die Krisen der begrifflichen Orientie-

rung treten aber nur in bestimmten geschichtlichen Situationen auf, in Situationen, wo die Gesellschaft sich vor geschichtliche Alternativen gestellt sieht, jedoch weder in der einen noch in der anderen Alternative eine wirkliche Lösung erblicken kann. Das Fehlen klarer kraftvoller Ideale, die das Denken der Mitglieder der Gesellschaft eindeutig regeln und ordnen könnten, führt jedoch zu einer Schwächung der Kohäsionskräfte und damit zu einer stärkeren Selbstmordneigung innerhalb dieser Gesellschaft. Das also, was Masaryk als *Halbbildung* bezeichnet, als jene Bildung, die einer Zeit der "geistigen Anarchie" (S.168) entspricht, kann als eine gemeinsame Wurzel sowohl der Philosophie als auch des Selbstmordes aufgefaßt werden.

Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts gehörten Österreich und Ungarn noch zu den Ländern mit niedriger Selbstmordrate; im letzten Drittel des Jahrhunderts wiesen sie indessen bereits mittlere Raten auf. Bis etwa 1860 verzeichnete Dänemark die höchste Selbstmordquote in Europa. Es mag vielleicht überraschen, daß die Bürger dieses kleinen Landes, das eine verhältnismäßig ungestörte Entwicklung genoß, besonders stark dazu neigten, freiwillig aus dieser Welt zu scheiden. Es ist jedoch nicht minder überraschend, daß dänische Schriftsteller des neunzehnten Jahrhunderts wie Kierkegaard und Andersen Ideen entwickelten, die eine allgemeine menschliche Bedeutung zu besitzen scheinen und mit heutigen Gefühlen und Gedanken völlig übereinstimmen. Kierkegaard suchte nach den Voraussetzungen des Glaubens, ganz eigentlich jedoch nach den ethischen Voraussetzungen menschlicher Bindungen - er beklagte die Abwesenheit einer Religion, die den Menschen in seinem Ganzen ergreifen könnte, und war bestrebt, die Möglichkeit einer solchen Religion wiederherzustellen. Andersen schrieb seine Märchen für Leute, die in einer von Gefühlsarmut gekennzeichneten Welt nach Emotionen hungerten. In diesen Märchen besitzen Gegenstände menschliche Gefühle, während die Menschen sonderbar gefühllos sind. Die Idee des Sterbens kehrt immer wieder, der Tod erscheint als ein Zustand emotioneller Erfüllung. Der furchtlose Bleisoldat und die Dame seines Herzens, die Papiertänzerin, vereinigen sich im Feuer des Ofens, welches sie beide vernichtet. Die alte Straßenlampe träumt davon, daß sie zu einem wunderschönen eisernen Kerzenhalter eingeschmolzen wird, in dem eine weiße Kerze brennt. Die ersten Märchen Andersens wurden 1835, die Hauptwerke Kierkegaards 1843 und 1844 veröffentlicht

- keineswegs also während der Periode, in der die höchsten Selbstmordraten registriert wurden. Es ist jedoch bezeichnend, daß zu der Zeit, als Andersen und Kierkegaard erstmals auf dem Schauplatz erschienen, die dänische Selbstmordhäufigkeit ständig zunahm. Die größte Zunahme fällt allerdings nicht auf die dreißiger und vierziger sondern auf die frühen fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Das große Erwachen des dänischen philosophischen Denkens ging also dem stärksten Wachstum der Selbstmordraten um ein oder zwei Jahrzehnte voraus.

Um 1860 löste Sachsen Dänemark an der Spitze der Selbstmordstatistik ab. Die Selbstmordrate wies in Sachsen seit den dreißiger Jahren eine stetige und auffallende Zunahme auf, 1831-35 war die preußische Rate zum letzten Mal höher als die sächsische. 1866-70 stand Preußen an achter Stelle der weltweiten Statistik; kleine deutsche Staaten, außer Baden mit protestantischer Mehrheit, nahmen die dritte bis siebte Stelle ein. Das katholische Frankreich stand an neunter Stelle, Schweiz an zehnter, Bayern - wieder ein Land mit katholischer Mehrheit - an elfter, gefolgt von zwei protestantischen Ländern - Schweden und Norwegen. Österreich, mit einer Ziffer von 7,1, stand an vierzehnter Stelle. 1896-1900 nahmen kleine deutsche Staaten die ersten acht Plätze ein, und zwar stand das Herzogtum Sachsen-Coburg-Gotha an erster Stelle, mit 42 Selbstmorden auf 100.000 Einwohner. Sachsen nahm den neunten Platz ein (wenn man jedoch nur größere Länder in Betracht zieht, den *ersten*), mit einer Ziffer von 30,5, gefolgt (kleinere Länder wieder außer acht lassend) von Frankreich, Schweiz, Dänemark, Preußen und Baden. Unter den größeren europäischen Staaten stand Ungarn, mit einer Rate von ungefähr 17 pro 100.000, an siebenter Stelle, Österreich an der achten, gefolgt von Schweden und Bayern.

Die hohen Selbstmordraten in den deutschen Staaten im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts werfen die Frage auf, ob sich zu dieser Zeit und in diesen Gebieten eine entsprechende Zunahme der philosophischen Aktivität beobachten läßt. Hier fällt einem sofort Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* ein. Dieses Werk wurde in Dresden zwischen 1814 und 1818 geschrieben. Die ersten sächsischen Selbstmordstatistiken wurden zehn bis fünfzehn Jahre später zusammengestellt. Zwischen 1831-35 und 1836-40 nahm die Selbstmordrate um 70 Prozent zu; zwischen 1836-40 und 1841-45 um weitere 40 Prozent. Während dieser Periode las kaum einer Scho-

penhauer. 1835 wurde ihm sogar von seinem Leipziger Verlag, Brockhaus, mitgeteilt, daß man die meisten Exemplare seines Hauptwerkes einzustampfen gedachte. Erst in den fünfziger Jahren, nach dem Erscheinen des unter dem Titel *Parerga und Paralipomena* gesammelten Reflexionen, gewann Schopenhauer allmählich an Popularität. Während dieser Jahre nahm die Selbstmordhäufigkeit in ganz Deutschland merklich zu. Schopenhauers Popularität erreichte ihren Höhepunkt in den siebziger Jahren - seine sämtlichen Werke wurden in jenem Jahrzehnt mehr als einmal herausgegeben; aber eben in diesem Jahrzehnt verzeichnete man in Deutschland die höchsten Ziffern in der Selbstmordstatistik. Die Ziffer für Sachsen war 38,3 pro 100.000 Einwohner in der Periode 1876-1880; die Rate für Leipzig im Zeitabschnitt 1876-78 war 48. Es scheint also, daß die hohe deutsche Selbstmordrate im allgemeinen und die auffallend hohe sächsische im besonderen in eine ungefähre Korrelation zur Entwicklung und Verbreitung der Schopenhauerschen Philosophie gebracht werden können, wobei die philosophische Entwicklung dem deutlichen Anstieg der relevanten Selbstmordraten etwas vorausging.

Bis Mitte der sechziger Jahre wies die österreichische Selbstmordrate keine wesentliche Steigerung auf. Die Rate für Wien war höher als der österreichische Durchschnitt, nahm jedoch ab in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre. Dies war eine Periode, in der sich das Interesse an Philosophie in Österreich ausgesprochen abschwächte. Nach 1854, dem Jahr in dem die Schrift *Vom Musikalisch-Schönen* von Eduard Hanslick herausgegeben wurde, scheint es in Österreich eine Zeitlang überhaupt keine originelle Philosophie mehr gegeben zu haben. 1871 jedoch wurde Carl Mengers *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* veröffentlicht - ein ökonomisch-philosophisches Werk, das in abstrakt-begrifflicher Form die Widersprüche aufdeckte, die der verspäteten wirtschaftlichen Lage Österreichs und der politischen Lage der österreichischen Liberalen innewohnten. 1872 wurde der *Leseverein der Deutschen Studenten Wiens* gegründet, 1874 Franz Brentano an die Wiener Universität berufen; 1875 konnte sich Ludwig Gumplowicz in Graz habilitieren; 1878 beendete Masaryk die erste Fassung des *Selbstmords*. Und in *Böhmen* ließ auch in den achtziger Jahren der Aufschwung des philosophischen Denkens nicht nach. In Prag begann 1884 Ernst Mach mit der Arbeit an seinem Werk *Analyse der Empfindungen*, in dem das Ich in einen Komplex neutraler Elemente aufgelöst wird. "Das Ich ist

unrettbar", schrieb Mach, und: "wenn *ich* sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr in der gewohnten geläufigen Gesellschaft vor. Damit ist alles gesagt."

Der philosophische Aufschwung in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts in Österreich fiel mehr oder weniger mit einem Ansteigen der Selbstmordneigung zusammen. Die Selbstmordrate für Wien zeigte, nach einer Abnahme in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre, eine deutliche Zunahme Anfang des nächsten Dezenniums. Der österreichische Durchschnitt stieg erst Ende dieses Dezenniums steil an. Zwischen 1866-70 und 1871-75 jedoch betrug die Zunahme 49 Prozent. (Zwischen 1872 und 1873 47 Prozent; 63 Prozent, wenn die Durchschnittszahlen von 1869-73 und 1874-78 als Vergleichsbasis gelten. Während dieser Zeit nahm die Rate für Wien um 48 Prozent zu, und erreichte 29,5 pro 100.000 Einwohner.) Diese dramatischen Zunahmen sind nicht allein dem Wirtschaftskrach von 1873 zuzuschreiben, da man auch in den folgenden Jahren noch eine hohe Rate und eine steigende Tendenz beobachten konnte. Es handelt sich hier vielmehr um die Auswirkung einer statistischen Änderung, nämlich einer 1872 erfolgten Umstellung im System der Datensammlung. Während bis 1872 nur die Kirchenbehörden Angaben lieferten, stellten seit 1873 auch die Gesundheitsbehörden Statistiken auf. Mit anderen Worten, die beobachtete Zunahme in Österreich und Wien in der ersten Hälfte der siebziger Jahre war insgesamt keine tatsächliche. In der zweiten Hälfte des Dezenniums läßt sich indessen eine ganz eindeutige tatsächliche und beträchtliche Zunahme feststellen. Ab 1880 wurde für Wien eine langsame Abnahme der Selbstmordrate beobachtet, und auch der österreichische Durchschnitt wurde ab Mitte der achtziger Jahre etwas niedriger. Böhmen war eine Ausnahme. Dort registrierte man weiterhin eine ununterbrochene und deutliche Zunahme.

Machs Buch wurde 1886 veröffentlicht, übte aber zunächst kaum eine Wirkung aus. Im Laufe jenes Aufschwungs indessen, den die Philosophie in Österreich in den neunziger Jahren erlebte, wurde auch Mach populär - ja sein Name wurde sozusagen zum Symbol der neuen Weltanschauung. "Ich habe in den letzten Monaten viel Mach gelesen" - schrieb der berühmte Kritiker Hermann Bahr 1904.

Seine *Analyse der Empfindungen*, die erst fünfzehn Jahre lang unbemerkt gelegen ist, in den letzten zwei Jahren aber plötzlich drei neue Auflagen

erfahren hat, ist wohl das Buch, das unser Gefühl der Welt, die Lebensstimmung der neuen Generation auf das größte ausspricht. Alle Trennungen sind hier aufgehoben, das Physikalische und das Psychologische rinnen zusammen, Element und Empfindung sind eins, das Ich löst sich auf und ist nur eine ewige Flut, die hier zu stocken scheint, dort eiliger fließt, alles ist nur Bewegung von Farben, Tönen, Wärmen, Drücken, Räumen und Zeiten, die auf der anderen Seite, bei uns herüber, als Stimmungen, Gefühle und Willen erscheinen. ... Ich habe ... seit Jahren nichts gelesen, dem ich sogleich leidenschaftlicher zugestimmt hätte, wahrhaft aufatmend und mit dem Gefühl, daß hier endlich offenbar wird, was wir alle längst dunkel bei uns geahnt haben.

1903 wurde mit großem Enthusiasmus Otto Weiningers Buch *Geschlecht und Charakter* begrüßt, ein Werk, dem die postum veröffentlichten Fragmente des Autors, *Über die letzten Dinge*, an philosophischer Tiefe nicht nachstanden. Im selben Jahr, in dem *Geschlecht und Charakter* veröffentlicht wurde, verübte Waininger im Alter von 23 Jahren Selbstmord. Diese Tat fällt in eine Periode, in der die Selbstmordrate in Wien im Abnehmen war. Nach dem Rückgang in den achtziger Jahren schwankte dort die Rate in dem Jahrzehnt ab 1890 um 28 pro 100.000 Einwohner. Eine plötzliche Zunahme ließ sich Ende des Jahrhunderts beobachten: die Rate betrug 29 für 1899 und 35,4 für 1900. Anschließend trat ein Rückgang ein, die Tendenz änderte sich allerdings bereits 1906. Die österreichische Durchschnittsrate war seit 1880 langsam gesunken. Zwischen 1896-1900 und 1901-05 ließ sich jedoch ein Ansteigen von 17 Prozent vermerken, und die Zunahme hielt in den folgenden Jahren an. In Niederösterreich fand bereits Mitte der neunziger Jahre ein allmähliches Anwachsen statt, das deutlicher wurde gegen Ende des Jahrhunderts.

In Böhmen folgte dem langsamen Steigen der Selbstmordraten während der achtziger und neunziger Jahre eine merkliche Zunahme um die Jahrhundertwende. Der Durchschnitt für 1901-05 war 28,2 pro 100.000 Einwohner. Für Prag sind die Angaben ziemlich unvollständig. Die Zunahme der Rate betrug 22 Prozent zwischen 1891-1900 und 1901-1910, wobei die stärkste Steigerung um die Jahrhundertwende stattfand. Die Selbstmordraten für Prag waren außerordentlich hoch: 61 pro 100.000 für 1891-1900, 75 für 1901-1910, 93,3 für 1905. Diese Zahlen müssen jedoch mit einiger Vorsicht behandelt werden. Personen, die in den Vororten von Prag Selbstmord verübten, wurden in der Regel ins zentrale öffentliche Spital gebracht und

von dort aus beerdigt, das heißt, daß diese Fälle in den Statistiken für Prag registriert wurden. 1906-09 betrug die Durchschnittsrate für Prag 67, die für Prag einschließlich Vororten 35. Selbst die letztere Zahl ist noch immer höher als zum Beispiel die entsprechende Zahl für Wien. Natürlich konnte die Verteilung der Selbstmordraten in dem aus Prag und seinen Vororten bestehenden Gebiet nicht gleichmäßig sein, das heißt, die tatsächliche Rate für Prag 1906-1909 mußte über 35 liegen und 1905 über der proportional entsprechenden Zahl 50. Um 1900 waren etwa neun Zehntel der Bevölkerung Prags tschechisch, ein Zehntel deutsch. Es ist nicht bekannt, wie die Verteilung der Selbstmordraten zwischen der tschechischen und der deutschen Bevölkerung war. Es scheint jedoch nicht wahrscheinlich, daß zwischen den beiden Raten ein großer Unterschied bestand, denn einerseits würde eine niedrige tschechische eine absurd hohe deutsche Rate bedeuten, andererseits kann man aber auch kaum glauben, daß bei den Deutschen und den deutschsprachigen Juden die Selbstmordrate besonders niedrig gewesen sein sollte: Der Held von Kafkas Novelle "Das Urteil", 1912 verfaßt, verübt Selbstmord; die Hauptfigur seines Fragments "Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande" denkt ständig über das eine Problem nach, wie er sich allen menschlichen Bindungen entziehen könnte.

Kafkas erste Arbeiten wurden also in einer Stadt mit sehr hohen Selbstmordrate geschrieben. In dem Dezennium, das die stärkste Zunahme der böhmischen Selbstmordrate verzeichnete, erschien nun ein philosophisches Werk, in dem die Spannungen und Paradoxien der tschechischen Existenz klar artikuliert waren: Masaryks *Die tschechische Frage* (1895). Während Masaryk im *Selbstmord* das politische Dilemma der Abhängigkeit bzw. Unabhängigkeit von Österreich in einer verhältnismäßig abstrakten Weise formuliert hatte, versuchte er in diesem Buch bereits Richtlinien zum Handeln zu liefern, zu einem Handeln, das von humanitärem Geist durchdrungen und im Einklang mit den geschichtlichen Tatsachen stehen sollte. Wir müssen uns, schreibt Masaryk hier, "in Übereinstimmung mit den deutschen Landsleuten um die Selbständigkeit im Rahmen des österreichischen Reiches ... bemühen." Dies war also das Rezept für einen unmittelbar politischen Kompromiß, genauso wie das Werk *Selbstmord* ein Rezept für einen religiösen und indirekt politischen Kompromiß lieferte. Beide Rezepte erwiesen sich als erfolglos - wie ja auch Masaryks lebenslanger Versuch, die Selbstmordwelle einzudämmen, ohn-

mächtig blieb. Und dies ist vielleicht die wesentliche Schlußfolgerung, die man aus Masaryks theoretischen Einsichten und praktischen Bemühungen ziehen kann: das nämlich der Selbstmord in einer Atmosphäre des falschen Kompromisses, in einer Atmosphäre der verhüllten Ohnmacht gedeiht.

#### Bibliographische Anmerkung

Als Quelle für das hier verwendete statistische Material dienten vor allem die österreichischen *Statistische Monatschriften*, insbesondere die 1895 und 1912 veröffentlichten Bände. Weitere Quellen sind neben Masaryks Buch selbst: H. A. Krose, *Der Selbstmord im 19. Jahrhundert nach seiner Verteilung auf Staaten und Verwaltungsbezirke* (Freiburg i. Br.: Herdersche Verlagsbuchhandlung, 1906); G. Mayr, *Statistik und Gesellschaftslehre* (Tübingen: 1909). Quellen für die ungarischen Angaben waren: *Budapest Székesfőváros Statisztikai Közleményei*, Bd.51; *Magyar Statisztikai Evkönyv*, 1895; verschiedene Arbeiten von József Körösi; der Band *A deviáns viselkedés szociológiája* (Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1974, hrsg. von Rudolf Andorka, Béla Buda und László Cseh-Szombathy); und ein von Andorka, Cseh-Szombathy und Vavró geschriebener Aufsatz "Társadalmi elitelés alá eső magatartások előfordulásainak területi különbségei" (*Statisztikai Szemle*, 1968). Neuere Daten für Ungarn sind in den Studien des Zentralen Statistischen Amtes (Központi Statisztikai Hivatal), "Az öngyilkosságok alakulása Magyarországon 1968-1970" und "Az öngyilkosságok alakulása Magyarországon 1973-74" veröffentlicht und analysiert. - Die von Palacký angeführten Zeilen finden sich auf S.8 und 5 seines Buches *Österreichs Staatsidee* (Prag: 1865). In bezug auf die Perioden von wirtschaftlicher Prosperität oder Depression habe ich mich auf E. März, *Österreichische Industrie- und Bankpolitik in der Zeit Franz Joseph I.* (Wien: Europa Verlag, 1968), und D. F. Good, "Stagnation and 'Take-Off' in Austria 1873-1913" (*The Economic History Review* 1974/1) gestützt. Die ungleichmäßige Verteilung der Selbstmordraten in den verschiedenen Gebieten Ungarns ist in dem Aufsatz von Andorka, Cseh-Szombathy und Vavró beschrieben. In diesem Aufsatz weisen die Autoren auf die Tatsache hin, daß auch hier eine Beziehung zwischen der Verteilung der religiösen Konfessionen und der Verteilung der Selbstmordraten zu beobachten ist, machen aber nicht auf die negativen Korrelationen aufmerksam. Daß die Verteilung der religiösen Konfessionen letzten Endes keine genügende Erklärung liefert, wurde von Béla Buda festgestellt, in seinem Aufsatz "Az öngyilkosság" (*Orvosi Hetilap* 1971/22, 29, 33, 39). Sowohl diesem Aufsatz als auch einem anderen Aufsatz

des gleichen Autors ("Durkheim után. Az öngyilkosság szociológiai és szociálpszichológiai kutatásának eredményei és feladatai", in: *A deviáns viselkedés szociológiája*) verdankt gegenwärtige Studie grundlegende Beobachtungen, insbesondere in bezug auf die Interpretation der Selbstmordneigung als einem konstanten Faktor in einer gegebenen Subkultur, sowie in bezug auf die Interpretation des Begriffes "Hilferuf". Der Selbstmordversuch wird als ein Hilferuf gedeutet in E. Stengel, *Suicide and Attempted Suicide* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972). Die Machovec-Zitate sind den S. 108 und 103 des Buches von Milan Machovec, *Thomas G. Masaryk* (Graz: Styria, 1969) entnommen. Bei den Zitaten aus dem Band *Die tschechische Frage* habe ich mich auf die im Anhang des Buches von Machovec enthaltene deutsche Übersetzung gestützt. Die Formulierung von K. W. Deutsch entstammt seinem *Nationalism and Social Communication* (London und New York: 1953, S.71). Bei der Beschreibung des Dilemmas des tschechischen Nationalismus habe ich Einsichten von J. F. Zacek, "Nationalism in Czechoslovakia" (in: P. F. Sugar and I. J. Lederer, Hrsg., *Nationalism in Eastern Europe*, Seattle: University of Washington Press, 1969) verwendet. Die Hinweise auf einige notwendigerweise paradoxe Züge des ungarischen Nationalismus zur Zeit des *Ausgleiches* gründen sich auf Erkenntnisse von Gyula Szekfü (Hóman und Szekfü, *Magyar Történet VII*, Budapest: Egyetemi Nyomda, o.J. S.308), und Péter Hanák (*Magyarország a Monarchiában*, Budapest: Gondolat, 1975, S.445f.). Meine Vermutung, daß die langfristigen Wirkungen der türkischen Besatzung zu einem gewissen Maß verantwortlich sein könnten für die ungleichmäßige Verteilung der Selbstmordraten in Ungarn, geht zum Teil auf den Gegensatz zurück, den Gyula Szekfü zwischen zwei Typen von Ungarn, dem westlichen "dunai" und dem östlichen "tiszai" Typ festgestellt hat. Der Unterschied zwischen den beiden Typen könnte laut Szekfü herrühren "von einem Unterschied in der Rassenmischung ... aber auch von höherer Bildung, oder - und hier werden unsere geschichtlich-psychologischen Mittel kaum hinreichend sein - einfach von Gewohnheit", von Verhaltensmustern, die "durch Generationen vererbt wurden". "Der transdanubische [westliche] Ungar hatte wenigstens etwas zu verlieren während der Jahrhunderte, etwas, über das es sich lohnte nachzudenken, einen *modus vivendi* zwischen Türken und Deutschen zu suchen." (*Három nemzedék*. Budapest: 1920, S.128.) In bezug auf Andersen habe ich wertvolle Hinweise in H. Hendin, *Suicide and Scandinavia. A Psychoanalytic Study of Culture and Character* (New York: Doubleday, 1965, S.44) gefunden, ein Buch, von dem ich in mehrfacher Hinsicht profitiert habe. Der *Leseverein* der Wiener Studenten ist in W. J. McGraths Dissertation *Wagnerianism in Austria* (1965) und in seinem neueren Buch *Dionysian Art and Populist Politics in Austria* (New Haven und London: Yale University Press, 1974) beschrieben.

## BEIM STERNENLICHT DER NICHTEXISTIERENDEN: ZUR IDEOLOGIEKRITISCHEN INTERPRETATION DES PLA- TONISIERENDEN ANTIPSYCHOLOGISMUS\*

Worüber handeln verneinende Existenzaussagen? Worüber handelt, zum Beispiel, die Aussage: "der goldene Berg existiert nicht"? Offenbar vom goldenen Berg, der aber nicht existiert: dann handelt die Aussage vom Nichts, d.h. sie handelt von nichts. Wenn die Aussage aber von nichts handelt, so ist sie inhaltslos, sinnlos, und es ist ein großes Rätsel, wieso wir sie dennoch verstehen. Und doch verstehen wir sie, denn, würden wir sie nicht verstehen, könnten wir nicht entscheiden, ob sie wahr oder falsch ist. - Wenn wir nun von *existierenden* Bergen sprechen, und sagen: "der Mont Blanc ist höher als der Mount Everest", was beschreibt dann diese Aussage? Das Höhenverhältnis zwischen dem Mont Blanc und dem Mount Everest beschreibt sie nicht, denn der Mont Blanc ist ja *nicht* höher als der Mount Everest, die Aussage handelt also von etwas *nichtexistierendem*; und wieder, würden wir sagen, *sie handelt von nichts*.

Was die letztere Schwierigkeit betrifft, kam *Protagoras* zu dem Schluß, daß wenn falsch urteilen so viel heißt wie *nicht urteilen*, falsches Urteil, irrige Aussage nicht möglich ist. Daher ist, notwendigerweise, jedes Urteil *wahr*. Platon wußte eine andere Lösung: er setzte eine von der sinnlich-gegenständlichen, veränderlichen Welt unabhängige, primäre, unveränderliche *Ideenwelt* voraus, und erklärte das falsche Urteil, indem er sagte, daß man durch ein solches *existierende* Dinge in einen Zusammenhang bringt, welcher in der Erfahrungswelt nicht existiert, in der Welt der Ideen aber deutbar ist. Der niedrigere Berg existiert, es existiert auch der höhere, und wirklich ist auch die Form *X ist höher als Y*, die Idee des Höhenunterschiedes. Wenn wir sagen, daß der niedrigere Berg höher ist als der höhere Berg, dann behaupten wir das Bestehen eines solchen Ver-

\* Zuerst erschienen in *Világosság* 1972, S.464-473 und 722-730. Die deutsche Übersetzung wurde erstmals in *Inquiry* 1974/4 veröffentlicht.

hältnisses, welches tatsächlich nicht, ideell aber ja besteht, als eine von dem Sinnlich-Gegenständlichen *abweichend* geordnete Verschmelzung der Ideen der bezüglichen Berge und der Idee des Höhenunterschiedes. Die falsche Aussage handelt von diesem ideellen Verhältnis.

Vom Problem der negativen Existenzaussagen befreite auf radikale Weise schon der Rat des *Parmenides*. Da "notwendig, was zu sagen und zu denken möglich ist, seiend ist"<sup>1</sup>, was also nicht existiert, darüber man auch nicht sprechen kann<sup>2</sup>, muß der Gebrauch von negativen existentiellen sprachlichen Strukturen *vermieden* werden<sup>3</sup>. Nun müssen wir gleich zwei Bemerkungen machen. Erstens, daß bestimmte logisch-grammatische Konstruktionen zu eliminieren soviel bedeutet, wie eine *Idealsprache* zu schaffen: denn die Idealsprache, die logisch fehlerlose Sprache ist ja nichts anderes als die Umgangssprache, von ihren irreführenden Wendungen befreit. Zweitens, daß, wenn man den Weg des Parmenides konsequent weiterführt, nicht nur von dem Nichtexistierenden, sondern auch von dem Existierenden geschwiegen werden muß. In der Aussage "der goldene Berg existiert" schreibt man durch den Ausdruck "existiert" etwas dem goldenen Berg zu, was durch die Tatsache, daß der Ausdruck "der goldene Berg" eine Bedeutung hat, von vornherein vorausgesetzt wird; der Ausdruck "existiert" fügt also dem "goldenen Berg" *nichts* hinzu, er hat *keine Bedeutung*. Nicht zufällig sagte Platon, daß das Seiende zu den gleichen Schwierigkeiten führt, wie das Nichtexistierende<sup>4</sup>, nicht zufällig kam, viel später, *Wittgenstein* zu dem Schluß, daß in einer logisch richtigen Sprache von den ontologischen Zügen der Welt überhaupt nicht gesprochen werden kann<sup>5</sup>, und auch

1 Fr. 6. Nach Karl Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg: Felix Meiner, 1971, S.37.

2 Fr.2.

3 Damit war übrigens auch Platon einverstanden. Vgl. F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, 5. Ausgabe, London: Routledge & Kegan Paul, 1957, S.208.

4 *Der Sophist* 250E.

5 "Wir können also in der Logik nicht sagen: Das und das gibt es in der Welt, jenes nicht." Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1918, im weiteren: *Tr.*), 5.61. Es gehört zu den frühesten Gedanken Wittgensteins, daß "die Logik ... für sich selber sorgen.[muß]" (*Tr.* 5.473, vgl. die Tagebuch-

Mallarmé bekannte nicht von ungefähr, daß das Ideal einer Dichtung, welche das Wesen der Welt darstellt, "das schweigende Gedicht, aus lauter Weiß"<sup>6</sup> ist.

Russell, als er mit den Platonikern seiner Zeit - die aber keine orthodoxen Platoniker waren: sie schufen eigentlich eine *Ideenwelt der Nichtexistierenden* - und mit seiner eigenen platonischen Vergangenheit sich auseinandersetzte, gab eine eigenartige Wendung der Mahnung des Parmenides. Auch laut Russell soll man die Aussagen, die über Nichtexistierende berichten, aus der Sprache eliminieren, an ihre Stelle kann man aber solche neue Aussagen setzen, die einerseits all das aussprechen können, was ihre verbannten Vorgänger, andererseits aber nunmehr in einer logisch einwandfreien, die trügerischen Ausdrücke vermeidenden Weise lauten. Wenn wir sagen: "der goldene Berg bietet einen öden Anblick" - was behaupten wir eigentlich? Der goldene Berg existiert ja nicht, in der Welt gibt es für unsere Behauptung nichts Entsprechendes. Und dennoch neigen wir nicht dazu, diese Aussage als sinnlos zu bezeichnen. Das Dilemma wird durch Russells Theorie, durch die sog. *Theorie der Beschreibungen* in der Weise gelöst, daß man die Aussage "der goldene Berg bietet einen öden Anblick" in die zusammengesetzte Aussage "es gibt einen Berg der aus Gold ist, und nur einen Berg gibt es, der aus Gold ist, und dieser bietet einen öden Anblick" verwandelt: in der letzteren kommt

---

eintragung von 22.8.1914), d.h., daß eine ontologische Begründung dessen, warum das logische Zeichensystem so ist wie es ist, nicht zulässig sei. Die ontologische Struktur der Welt *zeigt* sich in der Sprache und darin, daß wir die Sprache *gebrauchen können*. Wir können z.B. nicht *sagen*, daß es in der Welt *Gegenstände* gibt; ihre Existenz *zeigt* sich jedoch darin, daß wir *Namen* gebrauchen (Tr. 4.126, 4.1272). Da die Sprache in dieser Weise das Wesen der Welt von vornherein enthalten muß, "können [wir] uns, in gewissem Sinne, nicht in der Logik irren" (Tr. 5.473). Auch das letztere Motiv ist ein solches, das schon bei Platon aufgetaucht war. "Im Sprachmodell des *Kratylos*" - schreibt Friedrich Kambartel - "haben ... falsche Repräsentationen der Wirklichkeit keinen Platz: die Sprache weiss schon alles." F. Kambartel (Hrsg.), *B. Bolzano's Grundlegung der Logik*, Hamburg: Felix Meiner, 1963, S.XVI.

6 "le poeme tu, aux blancs". *Oeuvres Complètes* de Stéphane Mallarmé, Paris: Gallimard, 1956, S.367.

der bedeutungslos befundene Ausdruck "goldener Berg" nicht mehr vor. Das Gekünstelte ihrer Resultate spricht gegen diese Theorie, nämlich, daß die als Ergebnis der Analyse entstehenden Aussagen oft etwas ganz anderes einzugeben scheinen, als die ursprüngliche Aussage; übrigens müßten die Umformungen einen sehr großen Teil der Sprache, praktisch jeden *Namen* berühren, und, wie es schon Wittgenstein bemerkt hatte, "das ist doch klar, daß die Sätze, die die Menschheit ausschließlicly benützt, daß diese, so wie sie stehen, einen Sinn haben werden und nicht erst auf eine zukünftige Analyse warten, um einen Sinn zu erhalten."<sup>7</sup>

Mit Recht empört sich der Leser. Warum verweilen wir bei abgedroschenen Argumenten? Heute wissen wir ja schon, daß diejenige Auffassung des Bedeutens, die eine gemeinsame, grundlegende Voraussetzung der obigen Argumente bildet, nämlich die Auffassung, laut der die Bedeutung eines Wortes mit dem von ihm *bezeichneten* Gegenstand identisch ist, und der Sinn des Satzes sich aus den von den einzelnen Wörtern bezeichneten Gegenständen aufbaut - daß diese Auffassung vollkommen falsch, unbegründbar und unfruchtbar ist. Heute wissen wir schon, daß eine Bedeutung zu haben nicht mehr und nicht weniger bedeutet, als eine sprachliche *Rolle* zu spielen, einen *Gebrauch* zu haben, eine *Stelle* zu haben im System der Sprache<sup>8</sup>. Es gibt vielerlei Wörter: es gibt auch solche, deren Rolle das Bezeichnen ist. Es gibt vielerlei Sätze: es gibt auch solche, die wir dazu verwenden, um mit ihrer Hilfe eine tatsächliche Situation zu *beschreiben*. Jedoch Wörter wie "und", "leider", "die Zwei", "niedriger" bezeichnen nichts, was freilich keineswegs daran ändert, daß sie eine klare, bestimmte Bedeutung haben. Der Satz "ich habe dich lange nicht gesehen" ist gewiß nicht die Beschreibung des Zeitintervalls, das seit unserem letzten Treffen vergangen ist, und doch kann ich ihn mit Bedeutung aussprechen. Die Bedeutung des Ausdruckes "der goldene Berg" ist nicht der goldene Berg selbst - und der Satz "der goldene Berg existiert nicht" hat einen Sinn dessenungeachtet, daß was dieser Satz behauptet, wahr ist.

Im Lichte der Gebrauchs-Theorie der Bedeutung zerrinnt das

<sup>7</sup> Tagebucheintragung von 17.6.1915.

<sup>8</sup> Zur Literatur der Frage vgl. meinen Aufsatz "No Place for Semantics", *Foundations of Language* 7 (1971).

Problem des Nichtexistierenden. Es hat aber auch andere Folgen, wenn man diese Bedeutungstheorie akzeptiert, und manche von diesen müssen hier dargelegt werden. Wir wollen ein Problem betrachten. Was bedeutet es, auf Grunde der Gebrauchs-Theorie der Bedeutung, wenn zwei Ausdrücke *synonym* sind? Das kann es, im allgemeinen, nicht bedeuten, daß es ein *Etwas* gibt, die Bedeutung, zu der beide Ausdrücke gleichsam dazugehören. Wir können nicht sagen, daß zwei Ausdrücke untereinander *deshalb* austauschbar sind, *weil* sie die gleiche Bedeutung haben; denn gerade dadurch haben sie die gleiche Bedeutung, daß sie untereinander austauschbar sind, daß man sie in der gleichen Weise gebrauchen kann. Aber woher *wissen* wir, daß zwei Ausdrücke untereinander austauschbar sind? Was ist das *Kriterium* des gleichen Gebrauches? Es gibt kein solches Kriterium. Die Synonymität von Ausdrücken besteht in ihrem tatsächlichen Gebrauch als Synonyme, wie auch der *logisch richtige Schluß* nichts anderes ist, als ein mit dem gewohnten - mit dem akzeptierten - *übereinstimmender* Schluß. Die Identifizierung von logischen Regeln mit Sprachgebrauchsregeln, und das daraus folgende Erkennen der Relativität der logischen Regeln wird, auf der Grundlage der Gebrauchs-Theorie der Bedeutung, unvermeidlich: die Gebrauchs-Theorie der Bedeutung verwirklicht also diejenige Drohung, die schon in dem *Psychologismus* des XIX. Jahrhunderts - in dem Standpunkt, der logische Gesetze mit psychischen Gesetzen identifizierte<sup>9</sup> - wirksam war. Die "Regeln, nach denen man verfahren muß, um richtig zu denken, [sind] nichts anderes", schrieb Th. Lipps, "als Regeln, nach denen man verfahren muß, um so zu denken, wie es die Eigenart des Denkens, seine besondere Gesetzmäßigkeit, verlangt, kürzer ausgedrückt, sie sind identisch mit den Naturgesetzen des Denkens selbst"<sup>10</sup>. Wenn zahlreiche Denker der Jahrhundertwende einen Widerwillen gegen die Auffassung der logischen Gesetze als psychische oder sprachliche Naturgesetze empfanden, so galt dieser Widerwille in erster Linie der Relativierung der logischen Gewißheit. Alexius Meinong drückte, im Jahre

9 Diesen Standpunkt bezeichne ich im weiteren als *Psychologismus im strengen Sinne*, um denselben von dem später zu charakterisierenden *allgemeingegenommenen Psychologismus* zu unterscheiden.

10 Lipps, "Die Aufgabe der Erkenntnistheorie", *Philosophische Monatshefte* XVI (1880), S.531.



1899, seine Bestürzung darüber aus, daß "die Meinung, das Urteil sei im Grunde nichts als ein Satz, also ein Complex von Worten, immer noch Vertreter findet"<sup>11</sup>, und machte darauf aufmerksam, daß wenn "der Besitz, den das Menschengeschlecht unter dem Namen der Wahrheit zu erkämpfen, zu erhalten und zu erweitern kein Opfer gescheut hat, näher besehen nichts als ein Schwall von Worten, von Worten ohne Sinn natürlich"<sup>12</sup> wäre, das wissenschaftliche Unternehmen von vornherein zur Hoffnungslosigkeit verurteilt sein würde. Edmund *Husserl* behauptete geradezu, und es ist unmöglich, mit ihm nicht einverstanden zu sein, daß die "Relativität der Wahrheit ... die Relativität der Weltexistenz nach sich [zieht]"<sup>13</sup>. Das Akzeptieren der Gebrauchs-Theorie der Bedeutung heißt demnach, daß man, letzten Endes, die Idee, daß Welt und Denken in ihren Gesetzen beständig, ein für allemal gegeben und geordnet sind, aufgibt. Das ist auch vielleicht einer der Gründe dafür, daß sich die Gebrauchs-Theorie der Bedeutung verhältnismäßig erst spät, von den 1930-er Jahren angefangen verbreitet hat.

Unsere bisherigen Folgerungen könnten wir darin zusammenfassen, daß indem der Philosoph aus der Forderung einer in ihrem Wesen statischen Welt bzw. einer absolut geltenden Logik ausgeht, und indem er auch die Möglichkeit des Mitteilens beansprucht, d.h. nicht bereit ist sich in ontologisches Schweigen zu hüllen, er das logische Problem der Nichtseienden (und eigentlich auch das der Seienden) nur dann lösen kann, wenn er die Nichtseienden irgendwie doch in Seiende verwandelt. Wie wir später sehen werden, steht die Sache aber in Wirklichkeit so, daß die Forderung der ontologisch statischen Welt, letzten Endes, *unvermeidlich* zum Schweigen, zum Unmöglichwerden jeder sprachlichen Darstellung führt. - Vielleicht scheint es abgeschmackt, wenn wir in Verbindung mit logischen Fragen über *Absichten* von Philosophen, und dazu noch über weltanschauliche Absichten, sozusagen über *Lebensgefühle* sprechen; diese Abgeschmacktheit wurde jedoch von der tatsächlichen Geschichte der Philosophie produziert, und im weiteren werden wir uns gerade damit befassen, daß wir die jetzt skizzierten Zusammenhänge durch

11 Meinong, "Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung", *Zeitschrift für Psychologie* 21 (1899), S.214.

12 Ebd.

13 Husserl, *Logische Untersuchungen* I, Halle: Max Niemeyer, 1900, S.121.

eine besondere philosophiegeschichtliche Strömung, den *platonisierenden Antipsychologismus* der Jahrhundertwende - sowie durch dessen Vorläufer, Bernard *Bolzano* - kurz illustrieren.

Was war dieses plötzliche Goldfieber, warum wurde das Nichtsein des goldenen Berges ein so vornehmes Problem der Philosophie der Jahrhundertwende? In früheren Zeiten, besonders aber im klassischen Zeitalter des bürgerlichen Denkens, ungefähr vom XVII. Jahrhundert angefangen, wurde die Frage der Nichtseienden ja ungemein einfach gelöst, indem man den Gegenständen des Denkens ein *subjektives*, psychisches Sein auf jeden Fall zusprach. Der Name "goldener Berg" hatte dadurch eine Bedeutung, daß er das *seelische Bild* des goldenen Berges bezeichnete: daß dann dem inneren Bild in der physischen Welt nichts entsprach, das konnte keine logische Schwierigkeit verursachen. Eine so sehr deutliche Trennung von Äußerem und Innerem setzte freilich ein ziemlich spezielles Menschenbild voraus; es ist aber bekannt, daß das klassische bürgerliche Menschenbild - welches ich, in einem im Folgenden etwas umzugrenzenden Sinne, *psychologisch*<sup>14</sup> nennen möchte - gerade ein solches war. Seit Mitte

14 Die Grundstruktur des psychologischen Denkens wird durch die Unterscheidung einer individuellen *inneren Welt* und eines zu dieser inneren Welt geordneten *Subjektes* gewonnen. Das Subjekt ist in der inneren Welt in einer autonomen, rationellen und aktiven Weise, genau wie der *isolierte Privatarbeiter* inmitten der von ihm hergestellten Waren; was aber seine Beziehung zur äußeren Welt betrifft, ist das Subjekt hier unselbständig, dem Zufall des Gegebenen ausgeliefert, passiv, genau wie der Warenbesitzer inmitten der gesellschaftlichen Verhältnisse der Waren. Das Gegenüberstellen von äußerer Abhängigkeit und innerer Autonomie, diese Grundeinstellung des Psychologismus durchwirkt das Denken des XVIII. Jahrhunderts, des mündig werdenden Kapitalismus. "Das achtzehnte Jahrhundert ist, wie kaum ein zweites, durch den Drang zur Selbstbeobachtung und zum Selbstbekenntnis charakterisiert" - schreibt Cassirer, und spricht von einem "Zug zur psychologischen Empirie" (E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin: Bruno Cassirer, 1923, S.4). "Das XVIII. Jahrhundert ist das Zeitalter des Romans, schon weil es ein Zeitalter der Psychologie ist" - schreibt Arnold Hauser (*Sozialgeschichte der Kunst und Literatur II*, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1953, S.27). Gerade die Veränderungen der Romanform können mit dem Strukturwandel der bürgerlichen Philosophie am unmittelbarsten in eine Parallele gestellt werden. Die "Psychologisierung

des vergangenen Jahrhunderts jedoch, und besonders seit den siebziger Jahren, erfolgten grundlegende Veränderungen in der Struktur der bürgerlichen Gesellschaft. Auf zwei Linien der Veränderungen müssen wir hier vor allem hinweisen: einerseits auf die Konzentration des Kapitals und die Vorherrschaft des Bankkapitals, auf dasjenige Phänomen, daß jedes individuelle Unternehmen nur unter Kontrolle des kollektiven Kapitals, also in seiner Individualität von vornherein unmöglich gemacht, durchgeführt werden konnte; andererseits, daß die sich ineinanderverflechtende kapitalistische Wirtschaft, deren Akzidenz also das bürgerliche Individuum wurde, mit wachsenden Krisenerscheinungen, mit einer Irrationalisierung ihres Daseins kämpfte. Die bürgerlichen Ideale wurden illusorisch, doch zu verschwinden drohte auch diejenige autonome Welt des Individuums, in deren Innerlichkeit diese Ideale eine letzte Zuflucht hätten finden

---

des Romans" im XVIII. Jahrhundert ist, wie Hauser schreibt, "das auffallendste Zeichen der Verinnerlichung und Subjektivierung, die die Kultur des Zeitalters erfährt... Der Roman wird zur führenden literarischen Gattung des XVIII. Jahrhunderts, weil er das Kulturproblem des Zeitalters, den Gegensatz zwischen Individualismus und Gesellschaft, am umfassendsten und tiefsten zum Ausdruck bringt" (ebd., S.265f.). Es besteht zwischen der Struktur dieser Romanform "und der Struktur des Warenaustausches in der liberalen Marktwirtschaft, so wie sie von den klassischen Nationalökonomien beschrieben wurde, eine strenge Homologie" - schreibt Lucien *Goldmann*, ja er meint, daß diese Homologie zwischen den "zwei Strukturen, derjenigen der wichtigsten Form des Romans und derjenigen des Tausches in der liberalen Gesellschaft, so streng [ist], daß man von einer einzigen Struktur sprechen könnte, die sich auf zwei verschiedenen Ebenen ausdrückt". (*Goldmann, Soziologie des modernen Romans*, Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1970, S.26 und 28f.) Von allen Zügen des philosophischen Psychologismus ist vielleicht *die Lehre, daß die Sprache sekundär zum Denken sei*, am klarsten zu erfassen, am eindeutigsten. Wenn das Denken in der Einsamkeit der Seele verläuft, bedarf das Subjekt, so kann es scheinen, der Sprache nicht. Die Sprache ist ein Mittel des *Mitteilens*, vielleicht auch eine nützliche Hilfe zum *übersichtlichen Ordnen* der Gedanken, auf jeden Fall aber etwas solches, was im Verhältnis zum Denken *äußerlich, zufällig* ist. - Unter Psychologismus werden wir, demnach, im allgemeinen diejenige Einstellung verstehen, die für das Phänomen Mensch von der Analyse des inneren Lebens des vereinzelt einzelnen, des isolierten Individuums ausgehend eine Erklärung sucht; also die bürgerliche Grundeinstellung. Das Programm der Zurückführung der Logik auf Psychologie betrachten wir als etwas das

können. Verzweifelt versuchen Kierkegaard oder Nietzsche die Autonomie der Subjektivität philosophisch zu retten; doch daß der Mensch nicht einmal Herr seiner eigenen Seele ist, das zeigt sich sehr bald, und wird sozusagen empirisch nachgewiesen in den Untersuchungen von Freud. Die Hauptsorge des alternden Mill war schon, wie man die Unabhängigkeit des individuellen Denkens der kollektiven Meinung gegenüber beschützen könnte.<sup>15</sup> Hundert Jahre später berichtet Marcuse darüber, daß inmitten der Verhältnisse der hochentwickelten industriellen Zivilisation *die innere Welt des Individuums aufgehört hat zu existieren*, daß der einzelne unmittelbar und automatisch sich mit seiner gesellschaftlich-technischen Kulturumwelt identifiziert.<sup>16</sup> Der linguistische, behavioristische Antipsychologismus unserer Zeit spiegelt ein neues Stadium des bürgerlichen Seins und

---

aus dieser Einstellung *folgt*, jedoch nicht bloß aus dieser folgen kann: als *psychologistisch* (im strengen Sinne) werden wir, im weiteren, diese Zurückführung allerdings nur dann bezeichnen, wenn sie in der Tat auf der hier skizzierten allgemeinen Einstellung, also auf einer individuumzentrischen Psychologie beruht: ich würde davor zurückschrecken, z.B. die behavioristische Reduktion oder Wittgensteins Spätphilosophie, oder gar Marxens Lehre als Psychologismus zu bezeichnen, obzwar der die Gebrauchs-Theorie der Bedeutung verkündende Wittgenstein in seinen logisch-grammatischen Untersuchungen zur "Naturgeschichte" des Menschen Beiträge zu liefern wünschte (*Philosophische Untersuchungen*, §415), und Marx den Denkprozeß als "Abrichtung" (Brief an Kugelmann, 11. Juli 1868) aufgefaßt hat. Der von der "Abrichtung" des einzelnen durch die Gesellschaft sprechende, die absolute Priorität der Sprache gegenüber dem Denken lehrende Wittgenstein setzte sich dem allgemeingewohnten Psychologismus scharf entgegen, genau so, wie, auf der anderen Seite, Marx. "Sprache als das Produkt eines Einzelnen", schrieb Marx, "ist ein Unding. ... Die Sprache selbst ist ebenso das Produkt eines Gemeinwesens, wie sie in anderer Hinsicht selbst das Dasein des Gemeinwesens, und das selbstredende Dasein desselben. ... [Das Dazugehören des einzelnen] zu einer *naturwüchsigen Gesellschaft* ... ist z.B. schon Bedingung für seine Sprache etc." (Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [Rohentwurf]*. Berlin: Dietz, 1953, S. 390f.)

15 J.S. Mill, *On Liberty* (1859), London: People's Edition, 1865, S.3.

16 H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1967, S.30. - Siehe auch die Ausführungen zur "inneren Unfreiheit" und "vermassenden Nivellierung" in G. Schischkoff, *Die gesteuerte Verfassung*, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1964, S.17f., 35 und 38.

Denkens wider.<sup>17</sup> Der platonisierende Antipsychologismus wollte diesem Zeitalter der Uferlosigkeit entfliehen. Seine Vertreter haben zwar nicht einmal mehr versucht, die individuelle, autonome innere Welt vor dem unwiderstehlichen, irrationalen Druck der empirischen Außenwelt zu retten. Bevor sie sich aber der Herrschaft der alles Höhere fortschwemmenden Sprache philosophisch unterworfen hätten, unternahmen sie den Versuch, eine *neue, ideale Außenwelt* zu schaffen. Ihr Standpunkt konnte, im Gedankenkreis des anbrechenden zwanzigsten Jahrhunderts, als ein schreiender Anachronismus erscheinen: um so bemerkenswerter ist es, wie zahlreich diese Denker waren. Franz *Brentano*, ein Lehrer von großer Wirkung; Gottlob *Frege*, dem die moderne Logik vielleicht das meiste zu verdanken hat; Carl *Stumpf*, einer der Begründer der deutschen experimentellen Psychologie; Kasimierz *Twardowski*, ein Vorläufer der polnischen logischen Schule; der berühmte Alexius *Meinong*; der Phänomenologe Edmund *Husserl*; G.E. *Moore*, eine frühe Hauptfigur der englischen analytischen Schule; und Bertrand *Russell*, dessen Tätigkeit das intellektuelle Klima unseres Jahrhunderts grundlegend beeinflusst hat: sie alle vertraten, um nur die bekannteren zu erwähnen, an irgendeinem Abschnitt ihrer Laufbahn eine Art von logischem Platonismus. Bahnbrechend war der Theologe und Mathematiker Bernard *Bolzano*.

Önizégi Székényi Könyvtár

Dem Gedankensystem Bolzanos kann man zweckmäßig näherkommen, indem man den zentralen Begriff seiner Logik, den Begriff des *Satzes an sich* erklärt. "Wie ich ... in der Benennung: 'ein ausge-

17 Die neue Weltanschauung wird von der modernen Kunst und vornehmlich von dem modernen Roman, in welchem sich eine "fortschreitende Auflösung und schließlich [das] Verschwinden des individuellen Helden" beobachten läßt (Goldmann, a.a.O., S.35), und welchen gerade "die Abwesenheit jedes Subjektes" (ebd., S.36) charakterisiert, getreu vertreten. "Die Krise des psychologischen Romans" - schreibt Hauser - "ist vielleicht die auffallendste Erscheinung der neuen Literatur. ... Bei Kafka ist die Psychologie durch eine Art von Mythologie ersetzt und bei Joyce sind die Detailanalysen psychologisch zwar durchaus korrekt, so wie die Einzelheiten in einem surrealistischen Gemälde naturalistisch einwandfrei sind, es gibt bei ihm aber nicht nur keinen Helden im Sinne eines psychologischen Zentrums der Darstellung, sondern auch keine besondere psychologische Seinssphäre in der Gesamtheit der Lebenserscheinungen." (Hauser, a.a.O., S.493f.)

sprochener Satz' den Satz selbst offenbar von seiner Aussprache unterscheide; so unterscheide ich", schreibt Bolzano,

in der Benennung: "ein gedachter Satz" den Satz selbst auch noch von dem Gedanken an ihm. ... unter einem *Satze an sich* verstehe ich nur irgend eine Aussage, daß etwas ist oder nicht ist; gleichviel, ob diese Aussage wahr oder falsch ist; ob sie von irgend jemand in Worte gefaßt oder nicht gefaßt, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist.<sup>18</sup>

Wenn es den *ausgesprochenen* Satz, den *gedachten* Satz geben kann, dann, das ist Bolzanos Argument, muß es auch den nicht-ausgesprochenen, nicht-gedachten Satz geben: *was wäre sonst, was wir aussprechen bzw. denken?* Daß Bolzano hier aus einer grammatischen Zufälligkeit der sprachlichen Oberfläche ein Argument schmiedet, daß eine sprachliche Wendung hier *aus ihren natürlichen Zusammenhängen herausgerissen* metaphysische Geheimnisse flüstert, daß also die Sprache hier nicht ihre *Alltagsarbeit* verrichtet, sondern *feiert*<sup>19</sup>, daß, anders, Bolzano hier in *die Falle der Sprache*<sup>20</sup> gerät - das zu durchschauen bedarf keiner erheblichen logischen Vorbereitung. Genau so wurde etwa *Theätet* zur Beute der Sprache, als er in Platons Dialog auf die Unmöglichkeit der auf Nichtseiendes sich beziehende Meinung schloß<sup>21</sup>; oder so wurde auch namentlich Meinong, wie wir sehen werden, durch das Irrlicht grammatischen Scheines zu wunderlichen Konstruktionen geleitet. Das philosophisch Trügerische der Sprache kann auch an sich Gegenstand von interessantem Studium sein; unser spezifisches Problem hier bezieht sich aber eher auf die Frage, *warum* wohl die, eine ontologische Hypostase erlaubende, Grammatik der Sprache eine so unwiderstehliche Anziehungskraft auf Bolzano ausüben konnte.

18 Bolzano, *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, Sulzbach: Seidelsche Buchhandlung, 1837. Bd.I, S.77.

19 "Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*." Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §38.

20 "Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache." Ebd., §109. - Siehe noch §309: "Was ist dein Ziel in der Philosophie? - Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegen-glas zeigen."

21 *Theätet*, 188E-189B.

Bolzano versäumt nicht festzustellen, daß der Satz an sich, trotz aller seiner vornehmlichen Objektivität, nicht *existiert*. Den “Sätzen an sich”, schreibt er, “[darf man] kein Dasein (keine Existenz oder Wirklichkeit) beilegen. ... der Satz an sich, der den Inhalt des Gedankens oder Urteiles ausmacht, ist nichts Existierendes; dergestalt, daß es ebenso ungereimt wäre zu sagen, ein Satz habe ewiges Dasein, als, er sei in einem gewissen Augenblicke entstanden, und habe in einem anderen wieder aufgehört.”<sup>22</sup> Der Satz an sich ist - so könnten wir uns ausdrücken - der zum Selbständigen objektivierte *Sinn* der tatsächlichen Sätze oder Aussagen; er ist, als solcher, außer Zeit und Raum. Zeitlos sind auch die *Wahrheiten an sich*; diese bilden eine Teilmenge der Menge der Sätze an sich. Die Wahrheiten an sich sind auch dann wahr (und bestehen, als Sätze an sich, auch dann), wenn als fürwahrgehalten oder überhaupt als gedacht sie in keiner subjektiven Vorstellung vorkommen. Der Satz, der richtig angibt, wieviel Blumen an sämtlichen Apfelbäumen Japans im vorigen Frühling blühten, ist eine objektive Wahrheit an sich, und diese Wahrheit *besteht*, zeitlos; sie sich zu denken aber ist kein endlicher Verstand fähig. Die Objektivität der Wahrheiten an sich ist von so hohem Grade, daß diese in ihr Wahrsein auch noch von dem göttlichen Erkennen unabhängig sind. “Es ist nicht etwas wahr”, schreibt Bolzano, “weil es Gott so erkennt; sondern im Gegenteil Gott erkennt es so, weil es so ist.”<sup>23</sup> - Die Sätze an sich sind aus *Vorstellungen an sich* aufgebaut. Diese stellt Bolzano den *gehabten* oder *subjektiven* Vorstellungen<sup>24</sup> gegenüber.

Die subjektive Vorstellung ist ... etwas *Wirkliches*; sie hat zu der bestimmten Zeit, zu der sie vorgestellt wird, in dem Subjekte, welches dieselbe sich vorstellt, ein wirkliches Dasein; wie sie denn auch allerlei *Wirkungen* hervorbringt. [Dies gilt nicht für] die zu jeder subjektiven Vorstellung gehörige *objektive* oder *Vorstellung an sich*, worunter ich ein nicht in dem Reiche der Wirklichkeit zu suchendes Etwas verstehe, welches den nächsten und unmittelbaren *Stoff* der subjektiven Vorstellung ausmacht. Diese objektive Vorstellung bedarf keines *Subjektes*, von dem sie vorgestellt werde, sondern bestehet - zwar nicht als etwas *Seiendes*, aber doch als ein gewisses *Etwas*, auch wenn kein einziges denkendes

22 Bolzano, a.a.O., Bd.I, S.78.

23 Ebd., S.115.

24 Ebd., S.216.

Wesen sie auffassen sollte, und sie wird dadurch, daß ein, zwei, drei oder mehr Wesen sie denken, nicht vervielfacht... Die objektive Vorstellung, die irgendein *Wort* bezeichnet, ist, sofern dies Wort nur kein mehrdeutiges ist, eben deshalb nur eine einzige; der subjektiven Vorstellungen aber, die dieses Wort erweckt, gibt es unzählige...<sup>25</sup>

Die Zahl der in Italien im letzten Sommer gereiften Weinbeeren, welche Zahl niemand kennt, ist ein Beispiel für die Vorstellung an sich.<sup>26</sup> - Von der Vorstellung - sowohl von der gedachten, als auch von der Vorstellung an sich - unterscheidet Bolzano streng den *Gegenstand* der Vorstellung, "jenes (bald existierende, bald nicht existierende) Etwas, von dem wir zu sagen pflegen, daß sie es *vorstelle*, oder daß sie die Vorstellung *davon* sei"<sup>27</sup>. Es gibt auch Vorstellungen, zu denen kein einziger Gegenstand gehört. Solche *gegenstandlose* Vorstellungen sind: *Nichts*, *rundes Viereck*, *grüne Tugend*, und freilich *goldener Berg* - indem nämlich, wie Bolzano vorsichtig bemerkt, der goldene Berg *tatsächlich* nicht existiert<sup>28</sup>. Da in der Aussage (in dem gedachten oder ausgesprochenen Satz) "der goldene Berg existiert nicht" die Bedeutung des Ausdruckes (der subjektiven Vorstellung) "goldener Berg" nichts anderes ist, als die objektive Vorstellung *goldener Berg*, diese aber zeitlos besteht, muß man aus der Nichtexistenz des goldenen Berges ebenso wenig auf die *Sinnlosigkeit* der Aussage "der goldene Berg existiert nicht" schließen, wie man, umgekehrt, aus der Tatsache, daß diese Aussage einen Sinn hat, nicht auf die tatsächliche Existenz des goldenen Berges schließen muß. Indem Bolzano das Problem des Nichtexistierenden durch das Schaffen einer Art von Ideenwelt löst, geht er - *mutatis mutandis* - Platons Weg. Platon freilich hielt die Welt der Ideen für wirklich seiend, die empirische Welt aber für eine bloße Schattenwelt. Bei Bolzano, könnte man sagen, steht die Sache ganz anders, betont er doch immer, daß seine zeitlosen Seienden eigentlich gar nicht existieren, nur bestehen: ihre Objektivität ist eine ontologisch gleichgültige, bloß logische Objektivität; oder, anders (das aber sind bereits nicht Bolzanos Worte): die Unterscheidung zwischen dem gedanklichen bzw. sprachlichen *Akt* und seiner *Bedeutung* hat einen nur *methodologischen* Belang. Und

25 Ebd., S.217f.

26 Ebd., S.218.

27 Ebd., S.219.

28 Ebd., S.304f.

doch sind die Tendenzen sehr stark, welche innerhalb des Bolzanoschen Systems in die Richtung einer Substanzialisierung, einer Objektivierung zum Existierenden der logisch Bestehenden wirken.<sup>29</sup> Auch die eben erwähnte logische Funktion (die von Nichtexistierenden handelnde Aussagen sinnvoll zu machen) ist schon von solcher Art, daß, um sie auszuüben, die Vorstellung an sich irgendeiner *wahren* Objektivität bedarf: sie muß doch einen *tatsächlichen* psychischen Akt, eine *diesseitige*, auf den goldenen Berg gerichtete räumlichzeitliche *seelische Tätigkeit* mit Inhalt füllen. Die *ethische* Bedeutung der logischen Sphäre, mit welcher wir uns alsbald befassen werden, ist ein noch offensichtlicher substanzialisierender Faktor.<sup>30</sup>

Für die Untersuchung der gegenseitigen logischen Verhältnisse von Sätzen an sich führt Bolzano den Begriff der *veränderlichen Vorstellung* ein. Da die objektiven Vorstellungen zeitlos sind, könnte dieser Begriff sonderbar erscheinen, im Wortgebrauch von Bolzano hat der Ausdruck "veränderlich" jedoch einen nur bildlichen Sinn. Wenn wir in irgendeinem Satz *A* die Vorstellung *i* als veränderlich bezeichnen, dann verstehen wir darunter nichts anderes, als daß wir unsere Aufmerksamkeit jetzt auf all die *B, C, ...* Sätze richten, die von *A* nur insofern verschieden sind, daß sie an der Stelle von *i* die Vorstellung *j, k, ...* enthalten. Es besteht ein Verhältnis von *Ableitbarkeit* zwischen den Sätzen *A, B, C, D, ...* bzw. *M, N, O, ...* hinsichtlich auf die

29 "Die methodologische Tat Bolzanos", schrieb Béla *Fogarasi*, "schließt nicht aus, daß er auch die metaphysische Bedeutung seines Problems fühlte, ja sogar daß gerade dieses Gefühl ihm den wahren Impuls gegeben hat." Fogarasi, "Bolzano igazságelmélete" [Die Wahrheitstheorie Bolzanos]. *Huszadik Század*, 1913, S.625.

30 Es gilt von der Unterscheidung zwischen Bestehen und Existieren auch im allgemeinen, daß man es *nur in Worten* durchführen kann. Das "Seinhafte der letzten Gegebenheiten", schreibt Károly [Karl] *Mannheim*, "kann man für eine Zeit aufschieben, jede zuendegedachte Erkenntnistheorie ist jedoch gezwungen, an einem bestimmten Punkt, aufs Neue, die Seinhaftigkeit zu setzen, denn die letzten Gegebenheiten kann man nicht als nicht seinhaft gegeben betrachten... Die Korrelation von dem Erkannten und dem zu Erkennenden kann man, ohne daß man deren Existenz, deren ontologischen Charakter in irgendeiner Art anerkennen würde, nicht aufstellen." Mannheim, "Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése" [Strukturelle Analyse der Erkenntnistheorie], *Athenaeum*, 1918-19, S.245f.

veränderlichen Vorstellungen  $i, j, \dots$  wenn jeder Inbegriff von Vorstellungen, der an der Stelle der  $i, j, \dots$  die Sätze  $A, B, C, D, \dots$  wahr macht, auch die Sätze  $M, N, O, \dots$  wahr macht.<sup>31</sup> Die traditionellen logischen Verhältnisse des Folgens (z.B. das Verhältnis zwischen "Jeder S ist P" und "Einige S sind P") sind triviale Beispiele für das Verhältnis der Ableitbarkeit, auch physikalische Gesetze, Definitionen von allgemeinen Begriffen, ja sogar ethische Maximen können jedoch als Grundlage der Ableitbarkeit dienen. Aus dem Satz "in Berlin ist es wärmer als in London" kann, hinsichtlich auf die Vorstellungen *Berlin, London*, der Satz "in Berlin steht der Thermometer höher als in London" *abgeleitet werden*. Von dem Verhältnis einer *Abfolge* spricht nun Bolzano, wenn die wahren Sätze  $K$  und  $L$  sich so zu einander verhalten, daß man  $K$  als den *Grund* von  $L$  betrachten kann.<sup>32</sup> In dem Begriff der Abfolge verdichten sich schon weltanschauliche Sorgen, die terminologische Unsicherheit deckt hier eine konzeptionelle Spannung. Nicht von einem *kausalen* Verhältnis ist hier die Rede, ist doch die Beziehung Ursache-Wirkung zwischen Wahrheiten an sich als zwischen nichtexistierenden Bestehenden nicht deutbar.<sup>33</sup> Auch als bloß *formeller* Zusammenhang kann dieses Verhältnis nicht aufgefaßt werden: Bolzano betont, daß das Verhältnis der Abfolge kein Spezialfall von dem der Ableitbarkeit ist. Es ist leicht einzusehen, daß  $B$  - hinsichtlich  $i, j$  - auch dann ableitbar aus  $A$  sein kann, wenn  $A$  kein Grund von  $B$  ist. Aus "in  $X$  steht der Thermometer höher als in  $Y$ " ist "in  $X$  ist es wärmer als in  $Y$ " ableitbar, vergebens bildet man aber wahre Sätze aus diesen Formen, die Wahrheit über die Thermometer ist keinesfalls *Grund* des Temperaturunterschiedes.<sup>34</sup> Ein Verhältnis der Ableitbarkeit, das in wahren Sätzen sich verwirklichend ein Verhältnis der Abfolge bildet, nennt Bolzano ein *Verhältnis der formalen Abfolge*; das Verhältnis der eigentlichen, der *materialen* Abfolge unterscheidet er jedoch ausdrücklich von dem Verhältnis der formalen Abfolge.<sup>35</sup> Während er die Eigentümlichkeiten des Verhältnisses der Abfolge analysiert, kommt Bolzano, durch zahlreiche subtile Distinktionen, im wesentlichen zu dem Ergebnis, daß man die formell einfachste

31 Bolzano, a.a.O., Bd. II, S.114.

32 Ebd., S.192.

33 Ebd., S.349.

34 Ebd., S.193.

35 Ebd.

Folgekette gerade entlang der Reihe der Verhältnisse der Abfolge auffinden kann. "Hier dürfte", schreibt jetzt Bolzano,

der schicklichste Ort sein, dem Leser einzugestehen, daß mir zuweilen der Zweifel aufsteige, ob der Begriff der Abfolge ... am Ende eben kein anderer sei, als der Begriff einer solchen Anordnung unter den Wahrheiten, vermöge deren sich aus der geringsten Anzahl einfacher Vordersätze die möglich größte Anzahl der übrigen Wahrheiten als bloßer Schlußsätze ableiten lassen.<sup>36</sup>

Und doch, Bolzano verharret darauf, daß der Begriff *Abfolge* kein formaler ist. In der *Wissenschaftslehre* finden wir nun ein Beispiel für ein Verhältnis der Abfolge, das *kein* Verhältnis der Ableitbarkeit vertritt. Das Beispiel gehört in den Kreis des ethischen Denkens, und zeigt unmittelbar gewisse außerlogische Motive der Logik Bolzanos. Ehe wir aber dieses Beispiel kennenlernen, wollen wir einen Blick auf das allgemeine Bild werfen, das sich, betreffs der Möglichkeiten der diesseitigen Orientierung des Menschen, auf Grund der Konstruktionen Bolzanos nunmehr entfaltet.

Daß der Mensch, durch rationale Einsicht, zwischen im moralischen Sinne guten und bösen Handlungen zu unterscheiden vermag, dies zu bezweifeln fanden sich immer Vertreter des Arguments, daß, da unser endliches Denken sämtliche Konsequenzen unserer Taten keinesfalls überblicken kann, wir, in unseren moralischen Dilemmas, von der Vernunft letzten Endes wenig erhoffen können; und von hier war es schon nicht schwer zu der Konklusion zu kommen, daß eine konsequente Unterscheidung von Gut und Böse überhaupt nur eine Illusion sei. Das Argument ist, wenn man will, erkenntnisphilosophisch; seine Kraft verdankte es aber, mit der Entfaltung der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft, immer mehr dem schon eher ontologischen Verdacht, daß unsere Taten *keine* eindeutige Konsequenzen haben, daß die Welt zusammenhangloser und zersplitterter ist als daß wir uns als einen integranen Teil von einem - wenn auch unergründlichen - Weltganzen betrachten könnten. Im Böhmen von Bolzanos Zeit, und besonders in Prag, wo Bolzano zwischen 1805

36 Ebd. S.388. - In bezug auf eine spätere, ähnliche Äußerung von Bolzano siehe G. Buhl, *Ableitbarkeit und Abfolge in der Wissenschaftstheorie Bolzanos*. - *Kantstudien*, Ergänzungsheft 83, Köln 1961, S.83.

und 1829 unterrichtete, konnte sich das bürgerliche Irrationalitätserlebnis in einem gesteigerten Maße und verhältnismäßig früh geltend machen: die *verspätete* Entwicklung, die gerade dadurch in gewissen Aspekten *intensiver* als die klassische, zugleich aber *widersprüchlich*, mit monarchischen Gebundenheiten belastet war<sup>37</sup>, schuf eine intellektuelle Atmosphäre, in der Gedanken entstehen konnten, welche von der Hauptlinie der europäischen philosophischen Entwicklung abwichen, nämlich spätere Stadien dieser Entwicklung vorwegnah-

37 Über die Eigenart der verspäteten Entwicklung siehe besonders Alexander Gerschenkron, "Economic Backwardness in Historical Perspective", in: *Economic Backwardness in Historical Perspective. A Book of Essays*, Cambr., Mass.: 1962. Daß die verspätete Entwicklung ökonomisch - und damit auch ideologisch - von der klassischen *verschieden* ist, also diese nicht einfach nachbildet, darauf wies schon Marx hin, als er im Vorwort von *Das Kapital* über die Lage Deutschlands bemerkte: es "quält uns, gleich dem ganzen übrigen kontinentalen Westeuropa, nicht nur die Entwicklung der kapitalistischen Produktion, sondern auch der Mangel ihrer Entwicklung". *Das Kapital* I, Berlin: Dietz, 1969. S.12. - Es ist nicht zu weit hergeholt, wenn man das theoretische Werk Bolzanos auch im Zusammenhang der zeitgenössischen Verhältnisse Böhmens zu deuten versucht, ja man ließe wesentliche Gesichtspunkte außer acht, würde man das nicht tun. Hat doch Bolzano immer betont, daß sein Interesse grundlegend *sozialethisch* ist; er hielt seine Staatsutopie *Von dem besten Staate* (1837: zuerst erschienen in 1932) für sein wichtigstes Werk, das theologische Katheder hat er aus gesellschaftsreformerischen Erwägungen gewählt (Bolzano, *Lebensbeschreibung*, Sulzbach: Seidelsche Buchhandlung, 1836, S.27-30), die Philosophie unterordnete er ethischen Gesichtspunkten, und sogar in der Mathematik wurde er - wie er schreibt - nur vom *Philosophischen* angezogen (*Lebensbeschreibung*, S. 19). Welch einseitige gesellschaftliche Reforme er ausarbeitete, und in was für ängstlicher und gesetzfürchtender Weise er diese einzuführen gedachte, das steht in einem merkwürdigen Gegensatz zu seinem logischen Radikalismus, und erklärt auch diesen recht gut. Wesentlich ist es hingegen, daß die sozialen Probleme, über die er nicht nur in seiner Staatsutopie, sondern auch in seinen *Erbauungsreden* - die von großer Wirkung waren - und in einer 1847 veröffentlichten Broschüre (*Vorschläge zur Behebung des unter einem beträchtlichen Teile der Bewohner Prags dermal um sich greifenden Notstandes*, Prag 1847) sprach, typisch solche Übel waren (Wohnungsnot, Arbeitslosigkeit, Unterernährung, Mangel an medizinischer Versorgung), die für den *Frühkapitalismus* charakteristisch sind. Daß Bolzanos platonisierende Harmoniesucht auch von seinen Versöhnungsversuchen zwischen den tsche-

men<sup>38</sup>. Die ontologisierende Logik Bolzanos erschien in den Augen seiner Zeitgenossen als präkritisch, in Wirklichkeit war sie schon eine radikale Überholung des nicht-konsequenten Antipsychologismus Kants. Zum Ausarbeiten dieser Logik fühlte sich Bolzano, wie er es oft andeutet und in einem frühen Manuskript auch ausdrücklich behauptet<sup>39</sup>, durch Begründungsprobleme der Ethik veranlaßt. Tatsächlich, in der Welt der *Wissenschaftslehre* gibt es keinen Platz für ontologisch fundierte moralische Ratlosigkeit. Jede Wissenschaftslehre hat freilich, indem sie die wissenschaftliche Einsicht fördert, ethische Bedeutung - Bolzano versäumt es nicht, diesen aufgeklärten Gedanken auch für sein eigenes Werk zu verwerten.<sup>40</sup> Die wirkliche ethische Bedeutung der *Wissenschaftslehre* besteht jedoch nicht darin, daß sie von der Wissenschaft handelt, sondern darin, wie sie das tut,

---

chischen und deutschen Nationalitäten nicht unabhängig war, also auch mit spezifischen innenpolitischen Problemen des Vielvölkerreiches zu tun hatte, betont W.M. Johnston in seinem *The Austrian Mind* (Berkeley: University of California Press, 1972), welches in diesem Aufsatz jedoch nicht mehr berücksichtigt werden konnte.

38 Der platonisierende Antipsychologismus entstand in Österreich-Ungarn, von hier kam er nach Deutschland und dann nach England. Auch der linguistische Antipsychologismus ist kein ursprünglich englisches Erzeugnis: der Österreicher Wittgenstein war es, der ihn in Cambridge zum Sieg brachte.

39 "Zur Deduktion des obersten Sittengesetzes" (1816), in: E. Winter, *Die Deduktion des obersten Sittengesetzes B. Bolzanos*, Berlin: Akademie-Verlag, 1968, S.29-31.

40 Es gibt, wie er schreibt, "zahllose Übel..., welche nur Unwissenheit und Irrtum über unsere Gesellschaft verbreiten", wir würden daher von vornherein glücklicher sein, wenn wir unseren Weg in dem System der Wissenschaften leichter finden könnten. Ja "wenn alles, was [der Mensch] in jenen Lehrbüchern fände, so faßlich und überzeugend als möglich dargestellt wäre: so stände zu erwarten, daß selbst in denjenigen Teilen des menschlichen Wissens, wo sich die Leidenschaft gegen die Anerkennung der besseren Wahrheit sträubet, namentlich in den Gebieten der Religion und Moral, Zweifel und Irrtümer eine viel seltene Erscheinung würden" (*Wissenschaftslehre*, Bd. I, S.5f.). Später lesen wir: "Bei der Zerlegung des gesamten Gebietes der Wahrheit in einzelne Wissenschaften und bei der Darstellung dieser Wissenschaften in eigenen Lehrbüchern muß durchaus so verfahren werden, wie es die Gesetze der Sittlichkeit fordern..." (Bd.IV, S.26.)

darin, was sie über das Wesen der Wissenschaft aussagt. Die Wissenschaft ist, in Bolzanos Auffassung, *ein objektives System von Wahrheiten an sich*. Die Wahrheiten an sich bilden eine unendliche, durch die *Verhältnisse der Abfolge* jedoch vollkommen geordnete Menge. Der objektive Gesichtspunkt des engeren Zusammengehörens trennt nun voneinander diejenige Teilmengen dieser Menge, die man dann als Teilwissenschaften betrachten kann. Die historisch zustandegekommene Einzelwissenschaft ist nur eine subjektive, begrenzte Abbildung einer von vornherein gegebenen, von vornherein geordneten Klasse von Wahrheiten an sich. Wissenschaft im Sinne Bolzanos ist also das, was man gewöhnlich den *Gegenstand* der Wissenschaft nennt; nur mangelt diesem dasjenige kristallhafte Vollendetsein des von vornherein Strukturiertseins, die jene auszeichnet. Wenn nun die wissenschaftlichen Wahrheiten von vornherein bestehen, wird die wissenschaftliche Tätigkeit eigentlich zu einer *sprachlichen Darstellung* von Wahrheiten - nicht von ungefähr gewinnt der Begriff des *Lehrbuches* in Bolzanos Wissenschaftslehre eine technische, sozusagen *metaphysische* Bedeutung. Bolzanos oberstes Sittengesetz schreibt vor, daß man *dem Wohl der Menschheit dienen* soll; und die in der *Wissenschaftslehre* dargestellte Logik garantiert, daß es *möglich* ist dem Wohl der Menschheit zu dienen: denn der einzelne, sollte er seiner eigenen Stellung und der eigenen Aufgaben unsicher werden, braucht bloß zum Himmel des gewaltigen Systems der Wahrheiten an sich emporzublicken<sup>41</sup>. Es ist nicht übertrieben zu behaupten, daß das ethische Abhängigkeitsgefühl des Individuums in der Auffassung von Bolzano eben auf die Welt der logischen Bestehenden gerichtet ist, und daß dieses Gerichtetsein fast religiöser Natur ist. Wahrheiten, welche Sitte und Glück betreffen, werden, in der Theologie Bolzanos, auch dann als inhaltlich religiös qualifiziert, wenn sie mit Gottes

41 "...auch der Logiker träumt: und zwar träumt er von einem Reiche der Wahrheit. Bolzano", schreibt der vortreffliche Melchior Palágyi, "stellt sich in der Logik so an, als ob er eine Art geistiger Astronomie betriebe. In unendlichen Fernen über uns flimmern die ewigen Gedankensterne, und sie flimmern von Ewigkeit her ob sie auch kein sterbliches Wesen ins Auge fassen würde, denn sie sind ein unendliches Heer von ungedachten oder noch nicht gedachten, also objektiven Gedanken." Palágyi, *Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele*, Halle: Niemeyer, 1902, S.118.

Begriff unmittelbar nicht zusammenhängen<sup>42</sup>.

Kommen wir jetzt zurück zu der angedeuteten Stelle der *Wissenschaftslehre*. Bolzano argumentiert hier folgendermaßen: es muß ein oberstes Sittengesetz geben, aus welchem, wie aus einem Grunde - mit Hilfe anderer Prämissen - jedes besondere ethische Gebot folgt. Das oberste Sittengesetz hat die Form "Man soll *A* tun", kann aber ebenfalls nicht ohne Grund sein, da es ohne diejenige Wahrheit, daß es *möglich* ist *A* zu tun, nicht bestehen könnte. Diese

42 Dazu siehe Winter, "Der Religionsphilosoph und der Sozialethiker Bolzano". In: Winter (Hrsg.), *Bernard Bolzano, ein Denker und Erzieher im österreichischen Vormärz*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Bd. 252, 5. Abhandlung, Wien: 1967. - Auch im allgemeinen kann man sagen, daß der platonisierende Antipsychologismus eine quasi-religiöse Attitüde ist. "When I was young" - schreibt, in einer autobiographischen Rückerinnerung, Bertrand Russell - "I hoped to find religious satisfaction in philosophy; even after I had abandoned Hegel, the eternal Platonic world gave me something non-human to admire. I thought of mathematics with reverence, and suffered when Wittgenstein led me to regard it as nothing but tautologies. ... [Was Bewunderung in mir erwecken konnte, das war vor allem] the edifice of impersonal truth, especially truth which, like that of mathematics, does not merely describe the world that happens to exist." (Russell, "My Mental Development". In: P.A. Schilpp [Hrsg.], *The Philosophy of Bertrand Russell*, 3. Ausg., New York: Harper & Row, 1963, Bd. I, S.19) - Stéphane Mallarmé war kein Philosoph, in seiner ontologischen Dichtung jedoch leuchten sehr lehrreich sozusagen sämtliche möglichen Entwicklungen der im Voraussetzungsrahmen des absoluten Seins sich bewegenden Reflexion auf. Die empirische Zufälligkeit des Individuums führt bei Mallarmé dichterisch zu einer Eliminierung des Ich-Begriffs ("Es ist falsch zu sagen: ich denke. Es müßte heißen: ich werde gedacht" - meinte schon Rimbaud), das Individuum löst sich in der Sprache auf, die Welt bleibt jedoch nicht ohne Beziehungspunkt: die Beständigkeit des *ideellen Seins* - das man nicht erfassen kann, und auch approximieren nur im Gedicht: durch einen vollkommenen Umbruch der mit Empirischem behafteten Sprache - steht der zufälligen erfahrungsmäßigen Existenz gegenüber. "Mallarmé", schreibt Hugo Friedrich, "war erfüllt von der Überzeugung, daß Poesie eine durch nichts ersetzbare Sprache ist, das einzige Feld, auf dem die Zufälligkeit, Enge und Unwürde des Realen vollständig getilgt werden kann." (H. Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, 2. Ausg., Hamburg: Rowohlt, 1968, S. 113) Diejenige Seinssphäre, deren Ontologie Mallarmé dichterisch vertritt, ist eine Seinssphäre der *idea-*

Wahrheit indessen, nämlich, daß es möglich ist *A* zu tun, hat einen *beschreibenden* Charakter, die Vorstellung *soll* kann in ihr nicht vorkommen (dann wäre nämlich diese Wahrheit das oberste Sittengesetz), und doch steht sie in einem Verhältnis der *Abfolge* zu einer Wahrheit, in der die Vorstellung *soll* eine wesentliche Rolle spielt. Ein formales Verfahren, mit dessen Hilfe man aus faktualer Wahrheit normative Wahrheit gewinnen könnte, ist nicht bekannt: das oberste Sittengesetz *steht in keinem Verhältnis der Ableitbarkeit zu seinem*

---

*len Bedeutungen*; und nur durch den Prozess des *sprachlichen Geschehnisses* kann man mit dieser Sphäre in Berührung kommen. Das dichterische Schaffen bringt Begriffe nichtexistierender Dinge hervor. "Wozu denn", fragt Mallarmé, "die Verwandlung einer naturhaften Tatsache in ihr fast völliges Verschwinden durch das Spiel der Sprache, wenn nicht daraus - ungestört durch konkrete Nähe - die reine Idee [la notion pure] entstieg..." (*Oeuvr. Compl.*, zitierte Ausg., S.368. Übersetzung von H. Friedrich.) Dieses positive Bild vom Drang zum Ideellen wird von zwei negativen Momenten gekreuzt: das eine, daß die Sprache, trotz jeder dichterischen Transformation, doch nicht *restlos* sich von den Schlacken der wirklichen Existenz befreit, und so die *zuendegeführte Dichtung*, mit äußerster Konsequenz, im *Schweigen* mündet (vgl. oben, Anm. 6); das andere, daß das ideale Sein, auf dem dichterischen Weg von Mallarmé, immer leerer erscheint, und das "Nichts" den Platz von Wörtern wie "Azur", "Traum", "Ideal" einnimmt. Was diese letztere Veränderung betrifft, ist sie, strukturell und in ihrer weltanschaulichen Bedeutung, derjenigen philosophischen Wandlung ähnlich, die im zwanzigsten Jahrhundert von Husserl zu *Heidegger*, oder vom jungen Wittgenstein zum späteren Wittgenstein geführt hat. - Im Nachlaß Mallarmés wurden Pläne zu einem großangelegten Werk gefunden; dieses Werk - Mallarmé nannte es *Le Livre*, "Das Buch" - beabsichtigte mit den kombinatorischen Mitteln der Sprache sämtliche wesentliche Möglichkeiten der Welt zu repräsentieren. Siehe G. R. Hocke, *Manierismus in der Literatur. Sprach-Alchimie und Esoterische Kombinationskunst*, Hamburg: Rowohlt, 1959, S.52. Hocke erinnert hier an Wittgensteins *Tractatus* - und auch an das Bolzanosche "Lehrbuch" könnten wir hier denken, um so mehr, als Mallarmé ausgesprochen dazu neigte, seine idealen Wesenheiten mit religiöser Würde auszustatten. "Mallarmé", schreibt Hocke, "beurteilt das Nachlassen des religiösen Glaubens nach der Französischen Revolution als eine folgenschwere Tragik. Er fand es allerdings für einen Dichter seiner Epoche schwer, das Religiöse mit den Bildern und Mitteln geoffenbarter Religionen zu vermitteln. Als das Wahre, Letzte bleibt ihm nur noch die logische Struktur des Universalen." (Hocke, a.a.O., S.52.).

*eigenen Grunde*<sup>43</sup>. Wir sehen: nicht nur auf die Grundeinstellung von Bolzanos Logik wirkten weltanschauliche Gesichtspunkte, sondern auch auf Einzelheiten - eindringend in die innersten Winkel der formalen Begriffsbildung. Was sich bei Bolzano noch auf der Oberfläche zeigt, der Zusammenhang von Weltanschauung und besonderem Formalismus, wurde später verborgener - es wurde aber weder weniger bestimmend, noch weniger unmittelbar.

Bolzanos Philosophie überschreitet das kategorielle System des allgemeingenen Psychologismus: sein Erklärungsprinzip ist nunmehr nicht das Individuum, sondern die überindividuelle Idealität. Bolzano wendet sich auch dagegen, was wir - oben - Psychologismus im strengen Sinne genannt hatten. "Frage ich..., woher wir es wissen, daß ein gewisses Gesetz ein für alle vernünftigen Wesen geltendes Denkgesetz sei; so", schreibt er,

zeigt sich, daß wir dies immer nur daher wissen (oder zu wissen glauben), weil wir einsehen (oder doch einzusehen glauben), daß dieses Gesetz eine für alle Wahrheiten selbst stattfindende Bedingung sei. ... Erkennen wir nun, daß etwas ein allgemeingeltendes Denkgesetz sei, nur eben daraus, weil wir zuvor erkannt haben, daß es eine Wahrheit und ein Bedingungssatz für andere Wahrheiten sei; so ist es offenbar eine Verschiebung des rechten Gesichtspunktes, wenn man dort von den allgemeinen Gesetzen des *Denkens* zu handeln vorgibt, wo man im Grunde die allgemeinen Bedingungen der *Wahrheit* selbst aufstellt.<sup>44</sup>

Gewisse Elemente des Psychologismus kommen indessen auch bei Bolzano vor, wie ja für den platonisierenden Antipsychologismus in dieser Hinsicht überhaupt eine Art von Inkonsequenz charakteristisch ist. Gerade das ist ja die weltanschauliche Funktion dieser Philosophie, daß sie irgendwelche Scheinexistenz des Individuums unter dem Firmament der logischen Seienden doch ermöglichen soll; und als sie dann noch nicht einmal dazu fähig ist, als in der Welt der reinen Logik dem Menschen droht sich ganz zu verlieren, löst sie sich auch in sehr kurzer Zeit auf, und die ideallose Unpersönlichkeit des linguistischen Antipsychologismus, oder der unverschleierte Nihilismus des Existentialismus tritt an ihren Platz. - Individuelle *innere Welt* und in ihr heimisches *Subjekt*: wenn es seine Bedeutung auch entscheidend verloren hat, ist dieses Begriffspaar aus der Philosophie Bolzanos noch nicht *vollständig* verdrängt. Die empirische Außen-

43 *Wissenschaftslehre*, Bd. II, S.348.

44 Ebd., Bd. I, S.64f.

welt, aber auch die ideale Welt, wird durch subjektive Vorstellungen vermittelt. Das Subjekt *unterscheidet* sich von den subjektiven Vorstellungen; es kann dieselben auf äußere Gegenstände *beziehen*. "Richtig ist", schreibt Bolzano, "eine Vorstellung nur, wiefern wir sie auf einen Gegenstand *richten*, auf den sie sich wirklich *bezieht*."<sup>45</sup> Auch die Bolzanosche Analyse des *Wollens* ist typisch psychologistisch: den Willensakt als seelischen Akt unterscheidet Bolzano scharf von - äußeren oder inneren - *Gegenstand* des Willens.<sup>46</sup> Der Satz, daß die Sprache sekundär zum Denken sei, dieses diagnostisch eindeutige psychologistische Motiv, ist bei Bolzano gleichfalls vorhanden. "Daß der Mensch die Sprache", schreibt er, "zunächst nicht zu dem Zwecke, um mit sich selbst, sondern um mit Andern zu reden, also nur aus Veranlassung jener geselligen Verbindungen, die er mit Andern seines Gleichen angeknüpft hatte, *ersonnen habe*, scheint gewiß."<sup>47</sup>

Trotz alledem ist Bolzanos Antipsychologismus begrifflich reiner, als der mancher späteren Platoniker. Die rapide Verselbständigung der Psychologie, die Genauigkeit und Handgreiflichkeit ihrer Resultate war eines der bestimmenden intellektuellen Erlebnisse der letzten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts: so kam es, daß die neue Welle des Platonismus gleichsam als eine scheinpsychologische Lehre auf der Szene erschienen ist, und es erforderte eine gewisse Zeit, bis dieser Platonismus zu sich selbst gefunden hat. Die Schlüsselfigur war Franz Brentano. Mit feierlicher Stimme spricht er in seinem Hauptwerk<sup>48</sup> über die Bestimmung der Psychologie. "Wie viele Übelstände" - schreibt Brentano -

könnten nicht, wie beim Einzelnen so in der Gesellschaft, beseitigt werden bald durch eine richtige psychologische Diagnose, bald durch die Erkenntnis der Gesetze, nach welchen ein psychischer Zustand sich verändern läßt! ... die Bedürfnisse, welchen die Psychologie genügen soll, sind nachgerade drängend geworden. Die zerrütteten sozialen Zustände schreien mehr als Unvollkommenheiten in Schifffahrt und Bahnverkehr, in Ackerbau und Gesundheitspflege mit lauter Stimme nach Abhilfe. ...

45 Ebd., S.517.

46 Ebd., Bd. II, S.13 und 68.

47 Ebd., Bd. III, S.80. Nicht im Original hervorgehoben.

48 Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), 2. Ausg., Leipzig: 1924 und 1925 (in zwei Bänden). Die Hinweise beziehen sich auf die Seitenzahlen der 2. Ausg.

Es kann unmöglich die Aufgabe der Nationalökonomie sein, die eingetretene Verwirrung zu schlichten und den mehr und mehr im Wechsellkampf der Interessen verlorenen Frieden in die Gesellschaft zurückzuführen.<sup>49</sup>

Brentanos Psychologie - sie wurde später als "deskriptive Psychologie" bezeichnet - führt den Menschen in die geborgene Welt seines eigenen seelischen Lebens zurück. Brentano schuf eine Art von innerem Platonismus, und brachte damit den klassischen Gedanken von der umfassenden Beständigkeit der inneren Welt auf eine klare und gerade deshalb außerordentlich instabile Form. Brentanos Grundidee ist, daß zu jedem einzelnen gedanklichen Akt ein *Etwas* gehört, der *Gegenstand* des Aktes, und dieser Gegenstand ist *innerhalb* der Grenzen der Seele.

Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw.<sup>50</sup>

Auch was in Wirklichkeit nicht existiert, ist Gegenstand - immanenter Gegenstand - des Denkens. Was die mentale Inexistenz ontologisch bedeutet, bleibt, in dieser Auffassung, vollkommen ungewiß; die Entäußerung der immanenten Gegenstände - ihre platonistische Hypostase - ist indessen eine Wendung, die durch Brentanos Psychologie ziemlich unmittelbar nahegelegt wird. Nicht von ungefähr weist der Brentano-Schüler Husserl darauf hin, daß sich seine antipsychologischen Angriffe *nicht* beziehen auf die "deskriptive Phänomenologie der inneren Erfahrung"<sup>51</sup>. - Kasimierz Twardowski war der erste, der, in seinem scharfsinnig argumentierenden Buch<sup>52</sup>, von

49 A.a.O., Bd. I. S.35.

50 Ebd., S.124f.

51 *Logische Untersuchungen* I, zitierte Ausg., S.212.

52 Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Wien: Alfred Hölder, 1894.

Brentanos Ideenkreis ausgehend einen fast platonistischen Standpunkt entwickelte. Twardowski unterscheidet den *Gegenstand* der Vorstellung von deren *Inhalt*: diesen identifiziert er mit Bolzanos Vorstellung an sich<sup>53</sup>. Gegenstandslose Vorstellungen aber, solche Inhalte also, zu denen kein Gegenstand gehört, erkennt Twardowski - im Gegensatz zu Bolzano - nicht an. Wenn man von einem nichtexistierenden Ding spricht, das in sich widersprechende Eigenschaften vereinigt, z.B. von einem spitzwinkligen Quadrat, und dieses Ding mit einem bestimmten *Namen* bezeichnet, "genannt" - schreibt Twardowski -

wird durch den Namen zweifelsohne etwas, wenn es auch nicht existiert. Und dies Genannte ist von dem Vorstellungsinhalt verschieden; denn erstens existiert dieser, jenes nicht, und zweitens schreiben wir dem Genannten Eigenschaften zu, die wohl einander widersprechen, die aber gewiß nicht dem Vorstellungsinhalt zukommen. Denn hätte derselbe diese einander widersprechenden Eigenschaften, so würde er nicht existieren; er existiert aber. Nicht der Inhalt der Vorstellung ist es, welchem wir Schiefwinkligkeit und zugleich das Quadratischsein zuschreiben, sondern das durch den Namen: Schiefwinkliges Quadrat Genannte ist der, zwar nicht existierende, aber vorgestellte Träger dieser Eigenschaften. ... Denn nur als Gegenstand der Vorstellung kann das schiefwinklige Quadrat verworfen werden; verworfen wird das durch den Namen: schiefwinkliges Quadrat genannte; als Inhalt der Vorstellung kann das schiefwinklige Quadrat nicht verworfen werden; der psychische Inhalt, der die Bedeutung des Namens ausmacht, existiert im wahrsten Sinne dieses Wortes.<sup>54</sup>

Twardowski erklärt nicht *wie*, in welcher Seinsweise, dieses nichtpsychische Nichtexistierende verharret, das die Fähigkeit besitzt, einander widersprechende Eigenschaften zu haben; etwas später äußert er sich jedoch so, daß der *goldene Berg* z.B., obgleich er nicht ist, doch charakteristische Eigenschaften besitzt - er ist aus Gold, kann kleiner oder größer sein - ja, auch das meint Twardowski, daß man von einem niedrigen goldenen Berg mit Recht behaupten kann, er sei *kleiner* als der andere, der hohe goldene Berg<sup>55</sup>.

Alexius Meinong führte den Gedanken zu Ende. Seine gegen-

53 A.a.O., S.14.

54 Ebd., S.23f.

55 Ebd., S.31.

standstheoretischen Schriften<sup>56</sup> sind von einem Widerstreben gegenüber der Irrationalität der Existenz, von Hoffnung in der rationalen Ordnung der Nichtexistierenden durchdrungen. Er spricht von einem *Vorurteil* zugunsten des Wirklichen, und von der diesem Vorurteil entspringenden *Begrenztheit* der traditionellen Metaphysik. Wovon die Gegenstandstheorie handelt, der Begriff des *Gegenstandes* läßt sich nicht genau bestimmen, "denn alles ist Gegenstand"<sup>57</sup>, denn der Gegenstandsbegriff ist der allgemeinste Begriff. Meinong unterscheidet drei Seinsstufen. Die *wirklichen* Gegenstände *existieren*; jenseits ihrer beginnt die Sphäre der *idealen* Gegenstände, diese *bestehen*. Ideale Gegenstände sind die verschiedenen *Verhältnisse*, oder namentlich die *mathematischen Objekte*. Auch das *Objektiv* ist ein idealer Gegenstand: das Objektiv ist das Korrelat nicht der bloßen *Vorstellungen* (sprachlich: *Namen*), sondern der *Urteile*. Sein Wesen kann

56 Anfänge der gegenstandstheoretischen Einstellung zeigt der Aufsatz "Über Gegenstände höherer Ordnung", 1899 (vgl. oben Anm. 11). Eine nahezu ausgeprägte Gegenstandstheorie enthält das Buch *Über Annahmen*, 1902 (Leipzig: Johann Ambrosius Barth). 1904 ist schon das Jahr der bewußten Programmverkündung ("Über Gegenstandstheorie." In: *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, hrsg. v. A. Meinong. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1904). Von den zahlreichen im Zeichen der Gegenstandstheorie geschriebenen Meinong-Aufsätzen soll noch der "Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften" erwähnt werden, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* Bd. 129f., 1906f. (Sonderdruck: Leipzig: R. Voigtländer, 1907.) Die 2. Ausg. des *Über Annahmen* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1910) enthält im Vergleich zu der 1. Ausg. in gegenstandstheoretischer Hinsicht wesentliche Änderungen. Die beste Beschreibung der Meinongschen Philosophie ist die intellektuelle Selbstbiographie des Philosophen (1920), in: R. Schmidt (Hrsg.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig: Felix Meiner, 1923. - Als psychologistisch kann man die vor 1899 entstandenen Schriften Meinongs bezeichnen. Sein Weg, vom Psychologismus zum Antipsychologismus, kann für diese Zeit als typisch betrachtet werden. Denselben Weg beschritt - um nur einige Beispiele zu erwähnen - auch Husserl, in der Zeit zwischen der *Philosophie der Arithmetik* (1891) und den *Logischen Untersuchungen*, oder Brentano nach 1905. Es ist interessant zu bemerken, daß auch noch in Diltheys großangelegter psychologistischer Philosophie, nach 1900, eine ähnliche Wandlung stattfindet.

57 *Selbstdarstellung*, S.12.

leicht durch eine Untersuchung der *negativen* Urteile erfaßt werden. Wovon das negative Urteil handelt, das ist nicht das, dessen Sein man eben verneint. Wenn man sagt, *daß* es nachts keine Ruhestörung gegeben hat, so nennt Meinong diese *Tatsache*, die sich von der *Nacht* und von der *Ruhestörung* unterscheidet, und die man sprachlich durch die "daß"-Wendung am natürlichsten repräsentieren kann, ein Objektiv<sup>58</sup>. Das Objektiv des wahren Urteils besteht, das des falschen besteht nicht. Wie kann ein Urteil von einem Objektiv handeln, das nicht besteht? Hier ergibt sich das Bedürfnis der Einführung einer dritten Seinsstufe: die wäre also eine Stufe des Seins an welcher nicht nur die nichtexistierenden, sondern auch die nichtbestehenden Gegenstände teilhaben würden. Anfänglich zögert Meinong, und versucht, diese dritte Stufe, die er *Außersein* nennt, nicht als Seinsweise, sondern als einen allgemeinen Zug der Gegenstände (als denjenigen Zug also, daß Sein wie Nichtsein für den Gegenstand äußerlich sei) aufzufassen<sup>59</sup>. Zur Zeit der 2. Ausgabe des *Über Annahmen*, 1910, läßt er die Frage, ob das Außersein also eine Art des Seins sei oder nicht, immer noch offen<sup>60</sup>, bis 1920 aber kommt die positive Entscheidung zustande<sup>61</sup>, das Außersein erweist sich als eine vollwertige Seinsstufe.

Die Wahrheiten der Gegenstandstheorie sind von der Existenz der Gegenstände - und so von der Erfahrung überhaupt - unabhängig; dadurch ist ihre Rationalität gesichert. Die Erfahrungserkenntnis stößt, Meinong zufolge, unvermeidlich gegen eine irrationale Wand, gegen die undurchsichtige Zufälligkeit des Gegebenen. Wenn man von zwei Wegen, *A* und *B*, den kürzeren wählt, so wird diese Wahl durch die *Natur* der Gegenstände *A* und *B*, die rationell auffaßbare

58 Siehe z.B. *Über Annahmen*, 1. Ausg., S.151, "Über Gegenstandstheorie", S.18, *Selbstdarstellung*, S.14. - Das "Objektiv", als das Korrelat des *daß*-Satzes, ist mit dem "Inhalt"-Begriff des jungen Brentano (siehe Stumpf, "Erinnerungen an Franz Brentano", in: O. Kraus, *Franz Brentano*, München 1919, S. 106 f.), bzw. mit dem Stumpfschen-Husserlschen "Sachverhalt" verwandt; dieser Begriff lebt weiter auch im "Sachverhalt" des frühen Wittgenstein (vgl. die Deutung vom Begriff "Sachverhalt" in E. Stenius, *Wittgenstein's "Tractatus"*, Oxford: Basil Blackwell, 1960, S.29ff.).

59 "Über Gegenstandstheorie", S.13.

60 *Über Annahmen*, 2. Ausg., S.79f., 241f.

61 *Selbstdarstellung*, S.19.

Differenz ihrer Längen bestimmt: welcher von den beiden nun der kürzere ist, hängt nicht von ihrer Existenz ab. Was aber empirisch gegeben ist, ist das, *daß eben diese zwei Wege existieren*: und diese Gegebenheit ist vollkommen zufällig, sie kann nicht in rationale Elemente aufgelöst werden.<sup>62</sup> Man ist der Wirklichkeit verständnislos unterworfen.<sup>63</sup> Es "bietet alles Dasein zuletzt etwas der Notwendigkeitsbetrachtung ... gleichsam Unzugängliches, einen sozusagen *irrationalen Rest* dar..."<sup>64</sup>. Nur die Nichtexistenz kann vom Verstand vollständig durchschaut werden.<sup>65</sup> Das freilich heißt keineswegs, daß man in der Welt der Nichtexistierenden sozusagen eine *Macht* besitzt. Doch unser Unterworfensein, meint Meinong, ist hier vielleicht nicht mehr so maßlos peinlich; und das ist schon etwas.<sup>66</sup>

Daß die Abwendung der Philosophie von der Psychologie nicht einfach eine Änderung der Methoden, sondern vielmehr die Umgestaltung des *Weltbildes* bedeutet, daß, genauer, diese Wendung nicht durch innere theoretische Bedürfnisse, sondern ausdrücklich durch weltanschauliche Ansprüche hervorgerufen war und ihren Vertretern in dieser Form zum Bewußtsein gelangte, das ist aus Meinongs Werken klar herauszuhören. Die überwiegende Rolle der Psychologie, betont der Philosoph, entstammt derjenigen falschen Anschauungsweise, die bei der ontologischen Umgrenzung der aufgegebenen Probleme das Wirkliche dem Idealen vorzieht. "Was nicht außer uns existiert" - sagt man, von dieser Anschauung beeinflusst - "muß doch wenigstens in uns existieren: es gerät damit vor das Forum der Psychologie"<sup>67</sup>. Das Wort "ideal" aber, argumentiert Meinong für die geschichtliche Bedeutung dieses Ausdruckes und gegen das moderne Sprachgefühl, heißt nicht so viel wie "gedacht" oder "bloß vorgestellt"<sup>68</sup>. Das ideale Sein ist *objektiv*; ganz so, wie, andererseits, die *Apriorität* vom Bestehen irgendeines Zusammenhanges. "...schon im Terminus 'a priori' - schreibt Meinong - [ist], obwohl er so oft subjektivistisch umgedeutet wird, unverkennbar ein unsubjektives, also

62 "Über die Stellung der Gegenstandstheorie", S.33.

63 Ebd., S.34.

64 *Selbstdarstellung*, S.46.

65 Ebd.

66 "Über die Stellung der Gegenstandstheorie", S.63.

67 "Über Gegenstandstheorie", S.24.

68 Ebd.

gegenständliches Moment anzutreffen... Im Worte 'a priori' liegt doch zuletzt, unbeschadet aller historischen Wandlungen, der Hinweis auf das 'logisch Frühere', das als solches ohne Zweifel einen Erkenntnisgrund abgeben kann, aber seinem Wesen nach zunächst nicht Erkenntnis-, sondern *Seinsgrund* ist."<sup>69</sup> Der Philosoph, gemäß seiner Bestimmung, deckt nicht die a priori Struktur unserer *Erkenntnisse* auf, nicht das also, ob und was für ein beständiges, von der Erfahrung unabhängiges System des Erkennens wir auf die Welt beziehen, sondern gerade die a priori Struktur der Welt selbst, ihre gegenüber jeder Subjektivität primäre Ordnung an sich. Das radikale Verblässen der Bedeutung des *einzelnen* steht<sup>70</sup>, wie wir darauf schon hingewiesen haben, im Hintergrund dieser philosophischen Gesichts-

69 *Selbstdarstellung*, S. 45. - Betont in diesem Sinne gebrauchte auch Husserl den Ausdruck "a priori", zur Zeit der 1. Ausg. der *Logischen Untersuchungen*, in 1901: die objektive, a priori Unmöglichkeit der subjektiven Unmöglichkeit (die in unserer geistigen Organisation wurzelt, unsere faktuale Unfähigkeit zum Denken eines bestimmten Zusammenhanges bedeutet) gegenüberstellend. Siehe z.B. *Logische Untersuchungen* II, Halle: Max Niemeyer, 1901, S.308. - Ich möchte hier auf ein Problem in der Deutung des *Tractatus* hinweisen. Die kantianischen Züge in der Philosophie des jungen Wittgenstein sind auffallend; die besonders von E. Stenius vertretene Interpretation aber (*Wittgenstein's "Tractatus"*, Oxford: Basil Blackwell, 1960), derzufolge die einleitenden, sog. ontologischen Teile des *Tractatus* in Wirklichkeit erkenntnisphilosophisch seien, ist ein Mißverständnis. "Das große Problem, um welches sich alles dreht, was ich schreibe, ist: Ist, a priori, eine Ordnung in der Welt, und wenn ja, worin besteht sie?" - bemerkt zwar Wittgenstein in der Tagebucheintragung von 1.6.1915; der Ausdruck "a priori" jedoch - die eben berührten Parallelen dürften das belegen - kommt hier nicht in kantianisch-erkenntnisphilosophischer, sondern geradezu in ontologischer Bedeutung vor.

70 Letzteres Moment widerspiegelt sich ganz unmittelbar in der ethischen Begriffsbildung der Gegenstandstheorie. Die moralphilosophische Untersuchung (wie auch die ästhetische) bezieht sich, in Meinongs Auffassung, auf eine eigentümliche Klasse objektiv bestehender Gegenstände, auf die sog. *Dignitäten* (Dignitäten: Würde besitzende Gegenstände, eigentlich gegenständiglich aufgefaßte *Werte*). Wie der Begriff des Subjekts aus der Philosophie überhaupt zu eliminieren ist, ist in der Ethik die "obligatorische Heranziehung der *Person* des Fühlenden" (*Selbstdarstellung*, S.37), die Relativierung der von Natur aus unpersönlichen Dignitäten zu vermeiden.

punkt wandlung, doch Meinong war der einzige, der an Stelle des sich verflüchtigenden Subjektes, des Individuums als Mittelpunkt, sogar noch im zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts mit einer ungebrochenen Überzeugung eine Art von vornehmlich objektiver, idealer Welt als Beziehungssystem setzen konnte. Die Terminologie des frühen Husserls, wie auch die vielfach verwandten Konstruktionen des jungen Wittgenstein, sind bereits von einer begrifflichen Unbestimmtheit verdunkelt; das Schwanken ihres Glaubens an die Möglichkeit einer idealen Ordnung untergräbt, begriffliche Widersprüche erzeugend, ihren Drang zum Objektiven, und schafft eine Scheinexistenz des Subjektes, bis es dann in der Philosophie des Husserlschülers Heidegger oder in der des späteren Wittgenstein endlich zu einer Relativierung von allem Absoluten, zu einer gleichzeitigen Leugnung der subjektiven und objektiven Ordnung führt.

Der Husserlsche Ich-Begriff, wie er in den *Logischen Untersuchungen* vorgetragen wird, weist auf ein nicht-ausgezeichnetes Subjekt hin. Das philosophische Subjekt ist zwar mit dem *empirischen* Ich, mit dem "Ich-körper", der "als physisches Ding erscheint wie irgendein anderes"<sup>71</sup>, nicht identisch; aber auch eine Analyse des an den Ich-körper empirisch gebundenen, anscheinend zu dem Ich-körper gehörenden *geistigen* Ichs weist keinerlei *Zentrum* auf. Die seelischen Erlebnisse haben keinen gemeinsamen Brennpunkt, ihre *Einheit* weist nicht auf ein *Etwas* hin, *wodurch* sie eine Einheit bilden. Die inneren Verhältnisse des Bewußtseinkomplexes sind symmetrisch. "...das Ich", schreibt Husserl, "[ist] nichts Eigenartiges, das über den mannigfaltigen Erlebnissen schwebte, sondern ist einfach mit ihrer eigenen Verknüpfungseinheit identisch..."<sup>72</sup> Die, wie Husserl sagt, *voraussetzungslose* Analyse der Bewußtseinserlebnisse - d.h. die unvoreingenommene, detaillierende, in diesem Sinne *phänomenologische* Beschreibung ihrer *auffallenden* Charakteristiken - führt zu der Einsicht, daß die *Intentionalität*, das Gerichtetsein auf einen

<sup>71</sup> *Logische Untersuchungen* II, Halle: Max Niemeyer, 1901, S. 342. - "Das Ich im Sinne der gewöhnlichen Rede" - schreibt noch Husserl - "ist ein empirischer Gegenstand, das eigene Ich ist es ebenso gut wie das fremde, und jedwedes Ich ebenso wie ein beliebiges physisches Ding, wie ein Haus oder Baum u.s.w." (Ebd., S.331.)

<sup>72</sup> Ebd.

Gegenstand, einer ihrer wesentlichen Züge ist.<sup>73</sup> Husserl nennt die intentionalen Erlebnisse *Akte*, betont jedoch, daß das Wort *actus* hier nicht in seiner ursprünglichen Bedeutung figuriert, der Akt ist kein „*subjektives Thun*“<sup>74</sup>, überhaupt muß, bei der Analyse der Intentionalität, „*der Gedanke der Bethätigung ... schlechterdings ausgeschlossen bleiben*“<sup>75</sup>. Wahrlich, die Betätigung würde ein Subjekt voraussetzen, und gerade das Subjekt fehlt aus der phänomenologischen Bewußtseinseinheit, aus dem Husserlschen Ich-Begriff. Die *natürliche Reflexion* vermutet zwar hinter jedem intentionalen Akt ein Ich. „Aber *leben wir* sozusagen im betreffenden Acte, *gehen wir* z.B. in einem wahrnehmenden Betrachten eines erscheinenden Vorganges *auf*, oder im Spiele der Phantasie, in der Lectüre eines Märchens, im Vollzuge eines mathematischen Beweises u.dgl., so ist von dem Ich als Beziehungspunkt der vollzogenen Acte nichts zu merken.“<sup>76</sup> Nicht auf subjektive seelische Tätigkeit, sondern auf als vom Subjekt unabhängig gedachte Akte ist die phänomenologische Analyse gerichtet, die Eigenart und Zusammenhänge dieser Akte erforscht sie. Wenn Husserl nun sehr oft, und zwar an grundlegenden Punkten, trotzdem eine psychologisierende Terminologie gebraucht, ja tatsächlich psychologische Argumente mobilisiert, das zeigt nur, daß er zu einem völligen Verlassen der Innerlichkeit nicht mehr bereit, dazu aber auch noch nicht gezwungen war.<sup>77</sup> Für uns hier wird nun diejenige Richtung

73 Ebd., S.349. - Brentano - sagt Husserl - irrte, als er die Intentionalität *überhaupt* als das bestimmende Merkmal der psychischen Phänomene bezeichnete; die wichtigsten seelischen Erscheinungen aber sind tatsächlich intentional. (Ebd., S.345) Keinesfalls kann hingegen, Husserl zufolge, die Brentanosche Deutung der Intentionalität als mentale Inexistenz, *immanente* Gegenständlichkeit, akzeptiert werden; worauf die Intention sich bezieht, existiert nicht *innen* (die überlieferte Gegenüberstellung von Innerem und Äußerem verliert, auf Grund des Husserlschen Subjektbegriffes, ohnehin seine Natürlichkeit), und es ist nicht bestimmt, daß es überhaupt *existiert*. (Ebd., S.352.)

74 Ebd., S.424.

75 Ebd., S.358.

76 Ebd., S.355. Hervorhebungen nicht im Original. - Vom *Aufgehen* im intentionalen Akte spricht Husserl auch auf S. 357, 381, 384, 385f.

77 In der zweiten Ausgabe der *Logischen Untersuchungen* hat dann auch Husserl den Begriff des subjektiven Mittelpunktes, des „reinen Ichs“, über den er sich früher so geringschätzig geäußert hat, tatsächlich eingeführt. Siehe *Logische Untersuchungen* II, Halle: Max Niemeyer, 1913, S.361.

seines Denkens von Interesse sein, die von der - obgleich inkonsequenten - Eliminierung des Subjektes zu einer Hypostase, zu einer Verselbständigung der objektiven Inhalte des Denkens führt.

Husserls phänomenologische Analysen sind mit sprachphilosophischen-grammatischen Untersuchungen verflochten. Nicht von ungefähr, da Sprechen und Denken, Husserl zufolge, innig zusammengehören, "Urtheile, die der höheren intellectuellen Sphäre angehören, sich ohne sprachlichen Ausdruck nicht vollziehen lassen"<sup>78</sup>. Die Sprache selbst hingegen weist über ihr eigenes bloß physisches Wesen hinaus. "Zum gesprochenen Wort ... wird die articulirte Lautcomplexion (bzw. das hingeschriebene Schriftzeichen u. dgl.) erst dadurch, ... daß [der Redende] ihr in gewissen psychischen Acten einen Sinn verleiht..."<sup>79</sup> Wenn ein Wort Bedeutung hat, wird das, gewöhnlich, mit dem Phänomen erklärt, daß der Sprechende zu diesem Worte irgendein inneres, seelisches *Bild* assoziiert.<sup>80</sup> Keineswegs im Hervorbringen von etwas wie *Illustrationen* sieht jedoch Husserl die Funktion des bedeutungsverleihenden Aktes. Um einen Ausdruck zu verstehen, muß man nicht über Phantasiebilder verfügen. Was für Bilder sollten denn - fragt Husserl - zu Wörter wie "Kultur", "Differentialrechnung" oder "Tausendeck" gehören?<sup>81</sup> Wenn das Verstehen von Ausdrücken in der Tat immer von dem Erscheinen gewisser Bilder begleitet sein würde, selbst dann würde die Existenz dieser Bilder *an sich* noch nichts erklären. Das innere Gebilde ist ja an sich noch kein Bild:

Die Aehnlichkeit zwischen zwei Gegenständen, und sei sie auch noch so groß, macht den einen noch nicht zum Bilde des anderen. Erst durch die Fähigkeit eines vorstellenden Wesens, sich das Aehnlichen als Bildprä-

78 *Logische Untersuchungen* II, 1. Ausg., S.5. - Es ist interessant, daß in der zweiten Ausgabe, wo der subjektive Bewegungsraum des "reinen Ichs" irgendwie gesichert werden mußte, Husserl die Zusammengehörigkeit vom Sprechen und Denken weniger betont. So setzt er, in der eben zitierten Aussage, an die Stelle des Wortes "nicht" das Wort "kaum".

79 *Logische Untersuchungen* II, 1. Ausg., S.32.

80 Wir haben oben auf diese Erklärung als auf eine charakteristische Äußerung des allgemeingenen Psychologismus hingewiesen. Siehe S.52.

81 *Logische Untersuchungen* II, 1. Ausg., S.61ff.

sentanten für ein Aehnliches zu bedienen, ... statt [des Einen] das Andere zu *meinen*, wird das Bild überhaupt zum Bilde.<sup>82</sup>

Wie soll man sich also die Rolle des bedeutungsverleihenden Aktes vorstellen? Der Akt kann keineswegs mit der Wortbedeutung selbst identifiziert werden, kann man doch, in zahllosen Intentionen, zahllosen Wortzeichen immer wieder *dieselbe* Bedeutung übermitteln. In der Aussage "die drei Höhen eines Dreieckes schneiden sich in einem Punkte" werden die an sich toten Schriftzeichen von meiner Intention, mit welcher ich gerade die gegebene Bedeutung denke, belebt. Diese Intention ist - schreibt Husserl - "ein flüchtiges Erlebnis, entstehend und vergehend. Nicht ist aber das, was die Aussage aussagt, dieser Inhalt *daß die drei Höhen eines Dreieckes sich in einem Punkte schneiden* ein Entstehendes und Vergehendes"<sup>83</sup>. Die Bedeutung selbst, ihre ideale Einheit steht der Vielheit der möglichen Akte gegenüber. Die Bedeutung ist, was in den eine identische Bedeutung vermittelnden sinngebenden Akten *gemeinsam* ist; die Bedeutung repräsentiert, gegenüber den partikulären Akten, das *Gemeinsame*. Die Bedeutungen sind "allgemeine Gegenstände", diese Gegenstände existieren aber weder in der Welt, noch in einem göttlichen Verstand, ihre "metaphysische Hypostasirung", schreibt Husserl, wäre absurd<sup>84</sup>. Und dennoch, die Absichten des Philosophen erweisen sich als schwach gegenüber der Logik seines Werkes, das Allgemeine gewinnt hier durchaus eine wirkliche Existenz. Der ideale Gegenstand - muß Husserl feststellen - ist keine bloße *Erfindung*. "Sehe ich ein", schreibt Husserl, "daß 4 eine gerade Zahl ist, daß das ausgesagte Prädikat dem idealen Gegenstand 4 wirklich zukommt, so kann auch dieser Gegenstand nicht eine bloße Fiction sein, eine bloße *façon de parler*, in Wahrheit ein Nichts."<sup>85</sup> Wie kann Husserls Gedankengang inter-

82 Ebd., S.396f.

83 Ebd., S.44.

84 Ebd., S.101. - Siehe noch S.121: "Zwei Mißdeutungen haben die Entwicklung der Lehren von den allgemeinen Gegenständen beherrscht. Erstens die *metaphysische Hypostasirung* des Allgemeinen, die Annahme einer realen Existenz von *Species außerhalb des Denkens*. - Zweitens, die *psychologische Hypostasirung* des Allgemeinen, die Annahme einer realen Existenz von *Spezies im Denken*."

85 Ebd., S.124. - Also: "die idealen Gegenstände ... existieren wahrhaft". (Ebd.)

pretiert werden? - Keine subjektiv-psychische Regelmäßigkeit kann die Beständigkeit, Notwendigkeit der Zusammenhänge im Komplex der intentionalen Akte garantieren, ist doch jede erfahrungsmäßige Ordnung bloß zufällig. Daher kommt es, daß die seelischen Erlebnisse hier von vornherein als vom Psychischen losgelöst - phänomenologisch - behandelt werden: doch werden die Intentionen, ihres Mediums beraubt, der systematisierenden Untersuchung unerfaßbar. Man muß *Material* für sie finden, will man ihre Zusammenhänge in der Form von festsetzbaren Verbindungen begreifen. So substanzialisiert sich dann die ideale Welt der Bedeutungen, und mit gutem Grund sagt Husserl, daß "die wichtigste Thatsache des Bedeutungsgebietes ... die Existenz der in ihm herrschenden *Gesetzmäßigkeit* [ist]"<sup>86</sup>.

Eine *unmittelbare* Untersuchung der idealen Bedeutungssphäre ist *schwierig*<sup>87</sup>, die Analyse der empirisch gegebenen Sprache bietet jedoch eine geeignete Approximation. Die Forschung muß *hinter* die Oberfläche der Sprache, *hinter* die grammatischen Formen dringen. Nicht jeder grammatische Unterschied entspricht einem logischen Unterschied, viele Momente der grammatischen Syntax sind *zufällig*, "durch die allgemeinen und doch nur factischen Züge der Menschennatur bestimmt", bzw. "durch die zufälligen Besonderungen der Rasse, näher des Volks und seiner Geschichte, des Individuums und seiner individuellen Lebenserfahrung" geformt. Die Sprache hat jedoch "nicht bloß ein physiologisches und kulturhistorisches, sondern auch ein apriorisches Fundament", welches in den *notwendigen* Momenten der Grammatik hervortritt, "die wesentlichen Bedeutungsformen und die apriorischen Gesetze ihrer Complexion, bzw. Modification" betrifft, und durch diese Gesetze *jede* Sprache *wesentlich* bestimmt.<sup>88</sup> Die "reine Grammatik" untersucht die notwendigen Zusammenhänge der Syntax: sie sieht von empirischen Zufälligkeiten

86 Ebd., S.298. - Nicht im Original hervorgehoben.

87 Ebd., S. 13. - Auffallend ist die Unsicherheit der Ausdrucksweise: daß ein außersprachliches Erfassen der Bedeutungen *unmöglich* sei, behauptet Husserl nicht, praktisch versucht er aber nicht, die sprachliche Vermittlung auszuschalten.

88 Ebd., S.319.

ab, deckt "das ideale Gerüst"<sup>89</sup> der Sprache auf, bezieht sich bereits unmittelbar auf die Bedeutungswelt. Die Bedeutungen sind allgemeine Gegenstände, und nichts in der Begriffsbildung Husserls schließt die Behauptung aus, daß auch umgekehrt, die allgemeinen Gegenstände *Bedeutungen* sind. Die reine Grammatik, allgemeiner die reine Logik, erfährt also das ideale - kristallhaft durchsichtige, beständige, ewige - Gerüst nicht einfach der Sprache, sondern der *Welt*, und stellt dieses dem Durcheinander der historisch-empirischen Umwelt des Menschen gegenüber.

Die ideale Sphäre der Bedeutungen, zu der die phänomenologische Analyse führte, ist eine ontologisch selbständige Sphäre. Eine den Husserlschen Gedankenkreis überschreitende Kritik könnte zeigen, daß die *sprachliche Repräsentation* dieser Sphäre in Wirklichkeit *unmöglich* ist. Diese Kritik könnte sich - skizzenhaft - folgendermaßen gestalten: Nehmen wir zunächst an, daß die Bedeutungen tatsächlich *ideale* - außerzeitliche und außerräumliche - Entitäten sind. Was nun vollkommen unbegreiflich wird: wie kann eine *Verbindung* zwischen dem physischen Wortzeichen und der Bedeutung zustandekommen? Wenn ein intentionaler Akt zwischen ihnen *vermittelt*, wie müssen wir diesen Akt deuten: als eine ideale oder als eine reale Entität? Die ursprüngliche Schwierigkeit verschwindet weder in dieser, noch in jener Deutung: kann sich doch eine ideale Intention nicht an ein physisches Wortzeichen knüpfen, and wie könnte indessen ein realer - psychischer - Akt eine ideale Bedeutung erfassen? Daher kommt es, daß sich bei Husserl der intentionale Akt alsbald in Komponente zerlegt, und als eine Einheit von mehr zum Begrifflichen bzw. mehr zum Anschaulichen gehörenden - sozusagen idealen und realen - Teilakten erscheint. Wie können jedoch ideale und reale Akte sich miteinander verbinden? Unser Problem ist unverändert, und die Lösung verliert sich im Unendlichen. - Wir sind also genötigt - auch Husserl neigte manchmal dazu - den Bedeutungen tatsächliche, physische Existenz beizumessen. Einer Vielzahl von vernichtenden Argumenten stehen wir nun gegenüber. Vor allem schafft hier die Existenz der Nichtexistierenden eine schwierige Lage, bedeutet doch die Sinnhaftigkeit der Ausdrücke "goldener Berg", "viereckiger

89 Ebd. - Wittgenstein gebraucht die Ausdrücke "das logische Gerüst" (*Tr.* 3.42, 4.023) und "das Gerüst der Welt" (*Tr.* 6.124).

Kreis" usw. nun durchaus, daß der goldene Berg *ist*, und auch der viereckige Kreis sich irgendwo befindet, ganz so, wie z.B. die *Möglichkeit* dessen, daß in der Tür kahle Männer stehen. Ja, auch diese Möglichkeit existiert tatsächlich, und wir können uns noch freuen, wenn sich ihre Existenz örtlich nicht an die Tür knüpft: denn welche Menge der möglichen *hageren*, der möglichen *corpulenten*, der möglichen *hochgewachsenen* usw. kahlen Männer würde sich dort versammeln! Und weiter: wenn die Bedeutung vom "Mond" der Himmelkörper selbst ist, müssen wir dann sagen, daß diese Bedeutung um unsere Erde - oder um die Bedeutung des Wortes "Erde" - kreist? Wenn nun die Bedeutung des Ausdruckes "Mond" eine physische Entität ist, *nicht* aber der Mond selbst, in welchem Verhältnis stehen diese beiden Entitäten zueinander? Und ist wohl die Bedeutung des Ausdruckes "abnehmender Mond" von der des Ausdruckes "Vollmond" verschieden, so, daß man mit dem Monde während seiner Veränderungen immerfort neue Bedeutungen assoziieren muß, oder nimmt die Bedeutung des Ausdruckes "Mond" selbst ab? - Der grundlegenden Schwierigkeit begegnen wir jedoch dann, wenn wir die Frage formulieren: *wie verknüpfen sich* der Ausdruck und seine - physische - Bedeutung? Nehmen wir der Einfachheit halber an, daß die Bedeutung des Ausdruckes "Mont Blanc" der Mont Blanc selbst ist (und nicht eine andere, mehr ätherische - aber immer noch physische - Entität; diese vereinfachende Annahme ändert nichts am Wesen des Arguments). Wie verknüpft sich also der Ausdruck "Mont Blanc" mit dem Mont Blanc? Vielleicht so, daß ich über den Mont Blanc geflogen bin, und jemand darauf gezeigt hat: "jener Berg dort, das ist der Mont Blanc". Was ist aber die *Verbindung*, die dadurch zwischen dem Ausdruck und dem Berg zustande gekommen ist? Es war doch nicht so, daß ich in einer Hand etwa das auf Papier geschriebene Wortzeichen "Mont Blanc" festhielt, und mit der anderen Hand mich an den Gipfel des Berges klammerte! Und woher weiß ich *jetzt*, was die Bedeutung des "Mont Blanc" ist? Was ist *jetzt* die Verbindung zwischen dem Ausdruck und dem Berge? Vielleicht erscheint ein *Bild* des Berges vor mir, als ich "Mont Blanc" sage? Die Bildtheorie ist keine Lösung - denken wir nur an die bezüglichen Argumente Husserls. Auch die Auffassung der Bedeutungen als *physische* Entitäten führt also nirgendwohin: eine unüberbrückbare Kluft gähnt zwischen der als objektiv vorgestellten, selbständigen Bedeutungswelt und der Sprache. - Das Setzen von intentionalen

sprachlichen Akten ist also, letzten Endes, eine Art von Inkonsistenz in dem Gedankensystem Husserls. Dann ist schon Heidegger konsequenter, wenn er sagt, daß, da die Sprache *nicht* "Tätigkeit", *nicht* Entäußerung eines menschlichen "Inneren" ist, im Sprechen *die Sprache selbst spricht*<sup>90</sup>; und der Mensch, der "den eigentlichen Aufenthalt seines Daseins in der Sprache hat"<sup>91</sup>, der Sprache bloß *entspricht*<sup>92</sup>. Und die Sprache ist, bei Heidegger, keineswegs mehr die sozusagen mathematisch erforschbare Struktur, als die sie Husserl gedacht hat: die *Dichtung* ist bei ihm das reine Gebilde der Sprache<sup>93</sup>.

Husserl wollte ursprünglich Mathematiker werden; die Philosophie wählte er unter der Wirkung Brentanos zum Lebensberuf, dem Brentano-Schüler Carl Stumpf widmete er seine *Logischen Untersuchungen*: seine Phänomenologie wurzelt tief im Brentanoschen Gedankensystem, auch dann, wenn sie in mancher Hinsicht eher eine Negation als eine Fortführung dessen ist. Was nun Husserls eigentümlichen Platonismus betrifft, war *Bolzanos* Anschauungsweise (sowie zahlreiche Details seiner Begriffsbildung) hier von konstitutiver Bedeutung.<sup>94</sup> Husserl geizt auch nicht mit Anerkennungen: über

90 Heidegger, "Die Sprache" (1950). In: *Unterwegs zur Sprache*. 2. Ausg., Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1960, S.14ff.

91 Ebd., S.159.

92 Ebd., S.33.

93 "Rein gesprochenes ist das Gedicht." Ebd., S.16. - Siehe noch besonders die Aufsätze "Die Sprache im Gedicht" und "Das Wesen der Sprache" in demselben Band.

94 Die Frage, ob die *Wissenschaftslehre* in der Entstehung der Auffassung Brentanos eine Rolle spielte, müssen wir offenlassen. Brentano behauptet, daß das nicht der Fall war (siehe die von O. Kraus zu der 1924-er Ausg. der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* geschriebene Einleitung, S.XLVif.), man muß aber bemerken, daß seine Mitteilungen (und, eigenartigerweise, auch die Mitteilungen der meisten seiner Schüler), wenn von der Priorität einer Entdeckung die Rede ist, mit Vorbehalt zu behandeln sind. Die Vorlesungen aus Brentanos Anfangsjahren können jedenfalls leicht Bolzano-Assoziationen erwecken. In den Metaphysik-Vorlesungen aus 1869 z.B. - wie darüber C. Stumpf berichtet - argumentierte Brentano in der Weise, daß "das Evidente nicht nur für unseren Verstand, sondern für jeden möglichen Verstand wahr sei, weil es eben nur das eigene Licht der Sache selbst sei. Vom Psychologismus also, der", schreibt Stumpf, "die logische Notwendig-

die *Wissenschaftslehre*, über "dieses noch lange nicht genug geschätzte, ja fast gar nicht benutzte Werk"<sup>95</sup> äußert er sich dahingehend, daß das "in Sachen der logischen 'Elementarlehre' Alles weit zurückläßt, was die Weltliteratur an systematischen Entwürfen der Logik darbietet"<sup>96</sup>. Und dennoch kann man mit großer Gewißheit behaupten, daß in der antipsychologistisch-platonistischen Wende Husserls, in dem Verlassen des Standpunktes der frühen *Philosophie der Arithmetik*, Gottlob Frege die wichtigste Rolle gespielt hat.<sup>97</sup> Während Frege die Mathematik auf platonistische Grundlagen zu setzen versuchte, gab er dem Platonismus eine Form mathematischer Exaktheit. Die Mathematik - die Mathematik wenigstens! - hat mit ewigen und unwandelbaren Zusammenhängen zu tun, und nicht, meinte Frege, mit veränderlichen physischen oder psychischen Gebilden. Das "Schwankende und Unbestimmte" der psychischen Erscheinungen, schreibt er,

steht im starken Gegensatz zu der Bestimmtheit und Festigkeit der mathematischen Begriffe und Gegenstände. Es mag ja von Nutzen sein, die Vorstellungen und deren Wechsel zu betrachten, die beim mathematischen Denken vorkommen; aber die Psychologie bilde sich nicht ein, zur

---

keit aus einer psychologischen herleiten will, war [Brentano] himmelweit entfernt." (Stumpf, "Erinnerungen an Franz Brentano", a.a.O.) Man mußte freilich kein Leser der *Wissenschaftslehre* sein, um daraus Gedanken zu schöpfen: die unterirdische Wirkung Bolzanos ist größer, als man es gewöhnlich annimmt. Verbreitet im deutschen Sprachgebiet war z.B. ein philosophisches Lehrbuch, das der Bolzano-Schüler R. Zimmermann geschrieben hat. Über "Wissenschaft im objectiven Sinne", über "Wahrheiten an sich" liest man hier, und darüber, daß "die Formen des richtigen Denkens ... nicht nur Formen des menschlichen oder überhaupt eines Denkens, sondern Bedingungen der Wahrheit selbst sein [müssen]". (R. Zimmermann, *Philosophische Propädeutik* II, Wien: 1853 [unveränderter Nachdruck 1858], S.5.)

95 *Logische Untersuchungen* I, 1. Ausg., S.29, Anm.2.

96 Ebd., S.225.

97 Husserl selbst mißt Freges Wirkung eine geringere Bedeutung bei. In der *Philosophie der Arithmetik* kritisiert er ihn noch ziemlich ausführlich, in den *Logischen Untersuchungen* weist er hingegen nur an zwei Stellen auf ihn hin: einmal im ersten Band, wo er Freges *Grundlagen der Arithmetik* (1884) als eine "anregende Schrift" bezeichnet (und sagt: "Daß ich die *principielle* Kritik nicht mehr billige, die ich an Frege's antipsychologistischer Position

Begründung der Arithmetik irgendetwas beitragen zu können. ... Die geschichtliche Betrachtungsweise, die das Werden der Dinge zu belauschen und aus dem Werden ihr Wesen zu erkennen sucht, hat gewiss eine grosse Berechtigung; aber sie hat auch ihre Grenzen. Wenn in dem beständigen Flusse aller Dinge nichts Festes, Ewiges beharrte, würde die Erkennbarkeit der Welt aufhören und Alles in Verwirrung stürzen.<sup>98</sup>

Nur weil das Sein eine nicht-historische, nicht-wandelbare Sphäre überhaupt *hat*, kann man über *Wahrheit* sprechen: sonst könnte man nur sagen, daß die Menschen einmal dieses, ein anderes Mal aber jenes für wahr *halten*.<sup>99</sup> Anders ausgedrückt: den Begriff des dem bloß Führwahrgehaltenen gegenübergestellten *absolut Wahren* zu

---

in meiner *Philosophie der Arithmetik* ... geübt habe, brauche ich kaum zu sagen" [S.169, Anm. 1]), und einmal im zweiten - hinsichtlich einer unbedeutenden terminologischen Frage (S.53). Das Begriffs- und Argumentationssystem der *Logischen Untersuchungen* erinnert aber manchmal so auffallend an Frege, und der Zeitpunkt, wo Husserl den Standpunkt der *Philosophie der Arithmetik* verläßt (diesen Zeitpunkt kann man anhand kleineren, zwischen 1891 und 1900 publizierten Husserl-Schriften bestimmen), trifft so auffallend mit dem Erscheinen von Freges Husserl-Kritik (eine Rezension der *Philosophie der Arithmetik*, 1894) zusammen (vgl. Dagfinn Føllesdal, "Husserl und Frege", *Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II Hist.-Filos. Klasse*, 1958, No.2, S.22ff.), daß man sagen muß: Husserl (von dem wir ja genau wissen, daß er *sämtliche* bedeutende Schriften Freges kannte) hat hier seine denkerische Selbständigkeit wahrscheinlich überschätzt.

98 Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau: Wilhelm Koebner, 1884, S.Vff.

99 "Ich verstehe unter logischen Gesetzen" - schreibt Frege - "nicht psychologische Gesetze des Fürwahrhaltens, sondern Gesetze des Wahrseins. Wenn es wahr ist, dass ich dies am 13. Juli 1893 in meiner Stube schreibe, während draussen der Wind heult, so bleibt es wahr, auch wenn alle Menschen es später für falsch halten sollten. Wenn so das Wahrsein unabhängig davon ist, dass es von irgendeinem anerkannt wird, so sind auch die Gesetze des Wahrseins nicht psychologische Gesetze, sondern Grenzsteine in einem ewigen Grunde befestigt, von unserm Denken überfluthbar zwar, doch nicht verrückbar." (Frege, *Grundgesetze der Arithmetik* I, Jena: Hermann Pohle, 1893, S.XVI.)

fordern bedeutet soviel, wie eine statische *Seinssphäre* zu fordern.<sup>100</sup> Der methodologische Grundgedanke des Platonismus, die Idee der Verwandlung des Prädikats zum Subjekt durchdringt die Konstruktionen Freges. In seiner berühmten *Begriffsschrift* (1879) zerlegt er das Urteil in zwei Komponente: er unterscheidet den *Inhalt* des Urteils von der *Beurteilung* desselben. Betrachten wir, mit Frege, die Aussage "gegensätzliche magnetische Pole ziehen sich gegenseitig an", wollen aber den Umstand *daß gegensätzliche magnetische Pole sich gegenseitig anziehen* vorläufig weder behaupten noch verneinen: auf diese Weise erhalten wir den Inhalt des Urteils, den wir also als selbständig, an-sich-bestehend auffassen müssen, und den wir dann anerkennen oder verwerfen können. Den Inhalt eines Urteils können wir durch den sog. *Inhaltsstrich* ausdrücken: "--A" bedeutet *daß A*; und wenn wir anzeigen wollen, da wir *A* anerkennen, als wahr akzeptieren, ergänzen wir den Inhaltsstrich mit dem sog. *Urteilstrich*, " | ": |--A. Die *Begriffsschrift* kennt ein einziges Prädikat, und das ist durch den Urteilstrich ausgedrückt; das traditionelle Subjekt und Prädikat verschmilzt im Urteilsinhalt und wird zum Subjekt, und zwar zum *nichtexistierenden, nichtwirklichen* Subjekt - denn was für eine Existenz könnte, z.B., dem Inhalt der *falschen* Urteile zukommen?<sup>101</sup>

Um die Objektivität der Mathematik zu beweisen, mußte Frege das Objektivsein der Zahlen, näher der *positiven ganzen Zahlen*, unzweifelhaft machen, und dazu mußte er eine Antwort auf die Frage "Was ist eine positive ganze Zahl?" suchen. Wir halten die *Eins*, die *Zwei* für gute Bekannte, wir täuschen uns aber: die Untersuchung muß hier vor allem *das Wissen des Nichtwissens*<sup>102</sup> erzeugen. Was ist

100 Welche Sphäre, natürlich, nicht Teil der empirischen Wirklichkeit ist: "ich erkenne ein Gebiet des Objektiven, Nichtwirklichen an" - sagt Frege. (*Grundgesetze I*, S.XVIII.)

101 Die Identität vom Fregeschen "Urteilsinhalt" und Meinongschen "Objektiv" ist auffallend. Meinong wurde übrigens nur sehr spät, durch Russells Vermittlung, auf das Werk Freges aufmerksam. "Es wird zu den dringendsten und voraussichtlich lohnendsten Aufgaben nächster Zukunft gehören", schrieb er dann, "den Forschungen dieses hervorragenden Mathematikers unter gegenstandstheoretischen Gesichtspunkten die verdiente Würdigung zuteil werden zu lassen." (Meinong, "Über die Stellung der Gegenstandstheorie", S.4, Anm.2.)

102 *Grundlagen*, S.III.

die *Eins*? Die Frage mutet eigenartig griechisch an. - Frege spricht mit einem vernichtenden Spott von Mill, zufolge dem die Definitionen der Arithmetik sich auf Beobachtungen von physikalischen Tatsachen gründen, so z.B. die Definition  $2 = 1 + 1$  auf die Beobachtung, daß ein Stein und noch ein Stein zwei Steine sind. Worauf gründet sich dann - fragt Frege - die Definition der *Null*?<sup>103</sup> Mill faßte die Zahlen als *Eigenschaften* auf: z.B. die *Zwei* als eine Eigenschaft von aus zwei Stücken bestehenden zusammengesetzten Dingen. Frege argumentiert demgegenüber folgendermaßen: man kann zu einem Ding nur dann eine Zahl zuordnen, wenn man weiß, von welchem *Gesichtspunkt* man es betrachtet - dasselbe Kartenpaket ist zugleich *eins* und *zweiunddreißig*. (Man könnte also denken, die Zahl sei etwas Subjektives. Der Botaniker aber - erinnert Frege - will etwas Tatsächliches sagen, wenn er die Anzahl der Blumenblätter einer Blume angibt; diese Zahl hängt genau so wenig von seiner Willkür ab, wie die Farbe der Blume. Die Zahl ist zwar keine physikalische Eigenschaft, etwas Objektives ist sie aber trotzdem: "Ich unterscheide", sagt Frege, "das Objective von dem Handgreiflichen, Räumlichen, Wirklichen."<sup>104</sup>) Wenn in 1 *Kartenpaket* 32 *Karten* sind, das weist jedenfalls darauf hin, daß die Art und Weise der *Bezeichnung* etwas mit der Anzahl zu tun haben kann: und so ist, meint Frege, der Gedanke naheliegend, daß *die Zahlangabe eine Aussage von einem Begriffe enthalte*<sup>105</sup>. Wenn wir sagen, "die Venus hat 0 Monde", behaupten wir nicht etwas von den Monden der Venus - solche gibt es ja nicht - sondern vom *Begriff* "Venusmond": wir behaupten, daß kein Gegenstand unter diesen Begriff fällt. Und es scheint, die Defi-

103 Ebd., S.11. - Wir wollen aber bemerken, daß das allgemein akzeptierte Mill-Bild, das auch Frege hier vertritt, keineswegs treu ist. Die Mathematik-Auffassung Mills ist durch Widersprüche, die aus qualvollen Erkenntnissen geboren sind, in theoretische Mosaikteile zerstückelt, und der spätere Mill näherte sich einer geradezu platonistischen Mathematik-Philosophie. - Das ändert freilich nichts an der Richtigkeit von Freges Argumenten.

104 Ebd., S.35.

105 Ebd., S.59. - Über die Fregesche Unterscheidung zwischen "Begriff" und "Gegenstand" siehe meinen Aufsatz "Das unglückliche Leben des Ludwig Wittgenstein", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 26/4 (1972), S.599f. [S.120f. gegenwärtigen Bandes.]

nition der "0" kann bereits formuliert werden: einem Begriffe kommt die Zahl 0 zu, wenn allgemein, was auch  $a$  sei, der Satz gilt, daß  $a$  nicht unter diesen Begriff falle. In ähnlicher Weise: einem Begriffe  $F$  kommt die Zahl 1 zu, wenn nicht allgemein, was auch  $a$  sei, der Satz gilt, daß  $a$  nicht unter  $F$  falle, und wenn aus den Sätzen " $a$  fällt unter  $F$ " und " $b$  fällt unter  $F$ " allgemein folgt, daß  $a$  und  $b$  dasselbe sind.<sup>106</sup> Und: dem Begriffe  $F$  kommt die Zahl 2 zu, wenn es einen Gegenstand  $a$  gibt, der unter  $F$  fällt und so beschaffen ist, daß dem Begriffe "unter  $F$  fallend, aber nicht  $a$ " die Zahl 1 zukommt; usw. - Diese Definitionen sind aber unzureichend: in Wahrheit haben wir nur die Wendungen "die Zahl 0 kommt zu", "die Zahl 1 kommt zu" usw. definiert, jedoch nicht Ausdrücke von der Form "die Zahl, welche dem Begriffe  $F$  zukommt"; die 0, die 1 usw. haben hier nicht die Stelle des *Subjekts* eingenommen, und das bedeutet, daß wir von ihnen kein *Kennzeichen des Wiedererkennens* besitzen; das heißt, wir können nicht entscheiden, ob z.B. die 2 mit der 1 identisch ist. Wir wollen, Frege folgend, versuchen, die Zahlen in ihrer Selbständigkeit zu erfassen. Wir müssen von Ausdrücken ausgehen, an die sich ein Kennzeichen des Wiedererkennens knüpfen kann. Wir stellen also die Gleichung "die Zahl, welche dem Begriffe  $F$  zukommt, ist dieselbe, welche dem Begriffe  $G$  zukommt" auf, und merken, daß wir die Richtigkeit solcher Gleichungen auch ohne den Gebrauch vom Zahlbegriff einsehen können: wenn wir z.B. Husaren betrachten, und feststellen, daß auf jedem Pferd ein Husar sitzt und jeder Huser auf einem Pferde sitzt, und ferner auf keinem Pferd mehr als ein Husar sitzt und kein Husar zugleich auf mehreren Pferden sitzt ("beiderseits eindeutige Zuordnung"), so wissen wir daß genausoviel Husaren da sind wie Pferde; die Zahl also, die dem Begriff "Husar" zukommt und die Zahl, die

106 Ebd., S.67. - Das Wort "allgemein" steht hier, freilich, im mathematischen Sinne, bedeutet also nicht soviel wie *im allgemeinen*, sondern soviel wie *ohne Ausnahme*. - Die vorangehenden Definitionen sind übrigens nur auf den ersten Blick erschreckend. Dem Begriff "silbern schillernder Planet" z.B. kommt die Zahl 1 zu, denn es gilt nicht, daß was auch  $a$  sei,  $a$  nicht unter den Begriff "silbern schillernder Planet" fällt: es stimmt zwar, daß z.B. die *Erde* nicht silbern schillert, und daß z.B. *Julius Caesar* kein Planet ist, die *Venus* aber erfüllt beide Bedingungen; ferner darf man daraus, daß auch der *Morgenstern* unter den Begriff "silbern schillernder Planet" fällt, mit Recht auf die Identität von der Venus und dem Morgenstern schließen.

dem Begriff "Pferd" zukommt - ist dieselbe Zahl. Den Zahlbegriff gewinnen wir also aus dem Begriff der Gleichzahligkeit: wir schließen aus der Gleichung "es gibt genau so viele F's wie G's" auf das Sein von ein Etwas, *das* die Zahl der F's und G's ist. Das Verfahren ist logisch tadellos, und auch nicht ganz ungewöhnlich: auch zu dem Begriff der *Richtung* kommen wir in der Weise, argumentiert Frege, daß wir, den Begriff des *Parallelismus* voraussetzend, den Satz "die Richtung der Gerade *a* ist gleich der Richtung der Gerade *b*" definieren, und uns dann so ausdrücken, daß es also etwas *gibt*, das die gemeinsame Richtung von *a* und *b* ist. Es wäre freilich nützlich zu wissen, *was* dieses Etwas ist, denn sonst können wir ja noch nicht einmal das entscheiden, ob die Richtung von *a* z.B. mit München gleich ist: es fehlt uns ein *allgemeiner Begriff der Richtung*. Wenn wir hingegen all die Geraden betrachten, die der Gerade *a* parallel sind, und die aus diesen Geraden bestehende *Menge* die Richtung von *a* nennen, dann ist - ist die Gerade *a* der Gerade *b* parallel - die Klasse der Geraden parallel der Gerade *a* und die Klasse der Geraden parallel der Gerade *b* dieselbe Klasse, d.h. *a* und *b* haben die gleiche Richtung: und aus der Definition folgt, daß eine *Richtung* im allgemeinen nichts anderes ist, als eine *Klasse von einander parallelen Geraden* - das Problem von München wird also nicht entstehen.<sup>107</sup> Wenn wir nun auf die eben gegebene Definition der "Zahl" zurückblicken, fällt es auf, daß wir den *allgemeinen* Begriff auch dort nicht erfaßt hatten. Machen wir uns die jetzt gesammelten Erfahrungen zunutze! Betrachten wir sämtliche Begriffe, die mit F gleichzahlig sind, unter die also gleich viele Gegenstände fallen wie unter F; die Gesamtheit, die *Menge* dieser Begriffe können wir nun die dem Begriffe F zukommende Anzahl nennen.<sup>108</sup> Aber ist es denn *sicher*,

107 Ebd., S.74ff.

108 Ebd., S.79f. - Die Zahl ist also eine Klasse von Begriffen, wir können aber auch sagen, daß sie eine *Klasse von Klassen* ist: bedeutete doch die Gleichzahligkeit von *F* und *G* nichts anderes, als daß die Klasse der unter *F* fallenden Gegenstände und die Klasse der unter *G* fallenden Gegenstände aus ebensoviel Elementen besteht. - Die Definitionen der einzelnen ganzen Zahlen können nunmehr leicht gegeben werden: unter der 0 z.B. werden wir die Klasse der Mengen, die 0 Elemente haben, verstehen. Die Definition einer Menge, die 0 Elemente hat, bedarf nicht den Begriff der 0! Mit beliebigem sich widersprechendem Prädikat geben wir eine Klasse an, die keine Elemente hat.

daß es diese Menge gibt? Eine bis jetzt nicht erwähnte, obgleich als selbstverständlich erscheinende Voraussetzung müssen wir hier ausnützen: die Voraussetzung, daß man im Falle von jedem beliebigem Begriff über den *Umfang* desselben sprechen kann, d.h. über die Menge oder Klasse<sup>109</sup>, die aus den unter den Begriff fallenden Gegenständen besteht. Wir haben, in diesem Falle, den Begriff "Begriffe, die mit F gleichzählig sind" gebildet, und betrachteten damit die aus den mit F gleichzähligen Begriffen bestehende Klasse als gleichfalls gegeben. - *Die Arithmetik kann auch dann aufgebaut werden*, wenn man diese Voraussetzung *einengt*, wenn man festsetzt, daß man nur von Begriffen die in einer bestimmten Weise gebildet sind auf die entsprechenden Klassen übergehen kann; Frege aber wurde, durch seine Überzeugung von der Objektivität der Mathematik, dazu bewegt, die in Rede stehende Voraussetzung *ohne jede Einschränkung* auszusprechen.<sup>110</sup> Die Menge der aus zwei Elementen bestehenden Mengen ist unendlich, in ihrem Sein nicht umfaßbar: wenn aber die mathematische Erkenntnis, wie Frege sagt, "eine Thätigkeit [ist], die das Erkannte nicht erzeugt, sondern das schon Vorhandene ergreift"<sup>111</sup>, so kann der Umstand, daß diese Menge *für uns* nicht abgeschlossen ist, ihr *Dasein* nicht berühren. Frege sieht, daß diese seine Voraussetzung nicht rein mathematisch (bzw. logisch - die Mathematik ist, für Frege, ein Zweig der Logik) ist: er drückt sich in der Weise aus, daß zwar *er selbst* sie für logisch hält, doch hier auch eine andere Auffassung, eine andere *Entscheidung* nämlich, möglich ist.<sup>112</sup> Und wenn sich also Frege dahingehend entschied, daß der Übergang vom Begriff auf seinen Umfang allgemein zugelassen sei, hatte diese Entscheidung schwere Folgen - ist doch die Quelle des Russellschen Paradoxes, wie auch Frege das später festgestellt hat, gerade an dieser

109 "Wir wollen ... statt 'Begriffsumfang' der Kürze wegen 'Klasse' sagen." *Grundgesetze der Arithmetik* II, Jena: Hermann Pohle, 1903, S.158f.

110 In der - technisch komplizierteren - Form, daß man "die Allgemeinheit einer Gleichheit in eine Werthverlaufsgleichheit umsetzen" kann (*Grundgesetze* I, S.14); es ist aber die oben erwähnte Voraussetzung, von der hier Frege spricht, da die "Begriffsumfänge", Freges Definition zufolge, "Werthverläufe" sind (ebd., S.X).

111 Ebd., S.XXIV.

112 Ebd., S.VII.

Stelle zu finden.<sup>113</sup> "Herr Russell" - schreibt Frege -

hat einen Widerspruch aufgefunden, der nun dargelegt werden mag. - Von der Klasse der Menschen wird niemand behaupten wollen, dass sie ein Mensch sei. Wir haben hier eine Klasse, die sich selbst nicht angehört. Ich sage nämlich, etwas gehöre einer Klasse an, wenn es unter den Begriff fällt, dessen Umfang eben die Klasse ist. Fassen wir nun den Begriff ins Auge *Klasse, die sich selbst nicht angehört!* Der Umfang dieses Begriffes, falls man von ihm reden darf, ist demnach die Klasse der sich selbst nicht angehörenden Klassen. Wir wollen sie kurz die Klasse *K* nennen. Fragen wir nun, ob diese Klasse *K* sich selbst angehört! Nehmen wir zuerst an, sie thue es! Wenn etwas einer Klasse angehört, so fällt es unter den Begriff, dessen Umfang die Klasse ist. Wenn demnach unsere Klasse sich selbst angehört, so ist sie eine Klasse, die sich selbst nicht angehört. Unsere erste Annahme führt also auf einen Widerspruch mit sich. Nehmen wir zweitens an, unsere Klasse *K* gehöre sich selbst nicht an, so fällt sie unter den Begriff, dessen Umfang sie selbst ist, gehört also sich selbst an. Auch hier wieder ein Widerspruch!<sup>114</sup>

Will man den Grund von Russells und Freges Erregung genau verstehen, so muß man sich die außerlogische Bedeutung des Paradoxes vergegenwärtigen. Man konnte doch, wie wir darauf schon hingewiesen haben, die kritische Voraussetzung einengen, das Paradox vermeiden - auch Frege fand, in kurzer Zeit, ein geeignetes Verfahren - und die Grundlagen der Mathematik wurden zwar komplizierter, sind aber keineswegs ins Schwanken geraten. "Interesse erhält so ein Widerspruch nur dadurch", sagt Wittgenstein, "daß es Menschen gequält hat und dadurch zeigt, wie aus der Sprache quälende Probleme wachsen können; und was für Dinge uns quälen können."<sup>115</sup> Um was wurde denn die Mathematik durch das Russell'sche Paradox ärmer? Man mußte auf die Klasse der sich selbst nicht

113 Siehe den Brief von Frege an Russell, 1902, in: Jean von Heijenoort (Hrsg.), *From Frege to Gödel*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967, S.127.

114 *Grundgesetze* II, S.253ff.

115 Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Teil I, Anhang I, §13. - Wenn Wittgenstein behauptet, daß die philosophischen Probleme aus der Sprache entspringen, will er damit diese Probleme nicht geringschätzen, sondern ihre Stelle genauer bestimmen. Ist doch die Sprache, bei Wittgenstein, Teil des Lebens.

angehörenden Klassen verzichten: doch wer vermißte seither diese Klasse? Wen störte, zweitausend Jahre hindurch, das Paradox des Lügners: "Ich lüge. - Also lüge ich nicht. - Also lüge ich. - etc.?" Das Russell-Paradox hat, indem es klar machte, daß das Sein oder Nichtsein der mathematischen Objekte von dem zu ihnen führenden Weg abhängig ist, den *philosophischen* Standpunkt des Platonismus zweifelhaft gemacht. Einen Platonismus vertrat ja auch der junge Russell, der, um die Jahrhundertwende, gerade in der Mathematik die Ordnung und Sicherheit wiederzufinden hoffte, die er im England der neunziger Jahre noch als wirklich erlebt hatte<sup>116</sup>. "I had been a realist in the scholastic or Platonic sense; I had thought", schreibt Russell, "that cardinal integers, for instance, have a timeless being. When integers were reduced to classes of classes, this being was transferred to classes."<sup>117</sup> Der Platonismus der in 1902 beendeten *The Principles of Mathematics* war durch das Paradox noch nicht wesentlich erschüttert: über den Begriff des *Bewußtseins* äußert sich Russell mit antipsychologistischer Selbstsicherheit dahingehend, daß dieser "vollkommen irrelevant"<sup>118</sup> sei, aus der Untersuchung der logischen Folgerung schließt er, wie er behauptet, "das psychologische Element" aus<sup>119</sup>, und führt als philosophische Grundkategorie den sozusagen naiv-platonistischen Begriff des "Terminus" [term] ein. "Whatever may be an object of thought, or may occur in any true or false proposition, or can be counted as *one*, I call a *term*. This, then", schreibt Russell,

is the widest word in the philosophical vocabulary. I shall use as synonymous with it the words unit, individual, and entity. The first two emphasize the fact that every term is *one*, while the third is derived from the fact that every term has being, *i.e. is* in some sense. A man, a moment, a number, a class, a relation, a chimaera, or anything else that can be

116 "The world seemed hopeful and solid; we all felt convinced that nineteenth century progress would continue, and that we ourselves should be able to contribute something of value." - Russell, "My Mental Development". In: Schilpp (Hrsg.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, zitierte Ausg., S.9.

117 Ebd., S.13.

118 Russell, *The Principles of Mathematics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903, S.4.

119 Ebd., S.33.

mentioned, is sure to be a term; and to deny that such and such a thing is a term must always be false.<sup>120</sup>

Die Termini sind *unveränderlich* und *unzerstörbar*<sup>121</sup>. -Vergebens aber die feste Welt der Termini! Schon hier hatte sich Russell mit manchen Problemen, die durch das Paradox verursacht wurden, zu befassen, und die kritische Attitüde führte alsbald zu einer totalen Wende: bis 1905, mit der Ausarbeitung seiner Theorie der Beschreibungen, hatte der Platonismus für Russell seine logische Anziehungskraft bereits vollkommen eingeübt.

Im philosophischen System von Bolzano, Brentano oder Husserl sind wir immer wieder auf Widersprüche gestoßen - auf seichte Widersprüche sozusagen, denn die weltanschaulichen Spannungen machten sich hier in der Verworrenheit der Begriffsbildung, in der Vermengung von psychologischen und platonistischen Elementen bemerkbar. Meinungs Platonismus ist radikaler, beinahe absurd; er führt überaus sonderbare Begriffe ein, untersucht indessen ihre Zusammenhänge nicht, er baut nicht auf diese Begriffe: daher kommt es, daß er sich in keine Widersprüche verwickelt. In der Fregeschen Theorie führt nun die kristallklare Begriffsbildung und Argumentation dahin, daß auch der philosophische Grundwiderspruch in einer kristallklaren, in einem Punkte konzentrierbaren Form erscheint: im Russell-Paradox. Was ist der Grundwiderspruch des Platonismus? Daß er zwischen dem *idealen Sein* und dem *empirischen Subjekt* eine *Vermittlung* sucht. Schon dadurch, daß er vom ideal Bestehenden philosophisch *sprechen* möchte, strebt er das Unmögliche an. Von der Klasse der sich selbst nicht angehörenden Klassen - *kann man nicht reden*. Die sog. *Theorie der Typen*, mit der Russell später das Auftreten des Paradoxes verhindern wollte, ist nichts anderes als ein System

120 Ebd., S.43.

121 Ebd., S.44. - Das Urbild des Russellschen "Terminus" schuf G. E. Moore, in 1899, mit dem Begriff "Begriff" [concept]. "Concepts" - schreibt Moore - "are possible objects of thought; but that is no definition of them. It merely states that they may come into relation with a thinker; and in order that they *may* do anything, they must already *be* something. It is indifferent to their nature whether anybody thinks them or not. They are incapable of change ... and, just as concepts are themselves immutably what they are, so they stand in infinite relations to one another equally immutable." (Moore, "The Nature of Judgment", *Mind* 1899, S.179f.)

der *sprachlichen Verbote*, eine methodische Verärmung der sprachlichen Ausdrucksmittel. Es waren die platonistischen Züge der Fregeschen-Russellschen Logik, die - so könnten wir den Sachverhalt zusammenfassen - zum Russell-Paradox geführt haben; die logische Abbildung einer widerspruchsvollen Weltanschauung müssen wir in dem Paradox selbst sehen und müssen betonen, daß die Entdeckung des Paradoxes eine weltanschauliche Bedeutung hatte, daß in der Tatsache, daß die Russellsche Theorie der Beschreibungen und Theorie der Typen logisch vollkommen *ad hoc* ist, sich eine weltanschauliche Ratlosigkeit widerspiegelte, und, schließlich, daß die - die mengentheoretischen Paradoxe mit *radikalen* Methoden überwindende - intuitionistische-finitistische Mathematikauffassung auf Subjektivismus und Relativismus beruht. Es ist unsinnig, sagt *Brouwer*, den Begriff von Wahrheiten zu bilden, die durch mathematische Erfahrung noch nicht erreicht oder überhaupt unerreichbar sind.<sup>122</sup> Der junge Wittgenstein wurde schließlich durch Freges und Russells Logik zum Philosophieren verleitet, und man möchte eine symbolische Bedeutung der Tatsache beimessen, daß als er sich im Jahre 1929, nach einem langjährigen Zwischenraum, wieder mit Philosophie zu befassen begann, den Anstoß ebenfalls die Mathematik, diesmal aber eine Vorlesung Brouwers gab.<sup>123</sup>

Es ist angebracht, hier über Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* einige Bemerkungen zu machen. Die philosophiegeschichtliche Stellung des *Tractatus* ist eigentümlich. Es gab keinen Philosophen, der das Werk restlos akzeptiert hätte, und wenn einerseits Russell, andererseits die Mitglieder des Wiener Kreises an einige seiner Gedanken doch anknüpfen konnten, so kam das bloß daher, daß sie diese vollkommen mißverstanden hatten. Auch Wittgenstein verharrete beim Standpunkt des *Tractatus* nicht: in seiner späteren Philosophie, die von großer Wirkung war, unterwarf er seine früheren Ansichten einer radikalen Kritik. Der *Tractatus* besteht aus lauter Irrtümern. Und dennoch, wie John Passmore so treffend schreibt, "in

122 Vgl. z.B. Brouwer, "Consciousness, Philosophy, and Mathematics". In: Benacerraf-Putnam (Hrsg.), *Philosophy of Mathematics*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964, S.78.

123 Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964, S.8.

vielen Kreisen besteht immer noch ein Widerwillen zu glauben, daß Wittgenstein sich in einer Weise irren konnte, die nicht irgendwie weiser, durchdringender war, als die Irrtümer seiner Zeitgenossen<sup>124</sup>. Auch ich teile diesen Widerwillen! Ich meine, der *Tractatus* drückt etwas geschichtlich Grundlegendes, philosophisch Nicht-Zufälliges aus: die klassische bürgerliche Weltanschauung, selbst in ihren platonistisch-idealisierenden Hoffnungen enttäuscht, nimmt hier *endgültig* Abschied. In dem *Tractatus* tritt der bürgerliche Platonismus bereits mit seiner eigenen radikalen Verneinung *zusammen* auf, ein *linguistisch-verhaltensphänomenologischer Antipsychologismus kämpft hier gegen den platonisierenden Antipsychologismus*. Mit welchem Recht sprechen wir in der Philosophie des jungen Wittgenstein von Platonismus? Es ist eine triviale Feststellung, daß das System des *Tractatus logico-philosophicus* nicht widerspruchsfrei ist; es ist aber keineswegs gleichgültig, ob man im Gewebe der Widersprüche irgendeine *Regelmäßigkeit* finden kann. Ich meine, der *Tractatus* ist Schauplatz des Kampfes zwischen Psychologismus und Antipsychologismus, wo die Tendenz des Antipsychologismus vorherrschend ist; ferner, innerhalb des Antipsychologismus, Schauplatz des Kampfes zwischen Platonismus und Behaviorismus, wo die Tendenz des Platonismus vorherrschend ist. - Ein psychologisches Motiv ist das Postulieren des individualen moralischen Subjekts, nämlich des "wollenden" Subjekts<sup>125</sup>, oder die Konzeption, derzufolge das Zeichen dadurch zum *Bild* der Tatsache wird, daß man zwischen den Zeichenelementen und den Bildelementen eine *gedankliche Verbindung* errichtet, das Zeichen und die Gegenstände gleichsam durch seelische Akte *einander zuordnet*<sup>126</sup>: das erkennende Ich kann nur dem Namen nach hier fehlen, in Wirklichkeit erweist es sich als nicht eliminierbar. - Die

124 Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, 2. Ausg., Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1970, S.351.

125 Siehe die Tagebucheintragung von 4.8.1916, ferner *Tr.* 6.423, wo Wittgenstein nicht behauptet, daß es den Willen als Träger des Ethischen *nicht gibt*, sondern daß man von diesem Willen nicht *sprechen* kann. Betreffs der moralischen Verantwortung des Subjektes siehe "Das unglückliche Leben des Ludwig Wittgenstein", a.a.O., S.591f. [S.106ff. gegenwärtigen Bandes.]

126 *Tr.* 2.1511-2.1515, 3.11. - Interessant ist die Verwandtschaft mit dem Husserlschen Gedanken, siehe die oben in Anm. 82 angegebene Stelle.

Anwesenheit des Antipsychologismus im Werk ist unmittelbar ersichtlich. Es ist naheliegend, hier außer der programmatischen Aussage Wittgensteins - "Die Psychologie ist der Philosophie nicht verwandter als irgendeine andere Naturwissenschaft"<sup>127</sup> - auf die Idee der *Eliminierung des Subjekts* - "Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht"<sup>128</sup> - hinzuweisen. Was das Platonismus-Motiv betrifft, eine Reihe von unmittelbar auffallenden Elementen - die Unterscheidung zwischen zwei Stufen des Seins<sup>129</sup>, das Benützen des Meinong-schen Ausdrucks "nur-möglich"<sup>130</sup> usw. - lassen sich hier aufzählen, die jedoch von nur sekundärer Bedeutung sind. Wesentlich ist hingegen die Erkenntnis, daß die Idee der *eine beständige Form habenden Welt* zu den grundlegendsten Gedanken des *Tractatus* gehört: und wir sahen, daß der Platonismus, seinem Wesen nach, nichts anderes ist, als eine Entfaltung von diesem Gedanken. "Es ist offenbar", sagt Wittgenstein,

daß auch eine von der wirklichen noch so verschieden gedachte Welt Etwas - eine Form - mit der wirklichen gemein haben muß. - Diese feste Form besteht eben aus den Gegenständen. - Die Gegenstände bilden die Substanz der Welt. - Die Substanz ist das, was unabhängig von dem was der Fall ist, besteht. - Sie ist Form und Inhalt. - Nur wenn es Gegenstände gibt, kann es eine feste Form der Welt geben.<sup>131</sup>

Országos Széchényi Könyvtár

127 Tr. 4.1121.

128 Tr. 5.631. - Siehe noch "Das unglückliche Leben des Ludwig Wittgenstein", a.a.O., S.597. [S.118f. gegenwärtigen Bandes.]

129 "Meine ganze Aufgabe besteht darin" - schrieb Wittgenstein - "das Wesen des Satzes zu erklären. - Das heißt, das Wesen aller Tatsachen anzugeben, deren Bild der Satz *ist*. - Das Wesen allen Seins angeben. - (Und hier bedeutet Sein nicht existieren - dann wäre es unsinnig.)" - Tagebucheintragung vom 22.1.1915.

130 "Etwas Logisches kann nicht nur-möglich sein." (Tr. 2.0121) - Meinong unterscheidet, wie Griffin in seiner *Tractatus*-Interpretation darauf hinwies, zwischen "Nurmöglichkeit" und "Auchmöglichkeit". (Siehe Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, Oxford: Clarendon Press, 1964, S.39.) Durch Russell mußte Wittgenstein mit Meinongs Schriften auf jeden Fall in Verbindung kommen; es ist aber wahrscheinlich, daß Wittgenstein, der ja seine ersten philosophischen Eindrücke in Österreich sammelte, Meinongs Grundideen bereits vor seiner Englandreise kannte.

131 Tr. 2.022, 2.023, 2.021, 2.024, 2.025, 2.026. - Daß in der Konstruktion des Begriffes "Gegenstand" platonisierende Motive entscheidend mitwirk-

Die Substanz besteht, ist eine feste Form, keine *bloÙe* Form jedoch, sondern zugleich auch Inhalt. Der Wittgensteinsche Begriff der Substanz ist zweifellos platonistisch. Die Substanz ist, wovon die Logik handelt. "Die Erforschung der Logik bedeutet die Erforschung *aller Gesetzmäßigkeit*. Und auÙerhalb der Logik ist alles Zufall."<sup>132</sup> Was der Substanz gegenübersteht, die zufällig existierende Welt (die Welt, *wie sie ist*, die "Natur") ist ohne jedem notwendigen Zusammenhang; die Naturgesetze widerspiegeln keine wesentlichen Verhältnisse<sup>133</sup>, und wenn sie solche widerspiegeln würden, wären sie nicht zu formulieren. Wir sahen, daß ein wirklich konsequenter Platonismus auf die sprachliche Darstellung der idealen Seinssphäre verzichten muß. Auch der *Tractatus* mündet in Sprachverzicht: "Wovon man nicht sprechen kann", so schließt Wittgenstein sein Werk, "darüber muß man schweigen." - Hinsichtlich der Mathematik und Logik enthält der *Tractatus*, schließlich, die Anfänge einer linguistisch-verhaltensphänomenologischen Auffassung. Die Ausführung mathematischer Operationen setzt eine bewußte Beobachtung objektiv-idealer Zusammenhänge nicht voraus: die mathematischen Regeln wurzeln in den Gebrauchsregeln der Alltagssprache, die mathematischen Operationen sind nach dem Muster des *Zählens*, einer auf Zahlwörter ausgeübten Sprachtätigkeit, aufzufassen<sup>134</sup>. Die Operation bildet Zei-

#### Összefoglalás Szövevényi Könyvtár

ten, ist aus einer Stelle im *Blauen Buch* - gleichsam eine nachträgliche *Tractatus*-Deutung - unmittelbar ersichtlich. "Wie kann man sich *vorstellen*, was nicht existiert?" - fragt hier, ironisch verwundert, Wittgenstein, und kommt (anscheinend auf den *Tractatus* hinweisend) auf "elementare Bestandteile" zu sprechen, die jedenfalls existieren müssen. Besonders interessant ist nun, daß, an dieser Stelle, *allgemeine* Gegenstände - "Röte, Rundheit und SüÙe", also wahrlich platonistische Entitäten - als Beispiele elementarer Bestandteile erwähnt werden (Ludwig Wittgenstein, *Schriften* 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, S.57). Die Einfachheit, die Unzerstörbarkeit und gar manche andere Eigentümlichkeiten der Gegenstände wären, dürfte man diese schlechthin als allgemeine Entitäten deuten, unmittelbar einleuchtend. Andere Interpretationen liegen allerdings auch auf der Hand. Die Grundbegriffe des *Tractatus* sind eben durch und durch widerspruchsvoll.

132 *Tr.* 6.3.

133 *Tr.* 6.363-6.371.

134 *Tr.* 6.233, 6.2331.

chen in andere Zeichen um. Die Operation ist nicht etwa die *Lösung* einer *Aufgabe*; ihr Begriff deutet auf kein *Verstehen*, keine *Analyse* oder *Wahl* hin. Die Operation ist eine *Vorschrift*, gemäß deren man eine *Handlung* ausführen soll.<sup>135</sup> Die *Zahl* ist der *Exponent*<sup>136</sup> einer Operation des Zählens - keine selbständige Entität, sondern eine Angabe dessen, *wie oft* man eine bestimmte Operation *wiederholt*. - Die Kontinuität zwischen dem *Tractatus* und der späteren Wittgensteinschen Philosophie läßt sich gerade in der Mathematikauffassung am unmittelbarsten erfassen. Die mathematische und logische Tätigkeit - darauf weist Wittgenstein in seinem Spätwerk hin - ist ein bestimmtes *Benehmen*, das gesellschaftlich festgesetzten Normen entspricht. Die Mathematik ist nicht die Naturgeschichte der Zahlen<sup>137</sup>, sondern Teil der Naturgeschichte des *Menschen*<sup>138</sup>. Wittgenstein führt die logisch-mathematische Notwendigkeit auf eine Notwendigkeit *im Benehmen* zurück, schließt aber gleichzeitig aus dem Begriff des Benehmens das Element des *Gedanklichen* aus. In der logischen Folgerung schiebt sich *zwischen* die Prämissen und die Konklusion kein gedanklicher Akt ein, die Konklusion folgt auf die Prämissen gleichsam mit einer naturhaften Unmittelbarkeit; auf die mathematische Frage ergibt sich die Antwort ohne zu denken, bzw. ist das Denken - z.B. im mathematischen Beweis - nichts als ein Auftauchen von Vermittlungsgliedern, und der Beweis ist nicht etwa ein *Deuten* der Kette von Vermittlungsgliedern, sondern die Kette selbst. "Nicht etwas hinter dem Beweise, sondern der Beweis beweist."<sup>139</sup> Der Beweis beweist, indem er uns *an unsere mathematischen Gewohnheiten erinnert*. Unsere Gewohnheiten sind zufällig; man könnte auch anders rechnen; unsere Logik könnte auch eine andere sein. Nichts in der Welt ist beständig: wenn die Philosophen im Kreise der mathematischen Entitäten oder in der Innerlichkeit der Seele trotzdem nach beständigen Elementen suchten, damit haben sie nur geistige Verwirrungen herbeigeführt. "Finitismus und Behaviorismus", schreibt Wittgenstein, "sind ganz ähnliche Richtungen. Beide sagen: hier ist doch nur ...

135 Tr. 5.21-5.23.

136 Tr. 6.021.

137 Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Teil III, §11.

138 Ebd., Teil I, §141.

139 Ebd., Teil II, §42.

Beide leugnen die Existenz von etwas, beide zu dem Zweck, um aus einer Verwirrung zu entkommen."<sup>140</sup> Wittgenstein schaffte die Philosophie nicht ab; er hat hingegen eine neue Epoche in der Geschichte der bürgerlichen Philosophie eröffnet. Wittgenstein wendet die Fachausdrücke der traditionellen Philosophie - Freiheit, Rationalität, Individuum - nicht an; wäre doch deren Gebrauch auf jeden Fall irreführend. Wittgenstein sagt nicht nur nicht, daß der Mensch ein Individuum, eine *Person* sei, sondern auch das nicht, daß er es *nicht* ist, in dem Sinne nämlich, daß er ein bloßer Automat, eine *Maschine* wäre<sup>141</sup>. Wittgenstein denkt in einem neuen Begriffssystem: er gibt die Phänomenologie eines Seins, auf das die Kategorien des individuum-zentrischen Denkens nunmehr nicht anwendbar sind.

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

140 Ebd., Teil I, Anhang II, §18. - "Die Intention bezieht sich auf keine Selbstbeobachtung, sondern stellt eine Reaktion dar" - bemerkt Kurt Wuchterl ("Wittgenstein und die Phänomenologie", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 25/1 [1971]), auf §659 der *Philosophischen Untersuchungen* hinweisend.

141 Ebd., Teil III, §20. Vgl. auch Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, hrsg. v. C. Barrett, Berkeley: University of California Press, 1967, S.72.

## DAS UNGLÜCKLICHE LEBEN DES LUDWIG WITTGENSTEIN\*

Wittgenstein war einer derjenigen leidenschaftlichen Denker, die, die Einheit des *Lebenswerkes* und des *Lebens* fordernd, nicht nur mit ihrer ganzen Persönlichkeit nach der Wahrheit suchen, sondern, da sie ihr eigenes Leben sozusagen als philosophisches Problem erkennen, nach einer bewußten *Gestaltung* desselben trachten. Wittgensteins Philosophie ist Teil und Spiegel seines Lebens; seine philosophischen Erfolge und Mißerfolge entspringen seinen Lebensproblemen und stürzen in sie zurück; der Weg, den er in seiner Philosophie geht, ist sein eigener Lebensweg.

Es ist ein Grundgedanke Wittgensteins, daß sich die Lösung der Lebensprobleme nicht mitteilen läßt; daß *Ideologien* überhaupt nicht wahr sein können<sup>1</sup>. Über das, was zum Wesen der menschlichen

\* Zuerst veröffentlicht in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 26/4 (1972), S.585-608. Eine kürzere ungarische Fassung erschien in *Világosság* 1971/5.

1 Hier ist die Wurzel der tiefen Verwandtschaft von Wittgenstein und Schopenhauer. Beide waren Gegner jeglicher Ideologie *als* Ideologie - wobei es kein Widerspruch ist, daß natürlich jeder von ihnen eine ausgeprägte Ideologie *hatte*. In ihrer Auffassung sind Ideologien - wozu sie auch immer anspornen mögen - überhaupt schädlich, *antihumanistisch*, da die menschlichen Bestrebungen sich letzten Endes sowieso als vergeblich erweisen. (Zu einer entsprechenden Interpretation Schopenhauers vgl. M. Horkheimer, "Die Aktualität Schopenhauers". In: *Sociologica II*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1962. Der antiideologische Zug in Wittgensteins Philosophie wird besonders von Paul Engelmann - in *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen* [Wien und München: R. Oldenbourg, 1970] - hervorgehoben.) Wenn also Semprun in seinem Buch *L'évanouissement* die Frage stellt, ob sich Wittgenstein und Lukács im Wien der zwanziger Jahre *getroffen hätten*, so hat diese Frage eine philosophische Bedeutung. Lukács's *Geschichte und Klassenbewußtsein* - zufolge dem eine Ideologie "unmittelbar und adäquat" in den "Umwälzungsprozeß der Gesellschaft" eingreifen kann (vgl.

Existenz gehört, kann man eigentlich keine sinnvollen Aussagen machen, und daher müssen wir, selbst wenn wir auch jede mögliche Frage bereits beantwortet haben, auf dem Gebiet des Nicht-Mittelbaren immer noch grundlegende Probleme überwinden. Die Ethik läßt sich nicht aussprechen; ethische *Taten* aber gibt es. Der individuelle Lebensweg kann gestaltet, kann Ausdruck unmitteilbarer Bedeutungen werden. Der Philosoph darf auch dann nicht ruhen, wenn er die theoretischen Probleme sämtlich gelöst hat: mit der Gestaltung seines Lebens muß er die Wahrheit dessen, was er theoretisch vollbrachte, immer wieder beweisen. In diesem Zusammenhang ist das Vorwort des *Tractatus* zu verstehen, worin Wittgenstein, nachdem er erklärt, daß er die Lösung der im Werke behandelten Probleme für endgültig hält, schreibt, einer der Hauptwerte seiner Arbeit bestände doch darin, daß hier gezeigt wird, "wie wenig damit getan ist, daß diese Probleme gelöst sind". Weitere Taten warten auf den Philosophen; mit seinem Leben muß er das Unaussprechbare *zeigen* - und Wittgenstein glaubte lange Zeit, daß er hier versagte. 1921, drei Jahre nach Beendigung des *Tractatus*, immer noch überzeugt von der Richtigkeit des darin Enthaltenen, schrieb er in einem Brief: "Ich hatte eine Aufgabe, habe sie nicht gemacht und gehe jetzt daran zu Grunde. Ich hätte mein Leben zum Guten wenden sollen und ein Stern werden. Ich bin aber auf der Erde sitzen geblieben und nun gehe ich nach und nach ein. Mein Leben ist eigentlich sinnlos geworden und darum besteht es nur mehr aus überflüssigen Episoden."<sup>2</sup>

Auf die Überzeugung Wittgensteins, daß die Persönlichkeit des schöpfenden Künstlers bzw. Denkers ein konstitutives Element des Werkes selbst bildet, waren vor allem die Gedanken von Otto Weininger und Karl Kraus, und - zum Teil indirekt - die des Kierkegaard von größtem Einfluß. Nur ein Buch ist von Weininger zu seinen Lebzeiten erschienen, *Geschlecht und Charakter*. Es wurde 1903 in Wien veröffentlicht. Weininger hat noch im selben Jahr Selbstmord begangen. Wittgenstein schätzte Weiningers Schriften außerordentlich hoch. Nach seiner eigenen Arbeit können wir darauf schließen,

---

Georg Lukács, *Werke* 2. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1968, S.173) - bildet den philosophisch-ideologischen Gegenpol zu Wittgensteins Jugendwerk *Tractatus logico-philosophicus*.

<sup>2</sup> Engelmann, a.a.O., S.32.

daß die unter dem Titel *Über die letzten Dinge* veröffentlichte - hinterlassene - Sammlung von besonderer Wirkung auf ihn war. "Die Ethik", behauptet Weininger, "läßt sich so ausdrücken: handle *vollbewußt*, d.h. handle so, daß in jedem Momente Du als *Ganzer* seiest, Deine *ganze* Individualität liege."<sup>3</sup> Karl Kraus, der Herausgeber der *Fackel* (Wittgenstein schätzte diese Zeitschrift derart, daß er sie sich sogar nach Norwegen - wo er 1913/14 arbeitete - nachsenden ließ), vertrat in seiner literarkritischen Tätigkeit dasselbe Prinzip. Der Wert des literarischen Werkes - so könnte man die Meinung von Kraus rekonstruieren - kann vom Charakter des Autors schon deshalb nicht unabhängig sein, weil die Frage nach dem Verhältnis des Schriftstellers zur *Sprache* selbst - das im Kunstwerk unmittelbar in Erscheinung tritt - *ethisch relevant* ist. Die Form der Sprache bestimmt nämlich in solchem Maße die Möglichkeiten dessen, was eigentlich gesagt werden *kann*<sup>4</sup>, daß der Schriftsteller, der nicht von der Sprache geleitet, sozusagen nicht der Sprache *gehorchend* schafft, die Möglichkeit verwirkt, die Wahrheit aufzuweisen. Die "schweigende Ekstase" ist nur dem gegeben - und Kraus läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß zur wahren Kunst das Nichtaussprechen wesentlicher Dinge dazugehört - der nicht *mit* der Sprache, sondern *aus* der Sprache formt.<sup>5</sup>

*Kierkegaards Wirkung* aber war - weil philosophisch tiefer - wichtiger als der Einfluß von Weininger und Kraus. Kierkegaard wurde später einmal von Wittgenstein der größte Philosoph des 19. Jahrhunderts genannt. Immer wieder mußte Wittgenstein in Kierkegaards Schriften dem philosophischen Problem der Gestaltung des Lebensweges begegnen; aber auch die - in dieser Zeit häufig werdenden

3 *Über die letzten Dinge*. Wien & Leipzig: Braumüller, 1907, S.52. - Weininger - schrieb ein Interpret - "wollte leben wie er lehrte". (D. Abrahamsen, *The Mind and Death of a Genius*. New York: Columbia University Press, 1946, S.81.)

4 "Von den Sprachen bekommt man alles, denn alles ist in ihnen, was Gedanke werden kann." *Die Fackel*. 31. August 1911, Nr. 329-330, S.8.

5 Ebd., S.32f. - Wittgenstein und Kraus kannten sich auch persönlich, und Wittgenstein war es nicht gleichgültig, was jener vom *Tractatus* hielt. "Ich wüßte aber gar zu gern", schrieb er an Engelmann betreffs seiner Arbeit, "was Kraus zu ihr gesagt hat." (Engelmann, a.a.O., S.21.)

- Kierkegaard-Kommentare hielten dieses Thema im Vordergrund.<sup>6</sup> Das Erheben des individuellen Lebensschicksals zum philosophischen Problem hat immer eine über das Individuelle hinausweisende Bedeutung. Wenn das Lebensschicksal des Menschen nicht *allgemein* problematisch wirkt, wenn das Leben der Gesellschaft nicht mit unlösbaren Widersprüchen belastet ist, wenn die Fragen der Geschichte nicht zu lauter hoffnungslosen und paradoxen Antworten führen - unter solchen Umständen erscheinen die Schicksalsprobleme des Individuums als tatsächlich *partikuläre*, nicht verallgemeinbare Probleme: sie zu lösen ist eine Frage der alltäglichen Praxis, ihre

6 Es ist wahrscheinlich, daß Wittgenstein zahlreiche solche Kommentare kannte, da ja die Kreise, in denen er sich in seiner Jugend in Österreich bewegte, zugleich Zentren der Kierkegaard-Entdeckung waren. Ein solches Zentrum war die *Fackel*, und auch der *Brenner*, dessen Herausgeber Ludwig von Ficker war. Zu Ficker hatte Wittgenstein persönlichen Kontakt (ihm gab er 1914 den Auftrag, einen Teil seines väterlichen Erbes unter Künstlern zu verteilen). Unter den vielen Schriften, die zu der Verbreitung der Ideen Kierkegaards beitrugen, soll eine besonders hervorgehoben werden: das Buch *Die Seele und die Formen* des jungen Lukács (Berlin: Egon Fleischel & Co., 1911). Die stilistischen Wendungen des *Tractatus* erinnern manchmal geradezu auffallend an gewisse Formulierungen dieses Buches; und was noch wichtiger ist, zahlreiche Stellen von dem denkerischen Weg, den Wittgenstein in seiner Frühphilosophie gegangen ist, lassen sich in dem von Lukács hier aufgezeichneten kategorialen Rahmen ausgezeichnet interpretieren. Es ist fast ausgeschlossen, daß Wittgenstein von dem Buch *Die Seele und die Formen*, das gerade im Fackel-Kreis besonderen Anklang fand, nichts gewußt hätte. Das einführende Essay in diesem Buch ist ein Brief an Leo Popper; Popper wollte eine Besprechung über das Buch veröffentlichen, vermutlich in der *Fackel*, starb aber, bevor er sie beenden konnte. Der Nekrolog hingegen, den Lukács über Popper schrieb, erschien auch in der *Fackel* (30. Dezember 1911, Nr. 339-340, S.26-27). Der Grundgedanke Leo Poppers - schreibt hier Lukács - ist die *Form*. Die Form, die sozusagen die Schönheit der Ordnung bedeutet im Gegensatz zum tatsächlichen Chaos des Lebens: "die grauenvolle Inadäquatheit des Lebens, wo alles von blinden Kräften getrieben und von verfälschenden Fiktionen aufgefangen wird, war die Voraussetzung dieser Formenwelt". Jedes Ausdrucksmittel *verfälscht* seinen Inhalt; wahre Wirklichkeit kommt, eben deshalb, nur der in sich bestehenden *Form* zu. Und Popper ist es gelungen, auch sein eigenes Leben zu *gestalten*: sein Leben ist - trotz aller empirischen Gebrechlichkeit - *vollständig*.

Unlösbarkeit ist persönliches Mißgeschick. Nur wenn die *Gesellschaft* vor schweren Entscheidungen steht, wird der Begriff der *individuellen Entscheidung* zur philosophisch zentralen Kategorie, in der Philosophie von denen nämlich, für die die Wahl sich nicht in ihrer *geschichtlichen* Wirklichkeit zeigt. Die *Stadien* Kierkegaards, die zahllosen ethisch-weltanschaulichen *Typologien*<sup>7</sup> der Jahre vor dem Ersten Weltkrieg drücken auf einer spezifisch philosophischen Ebene die allgemeine Krise des europäischen Bürgertums aus. Die Krisenatmosphäre wurde noch gesteigert, für die denkerisch-künstlerische Gestaltung noch bestimmender gemacht durch die "zweifache Existenzunsicherheit"<sup>8</sup> in Wien, in Wittgensteins engerer Heimat, der Hauptstadt der auf ihren Zusammenbruch zusteuernenden Monarchie. Die unvermeidliche *Wahl* zwischen den ethischen Möglichkeiten und zur gleichen Zeit die *Unantastbarkeit* des Bestehenden, daraus die *Unmöglichkeit* eines reinen Typus (und die Tragödie<sup>9</sup> des Widerspruchs-

7 Der extreme "ethische Dualismus" (Rappaport) Weiningers manifestiert sich in prägnanter Weise in der überspannten Mannigfaltigkeit seiner typologischen Skizzen. Die Gegenpole Mann und Weib in *Geschlecht und Charakter* sind schon ganz klar erkennbar *ethische* Typen, die zwei Pole des Guten und Bösen; die Sammlung *Über die letzten Dinge* drückt dann in unzähligen neuen Gegensätzen dasselbe aus.

8 László Mátrai, "Kulturhistorische Folgen der Auflösung der Österreichisch-Ungarischen Monarchie". *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae* 14, 1968, S.331. - Bezüglich Wittgenstein s. ebd., S.333.

9 "Zwei Menschentypen treten in seinen Schriften auf" - schreibt Lukács in *Die Seele und die Formen* über Rudolf Kassner, den zeitgenössischen Literaturkritiker - "der Dichter und der Platoniker. Scharf ... sondert er die beiden." Kassner "ist ein Feind ... der verwischten Grenzen", genau wie Kierkegaard, dessen *Ehrlichkeit* eben darin besteht: "alles scharf gesondert zu sehen, das System vom Leben, den einen Menschen vom anderen, das eine Stadium vom anderen. Das Absolute im Leben zu sehen und keine flachen Kompromisse." Die Differenz des ehrlichen und unehrlichen Lebens zeigt sich darin, "ob die Lebensprobleme in der Form 'entweder-oder' aufgeworfen sind, oder ob 'sowohl als auch' der wirkliche Ausdruck dafür ist, wenn sich die Wege einmal zu verzweigen scheinen"; und die *Unmöglichkeit* des ehrlichen Lebens rührt gerade daher, daß das empirische Individuum letzten Endes niemals einen *einzigsten* Typus verkörpert. Kierkegaards Heroismus, schreibt Lukács, bestand darin: "er wollte Formen schaffen aus dem Leben". Das Streben der Seele nach einer *Form* in *Die Seele und die Formen* ist nichts anderes als ein

vollen) - diese Motive beherrschten die denkerische Umwelt, in der der junge Wittgenstein sich auf seine philosophische Odyssee begab. Der für ihn in dieser Zeit charakteristische seelische Zustand wird von einem Freund folgendermaßen beschrieben:

[er litt] ernstlich unter dem ständigen Mißverhältnis ... zwischen dem, was besteht, und dem, was der eigenen Meinung nach sein sollte und müßte... [er war] aber geneigt ... die hauptsächlichsten Gründe dieses Mißverhältnisses eher in sich selbst zu suchen als außer sich. ... Für ihn war "das Leben eine Aufgabe". ... Alles aber an der Beschaffenheit des Lebens, alle Fakten also, gehörten für ihn mit zu den Voraussetzungen der gestellten Aufgabe,

d.h. die Abänderung der *Bedingungen* der Aufgabe war für ihn nicht möglich: "Wenn einer ... daran festhält, daß der Grund des Mißverhältnisses nur bei ihm selbst zu suchen ist, dann muß er es ablehnen, daß es nötig und geboten sei, auch an den äußeren Fakten etwas zu ändern."<sup>10</sup>

Daß die Welt vom Menschen eigentlich *unabhängig* ist - das ist Wittgensteins philosophisches Grunderlebnis. Die Welt ist nicht *notwendigerweise* so, wie sie ist,<sup>11</sup> unsere Welt ist nur *eine* empirische Verwirklichung der logisch möglichen Welten, der "Substanz" der Welt<sup>12</sup>; aber wenn auch die in diesem Sinne verstandene Relativität der Wirklichkeit dem philosophischen Denken sich offenbart, ist der Mensch, in seinem praktischen Leben, doch nicht fähig, die gegebene, die fertig vorgefundene Welt zu *ändern*. Die Welt steht als Absolutes, als Abgeschlossenes dem menschlichen Willen gegenüber. "Die Welt ist mir *gegeben*, d.h. mein Wille tritt an die Welt ganz von außen als an etwas Fertiges heran... Ich kann die Geschehnisse der Welt nicht nach

---

Kampf gegen die Verwischtheit, gegen die bloße Relativität. Der einzige Weg, der hier zum Absoluten führt - schreibt Margarete Susman in ihrer Besprechung des Buches - ist "die Bearbeitung des Lebens selbst... Formung des Lebens im Leben oder im Werk..." (*Frankfurter Zeitung*, 5. September 1912)

10 Engelmann, a.a.O., S.54, 59.

11 "Alles, was wir sehen, könnte auch anders sein. Alles, was wir überhaupt beschreiben können, könnte auch anders sein." (*Tractatus logico-philosophicus* [Tr.] 5.634) - Vgl. Lukács, *Die Seele und die Formen*, S.337: "alles, was ist, könnte auch anders sein".

12 "Die Substanz der Welt ... ist das, was unabhängig von dem was der Fall ist, besteht." (*Tr.* 2.0231, 2.024)

meinem Willen lenken, sondern bin vollkommen machtlos... Die Welt ist unabhängig von meinem Willen."<sup>13</sup>

Der bedrückende Gedanke der *Faktizität*, der schicksalhaften, endgültigen Tatsächlichkeit der Welt taucht gleich am Anfang des *Tractatus* auf. "Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen... Die Welt

13 *Tagebücher 1914-1916*, 8.7.16, 11.6.16, 5.7.16. (Der letzte Satz ist mit *Tr.* 6.373 identisch.) - Wittgenstein macht, in seiner Frühphilosophie, weitgehenden Gebrauch von dem - bei Schopenhauer ausführlich erörterten und auch in der neukantianischen Philosophie ganz allgemeinen - Gedanken, daß das erkenntnistheoretische Subjekt nicht der empirische Mensch (der doch Objekt von gewissen Bewußtseinsakten sein kann) ist, aber auch nicht das in sich genommene individuelle Bewußtsein (da wir z.B. bei Betrachtung unserer Erinnerungen sozusagen die eigenen Bewußtseins-elemente zum Objekt machen), sondern allein ein "metaphysischer Punkt", das Korrelat vom Grenzbegriff der erkenntnistheoretischen Reduktion. "Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht." (*Tr.* 5.631) - Es ist sehr interessant, daß Wittgenstein auch im Zusammenhang mit dem Begriff "Wille" einige Bemerkungen macht, die sozusagen zu Bausteinen einer Argumentation zur Eliminierung des *wollenden Subjekts* werden können. (In seiner Spätphilosophie hat Wittgenstein das *Wollen*, zusammen mit anderen "Bewußtseinsakten" oder "seelischen Zuständen", tatsächlich aus der Erkenntnistheorie und Logik eliminiert; die Frage aber hier ist, ob nicht dieser Gedanke im Keim schon in seiner Frühphilosophie vorhanden war, und wenn ja, welche Funktion er zu erfüllen hatte.) Es ist bekannt, daß der individuelle Wille auch bei dem auf Wittgenstein große Wirkung ausübenden Schopenhauer letzten Endes verlorengeht, ist doch das Individuum selbst nichts anderes, als eine Manifestation des Weltwillens. Wittgenstein aber stellt in Frage, ob der Begriff des *Wollens* überhaupt sinnvoll ist; er findet es problematisch, ob in der einheitlichen Welt der Natur für den Willen überhaupt Platz bleibt. "Ich kann mir jedenfalls vorstellen", schreibt er,

daß ich den Willensakt ausführe, um meinen Arm zu heben, aber mein Arm sich nicht bewegt. (Eine Sehne sei etwa gerissen.) Ja, aber, wird man sagen, die Sehne bewegt sich doch, und dies zeigt eben, daß sich mein Willensakt auf die Sehne und nicht auf den Arm bezogen hat. Aber sehen wir weiter und nehmen an, auch die Sehne bewegte sich nicht und so fort. Wir würden dann dazu kommen, daß sich der Willensakt überhaupt nicht auf einen Körper bezieht, daß es also im gewöhnlichen Sinne des Wortes keinen Willensakt gibt. (*Tagebücher*, 20.10.16.)

Der Wille also - das nämlich, worauf wir gewöhnlich als auf den Willen hinweisen - kann nichts dem Objekt des *Wollens* Entgegengesetztes, von ihm Trennbares, sein; sobald wir den Willen davon, worauf er sich bezieht, unterscheiden, können wir sogleich die Frage stellen, was sich denn im Falle

eines erfolglosen Wollens *immerhin* abgespielt hat, was also dennoch zum wollenden Subjekt gehört; und da sehen wir, daß die subjektive Seite ohne Ende reduzierbar ist, daß von dem Subjekt des Wollens einfach *nichts* übrigbleibt. Im gleichen Sinne können wir auch so argumentieren, daß, da der Willensakt selbst nicht wieder ein Gewolltes sein kann - denn dann hätten wir ja *ad infinitum* in der Kette der Willensakte zurückzugehen - der Begriff des "wollenden Subjekts" leer wird. (In diesem Zusammenhange ist dann *Tr.* 6.374 zu interpretieren: "Auch wenn alles, was wir wünschen, geschähe, so wäre dies doch nur, sozusagen, eine Gnade des Schicksals, denn es ist kein *logischer* Zusammenhang zwischen Wille und Welt, der dies verbürgte, und den angenommenen physikalischen Zusammenhang könnten wir doch nicht selbst wieder wollen.") In Schopenhauers Willenmythos scheint eine Argumentation dieser Art auch mitgespielt zu haben (vgl. z.B. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig: Brockhaus, 1891, S.343), da sich hier sozusagen logische Argumente zu dessen Begründung ergeben, daß der Wille einen Primat über alles Subjekthafte hat, und daher eigentlich selbst das ausschließliche Subjekt ist. Wittgensteins - weniger mystische - Folgerung ist nun einfach die, daß das Wollen *nicht* von seinem Gegenstand trennbar ist: "Der Willensakt ist nicht die Ursache der Handlung, sondern die Handlung selbst. ... Daß ich einen Vorgang will, besteht darin, daß ich den Vorgang mache, nicht darin, daß ich etwas Anderes tue, was den Vorgang verursacht." (*Tagebücher*, 4.11.16.) Das Wollen ist nichts anderes, als die Tat, *in einem bestimmten Zusammenhang betrachtet*. Was aber die menschlichen *Taten* von den in der Natur sich vollziehenden bloßen *Ereignissen* unterscheidet, ist gerade die *Gewolltheit* der ersteren. Die menschlichen Handlungen sind - ergibt sich also die Konklusion - im Bereich der Naturzusammenhänge in keiner Weise ausgezeichnet; der Mensch ist in einem sehr nachdrücklichen Sinn Teil der Natur. "Der menschliche Körper..., *mein* Körper insbesondere", schreibt Wittgenstein,

ist ein Teil der Welt unter anderen Teilen der Welt, unter Tieren, Pflanzen, Steinen etc. etc. Wer das einsieht, wird seinem Körper oder dem menschlichen Körper nicht eine bevorzugte Stelle in der Welt einräumen wollen. Er wird Menschen und Tiere ganz naiv als ähnliche und zusammengehörige Dinge betrachten. ... Ein Stein, der Körper eines Tieres, der Körper eines Menschen, *mein* Körper, stehen alle auf gleicher Stufe. (*Tagebücher*, 2.9.16 und 12.10.16.)

Im Denken Wittgensteins wirkt aber - in dieser Zeit - auch ein anderes Motiv, das einer vollständigen Eliminierung des Subjekts *entgegengesetzt* ist: *es muß ein Unterschied bestehen* - daran hält Wittgenstein fest - zwischen dem (ethischen) *Guten* und *Bösen*, Träger des Ethischen hingegen kann nur der individuelle Wille sein. "Ich will 'Willen' vor allem den Träger von Gut und Böse nennen. ... Wäre der Wille nicht, so gäbe es auch nicht jenes Zentrum der

zerfällt in Tatsachen.“<sup>14</sup> Alle Handlungen des Individuums erschöpfen sich, letzten Endes, in einer *Anpassung* an die vorgefundenen Tatsachen; der menschliche Wille ist der Welt gegenüber vollkommen machtlos. “Daher haben wir das Gefühl, daß wir von einem fremden Willen abhängig sind.” (*Tagebücher*, 8.7.16.) Was es nun auch sei, wovon wir abhängig sind, ob es also diesen fremden Willen gibt oder nicht, in irgendeinem Sinne sind wir tatsächlich nicht unser eigener Herr, “und das, wovon wir abhängig sind, können wir Gott nennen”. (Ebd.) Wittgensteins Gott ist *unpersönlich*; das bloße Korrelat des

---

Welt, das wir das Ich nennen, und das der Träger der Ethik ist.” (*Tagebücher*, 21.7.16 und 4.8.16.) Die Existenz des wollenden Subjekts wird also als ein empirisch inhaltsloses - ethisches *Postulat* gesetzt, und gehört als solches - Wittgensteins eigenartigem Kantianismus gemäß - in die Sphäre des *Unausprechlichen*. “Die Ethik ist transcendental. ... Vom Willen als dem Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden.” (*Tr.* 6.421, 6.423) - Wittgensteins weltanschauliche Grundeinstellung beeinflußt demnach sogar an zwei Punkten die logische Analyse des “Willens”. Der Gedanke der faktischen Objektivität der Welt bildet einen angemessenen Hintergrund zur Aushöhlung vom Begriff des “wollenden Subjekts”, und die logische Kohärenz der Analyse begründet, rückwirkend, den stoischen Ausgangspunkt. Die Forderung der ethischen Verantwortung verhindert, gleichzeitig - wie wir gesehen haben - eine konsequente Zuendeführung der Analyse.

14 *Tr.* 1.1, 1.2. - “There is nothing in the world”, interpretiert *Zemach* diese Stelle - “except facts. A fact is what is the case. It does not depend upon my will or wishes.” (Eddy Zemach, “Wittgenstein’s Philosophy of the Mystical”. In *The Review of Metaphysics* 18 [1964], S.39-57. Der hervorragende Aufsatz *Zemachs* ist einer von denjenigen ganz seltenen Schriften, die auch den einleitenden, ontologischen Sätzen des *Tractatus* Wichtigkeit - hier eine existentielle Bedeutung - beilegen. Die logisch-erkenntnistheoretischen Momente müssen natürlich selbst bei einer existentiellen Interpretation des *Tractatus* berücksichtigt werden; die hier betrachteten Sätze z.B. haben - nebst ihrer existentiellen Bedeutung - noch Weiteres zu sagen, indem sie nämlich unterstreichen, daß die Gegenstände, die Dinge, aus denen die Welt aufgebaut ist, *an sich* noch nicht die tatsächliche Struktur der Welt bestimmen: nur wenn wir die gegenseitigen Verhältnisse der Gegenstände, ihre Verbindungen - gerade diese sind die “Sachverhalte”, die “Tatsachen” des *Tractatus* - kennen, vermögen wir eine eindeutige Beschreibung der Welt geben. “From a list of all the objects that there are”, schreibt *Pitcher*, “one can derive only a very inadequate idea of what the world is like.” (G. Pitcher, *The Philosophy of Wittgen-*

absoluten Ausgeliefertseins vom Menschen. "Gott wäre in diesem Sinne einfach das Schicksal oder, was dasselbe ist: die - von unserem Willen unabhängige - Welt." (Ebd.) Gott, Schicksal, Welt - diese Worte bedeuten dasselbe. Über den Sinn des Lebens nachzudenken heißt über den Sinn der Welt nachzudenken; oder auch: *sich Gott zuzuwenden*. "Das Gebet ist der Gedanke an dem Sinn des Lebens." (*Tagebücher*, 11.6.16.) "An einen Gott glauben heißt, die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen. ... An Gott glauben heißt sehen, daß das Leben einen Sinn hat." (*Tagebücher*, 8.7.16.) Der junge Wittgenstein war - in der von ihm definierten Bedeutung von "Glauben" - zweifellos gläubig; es wäre aber falsch, unter seiner eigenartigen Religiosität mehr zu verstehen als die Überzeugung, daß der Mensch, der in einer fremden, in ihrem Von-vornherein-gegebensein *absoluten* Welt lebt, sein eigenes Leben sinnvoll, *wertvoll* gestalten soll. Daß die Welt absolut ist, heißt, daß der Mensch auf etwas, was nicht vom Menschen geschaffen ist, *bezogen* werden kann; daß es von dem Menschen unabhängige - sozusagen *transzendente* - Kriterien gibt, durch welche das Leben wie etwa vom Standpunkt der Ewigkeit, *sub specie aeternitatis* beurteilbar ist.<sup>15</sup>

---

*stein*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964, S.19) Pitchers Deutung wird von Engelmanns Bericht über die Methode, mit der Wittgenstein ihn in die Gedanken des *Tractatus* eingeführt hat, bestätigt. Ohne eine "Kenntnis der Verbindungen, in denen die Gegenstände zueinander stehen", schreibt Engelmann, werden wir nicht fähig sein zu sagen aus welchen *Elementen* sich die Welt zusammensetzt oder aufbaut. (A.a.O., S.80)

15 Das auf das absolute Kriterium gegründete Urteil repräsentierte sozusagen den existentiellen Inhalt vom *Jüngsten Gericht* für Wittgenstein. Der Gedanke an einen Gott im Sinne der Bibel, als das Bild eines Schöpfers der Welt hat kaum jemals Wittgenstein beschäftigt. "Dagegen hat ihn der Gedanke an ein Jüngstes Gericht, schreibt Engelmann, "immer aufs tiefste berührt. 'Wenn wir uns einmal beim Jüngsten Gericht sehen' war eine wiederkehrende Redewendung von ihm, die er in besonders ernsten Momenten manchen Gesprächs mit einem unbeschreiblichen, nach innen gekehrten Blick seiner Augen, mit gesenktem Kopf und als das Bild eines Ergriffenen, aussprach." (A.a.O., S.57f.) - "The thought of God", schreibt über Wittgenstein *von Wright*, "was above all for him the thought of the fearful judge. ... His idea of the helplessness of human beings was not unlike certain doctrines of predestination." (G. H. von Wright, "Biographical Sketch". In: Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. London: Oxford University Press, 1958, S.20)

Wie soll man leben? Wonach soll der Mensch trachten, was soll er *wollen*, wenn er weiß, daß er die Welt mit seinem Willen doch nicht beeinflussen kann? Die Antwort Wittgensteins ist, daß wir unsere Machtlosigkeit klar erkennen, und all das auf uns nehmen müssen, was aus dieser Erkenntnis folgt. "Nur so kann ich mich unabhängig von der Welt machen - und sie also doch in gewissem Sinne beherrschen - indem ich auf einen Einfluß auf die Geschehnisse verzichte." (*Tagebücher*, 11.6.16.) Durch das vollkommene Aufgeben jeglicher Unabhängigkeit führt eben der *einzige* Weg zur Unabhängigkeit. "Um glücklich zu leben, muß ich in Übereinstimmung sein mit der Welt. ... Ich bin dann sozusagen in Übereinstimmung mit jenem fremden Willen, von dem ich abhängig erscheine. Das heißt: 'Ich tue den Willen Gottes'." (*Tagebücher*, 8.7.16.) Und es ist offenbar, daß das glückliche Leben mit dem ethischen Leben *identisch* ist:

Immer wieder komme ich darauf zurück, daß einfach das glückliche Leben gut, das unglückliche schlecht ist. Und wenn ich mich *jetzt* frage: aber *warum* soll ich gerade glücklich leben, so erscheint mir das von selbst als eine tautologische Fragestellung; es scheint, daß sich das glückliche Leben von selbst rechtfertigt, daß es das einzig richtige Leben *ist*. (*Tagebücher*, 30.7.16.)

"Lebe glücklich!" - das ist der kategorische Imperativ Wittgensteins. (Vgl. *Tagebücher*, 8.7.16.) Das vollkommene Aufgeben der Wünsche und Hoffnungen, Verzicht auf das Zukunftsgerichtetsein und überhaupt auf die *Zeitlichkeit*, Aufgehen in der Objektivität der Gegenwart, Einswerden mit der Welt: das sind die Bedingungen des glücklichen, des *richtigen* Lebens. "Nur wer nicht in der Zeit, sondern in der *Gegenwart* lebt, ist glücklich. Für das Leben in der Gegenwart gibt es keinen Tod. ... Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann kann man sagen, daß der ewig lebt, der in der Gegenwart lebt." (Ebd.) Die bloße Widerspiegelung, Abbildung der Welt, die willenlose reine Erkenntnis bedeutet demnach das Glück. "Wie kann der Mensch überhaupt glücklich sein, da er doch die Not dieser Welt nicht abwehren kann? Eben durch das Leben der Erkenntnis. ... Das Leben der Erkenntnis ist das Leben, welches glücklich ist, der Not der Welt zum Trotz." (*Tagebücher*, 13.8.16.) Der glückliche Mensch verzichtet auf alles, was ihn der Welt gegenüberstellt, was ihn von der Welt unterscheidet; er

gibt seine Individualität, sein *Subjektsein* auf.<sup>16</sup> Alles gewinnt er damit, und verliert nur seine Illusionen, da er doch in Wirklichkeit bis jetzt auch keinerlei Unabhängigkeit besaß: seine *Autonomie* - diese unerschöpfliche Quelle der schmerzlichen Enttäuschungen - war bloßer Schein.

Die Weltanschauung des jungen Wittgenstein kristallisierte sich also - kurz zusammengefaßt - um folgende Motive: Erstens ist der

16 Das Aufgeben der Individualität ist, übrigens, ein konstitutives Element der *ästhetischen* Betrachtungsweise: "Das Kunstwerk ist der Gegenstand sub specie aeternitatis gesehen; und das gute Leben ist die Welt sub specie aeternitatis gesehen. Dies ist der Zusammenhang zwischen Kunst und Ethik." (*Tagebücher*, 7.10.16. - Vgl. *Tractatus* 6.421: "Ethik und Aesthetik sind Eins.") Auch bei Schopenhauer war die ästhetische Betrachtung durch das "reine, willenlose Subjekt" bedingt. (Vgl. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig: Brockhaus, 1891, S.230) - Es ist ja nicht zweifelhaft, daß die stoische Konzeption des in der Erkenntnis sich auflösenden Subjekts zum Schopenhauerisch-Spinozischen Erbe Wittgensteins gehört, und demnach eines der *frühesten* Elemente von der Philosophie des *Tractatus* bildet. Zwar stehen in der Chronologie der philosophischen Tagebücher die zitierten Stellen ziemlich spät - die logischen Untersuchungen gehen ihnen zum größten Teil voraus - es ist aber kein Zufall, daß die fraglichen Eintragungen eher von einem *aufzählenden*, nicht-problematischen Charakter sind, als die übrigen Stellen der Tagebücher. Wittgenstein hält hier Gedanken fest, von deren allgemeinen Richtigkeit er schon viel früher überzeugt war: "Wittgenstein told me", schreibt von Wright, "that he had read Schopenhauer's *Die Welt als Wille und Vorstellung* in his youth and that his first philosophy was a Schopenhauerian epistemological idealism" (von Wright, a.a.O., S.5). - Weininger bekannte sich zu ähnlichen Gedanken: "Glücklich kann sich nur ein gänzlich passives Wesen fühlen", schreibt er in *Geschlecht und Charakter* (S. 386). "Die Gegenwart ist die Form der Ewigkeit", lesen wir auch in *Über die letzten Dinge*. "Gegenwart und Ewigkeit sind verwandt: Zeitlose, allgemeine Urteile haben die Form der Gegenwart (Logik ist erreichte Ethik)." (S.51-53) "Der Wille ... wird Wert (der Mensch wird Gott), wenn er gänzlich zeitlos wird." (Ebd., S.55) — Und Malcolm berichtet:

[Wittgenstein] told me [about religion] that in his youth he had been contemptuous of it, but that at about the age of twenty-one something has caused a change in him. In Vienna he saw a play that was mediocre drama, but in it one of the characters expressed the thought that no matter what happened in the world, nothing bad could happen to him - he was independent of fate and circumstances. Wittgenstein was struck by his stoic thought; for the first time he saw the possibility of religion. (Malcolm, a.a.O., S.70)

Mensch grundlegend *machtlos*; und zwar, zweitens, *gegen ein Etwas* - die Welt ist, so wie sie ist, von vornherein gegeben. Der Mensch trägt, drittens, eine Verantwortung: es ist seine Pflicht *das richtige Leben* zu verwirklichen. - Daß von diesen Motiven das erste und das dritte rationell *unvereinbar* ist, das leuchtet ein, da nur unter Voraussetzung eines *tätigen* Subjekts der Begriff der Pflicht nicht sinnlos wird; und der Widerspruch wird nicht gelöst - wenn auch zum Paradox veredelt - dadurch, daß das richtige Leben in diesem Fall nichts anderes als eben der Zustand des überwundenen Handelns ist. Wir entdecken hier einen Widerspruch im Denken von Wittgenstein; es wäre aber schade bei dieser unserer Entdeckung stehenzubleiben. Wir müssen wahrnehmen, daß das Paradox der *Existenzsituation* des Philosophen entspringt; daß die sich widersprechenden Motive Tendenzen ausdrücken, welche in dem Philosophen als Repräsentanten seiner Zeit *real* wirken. Nicht zufällig kommt der junge Lukács, in gleicher Kulturumwelt, zur Einsicht, daß das "mystische" und das "tragische" Welterleben - ersteres die zuendegeführte *Auflösung*, letzteres der zuendegeführte *Kampf* des Ich - ineinander *übergehen*. "Das Ich betont seine Selbstheit mit einer alles ausschließenden, alles vernichtenden Kraft", schreibt Lukács über das tragische Welterleben,

aber diese äußerste Selbstbejahung gibt stählerne Härte und selbstherrliches Leben allen Dingen, denen sie begegnet, und hebt - beim endgültigen Höhepunkt der reinen Selbstheit angelangt - sich selber auf. ... So berühren sich, ergänzen sich und schließen einander gegenseitig aus das mystische und das tragische Welterleben.<sup>17</sup>

Und Wittgensteins Frühphilosophie ist - über ihre inherenten Werte hinaus - darum besonders interessant, weil der weltanschauliche Konflikt hier in einem ganz ungewöhnlichen Medium, im *Medium der modernen Logik* sich reproduziert, und daher auch von der ideologischen Verpflichtung solcher Ideen zeugt, deren weltanschauliche Neutralität im allgemeinen nicht in Frage gestellt wird. Mit Hilfe von *Freges* und *Russells* Logik wird er seine philosophischen Ansichten

17 Lukács, *Die Seele und die Formen*. Berlin: Egon Fleischel & Co., 1911, S.344. - Das tragische Welterleben ist dem abstrakten Typus des "Dichters" eigen, das mystische Gefühl charakterisiert den Typus "Kritiker". Für den Dichter ist "nur das Einzelne ... wirklich seiend" (ebd., S.347-348), während für den Kritiker "nur deren Zusammenhänge" (ebd., S.11) wirklich sind.

- dessen wurde sich Wittgenstein bewußt - in einer exakten, rationellen Form darstellen können.<sup>18</sup>

Wittgenstein hielt diejenige Entdeckung für Russells größte theoretische Tat, nach der die tatsächliche logische Struktur der Sätze der Sprache nicht unbedingt mit der durch ihre grammatische Form nahegelegten identisch ist.<sup>19</sup> Die Russellsche Theorie der sog. *bestimmten Beschreibungen* - eine berühmte Anwendung der besagten

18 Diejenige Auslegung des *Tractatus*, nach der dieses Werk vor allem zur Beantwortung *logischer* Fragen geschrieben wurde, und die eröffnenden ontologischen und abschließenden ethisch-religionsphilosophischen Teile im besten Falle *Korollarien* der logischen Gedankengänge sind, diese Auslegung ist fast allein herrschend in der Wittgenstein-Literatur. Dabei spricht der Autor, im Vorwort des Buches, klar genug. "Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen." An Russell, der nach Lesen des Manuskriptes verschiedene Fragen stellte, schrieb Wittgenstein folgendes:

Now I am afraid that you haven't really got hold of my main contention to which the whole business of logical propositions is only a corollary. The main point is the theory of what can be expressed (*gesagt*) by propositions, i.e. by language ... and what cannot ... which I believe is the cardinal problem of philosophy.

An Ludwig von Ficker, mit dem er über die Veröffentlichung des Buches korrespondierte, sandte Wittgenstein folgende Erklärung:

Der Stoff wird Ihnen ganz fremd erscheinen. In Wirklichkeit ist es Ihnen nicht fremd, denn der Sinn des Buches ist ein Ethischer. Ich wollte einmal in das Vorwort einen Satz geben, der nun tatsächlich nicht darin steht, den ich Ihnen aber jetzt schreibe, weil er Ihnen vielleicht ein Schlüssel sein wird: Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt; und ich bin überzeugt, daß es *streng, nur* so zu begrenzen ist. (Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1969. S.35)

Wittgensteins Jugendfreund, Paul Engelmann, charakterisierte den *Tractatus* folgendermaßen: "Man versteht Wittgenstein nicht, wenn man nicht erfaßt, daß es ihm dabei um die Philosophie zu tun ist und nicht um die Logik, die hier nur das einzige gebotene Mittel war, sein Weltbild zu entwickeln." (A.a.O., S.76)

19 *Tr.* 4.0031: "Russells Verdienst ist es, gezeigt zu haben, daß die scheinbare logische Form des Satzes nicht seine wirkliche sein muß."

Entdeckung<sup>20</sup> - behauptet, daß Sätze eines gewissen Typs sich in andere, besser überblickbare und vermutlich *einfachere* Sätze analysieren lassen. Für Wittgenstein entstand dadurch das Problem, ob man wohl *jeden* Satz in einfachere Sätze analysieren kann, und ob nicht auch diese einfacheren Sätze sich in noch einfachere analysieren lassen. Ist ein solcher Prozeß der Analyse möglich, und wo hört er auf? Diese Fragen führten zu dem Begriff des *Elementarsatzes* bzw. zu dem des *einfachen Gegenstandes*.

20 "Wittgenstein believed", schreibt Malcolm, "that the Theory of Descriptions was Russell's most important production." (N. Malcolm, a.a.O., S.68) — Sätze, deren Subjekt ein in der Einzahl stehender, mit dem bestimmten Artikel versehener oder versehbarer zusammengesetzter Ausdruck ist, können, laut dieser Theorie, oft irreführen. Z.B. der Satz "Der derzeitige französische König hat einen kahlen Kopf" scheint über den derzeitigen König von Frankreich zu sprechen. Frankreich jedoch ist eine Republik: über wen oder was spricht dann dieser Satz? Wenn er über *nichts* spricht - und es scheint, daß gerade das der Fall ist - dann ist der Satz *sinnlos*: und doch verstehen wir, offenbar, diesen Satz, denn wie könnten wir sonst auf die empirischen Umstände hinweisen, die die logische Schwierigkeit verursachen? (Hinter Russells Dilemma - hierauf müssen wir sofort aufmerksam machen - steht eine ganz bestimmte Voraussetzung, nämlich die, daß die Bedeutung eines Ausdrucks mit der Sache identisch ist, die dieser Ausdruck *benennt*; benennt also ein Ausdruck nichts - existiert also dessen Nominatum *nicht* - dann hat es auch keine Bedeutung. Wittgenstein machte sich diese Voraussetzung - wenn auch in einer eigenartigen Interpretation - zu eigen.) Als Lösung schlägt nun Russell eine solche *logische Analyse* der fraglichen Struktur vor, als deren Folge die irreführenden Elemente - die als Namen auftretenden, aber eigentlich nicht als solche funktionierenden Ausdrücke - aus der Sprache *eliminiert* werden. Die Russellsche Analyse des als Beispiel erwähnten Satzes wird, namentlich, zeigen, daß es sich hier eigentlich um eine Zusammensetzung von drei einfacheren Sätzen handelt, deren Konjunktion den gleichen Sinn hat wie der ursprüngliche Satz. Der Satz "Der derzeitige französische König hat einen kahlen Kopf" soll dann und nur dann als wahr betrachtet werden, wenn es wahr ist, daß (1) wenigstens einer derzeitig König Frankreichs ist, *und* (2) höchstens einer derzeitig König Frankreichs ist, *und* (3) der, der derzeitig König Frankreichs ist, einen kahlen Kopf hat. Da Teilsatz (1) falsch ist, muß auch der ganze ursprüngliche - der analysierte - Satz falsch sein. Russell hat Methoden für die Analyse auch anderer, verwandter Strukturen ausgearbeitet, das Problem der Analyse hat er jedoch niemals in solcher Allgemeinheit formuliert, wie sein Schüler, Wittgenstein.

Russell zeigte, daß es Sätze gibt, die ihre wahre logische Form sozusagen verschleiern. Die Anwendung solcher Sätze ist oft problematisch, ihr Sinn ist nicht bestimmt. Wittgenstein kam bald zur Überzeugung, daß eigentlich *jeder* Satz der etwas über *zusammengesetzte* Gegenstände aussagt, einer Analyse bedarf. Sein Gedankengang könnte mit folgendem Beispiel rekonstruiert werden: Bezeichne *A* irgendeinen zusammengesetzten Gegenstand, z.B. einen Fleck auf dem Papier, und betrachten wir den - wahren - Satz "*A* liegt links von der Geraden *e*". Sei *A* in Teile *a*, *b*, *c* geteilt. Der Satz "*a* liegt links von der Geraden *e*" ist offenbar wahr, und der Sinn vom letzteren Satz ist *Teil* vom Sinn des ersteren, da der Sinn eines Satzes die von ihm beschriebene Situation ist, und die Situation "*A* liegt links von *e*" die Situation "*a* liegt links von *e*" enthält. Zwischen den beiden Sätzen besteht also ein *logischer Zusammenhang*, der sich aber formal *nicht* zeigt. Dem wird abgeholfen, wenn wir den ursprünglichen Satz - der Zusammengesetztheit von *A* entsprechend - in eine Konjunktion von einfacheren Sätzen umbilden: "*a* liegt links von *e*, und *b* liegt links von *e*, und *c* liegt links von *e*". Die logischen Verhältnisse sind nunmehr klar, zumindest unter den bis jetzt beachteten Sätzen; *a*, *b* und *c* sind jedoch - offenbar - weiter teilbar, und die Analyse ist demnach weiterzuführen, bis man zu weiter nicht mehr teilbaren, *einfachen* Bestandteilen kommt. Nur dann wird der Sinn des ursprünglichen Satzes vollständig bestimmt. "Die Forderung der einfachen Dinge *ist* die Forderung der Bestimmtheit des Sinnes", schreibt Wittgenstein in seinem philosophischen Tagebuch. (18.6.15.) Es ist aber kein bloßer Zufall, daß Wittgenstein niemals auch nur eine einzige zu Ende geführte Analyse vorgezeigt, daß er nie ein Beispiel für einfache Gegenstände gegeben hat: denn das, ob wir etwas als einfach oder als zusammengesetzt erkennen, ist eine Frage des Gesichtspunktes; *absolut* einfache Gegenstände können wir uns gar nicht vorstellen. Wittgenstein kam ja nicht auf die Weise zum Begriff der einfachen Gegenstände, daß ihm, als er sich in der Welt umschaute, die Weiternicht-teilbarkeit einiger Dinge auffiel, sondern - wie wir sahen - gewisse logisch-semantische Überlegungen zwangen ihn zur *Forderung* solcher Dinge. "Das scheint sicher", schreibt er selbst, "daß wir die Existenz einfacher Gegenstände nicht aus der Existenz bestimmter einfacher Gegenstände schließen, sondern vielmehr als Endresultat einer Analyse - sozusagen durch die Beschreibung - durch einen zu ihnen führenden Prozeß kennen." (*Tagebücher*, 23.5.15.) Ist aber

Wittgensteins Argumentation überhaupt gültig, ist es tatsächlich so, daß der Sinn der von zusammengesetzten Gegenständen handelnden Sätze unbestimmt ist? Natürlich nicht. Es war gerade Wittgenstein, der in seiner Spätphilosophie das ausführlich bewiesen hat. Und was für uns besonders interessant ist: Wittgenstein befaßte sich schon in dieser Zeit - in seinen philosophischen Tagebüchern - mit dem wichtigen Argument, daß es nur in einem bestimmten Zusammenhang Sinn hat, von "Einfachheit" oder "Zusammengesetztheit" zu sprechen: die Sachen sind nicht *an sich* einfach oder zusammengesetzt. "Ist die Zusammengesetztheit eines Gegenstandes für den Sinn eines Satzes bestimmend, dann muß sie soweit im Satze abgebildet sein, als sie seinen Sinn bestimmt. Und soweit die Zusammensetzung für *diesen* Sinn *nicht* bestimmend ist, soweit sind die Gegenstände dieses Satzes *einfach*." (*Tagebücher*, 18.6.15.) Die das Problem der einfachen Gegenstände betreffenden Aufzeichnungen zeugen von einem schweren gedanklichen Ringen, und wenn man bloß die logisch-semantischen Argumente in Betracht zieht, kann man auch nicht verstehen, wieso sich Wittgenstein am Ende doch für den Satz der *an sich* Einfachheit der Gegenstände entschied.<sup>21</sup> Aus dem religiös-ethischen Motiv des Von-vornherein-gegebenseins der Welt ergibt sich hingegen die Erklärung sofort. Wenn die Welt, so wie sie ist, von der menschlichen Tätigkeit im allgemeinen und von der Erkenntnis im besonderen unabhängig ist, dann muß die Einfachheit an sich - so schwer das auch zu begreifen ist - doch existieren. "Der Gegenstand ist einfach. ... Nur wenn es Gegenstände gibt, kann es eine feste Form der Welt geben. Das Feste, das Bestehende und der Gegenstand sind Eins." (*Tr.* 2.02, 2.026, 2.027) Der Begriff des *Gegenstandes* erweist sich - wie oben der Begriff der *Tatsache* - als eine existentiell zu interpretierende Kategorie.<sup>22</sup>

21 Max Black z.B., Autor des umfangreichsten *Tractatus*-Kommentars, gibt folgende Erklärung: "A reading of the *Notebooks* suggests that [Wittgenstein's] views were in constant flux throughout the composition of the book. I believe his position was deliberately frozen for the sake of publication." (Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1964, S.23)

22 Die Selbständigkeit der Gegenstände wird im *Tractatus* übrigens von vornherein als ein Moment der Unterworfenheit erfaßt: "Das Ding ist selbständig, insofern es in allen *möglichen* Sachlagen vorkommen kann, aber

Es gibt also (einfache) Gegenstände.<sup>23</sup> Es kann auch, folglich, weiter nicht zerlegbare *Namen* geben - diese bezeichnen die Gegenstände.<sup>24</sup> Sätze, in denen ausschließlich Namen enthalten sind, nennt Wittgenstein *Elementarsätze*. Jeder Satz der Sprache läßt sich in Elementarsätze analysieren, und diese Analyse ist eindeutig. "Es gibt eine und nur eine vollständige Analyse des Satzes." (*Tr.* 3.25) Die Struktur des Elementarsatzes entspricht genau der Struktur der von dem Satze beschriebenen Sachlage, da der erstere aus genau so vielen Namen aufgebaut ist, aus wieviel Gegenständen die elementare Tatsache, der *Sachverhalt* besteht. Der Satz *bildet*, sozusagen, die Tatsache *ab*. Die Elementarsätze sind - genau, wie die von ihnen abgebildeten Sachverhalte - logisch unabhängig voneinander: aus dem Bestehen oder Nichtbestehen eines Sachverhaltes kann auf das Bestehen oder Nichtbestehen anderer Sachverhalte nicht geschlossen werden. "Eines kann der Fall sein oder nicht der Fall sein und alles übrige gleich bleiben." (*Tr.* 1.21) Tatsächlich, wenn aus einem Satz ein anderer *folgt*, dann muß der erstere - denken wir an die Deduktion der einfachen Gegenstände - irgendeine Zusammengesetztheit noch haben, da die von ihm beschriebene Sachlage die von dem Schlußsatz beschriebene Sachlage sozusagen *enthält*. Die gegenseitige Unabhängigkeit der Elementarsätze hat auch zur Folge, daß zwei Elementarsätze miteinander nie in Widerspruch stehen können (vgl. *Tr.* 4.211).

---

diese Form der Selbständigkeit ist eine Form des Zusammenhangs mit dem Sachverhalt, eine Form der Unselbständigkeit." (*Tr.* 2.0122) Das die einzelnen als einzelne auszeichnende "tragische" Welterleben (vgl. oben Anm. 17) zeigt schon hier einen Übergang zu dem sich später - in den abschließenden Abschnitten des *Tractatus* - entfaltenden "mystischen" Welterleben.

25 Im Sinne von *Tr.* 2.02 bedeutet "Gegenstand" von hier an immer einen *einfachen* Gegenstand.

24 Obwohl Wittgenstein zufolge der Gegenstand die Bedeutung des Namens ist, vertritt er doch die Auffassung, daß genau wie der Gegenstand eigentlich nicht selbständig gedacht werden kann (vgl. Anm. 22), so auch "nur im Zusammenhang des Satzes ... ein Name Bedeutung hat" (*Tr.* 3.3). Schon Frege machte darauf aufmerksam, daß "nach der Bedeutung der Wörter ... im Satzzusammenhange, nicht in ihrer Vereinzelung" gefragt werden muß. (*Grundlagen der Arithmetik*. Breslau: Koebner, 1884, S.X)

Warum müssen wir es so sagen, daß der Elementarsatz den Sachverhalt *abbildet*? Warum müssen wir das, daß der Sinn eines Satzes mit der von ihm beschriebenen Sachlage identisch ist, gerade mit dieser Redewendung ausdrücken? Daß der Satz ein Bild der Wirklichkeit ist (vgl. *Tr.* 4.01), hört sich ja schließlich fast unglaublich an: "Auf den ersten Blick scheint der Satz - wie er etwa auf dem Papier gedruckt steht - kein Bild der Wirklichkeit zu sein, von der er handelt." (*Tr.* 4.011) Deswegen wendet auch Wittgenstein den Begriff der Abbildung *unmittelbar* nur auf *Elementarsätze* an. Elementarsätze können nun, in einem abstrakt-mathematischen Sinne, auch Bilder genannt werden, da "der Konfiguration der einfachen Zeichen im Satzzeichen ... die Konfiguration der Gegenstände in der Sachlage" entspricht (*Tr.* 3.21) Diese Terminologie ist also möglich; auf keinen Fall aber scheint sie die *einzig* mögliche zu sein - was motiviert dann gerade diese Wahl? Laut Wittgenstein das, "daß wir den Sinn des Satzzeichens verstehen, ohne da er uns erklärt wurde" (*Tr.* 4.02), was, wenn wir es bedenken, gar kein triviales Phänomen ist, da "ein Satz ... mit alten Ausdrücken einen neuen Sinn mitteilen [muß]" (*Tr.* 4.03), d.h. es muß irgendeine *Kombinationsmöglichkeit* der Wörter gegeben sein, und zwar eine solche, wo wir die Bedeutung der neuen Kombinationen ohne jede weitere Erklärung auffassen können. Die bildliche Darstellung nützt gerade diese Möglichkeit aus, nämlich auf räumliche Elemente angewendet. Wenn wir also die Sätze unserer Sprache als Bilder auffassen, wird deren wesentliche Eigenschaft, daß sie *neuen* Sinn mitteilen können, verständlich. Doch müssen wir weiterfragen: denn auch noch das eben erwähnte Problem, das Problem der sog. *Kreativität* der Sprache, läßt sich ohne das Einführen der Abbildtheorie lösen (z.B. mit Hinweis auf sog. rekursive sprachliche Regeln, wie das in der heutigen generativen Grammatik geschieht). - Diejenige Theorie jedoch, die die Elementarsätze - und, indirekt, auch die unanalysierten Sätze - als die einfache Analogie räumlicher Bilder versteht, ist sogar in zwei Hinsichten sehr geeignet dafür, das, was Wittgenstein zu sagen hat, auf begriffliche Form zu bringen. Inhalt gewinnt einerseits die Behauptung, daß das Subjekt in der Erkenntnis sozusagen aufgeht, oder, radikaler gesprochen, daß die Erkenntnis *kein* Subjekt hat; logisch beweisbar erscheint, andererseits, der Gedanke, daß die die menschliche Existenz betreffenden wirklich wesentlichen Fragen nötigerweise unausgesprochen bleiben müssen. Wenn nämlich der Satz - der *wahre* Satz - ein *Bild* irgendeines

Teiles der Wirklichkeit ist, dann wird das *Ganze* der Sprache, in dem Maße, in dem sie aus wahren Sätzen besteht, ein Bild des Weltganzen, so daß die aus ausschließlich wahren Sätzen aufgebaute und jeden möglichen *wahren* Satz enthaltende Sprache ein *vollkommenes* Bild der Welt darstellt. All das im besonderen, was das menschliche Individuum *über sich selbst* sagen kann, wird Teil dieses Bildes; das Subjekt selbst wird zum Gegenstand, zum Gegenstand der Sprache, die menschlichen und nicht-menschlichen Elemente der Welt kommen erkenntnistheoretisch auf dasselbe Niveau: auf der Subjektseite der Erkenntnis bleibt nichts als die Totalität der Sprache. Vergeblich weisen gewisse Redewendungen eindeutig auf die Existenz des Subjekts hin, Wittgenstein analysiert auch diese unerbittlich ins Subjektlose. "Es ist ... klar, daß 'A glaubt, daß p', 'A denkt p', 'A sagt p' von der Form 'p' sagt p' sind... Dies zeigt auch, daß die Seele - das Subjekt etc. - wie sie in der heutigen oberflächlichen Psychologie aufgefaßt wird, ein Unding ist." (Tr. 5.542, 5.5421) Wenn es auch auf den ersten Blick so scheint, daß das psychologische Subjekt dasjenige ist was meint, denkt oder spricht, bald wird es klar - ein Ausdruck Kierkegaards drängt sich hier auf - "daß der Sprechende die Sprache ist"<sup>25</sup>. So geht das erkennende Subjekt in der Unpersönlichkeit der Sprache auf, so wird die Sprache und deren Logik "ein Spiegelbild der Welt" (Tr. 6.13)<sup>26</sup>. Das Subjekt wird unpersönlich, ja eigentlich

25 *Der Begriff der Angst*. Jena: Eugen Diederichs, 1912, S.42.

26 Wie Schopenhauer sagte, die Erkenntnis *kann das Joch des Willens abwerfen*, und besteht dann rein, an sich, "als bloßer klarer Spiegel der Welt". (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig: Brockhaus, 1891, S.181. - Der Ausdruck "Spiegel der Welt" ist übrigens eine stets wiederkehrende Redewendung bei Schopenhauer.) Der willen- und wunschlose Zustand ist die "reine Kontemplation, Aufgehen in der Anschauung, Verlieren ins Objekt, Vergessen aller Individualität" (ebd., S.232). - Laut *Tractatus* ist auch das empirische Individuum selbst, als Benutzer der Sprache, ein Spiegelbild der Welt; das primäre Subjekt der Erkenntnis ist jedoch *immer die Sprache*, und das Subjektsein des Individuums taucht nur innerhalb dieses Verhältnisses - sozusagen als ein grammatischer Aspekt, da der Gebrauch der ersten Person in der Einzahl unvermeidbar ist - auf. "Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß die 'Welt meine Welt ist'." (Tr. 5.641) Und "daß die Welt *meine* Welt ist, das zeigt sich darin, daß die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen *meiner* Welt bedeuten." (Tr. 5.62)

hört es auf, sogar in seiner Unpersönlichkeit zu existieren, da es - in vollständiger Isomorphie mit der Welt - jede Grundlage des Ausgezeichnetseins verloren hat. Wittgenstein kann aber all das nur dann vertreten - und hier kommen wir zu einem entscheidenden Punkt - wenn es ihm gelingt zu zeigen, daß *die Sprache niemals ihr eigenes Subjekt werden kann*. In derjenigen Strömung der deutschen Philosophie nämlich, an deren Traditionen der junge Wittgenstein so stark gebunden war, galt als wesentlich das Motiv, daß nur etwas, was im Prinzip nicht zum Objekt gemacht werden kann, die Rolle des erkenntnistheoretischen Subjekts zu spielen vermag; daher die Auffassung des Subjekts als Grenzbegriff, als metaphysischer Punkt. Auch im *Tractatus* erscheint, zwar auf der Peripherie des Gedankenganges, die Kategorie des metaphysischen Punktes. Im Mittelpunkt hingegen steht die Konzeption der Sprache als primäres Subjekt. *Können wir über die Sprache reden?* - das ist also die Frage, und die Frage bedarf sogleich der Präzisierung. Es ist eine wesentliche Erkenntnis Wittgensteins, daß die Sprache etwas *auch* physisch existierendes ist; und als solches freilich kann über sie gesprochen werden. Die Sprache kann alles abbilden, also auch die Sprache. Können wir aber über die Sprache *als* Sprache reden, über die Sprache in ihrer *spezifischen Funktion*, können wir über die *Verbindung* sprechen, die zwischen der Welt und der sie *abbildenden* Sprache besteht; kann die *abbildende Beziehung* zwischen Wirklichkeit und Sprache abgebildet werden? Die Analogie der räumlichen Bilder läßt eine negative Antwort erwarten, und tatsächlich sagt Wittgenstein ein eindeutiges *Nein*. Dank der Suggestivität der Analogie kann er das tun; aber auch dank dessen, daß - was gewisse Einzelheiten betrifft - er hier an logisch-semantische Argumente anknüpfen konnte, die auf die Arbeiten von Frege und Russell zurückgehen. In dieser Tatsache - nämlich daß solche Vorarbeiten existierten - müssen wir, nach meiner Meinung, das wichtigste Motiv dessen sehen, daß Wittgenstein seine Frühphilosophie im Medium der Logik entwickelt hat. Und es ist kein Zufall, daß diese Theorien solche Anknüpfungspunkte boten; denn besonders in Freges Fall kann man sagen, daß auch er - zwar mehr in deren Anfangsperiode - diejenige geschichtlich-gesellschaftliche Krise erlebte, aus der die philosophischen Probleme Wittgensteins entsprangen. Auch was Freges Logizismus und im besonderen seinen mathematischen Platonismus betrifft, dürfte die Behauptung aufgestellt werden, daß hier nicht bloß der Wunsch der *mathemati-*

schen Gewißheit die Suche nach einer anderen Welt - nach einer Welt, deren Struktur fester ist, als die der empirischen - eigentlich motivierte.

Betrachten wir nun die Unterscheidung, die Frege zwischen *Begriff* und *Gegenstand* macht.<sup>27</sup> Die Unterscheidung ist eine ontologische: sie teilt den Bereich der *objektiv Seienden* in zwei Teile. Die Grundlage der Unterscheidung hingegen ist in einem breiten Sinne *grammatisch*. Frege gibt Kriterien, die die sog. *Begriffswörter* von den *Gegenstandswörtern* trennen. Wichtigste grammatische Eigenschaft der Begriffswörter ist, daß diese und nur diese einen Plural haben (vgl. *Grundlagen*, S.50); im Singular kommen sie mit dem unbestimmten Artikel, oder ohne Artikel vor (vgl. "B & G", S.195). Das Wort "Mensch" z.B. ist ein Begriffswort. Gegenstandswörter haben keinen Plural; das sind die eigentlichen *Eigennamen*: sie beziehen sich immer nur auf das einzeln Seiende. Gegenstandswörter werden mit dem bestimmten Artikel oder mit einem hinweisenden Fürwort gebraucht (vgl. *Grundlagen*, S.63; "B & G", S.195). Der Ausdruck "dieser Mensch" ist ein Gegenstandswort. Begriffswörter und Gegenstandswörter erfüllen voneinander radikal verschiedene Funktionen im Satz; was darauf hinweist, daß Begriff und Gegenstand voneinander radikal verschiedene *Entitäten* sind. Der Satz "Caesar eroberte Gallien" z.B. zerfällt in zwei ganz ungleichartige Teile, "von denen der eine in sich abgeschlossen, der andere ergänzungsbedürftig, ungesättigt ist" (*Funktion*, S.17). "Caesar" ist ein Gegenstandswort, während "eroberte Gallien" ein Begriffswort ist, da es auch in der Mehrzahl stehen kann: "eroberten Gallien". Der Ausdruck "Caesar" hat einen selbständigen Sinn; wir wissen, worauf er sich bezieht. Der Ausdruck "eroberte Gallien" kann hingegen nicht für sich stehen, er ist unvollständig, und das muß auch in der Schreibweise angedeutet werden; der zweite Teil des Satzes sieht, richtig, so aus: "—eroberte Gallien". Dieses Etwas nun, der Begriff, auf den man mit einem solchen unselbständigen Ausdruck hinweist, kann selbst nicht selbständig sein. Der Begriff ist eine Entität, zu deren Seinsweise es gehört, daß

27 Folgende Schriften Freges sind hier von unmittelbarer Bedeutung: *Grundlagen der Arithmetik*, Breslau: Koebner, 1884 [im weiteren: *Grundlagen*]; *Funktion und Begriff*, Jena: Hermann Pohl, 1891 [*Funktion*]; "Über Begriff und Gegenstand", in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XVI (1892), S.192-205 ["B & G"].

man es von bestimmten Gegenständen behaupten kann und von anderen nicht - losgelöst aber von diesen Gegenständen, an sich, ist der Begriff gar nicht vorstellbar, ja wir können eigentlich über ihn nicht einmal reden. Die Formel "—eroberte Gallien" ist in Wirklichkeit kein Teil unserer Sprache, so daß wir auch nicht sagen können, sie *bedeutete* dies oder jenes. Es *zeigt sich* in ihr - Wittgensteins Terminologie müssen wir hier vorwegnehmen - daß das, worauf sie hinweist, der Begriff ist: das können wir aber nicht *sagen*, denn um es sagen zu können, müßten wir die Formel ergänzen, damit sie zu einem Teil unserer Sprache wird, und dann haben wir bereits ein Gegenstandswort, das sich auf einen Gegenstand, nicht auf einen Begriff bezieht. "[Es] ist ... nur Schein, wenn man meint, einen Begriff zum Gegenstande machen zu können, ohne ihn zu verändern." (*Grundlagen*, S.X) Sogar wenn wir ausdrücklich das Wort "Begriff" gebrauchen, werden wir nicht fähig sein über den Begriff zu sprechen.

Die drei Worte "der Begriff 'Pferd'" bezeichnen einen Gegenstand, aber eben darum keinen Begriff, wie ich das Wort gebrauche. ... Es kann ja nicht verkannt werden, daß hier eine freilich unvermeidbare sprachliche Härte vorliegt, wenn wir behaupten: der Begriff *Pferd* ist kein Begriff, während doch z.B. die Stadt Berlin eine Stadt ... ist. Die Sprache befindet sich in einer Zwangslage, welche die Abweichung vom Gewöhnlichen rechtfertigt. ("B & G", S.195-197)

Doch es scheint, *pace* Frege, daß es sich hier nicht so sehr um eine Zwangslage der Sprache, als eher um einen Widerspruch in der Theorie handelt: da, wenn Begriffswörter eigentlich gar keine Wörter sind, sollten wir sie nicht als solche den Gegenstandswörtern gegenüberstellen (und über die Möglichkeiten deren Flexionen uns auseinandersetzen), sondern müßten sie aus der Sprache eliminieren. Gerade das tat Wittgenstein, als er das Ziel der logischen Analyse in der Erreichung von Elementarsätzen bezeichnete: Elementarsätze enthalten ausschließlich *Namen*, d.h. ins Einfache analysierte Nachkömmlinge der Fregeschen Gegenstandswörter. Diejenigen *Relationen*, die in dem Sachverhalt zwischen den einzelnen Gegenständen bestehen, werden von dem Elementarsatz nicht ausgesprochen, sondern durch dessen eigene Struktur *gezeigt*. In dem Satz "a ist größer als b" würde Frege (nach Loslösung des "a") das Begriffswort "— ist größer als b", bzw. (nach Loslösung des "b") das Begriffswort "— ist größer als —" erblicken. Wittgensteins Idee rekonstruierend können wir jedoch die Konvention

einführen, daß wenn  $a$  größer ist als  $b$ , dies z.B. damit ausgedrückt werden soll, daß wir "a" über "b" schreiben: " $\frac{a}{b}$ ". Und schon ist das Begriffswort verschwunden, woraus es erhellt, daß es auch nicht zum Wesen der sprachlichen Repräsentation gehörte. "Sehr klar wird das Wesen des Satzzeichens, wenn wir es uns, statt aus Schriftzeichen, aus räumlichen Gegenständen (etwa Tischen, Stühlen, Büchern) zusammengesetzt denken. Die gegenseitige räumliche Lage dieser Dinge drückt dann den Sinn des Satzes aus." (Tr. 3.1431) Die Fregesche Behauptung nun, daß wir nämlich nicht auf den Begriff hinweisen können, lebt auch in diesem Rahmen weiter, und zwar in der Form, daß wir über die *Struktur* des Satzes, darüber, *wie* der Satz den Sachverhalt zeigt, keine Mitteilungen machen können. Daß "a" über "b" geschrieben ist, können wir doch auch nur mit einem Satz, der zwei Namen enthält, ausdrücken, so z.B.: " $a'_{b'}$ "; und das Wort "über" ist nicht mehr da. "Was *sich* in der Sprache ausdrückt, können *wir* nicht durch sie ausdrücken. ... Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden." (Tr. 4.121, 4.1212). - Offensichtlicher, doch eigentlich weniger bedeutend, ist die Wirkung, die Russells sog. *Typentheorie* auf Wittgenstein hatte. Diese Theorie wurde von Russell zuerst im Anhang seines Buches *The Principles of Mathematics* (Cambridge: University Press, 1903), und später, ausführlicher, in dem mit Whitehead gemeinsam geschriebenen *Principia Mathematica* (Cambridge: University Press, 1910) entwickelt. Mit dieser Theorie beabsichtigte er die sog. *mengentheoretischen Antinomien* zu überwinden. Solche Antinomien, darauf wies Russell hin, entstehen - allgemein gesprochen - aus der Annahme, eine Menge von Gegenständen könnte Elemente enthalten, die nur mittels der Menge als ganzer definiert werden können. Man kann an den Rand des logischen Bankrotts geraten, wenn man namentlich in einem Satz einen solchen Ausdruck erlaubt, in dessen Deutung gerade dieser Satz eine Rolle spielt. Man nehme z.B. den Satz vom ausgeschlossenen Dritten in der Form, "alle Sätze sind wahr oder falsch". Es wäre nun offenbar verkehrt, aus diesem Satze so zu schließen, daß der Satz vom ausgeschlossenen Dritten wahr oder falsch ist, und die Wurzel des Übels steckt darin, daß zu der durch den Ausdruck "alle Sätze" bezeichneten Menge derjenige Satz auch gehört, mit dem wir diese Menge - in ihrer Gesamtheit - charakterisieren wollten. Russell hat explizite Regeln aufgestellt, um zu bestimmen, Ausdrücke von welchem Typ in Sätzen von welchem Typ vorkommen dürfen; er errichtete sozusagen Verbotstafeln auf jedem Weg, der zu

dem Abgrund der Antinomien führen kann. Die Typentheorie machte es für Wittgenstein klar, daß über gewisse logische Eigenschaften der Sprache nur mit Einschränkungen gesprochen werden kann; sehr bald aber versuchte er diese Erscheinung - in Einklang mit seinen übrigen Bemühungen - als ein Moment von der *allgemeineren* Tatsache aufzufassen, daß man über die Sprache, über die Weise, *wie* die Sprache symbolisiert, keine sinnvollen Aussagen machen kann. Eine *Theorie* der Typen ist unmöglich, denn so eine Theorie müßte sozusagen "über die Grenzen der Welt hinaus" (*Tr.* 5.61) gehen.

Wenn der Elementarsatz ein einfaches Bild des Sachverhaltes ist, dann kann sich die Sprache nicht nur nicht auf sich selbst beziehen, ihre Ausdrucksfähigkeit wird auch in einer anderen Hinsicht begrenzt: verlorengelassen, namentlich, die Möglichkeit, die Geschehnisse der Welt *ethisch zu werten*, oder genauer, die Möglichkeit, die Wertung in irgendeiner rationellen Form auszudrücken. Die Geschehnisse *an sich* freilich tragen keine Werte. "In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt *in ihr* keinen Wert..." (*Tr.* 6.41) Der Mensch aber — möchte man glauben — nimmt Stellung, begreift die Welt in wertenden Kategorien, und seine Bewertung kann er natürlich auch *mitteilen*. Wittgenstein sieht keine solche Möglichkeit. Ist die Sprache ein Spiegelbild der Welt, dann kann sie nicht über etwas sprechen, was es in der Welt nicht gibt. "Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken. Alle Sätze sind gleichwertig." (*Tr.* 6.42, 6.4) Sogar die zusammengesetzten, nicht-elementaren Sätze, die ja nicht mehr als Bilder der Tatsachen aufgefaßt werden können, sind unfähig das "Höhere" auszudrücken. Der *Satz der Extensionalität* — "Der Satz ist eine Wahrheitsfunktion der Elementarsätze" (*Tr.* 5) — derjenige Satz, der von dem Standpunkt der mathematischen Logik aus betrachtet die wichtigste Behauptung des *Tractatus* ist, und der von Wittgenstein ausführlich begründet wird,<sup>28</sup> sagt gerade das aus, daß "auch die komplexen Formen von Sätzen nur Funktionen von einfachen Sätzen [sind], und können daher nichts ausdrücken, was nicht schon durch die in ihnen enthaltenen einfacheren Sätzen gegeben wäre"<sup>29</sup>. Auch die vollkommenste Be-

28 Der Satz der Extensionalität wird in der gegenwärtigen logisch-semantischen Literatur gewöhnlich als falsch angesehen; selbst Wittgenstein hat, in seiner Spätphilosophie, überzeugend dagegen argumentiert.

29 Engelmann, a.a.O., S.84.

schreibung des *Wie* der Welt kann keinen existentiellen Hinweis geben, die *Wissenschaft* ist nicht philosophisch. "Wir fühlen, daß selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind." (Tr. 6.52)<sup>30</sup> All das, was den Philosophen beschäftigt, die letzte Seinsproblematik des Menschen, ist unaussprechbar, ja überhaupt undenkbar. "Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische." (Tr. 6.522) Der Philosoph ist, was seinen eigentlichen Gegenstand betrifft, zum Schweigen verurteilt;<sup>31</sup> was er sagen kann, das wird — mit Lukács's Worten — gerade durch "die stille Begleitung der verschwiegenen Dinge"<sup>32</sup> philosophisch: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen." (Tr. 7)

Im System des *Tractatus* spielt der Gedanke, daß die Welt von vornherein gegeben, *absolut* ist — daß also der Mensch auf etwas nicht vom Menschen geschaffenen *bezogen* werden kann — eine konstitutive Rolle. Das den Traditionen entsprechend gelebte Leben, der ethische Widerwillen gegen jede Veränderung des Bestehenden verflüchtigt sich hier zu einem ontologischen Prinzip. Wittgenstein hat 1918, kurz vor Kriegsschluß, den *Tractatus* beendet, und der Zusammenbruch der Monarchie bedeutete die eigentliche Widerlegung seiner Jugendphilosophie, wenn ihm diese Tatsache auch nicht in dieser Form, sondern im Erlebnis der persönlichen ethischen Unzulänglichkeit erschien. Die Jahre nach der Beendigung des *Tractatus* waren, in immer mehr zunehmendem Maße, eine Periode der vollständigen weltanschaulichen Hilflosigkeit im Leben von Wittgenstein. Die Welt um ihn wurde sinnlos, fremd.<sup>33</sup> Die Leere, das *Nichts* tritt an Stelle des Absoluten, an Stelle

30 Die Tätigkeit des Kritikers - schreibt Lukács - ist auf etwas gerichtet, was "durch ein gänzlich oder annäherndes Erreichen wissenschaftlicher Ziele nicht berührt wird". (*Die Seele und die Formen*, S.6)

31 "Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft - also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat..." (Tr. 6.53)

32 *Die Seele und die Formen*, S.48.

33 Seinen eigenen Geist hat er in einer 1930 geschriebenen Aufzeichnung als einen anderen "als der des großen Stromes der europäischen und amerikanischen Zivilisation" charakterisiert (*Ludwig Wittgenstein. Schriften* 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964, S.7), und auch im Vorwort seines späteren Hauptwerkes weist er auf "die Finsternis dieser Zeit" (*Philo-*

Gottes, und als er wieder zu schaffen beginnt, werden seine neuen Konstruktionen bereits auf einer in endgültiger Ernüchterung angelegten Weltanschauung aufgebaut. Wittgensteins Spätphilosophie könnte man am besten als eine Philosophie der *verlorenen Religiosität* beschreiben. Während früher die *sub specie aeternitatis* Anschauung der Welt, das Erleben der Welt als etwas Absolutes eine *ausgezeichnete Richtung* dem menschlichen Leben wies, also — wenn auch in einer rationell unbegreifbaren Weise — Werte konstituierte, so wurde jetzt jeder Wert relativ. Früher konnte man daran glauben, daß das Wesen des Denkens, die Logik, irgendeine *Ordnung* darstellt — schreibt, an den Standpunkt des *Tractatus* sich erinnernd, Wittgenstein — “und zwar die Ordnung a priori der Welt, d.i. die Ordnung der *Möglichkeiten*, die Welt und Denken gemeinsam sein muß. Diese[r] Ordnung aber ... darf keine erfahrungsmäßige Trübe oder Unsicherheit anhaften. — Sie muß vielmehr vom reinsten Kristall sein.” (*Philosophische Untersuchungen* [im weiteren PU] §97.) Jetzt aber gibt es eine von vornherein gegebene Ordnung nicht mehr. “Das Hinzunehmende, Gegebene — könnte man sagen — seien *Lebensformen*” (PU II, XI). Der Begriff des Ethischen hat seinen Sinn verloren, es gibt keine ethische Tat, das Leben kann *nicht beurteilt* werden. “Nur *beschreiben* kann man hier und sagen: so ist das menschliche Leben.”<sup>35</sup>

Das Verzichten auf die Motive des Von-vornhereingegebenseins der Welt und der ethischen Verantwortung des Subjekts machte es für Wittgenstein möglich, die aus der ursprünglichen Konzeption des *grundlegend machtlosen Menschen* sich ergebenden philosophischen Folgen konsequent zu Ende zu denken. In den *Philosophischen Untersuchungen* überwindet er die innerliche Widersprüchlichkeit des *Tractatus*; das Menschenbild, das Wittgenstein hier aufzeichnet, ist unglaublich und erschreckend, sozusagen jedem höheren Ideal widersprechend; dieser Widerspruch ist aber an die Grenze des Gedankensystems verdrängt, theoretisch offenbart er sich nicht.

---

*sophische Untersuchungen*. In: *Ludwig Wittgenstein. Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960, S.286f.) hin.

34 “Ich kann mir wohl denken”, sagte er 1929, “was Heidegger mit Sein und Angst meint.” (*Ludwig Wittgenstein. Schriften* 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967, S.68)

35 Wittgenstein, “Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*”. *Synthese* 17 (1967), S.236.

Wie knüpft sich die Sprache an die außersprachliche Realität? Das ist das gemeinsame theoretische Grundproblem des *Tractatus* und der *Philosophischen Untersuchungen*. "Jedes Zeichen scheint *allein* tot. Was gibt ihm Leben?" (PU § 432) — Innerhalb des Rahmens der Abbildungstheorie lautete die Antwort so, daß man die Elemente des Satzzeichens, die Namen, im Gedanken an die Gegenstände bindet: so setzt man die Bedeutungen der Zeichen überhaupt fest. "Die abbildende Beziehung besteht aus den Zuordnungen der Elemente des Bildes und der Sachen. Diese Zuordnungen sind gleichsam die Fühler der Bildelemente, mit denen das Bild die Wirklichkeit berührt." (*Tr.* 2.1514, 2.1515) Der Begriff eines gedanklichen Aktes der *Deutung* der Zeichen, dieses unvermeidbar subjektiven seelischen Aktes, steht jedoch im offenbaren Widerspruch zu wesentlichen Bestrebungen des *Tractatus*. In seiner Spätphilosophie unterwirft Wittgenstein die Theorie der "seelischen Akte" einer radikalen Kritik. Woher wissen wir z.B., was das Wort "rot" bedeutet? Was geht in unserer Seele vor, während wir dieses Wort *gebrauchen*?

Wenn ich jemandem den Befehl gebe: "Hole mir eine rote Blume von dieser Wiese", woher soll er denn wissen, was für eine Blume er mir bringen soll, da ich ihm nur ein *Wort* gegeben habe? — Zuerst könnten wir folgende Antwort vorschlagen: er trug ein rotes Bild in seinem Geist, als er ging, um nach einer roten Blume zu suchen, und er verglich es mit den Blumen, um zu sehen, welche die Farbe des Bildes hatte. Nun, es gibt eine solche Art des Suchens, und es ist keineswegs wesentlich, daß das Bild, das wir gebrauchen, ein geistiges ist. Tatsächlich könnte auch folgender Vorgang ablaufen: ich trage eine Tabelle bei mir, auf der Namen und farbige Quadrate koordiniert sind. Wenn ich den Befehl "Hole mir usw." höre, gehe ich mit dem Finger über die Tabelle von dem Wort "rot" bis zu einem bestimmten Quadrat, und dann gehe ich und suche nach einer Blume, die dieselbe Farbe wie das Quadrat hat.<sup>36</sup>

Wittgenstein schlägt also vor, daß wir den zu studierenden Prozeß erst mal aus dem nur für die Selbstbeobachtung zugänglichen Dunkel unserer inneren Welt herausheben, und sehen, was und wie wir jetzt erklären können: wir bemerken, daß sobald einer daran denkt, "das geistige Bild durch, sagen wir, ein gemaltes zu ersetzen und sobald das Bild dadurch seinen geheimnisvollen Charakter verliert, erscheint es in

36 Wittgenstein, *Das Blaue Buch*. In: *Ludwig Wittgenstein. Schriften 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S.17f.

der Tat nicht mehr so, als ob es dem Satz irgendwelches Leben verleihen könnte”<sup>37</sup>. Wir sehen jetzt nämlich, daß das Wort “rot” an sich noch immer keine Anleitung gibt, daß zwischen dem Zeichen und der Handlung noch immer keine Verbindung besteht, denn woher wissen wir beim Hören von “rot”, zu welchem Farbmuster wir unseren Finger leiten sollen? Man könnte sagen, daß in unserem Geist das Bild vom Rot auftaucht, und wir nehmen das Muster, welches die gleiche Farbe hat: “Wie soll er wissen, welche Farbe er zu wählen hat, wenn er ‘rot’ hört? — Sehr einfach: er soll die Farbe nehmen, deren Bild ihm beim Hören des Wortes einfällt. — Aber wie soll er wissen, welche Farbe das ist, ‘deren Bild ihm einfällt’? Braucht er dafür ein weiteres Kriterium?” (PU §239) Wittgenstein zufolge wird also das Problem durch jeden Versuch, der das Funktionieren eines Zeichens durch den Hinweis auf irgendwelche *Deutung* dessen erklärt, nur weiter verschoben; zu einem *unendlichen Regreß* führt namentlich der Gedanke, daß Wörter durch die mit ihnen verbundenen “seelischen Akte” Bedeutung gewinnen. Nicht davon ist freilich die Rede, daß man Zeichen nicht deuten *kann* — das Lernen von Fremdsprachen, der Gebrauch von künstlichen Zeichensystemen usw., sind wohlbekannte Beispiele — sondern davon, daß *im allgemeinen* die Interpretation der Zeichen nicht nötig ist, oder genauer gesagt, daß jeder Prozeß der Interpretation *letzten Endes* in unmittelbarer, nicht-bewußter Anwendung von Zeichen wurzeln muß. Es ist ja möglich, daß man Blumen von irgendeiner seltenen Farbe mit einer Tabelle in der Hand zu finden versucht,

doch das ist nicht die einzige und nicht die gewöhnliche Art zu suchen. Wir gehen, sehen uns um, gehen auf eine Blume zu und pflücken sie, ohne sie mit irgend etwas zu vergleichen. Um zu sehen, daß der Vorgang, dem Befehl zu gehorchen, so sein kann, betrachte den Befehl “*Stelle dir einen roten Fleck vor*”. In diesem Fall bist du nicht versucht zu denken, daß du dir, bevor du dem Befehl gehorchst, einen roten Fleck vorgestellt haben mußt, der dir als Muster für den roten Fleck dient, den du dir auf Grund des Befehls vorzustellen hast.<sup>38</sup>

Und wenn es möglich ist, daß das Vorstellungsbild einem automatisch, *unvermittelt* vor die Augen tritt, warum sollte es nicht möglich sein, eine *Handlung* “ohne Vermittlung eines Bildes”<sup>39</sup> auszuführen?

37 Ebd., S.20.

38 Ebd., S.18.

39 Wittgenstein, *Eine Philosophische Betrachtung*. In: *Schriften* 5, S.130.

Es ist übrigens bemerkenswert, daß sich schon im *Tractatus* unverkennbare Spuren einer Theorie der Unmittelbarkeit finden lassen; und es ist wesentlich, daß man auch die historischen Momente aufzeigen kann, die den Begriff der Unmittelbarkeit zu einem naheliegenden Problem für den jungen Wittgenstein gemacht haben. Auf den englischen Neuhegelianer Bradley müssen wir hier vor allem hinweisen, der — in seinem Werk *Appearance and Reality* (1893) — in Frage stellte, daß es Verhältnisse, *Relationen* überhaupt gibt. Denn nehmen wir an — argumentierte Bradley —, daß zwei Sachen, a und b, in irgendeiner Relation R zueinander stehen. Irgendwie muß dann a bzw. b mit R *verknüpft* sein, sonst wären sie ja durch R auch miteinander nicht verknüpft. Sei also  $R_1$  die das a zu R,  $R_2$  die das b zu R knüpfende Relation. Sofort ergibt es sich, daß  $R_1$  nur dann zwischen a und R vermitteln kann, wenn durch eine Relation  $R_3$  Relation  $R_1$  überhaupt mit a verbunden ist — und so weiter, *ad infinitum*. Die Annahme der Realität der Relationen führt zu einem unendlichen Regreß; Relationen sind, folglich, nicht real. — Im Kreise von Wittgensteins Elementarsätzen kann nun kein Regreß dieser Art entstehen (siehe S.122), und die Frage, ob Relationen real sind, läßt sich gar nicht formulieren. — In einem mehr umgrenzten Sinn taucht das Problem der Unmittelbarkeit in Lewis Carrolls berühmter Schrift "What the Tortoise Said to Achilles" (1895) auf. Betreffs der *logischen Folgerungen* stellt der Autor hier die Frage, ob eine bewußte Beachtung der *Schlußregeln*, nämlich deren bewußte *Anerkennung*, zur Folgerung selbst gehört — und gibt eine verneinende Antwort. Wenn nebst den Prämissen A und B und der Konklusion Z die *bewußte* Anwendung der Schlußregel "Wenn A und B, dann Z" (C) eine notwendige Bedingung des Schlusses wäre, dann spielte C die Rolle sozusagen einer dritten Prämisse, und die früher betreffs C gestellte Frage könnte man jetzt genauso auch betreffs der Regel des Schlusses aus Prämissen A, B, C auf Z stellen, und so weiter, *ad infinitum*. Um einen Prozeß der Folgerung überhaupt möglich zu finden, müssen wir die Existenz eines nicht-bewußten Zwischengliedes anerkennen, wir müssen anerkennen, daß man — in der letzten Analyse — unmittelbar, ohne jegliche Deutung, von den Prämissen auf die Konklusion übergeht.<sup>40</sup> Die Logik-

40 Der Argumentation von Lewis Carroll fehlt es übrigens nicht an namhaften philosophiegeschichtlichen Parallelen. "Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird", schrieb Kant,

Auffassung des *Tractatus* zeigt eine klare Übereinstimmung mit Lewis Carrolls Standpunkt. "‘Schlußgesetze’, welche ... die Schlüsse rechtfertigen sollen, sind sinnlos, und wären überflüssig. ... Jeder Satz der Logik ist ein in Zeichen dargestellter *modus ponens*. (Und den *modus ponens* kann man nicht durch einen Satz ausdrücken.)" (*Tr.* 5.132, 6.1264) Der bekannte Wittgensteinsche Gedanke, daß der logisch-mathematische Beweis immer eine Reihe von *Operationen* sei<sup>41</sup>, wo die Möglichkeit der Ausführung der Operation sich in den Symbolen zeigt, gewinnt einen neuen Sinn in diesem Zusammenhang. Bemerkenswert ist auch, was Wittgenstein — 1931, auf den *Tractatus* hinweisend — über den Begriff der "Regel" sagt: "Daß Sie die Regel verstehen und sie anwenden, ohne sie sich vorzusagen, ist sehr wichtig. ... *Die Regel ist nicht wie der Mörtel zwischen zwei Ziegeln*. Wir können nicht eine Regel aufstellen, um eine andere Regel anzuwenden. Wir können nicht eine Regel ‘mittels’ einer Regel anwenden."<sup>42</sup>

---

so ist Urteilskraft das Vermögen, unter Regeln zu *subsumieren*, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel ... stehe, oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorschriften für die Urteilskraft und kann sie auch nicht enthalten. ... Wollte sie ... allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumieren, d.i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, aufs neue eine Unterweisung der Urteilskraft; und so zeigt sich, daß zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urteilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt sondern nur geübt sein will. (*Kritik der reinen Vernunft*, A132-133)

41 Vgl. besonders *Tr.* 5.2523: "Der Begriff der successiven Anwendung der Operation ist äquivalent mit dem Begriff 'und so weiter'."

42 *Schriften* 3. - Auch das Problem der *Elementarsätze* rückt im Rahmen des Themas der Unmittelbarkeit in ein neues, aufregendes Licht. Manche Stellen im *Tractatus* lassen sich besonders gut interpretieren, wenn wir annehmen, daß das Elementarsein des Satzes nicht mit irgendeiner allgemein beschreibbaren strukturellen Eigenschaft zusammenhängt, sondern mit derjenigen konkreten, nämlich unmittelbaren, Situation, die dieser am Berührungspunkt der außersprachlichen Wirklichkeit und der Sprache einnimmt. (Vor allem die Schriften von Wilfrid Sellars sind für eine Interpretation dieser Richtung von großer Bedeutung. Vgl. besonders die Aufsätze "Naming and Saying" und "Truth and 'Correspondence'", in *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963.) Wir nehmen also an, daß derselbe Satz - von dessen konkretem Gebrauch abhängig - einmal elementar, ein anderes Mal nicht-elementar sein kann (in semantischer Terminologie ausgedrückt: daß ein Satz als *token*,

Wenn nun die Sprache ein bloßes *Mittel* des Denkens wäre, dann müßte — offensichtlich — zu jedem sinnvollen sprachlichen Akt irgendein seelischer — nämlich von dem sprachlichen unterscheidbarer — Prozeß gehören. Dem Befolgen eines Befehls z.B. müßte — nicht immer, aber im allgemeinen — ein bewußtes Begreifen des Befehls vorangehen.

Zwischen dem Befehl und der Ausführung ist eine Kluft. Sie muß durch das Verstehen geschlossen werden. ... Wenn wir einen Befehl geben, so kann es scheinen, als ob das Letzte, was der Befehl wünscht, unausgedrückt bleiben muß, da immer noch eine Kluft zwischen dem Befehl und seiner Befolgung bleibt. Ich wünsche etwa, daß Einer eine bestimmte Bewegung macht, etwa den Arm hebt. Damit es ganz deutlich wird, mache ich ihm die Bewegung vor. Dieses Bild scheint unzweideutig; bis auf die Frage: wie weiß er, daß *er diese Bewegung machen soll?* — Wie weiß er überhaupt, wie er die Zeichen, welche immer ich ihm gebe, gebrauchen soll? — Ich werde nun etwa trachten, den Befehl durch weitere Zeichen zu ergänzen, indem ich von mir auf den Andern deute, Gebärden der Aufmunterung mache, etc. Hier scheint es, als finge der Befehl zu stammeln an. (PU §§431, 433)

Die Erklärung dessen, daß ein Befolgen der Befehle überhaupt *möglich* sei, bedarf unbedingt der Annahme irgendeines nicht-bewußten Zwischengliedes, einer einfachen Reiz-Antwort Verbindung. Und was hier über die Logik des Verstehens der Befehle gesagt wurde, kann — im wesentlichen — auch auf andere Gebiete des Funktionierens der Sprache übertragen werden. Wittgenstein hat gezeigt, daß die Sprache — in letzter Analyse — *primär* zum Denken ist, daß die sprachlichen Akte, demnach, nicht bewußte *Handlungen*, sondern in der Ordnung der Natur sich abspielende Reiz-Antwort *Geschehnisse* sind, die sich mit dem Subjekt sozusagen *ereignen*. An jedem Punkt der Berührung von

---

nicht als *type* elementar ist). Das von Wittgenstein öfters ausgesprochene Prinzip z.B., daß der Logiker über die Struktur der Elementarsätze keine *a priori* Behauptungen aufstellen kann (vgl. *Tr.* 4.1274, 5.55), daß also "die *Anwendung* der Logik [darüber] entscheidet..., welche Elementarsätze es gibt" (*Tr.* 5.557), ist, in diesem Lichte gesehen, fast selbstverständlich. In *Principia Mathematica* von Russell und Whitehead werden übrigens sog. *elementare Urteile* erwähnt; diese sind eigentlich *Urteile der Wahrnehmung*, und ihre Eigenart besteht darin, daß sie als *wirkliche Vorgänge* betrachtet werden müssen (2nd ed., S.43-44).

Sprache und Wirklichkeit, wie auch bei den Kontakten der sich nacheinander folgenden sprachlichen Geschehnisse ist das Individuum nichts als ein *passives Subjekt* der sprachlichen Reiz-Antwort Verbindungen. Die Subjektivität des Individuums geht also in der Sprache - oder genauer, *in der Gemeinschaft der diese Sprache gebrauchenden Menschen* — eigentlich auf. Die Sprachgemeinschaft - oder, was hier dasselbe ist, die Gemeinschaft der dieselbe Lebensform Lebenden - wird das primäre Subjekt; die Gemeinschaft aber ist in jeder relevanten Hinsicht genauso der Ohnmacht verfallen, wie das Individuum. Die Lebensform ist das Letzte, das Gegebene - das heißt auch, daß man hinter dem *Wechsel* der Lebensformen vergebens *bewußte*, zukunftsgerichtete Handlungen sucht; der Wechsel ist von der Subjektivität unabhängig, auf sie bezogen *zufällig*. "Die Krankheit einer Zeit heilt sich durch eine Veränderung in der Lebensweise der Menschen" - schreibt Wittgenstein, und weist unmißverstehbar darauf hin, daß diese Veränderung keine von Menschen bewußt-tätig herbeigeführte, ideologisch vorweggenommene *Änderung* sei; daß sie von menschlichen Entscheidungen unabhängig, "aus irgendwelchen Ursachen, als Resultat irgendeiner Entwicklung" eintritt.<sup>43</sup> Das Leben der Menschheit, die Geschichte, erscheint in der Spätphilosophie von Wittgenstein als genauso unglücklich, wie in seinen Frühschriften das Leben des einzelnen, sein eigenes Leben; so kommt endlich - wenn auch die in der Jugend erträumten Ideale preisgebend - der Philosoph und seine Philosophie zur Übereinstimmung; so gelang es Wittgenstein, trotz allem, sein Leben doch zu *gestalten*. Am Ende seines von inneren Leiden und Kämpfen überschatteten Schaffens, auf seinem Sterbebett, sprach er vielleicht darum zu der neben ihm Wachenden: "Sagen Sie ihnen: ich hatte ein glückliches Leben."

43 Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Oxford: Basil Blackwell, 1956, Teil I, Anhang II, §4. - Die in diesem Bande veröffentlichten Bemerkungen wurden zur gleichen Zeit wie die *Philosophischen Untersuchungen* geschrieben.

## MUSIL UND WITTGENSTEIN\*

Es gibt nicht viele moderne Denker, mit denen Musil noch nicht verglichen wurde; und Wittgenstein ergeht es ebenso. Auch miteinander sind sie schon in Parallelen gesetzt worden, jedoch nur andeutungsweise: hier wäre also noch etwas zu holen. Es bedarf indessen kaum dieser Einsicht, einen auf das vorliegende Vortragsthema zu bringen: denn der Gedanke, daß es an der Zeit wäre, diese beiden Gestalten einer synoptischen Betrachtung zu unterwerfen, liegt in der Luft. Sowohl Musil als auch Wittgenstein sind, in den letzten zwei Jahrzehnten, zu geistigen Leitsternen geworden; und da möchte man wissen, was die gegenseitige Position dieser Leitsterne ist. Das Interesse ist nur reger gemacht durch den Umstand, daß Musil und Wittgenstein Zeit- und Landesgenossen waren - beide sind in der geistigen Atmosphäre der sich der Auflösung nähernden österreichisch-ungarischen Monarchie aufgewachsen. Auch ihre Schicksale weisen manche Ähnlichkeiten auf. Sie haben ihren Beruf nach einem qualvollen Suchen gefunden, wobei beide von technischen Studien zur Philosophie kamen; beide lebten in ihrem Werk und für ihr Werk, und beide starben, übrigens im gleichen Alter und fern von der Heimat, ohne ihr Werk vollenden zu können. Und was nun ihre Ideen betrifft, auch hier finden sich gar manche auffallende Parallelitäten. So z.B. in ihrer Auffassung vom Mystischen. Sowohl Musil als auch Wittgenstein sind der Überzeugung, daß die Welt, und unser Leben in dieser Welt, Aspekte aufweisen, Aspekte von überragender Bedeutung, die sich jeder naturwissenschaftlich-rationalen Beschreibung entziehen. Man kann sich diesen Aspekten, nämlich dem Bereich des Mystischen, nur indirekt nähern; man kann nicht, wie das gewöhnlich versucht wird, über das Mystische reden, das Mystische muß durch das rationale Gefüge der Sprache gleichsam durchschimmern. "Rationalität und

\* Vortrag gehalten am 20. Oktober 1975 in Graz, vor der Vereinigung für wissenschaftliche Grundlagenforschung. Der Text wurde in *Literatur und Kritik* 113 (Apr. 1977) veröffentlicht, und erschien auch im *Conceptus* Sonderband *Österreichische Philosophen* (1977).

Mystik, das sind die Pole der Zeit" - notiert Musil 1920 in sein Tagebuch, und seine Bemühungen, diesen beiden Polen gleichzeitig gerecht zu werden, gipfeln dann in dem großen Roman, von dem man behaupten konnte, daß sich das Mysterium darin durch die gänzliche Abwesenheit von etwas Mysteriösem ausdrückt. Das ist die "taghelle Mystik", von der Musil in einem der Nachlaßkapiteln schreibt; und daß Musil in all den Jahren seinen Roman nicht abschließen konnte, zeigt, wie schwer es ist, Wortführer der taghellen Mystik zu sein. "Mystik und Erzählbarkeit" - sagte Musil 1940 einem Freund - "stehen in einem heiklen Verhältnis zueinander." Nicht von ungefähr behauptete doch Wittgenstein im *Tractatus*, daß man bloß Sätze der Naturwissenschaft aussprechen kann - denn "es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich", schrieb er, "es ist das Mystische". Wittgenstein kam, wie wir wissen, zu dem Schluß, daß wovon man nicht sprechen kann, darüber man schweigen müsse. Und da möchte ich gleich bemerken, daß er dieser Maxime in seiner sogenannten Spätphilosophie keineswegs untreu wurde. Im Gegenteil, er befolgte sie mit äußerster Strenge. Wittgenstein - so berichtet von seinen 1932-33 gehaltenen Vorlesungen eine Studentin - "gebrauchte die Sprache des Alltags. Und da war keine Andeutung von Mystizismus, kein Hinweis auf das Unsagbare. Was rätselhaft war, war sein Gebrauch von anschaulichen Beispielen, die an sich leicht zu begreifen waren, deren *Pointe* mir jedoch unfaßbar blieb. Es war, wie wenn man eine Parabel hörte, ohne aus ihr die Lehre ziehen zu können."

Ich komme nun zu weiteren Parallelen. Der Begriff "Geist" spielt eine zentrale Rolle sowohl in Musils Betrachtungen als auch in Wittgensteins späteren Schriften. Die Fragen, mit welchen sich Musil bzw. Wittgenstein hier beschäftigen, sind verwandt, und diese Verwandtschaft äußert sich in manchen Formulierungen. Wie Musil in dem Ende 1930 erschienenen ersten Buch seines Romanes schreibt, ist

Geist..., in Verbindung mit irgendetwas, das Verbreitetste, das es gibt. Der Geist der Treue, der Geist der Liebe, ein männlicher Geist, ein gebildeter Geist, der größte Geist der Gegenwart...: wie fest und unanstößig klingt das bis in die untersten Stufen. ... Aber wenn Geist allein dasteht, als nacktes Hauptwort, kahl wie ein Gespenst, dem man ein Leintuch borgen möchte, - wie ist es dann? ... Dieser Geist ist so fest verbunden mit der zufälligen Gestalt seines Auftretens! ... Wohin, wo, was ist er? Vielleicht würde es, wenn man mehr davon wüßte, beklommen still werden um dieses Hauptwort Geist?!

Nun - hat das Hauptwort "Geist" überhaupt eine Bedeutung? Wittgensteins 1933 formulierte Antwort lautet: "Das Wort 'Geist' hat Bedeutung, d.h. es hat einen Gebrauch in unserer Sprache; aber wenn man das sagt, sagt man noch nicht, welche Art von Gebrauch wir von diesem Wort machen."

Ein gemeinsames Problem von Musil und Wittgenstein - um auf eine dritte Parallele hinzuweisen - ist, ob und inwiefern man von einem persönlichen, privaten Charakter der einzelnen Menschen sprechen kann - also von privaten Erlebnissen, privaten Anschauungen und Ähnlichem. Musil ist der Meinung, daß in *früheren* Zeiten persönliches, privates Erleben, privater Charakter in einem *begrenzten* Sinne immerhin möglich waren; heute aber in zunehmendem Maße unmöglich werden. "Man lebt heute geteilt", schreibt Musil in seinem Roman,

und nach Teilen mit anderen Menschen verschränkt; was man träumt, hängt mit dem Träumen zusammen und mit dem, was andere träumen; was man tut, hängt unter sich, aber noch mehr mit dem zusammen, was andere Menschen tun; und wovon man überzeugt ist, hängt mit Überzeugungen zusammen, von denen man nur den kleinsten Teil selbst hat.

Musil spricht von der "fertige[n] Sprache nicht nur der Zunge, sondern auch der Empfindungen und Gefühle", davon, daß "eine Welt von Eigenschaften ohne Mann" entstanden ist, eine Welt "von Erlebnissen ohne den, der sie erlebt", und meint, es sähe "beinahe aus, als ob im Idealfall der Mensch überhaupt nichts mehr privat erleben werde". Wittgenstein, seinerseits, untersucht, in seiner Spätphilosophie, die Frage, ob es eine Sprache geben kann, deren "Wörter ... sich auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann; auf seine unmittelbaren, privaten Empfindungen", und kommt zu dem Resultat, daß eine solche, "private" Sprache schon aus logischen Gründen unmöglich ist.

Eine letzte auffallende Parallele, die ich einleitend noch anführen möchte, hat mit einem oft begangenen, metaphysisch folgenschweren Denkfehler zu tun, welchen sowohl Musil als auch Wittgenstein durchschaut haben. Ulrich, der Mann ohne Eigenschaften, meditiert in einem der Nachlaßkapitel über die hundert und ein Arten der Liebe. "Die Frage, wie es kommt, daß so ganz Verschiedenes mit dem einen Wort Liebe bezeichnet wird, hat", denkt Ulrich,

die gleiche Antwort wie die Frage, warum wir unbedenklich von Eß-,

Mist-, Ast-, Gewehr-, Weg- und anderen Gabeln reden! Allen diesen Gabeleindrücken liegt ein gemeinsames "Gabeligsein" zugrunde; aber es steckt nicht als gemeinsamer Kern in ihnen... Denn sie brauchen nicht einmal untereinander alle ähnlich zu sein, es genügt schon, wenn ... nur Nachbarglieder einander ähnlich sind; entferntere sind es dann durch ihre Vermittlung. Ja, auch das, was die Ähnlichkeit ausmacht, das die Nachbarn Verbindende, kann in einer solchen Kette wechseln; und so kommt man ereifert von einem Ende des Wegs zum andern, und weiß kaum noch selbst, auf welche Weise man ihn zurückgelegt hat.

Diese Betrachtungen wurden 1937 geschrieben. Ungefähr aus der gleichen Zeit stammen auch Wittgensteins folgende Ausführungen. "Statt etwas anzugeben", schreibt Wittgenstein, "was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen garnicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, - sondern sie sind mit einander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*." Ähnliches stellt man fest, wenn man z.B. verschiedene *Spiele* betrachtet. "Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiel, Kampfspiele, usw. Was ist allen diesen gemeinsam?" - fragt Wittgenstein. - "Sag nicht: 'Es *muß* ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht "Spiele"' - sondern *schau*, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. - Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe."

Es ist selbstverständlich, daß sich angesichts solcher Parallelitäten die Frage aufdrängt, ob Musil und Wittgenstein aufeinander gewirkt hatten, oder ob sie sich, vielleicht, sogar persönlich kannten. - Der Name Musil kommt weder in Wittgensteins bisher veröffentlichten Schriften, noch, so viel ich weiß, in dem noch unveröffentlichten Teil seines Nachlasses vor; aber auch in den bisher veröffentlichten Aufzeichnungen von Musil wird Wittgensteins Name oder Schaffen nirgends erwähnt. Es findet sich indessen ein Hinweis bei Erwin Hexner, der hier relevant sein könnte. Hexner war ab 1933 mit Musil befreundet, und erinnert sich an einen Wochenendausflug nach Mariazell, während dessen Musil, unter anderem, über "die radikale philosophische Wandlung Wittgensteins nach der Publikation seines 'Traktatus'" sprach. - Um diesen Hinweis richtig auswerten zu können, muß man sich vor allem vergegenwärtigen, daß man von einer radikalen Wandlung in Wittgensteins Philosophie erst ab 1931 sprechen kann, und daß die Schriften, in denen Wittgenstein seine neue Auffassung

ausarbeitete, zu Musils Lebzeiten freilich nicht veröffentlicht wurden. Wenn also Musil von dieser Wandlung wußte, konnte er nur durch Wittgenstein selbst, oder aber durch gemeinsame Bekannte, darüber etwas erfahren haben. Ich kenne keine Angabe, die auf Musils etwaige persönliche Bekanntschaft mit Wittgenstein hinweisen würde. Von Ansehen mußten sie sich ja irgendwie gekannt haben - ist doch das Haus in der Kundmannngasse, welches Wittgenstein vom Herbst 1926 bis Herbst 1928 für seine Schwester, Frau Margarete Stonborough, baute, bloß um eine Straßenkreuzung von Rasumofskygasse 20, wo Musil damals wohnte, entfernt; und ist es doch anzunehmen, daß Musil auf dieses ohnehin ungewöhnliche Gebäude, in welchem die in intellektuellen und gesellschaftlichen Kreisen Wiens gut bekannte Frau Stonborough wohnen sollte, aufmerksam wurde. Zu einer Bekanntschaft kam es anscheinend jedoch nicht. Klar ist es hingegen, daß Musil durch gemeinsame Bekannte sehr wohl etwas über Wittgenstein erfahren konnte. Wittgensteins zuerst 1921 erschienenes Traktat wurde in Wien bereits ab 1922 mit lebhaftem Interesse studiert, vornehmlich von solchen Mathematikern und Philosophen, die dann später als Mitglieder des Wiener Kreises bekannt wurden. Ab 1927 traf sich Wittgenstein oft mit Moritz Schlick und mit manchen Mitgliedern des Schlick-Kreises; 1929 erschien in Wien die Schrift "Wissenschaftliche Weltauffassung - Der Wiener Kreis", die wichtige Hinweise auf den *Tractatus* enthielt; und Schlick und der Wiener-Kreis-Mitglied Friedrich Waismann konnten sogar Wittgensteins philosophische Wandlung, Anfang der dreißiger Jahre, ziemlich genau verfolgen, führten sie doch, sooft Wittgenstein von Cambridge nach Wien kam, Gespräche mit ihm, und bekamen sie doch sogar schriftliches Material von ihm zugesandt. Sogar eine Kopie vom *Blue Book*, welches die bis 1934 erreichten Resultate Wittgensteins repräsentiert, wurde nach Wien geschickt. Wo und wann nun Musil vom *Tractatus* und von Wittgensteins späterer Wandlung zuerst hörte, läßt sich anscheinend nicht feststellen. Musil scheint Anfang der zwanziger Jahre Otto Neurath gekannt zu haben, und um diese Zeit war es auch, daß er Achilles, einen der Vorfahren Ulrichs in den frühen Romanentwürfen, als Logistiker auftreten lassen wollte; dies sind jedoch nur sehr vage Anhaltspunkte, und eine Anzahl von persönlichen Vermittlungen mochten in den zwanziger Jahren zwischen dem Schlick-Kreis und Musil existiert haben, von denen wir nichts wissen. Auf eine Vermittlung indessen, deren Existenz offensichtlich hinreicht, um Hexners Angabe zu erklä-

ren, kann konkret hingewiesen werden. Musil lebte ab Ende 1931 zwei Jahre lang in Berlin, wo er im Hause des Mathematikers Richard von Mises regelmäßig verkehrte. Mises stand in enger Beziehung zu dem Wiener Kreis; und daß man in seinem Hause von den Entwicklungen, die sich auf Wittgenstein bezogen, wußte, bzw. sich darüber unterhielt, kann wohl als gewiß angenommen werden. Die Frage, ob Wittgenstein auf Musil eingewirkt haben konnte, läßt sich, demnach, dahingehend beantworten, daß ein Einfluß des *Tractatus* auf Musils Werk nicht ausgeschlossen werden kann, keineswegs aber angenommen werden muß, beschäftigte sich doch Musil schon vor dem Erscheinen des *Tractatus* mit dem Thema Mystik und Schweigen, und lag doch dieses Thema damals überhaupt in der Luft; ein Einfluß von Wittgensteins Spätphilosophie auf das erste Buch des *Mann ohne Eigenschaften* ist zeitlich unmöglich, ein Einfluß auf das zweite Buch bzw. die Nachlaßkapitel hingegen unwahrscheinlich - scheinen doch Musils Kenntnisse von Wittgensteins Spätphilosophie ziemlich mittelbar, und notwendigerweise oberflächlich gewesen zu sein. Auch enthalten ja Wittgensteins Schriften aus der in Frage kommenden Zeit nichts, womit Musils spezifische Entwicklungsrichtung während der dreißiger Jahre in Zusammenhang gebracht werden müßte.

Hat nun Musil auf Wittgenstein eingewirkt? Man kann sich schwer vorstellen, daß Wittgenstein z.B. den *Törless* nicht gekannt hätte; wenn man aber sich etwa Schopenhauers und Tolstojs Wirkung auf den jungen Wittgenstein vergegenwärtigt, hat man die Hypothese eines *Törless*-Einflusses kaum nötig. Interessanter ist die Frage, ob das erste Buch des *Mann ohne Eigenschaften* bei Wittgensteins philosophischer Wandlung, die, wie gesagt, ab 1931 erfolgte, eine Rolle gespielt haben konnte. Wittgenstein war im Winter 1930, als der Roman erschien, in Wien. Wurde er auf das Buch aufmerksam? Hat er es gelesen? Konnte es die Musilsche Skepsis, Ironie, Kühle sein, wodurch sich dann Wittgensteins Attitüde und Ausdrucksweise derart verändert hat? Auszuschließen ist es ja nicht; bloß unwahrscheinlich. Denn einen solchen grundlegenden Einfluß hätte Wittgenstein irgendeinmal doch erwähnen müssen. Es gibt eine Aufzeichnung von Wittgenstein aus dem Jahre 1931, in welcher er Denker aufzählt, die eine Wirkung auf ihn hatten. Musils Name kommt in der Aufzeichnung nicht vor. Boltzmann, Hertz, Russell, Kraus, Spengler und Sraffa, der italienische Ökonom aus Cambridge, werden erwähnt. - Der Name Spengler fällt einem auf. Wittgenstein weist um diese Zeit öfters auf Spengler

hin, und ich glaube, daß Spenglers Werk in der Tat eine wichtige Rolle in der Entwicklung von Wittgensteins Spätphilosophie spielt. Auch auf Musils geschichtsphilosophischen Ideenkreis blieb Spengler, bekanntlich, nicht ohne Einfluß. Spenglers Wirkung kann also als eine Erklärung für manche Parallelen in Musils bzw. Wittgensteins Schriften dienen. Ähnliches gilt auch von anderen Wirkungen - von der Wirkung des William James zum Beispiel. Die tiefe Verwandtschaft freilich, die, wie ich es noch zu zeigen hoffe, zwischen Musil und Wittgenstein besteht, kann auf diese gemeinsamen Einflüsse allein nicht zurückgeführt werden. Aber - und mit dieser Frage möchte ich den ersten Abschnitt meiner Ausführungen schließen - was wäre eigentlich damit gewonnen, wenn man diese Parallelen, diese Verwandtschaft auf eine gemeinsame geistige Quelle oder auf gegenseitige Beeinflussung zurückführen könnte? Wäre es schon interessant, wenn man feststellte, daß Musil und Wittgenstein sich gegenseitig beeinflußt haben — wie viel interessanter ist es, wenn man einsieht, daß ihre Verwandtschaft als Resultat voneinander geistesgeschichtlich *unabhängiger* Entwicklungsprozesse entstanden ist!

Ob die Parallelen, die man in manchen Formulierungen von Musil bzw. Wittgenstein entdecken kann, wesentliche oder bloß oberflächliche sind, läßt sich nur dann entscheiden, wenn man sie im Zusammenhang des Gedankengefüges, in welchem sie auftreten, betrachtet. Nicht von diesen Formulierungen selbst soll die synoptische Untersuchung ausgehen, sondern von den Grundproblemen, welche Musil bzw. Wittgenstein beschäftigten; und nicht ein bloßer Vergleich soll erstrebt, ein Inventar von Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten aufgestellt, sondern ein Versuch soll gemacht werden, die Fragestellungen und Erkenntnisse des einen durch die Fragestellungen und Erkenntnisse des anderen zu beleuchten und auf diese Weise zu einer positiven Stellungnahme bezüglich ihrer Grundprobleme zu gelangen.

Musils großer Roman, *Der Mann ohne Eigenschaften*, ist, bekanntlich, einerseits eine sozialpsychologisch orientierte ironisch-kritische Beschreibung der österreichischen Gesellschaft der Vorkriegsjahre, andererseits die Erzählung von einem Versuch, den der Mann ohne Eigenschaften, Ulrich, zusammen mit seiner Schwester unternimmt, um dieser zersetzten und zersetzenden Gesellschaft zu entfliehen. Musils sozialpsychologische Bestandaufnahme hat freilich eine allgemein geschichtsphilosophische Relevanz, da Österreich, wie Musil

immer wieder betont, als ein besonders deutlicher Fall der modernen Welt überhaupt angesehen werden kann. Die moderne bürgerliche Welt ist, in Musils Schilderung, von einer Pluralität der Ideologien gekennzeichnet, wobei keine Ideologie *herrscht*, jede Ideologie sich als hohl erweist, und das Dasein seinen Sinn, seine Richtung verliert. Während aber die europäischen Nationalstaaten der Vorkriegszeit doch noch eine halbwegs brauchbare Ideologie hatten, nämlich den Nationalismus, fehlte dem österreichischen Staatsgedanken schon damals jede Kraft. "Österreich" — schreibt Musil — "war das erste Land im gegenwärtigen Entwicklungsabschnitt, dem Gott den Kredit, die Lebenslust, den Glauben an sich selbst und die Fähigkeit aller Kulturstaaten entzog, die nützliche Einbildung zu verbreiten, daß sie eine Aufgabe hätten." Nicht nur der Halt einer nationalen Ideologie fehlte indessen den Österreichern. Auch in dem aufgeklärten Fortschrittsglauben konnten sie weit weniger Vertrauen haben, als die Bürger der höherentwickelten westeuropäischen Länder: hatten doch die Österreicher fast gleichzeitig mit dem liberalen Fortschritt auch dessen Schattenseiten kennengelernt. Die Gründerzeit mündete in der Krise der 1870er Jahre. Die Erlangung der parlamentarischen Rechte führte zur Lahmlegung des Reichsrats. Aber auch abgesehen von dem Fiasko des Liberalismus, mußte das Fortleben der aristokratisch-patriarchalischen Strukturen in der Beibehaltung einer gewissen geistigen Distanz gegenüber dem bürgerlichen Fortschrittsglauben resultieren. Und dabei hatte die patriarchal-konservative Ideologie ebenfalls keine Kraft mehr. Ulrich bezeichnet es als eine "merkwürdige Lage", "wenn es weder vorwärts noch zurück geht und der gegenwärtige Augenblick als unerträglich empfunden wird". Indessen bewegte sich die Zeit auch damals, schreibt Musil — "man wußte bloß nicht, wohin. Man konnte auch nicht recht unterscheiden, was oben und unten war, was vor und zurück ging." Richtungslosigkeit herrschte auch *nach* dem Krieg — zu der Zeit, als Musil an seinem Roman zu arbeiten begann. Nur würde sie eine verbreitetere Erscheinung. "Eine Unruhe" — schreibt Musil. — "Deutschland wimmelt von Sekten. Man blickt nach Rußland, nach Ostasien, nach Indien. Man klagt die Wirtschaft an, die Zivilisation, den Rationalismus, den Nationalismus ... In Frankreich, in England, in Italien ... scheint die Unsicherheit nicht geringer zu sein, mögen auch die Einzelercheinung abweichen." In dieser geschichtlichen Situation will Musil das Modell einer Lebenshaltung konstruieren, die sowohl verstandsmäßig als auch gefühlsmä-

ßig befriedigend wäre. Das heißt: geistig befriedigend. Denn, wie es in dem 1931 an Adolf Frisé gerichteten Brief heißt, besteht Geist aus "Verstand, Gefühl und ihrer gegenseitigen Durchdringung. ... Und das Problem oder wenigstens das Hauptproblem des Mannes ohne Eigenschaften", schreibt Musil, "besteht darin, daß die beständige Erneuerung dieser Trias heute Schwierigkeiten hat, die neu gelöst werden müssen. Es handelt sich dabei nicht um eine besondere und abweichende Beschaffenheit Ulrichs, sondern es ist ihm nur gegeben, mit seiner Person Allgemeines zu fühlen." Daß Ulrich etwas Allgemeines repräsentieren soll, daß seine Probleme, und auch die Probleme der Nebenfiguren, solche der *Zeit* sein sollen, ist eine Grundidee des Romans. Wenn also Musil, in seinen letzten Lebensjahren, die Geschwister in die Richtung eines mystischen Erlebnisses, in die Richtung des "anderen Zustands", führt, bedeutet das, in gewissem Sinne, das Scheitern seines Romans — ungeachtet dessen, ob man dabei, wie einige Interpretatoren meinen, von einem Lebenssieg, von einem psychologischen Triumph Ulrichs bzw. Musils sprechen kann. Denn der "andere Zustand" läßt sich, wie Musil selbst immer betonte, nicht zum Träger des Gesellschaftslebens machen, der Roman aber sollte ursprünglich, laut Musils berühmter Formulierung, "Beiträge zur geistigen Bewältigung der Welt geben", also gewiß nicht im Unaussprechlichen gipfeln. In den früheren Entwürfen freilich ist es dem Helden noch nicht einmal gelungen, eine individuelle Lebenshaltung zu gestalten. Das Abenteuer führt dort tatsächlich zum Inzest, und endet in kalter Ernüchterung. "Eine Liebe" — muß der Held einsehen — "kann aus Trotz erwachsen, aber sie kann nicht aus Trotz bestehn. Sie ist kein Lebensinhalt. Sondern eine Verneinung, eine Ausnahme von den Lebensinhalten. Aber eine Ausnahme braucht etwas, wovon sie Ausnahme ist. Von einer Negation allein kann man nicht leben."

Es zeigt sich also, daß die Geschichte, die Musil während der Jahrzehnte immer wieder erzählen wollte, weder in ihrer dämonisch-inzestuösen, noch in ihrer engelhaft-mystischen Wendung eine Antwort auf die Frage geben kann, in welcher Richtung eine geistige Reorganisation der zeitgenössischen Gesellschaft möglich wäre. Dabei ist diese Frage im Grunde genommen Musils Hauptfrage. Die Tatsache, daß er, in einer einmalig eindringlichen Form, diese Frage stellte, und daß er keine der gewöhnlichen Lösungen annahm, ist sein philosophisches Hauptverdienst. — Es ist im ersten Buch seines

Romans, und in manchen vor 1930 geschriebenen Nachlaßkapiteln, wo er sich mit dieser Frage auseinandersetzt. Daß Musil seine Philosophie nicht gleichsam direkt entwickelt, sondern auf eine indirekte Weise, eben im Medium eines Romans, hängt damit zusammen, daß, wie es die Herausgeber der Klagenfurter Nachlaßedition seines Essays "Der deutsche Mensch als Symptom" hervorheben, seine Probleme, "wenn überhaupt, so nur episch" zu lösen waren, "im Spielraum von Erzählung, Reflexion und Gespräch, wo alles in vielfältige Beziehungen zueinander tritt, relativiert und zurückgenommen werden kann." Dieses Unvermögen, das philosophische Problem direkt zu lösen, hat seinen Grund darin, daß die Begriffe fehlen, mittels welcher die richtige Antwort, ja schon erst die richtige Frage, zu formulieren wäre. Das ist ja die Erklärung auch für den Stil von Wittgensteins späteren Schriften — für seine Parabeln, imaginären Dialoge, unbeantworteten Fragen. Es gilt indessen genau zu bestimmen, *wofür* denn die Begriffe hier fehlen. Ein Kurzschluß auf das Mystische kann und soll dabei vermieden werden. Derjenige Zusammenhang, in welchem Musil, während der zwanziger Jahre, oft auf ein Fehlen von Begriffen hinweist, ist der *geschichtliche*. So z.B. in dem Aufsatz "Das hilflose Europa", wo es bezüglich der weltgeschichtlichen Ereignisse des vergangenen Jahrzehntes heißt, man besaß nicht die Begriffe, um das Erlebte in sich hineinzuziehn. Nur nachdem die geschichtlich-ideologische Bestandaufnahme im ersten Buch des Romans zu keinem positiven Ergebnis führt, wendet sich die Erzählung dem individuell-mystischen Versuch zu. Und ich möchte darauf hinweisen, daß Musil im zweiten Buch, wo es also um das mystische Erlebnis geht, nicht nur von den Begriffen im Stich gelassen wird, sondern oft auch von seinem Stil. Stil ist aber für ihn, lautete seine eigene Bestimmung, die exakte Herausarbeitung eines Gedankens. Der gedankliche Schwerpunkt von Musils Roman liegt, meines Erachtens, im ersten Buch. Die zwei ideologischen Pole, zwischen denen sich Gespräch und Reflexion hier bewegen, sind der Fortschrittsglaube und der Konservatismus. Beide erweisen sich als ungenügend, beide enthalten aber auch Aspekte der Wahrheit. Musil geht es um eine Synthese — die aber schließlich nicht zustandekommt.

Es trifft übrigens keineswegs zu, daß im Roman die Reflexionen Musils und Ulrichs die vom Autor erstrebte Wahrheit darstellen, die Äußerungen der verschiedenen komischen oder unsympathischen Nebenfiguren hingegen den in Musils Augen falschen Standpunkt.

General Stumm z.B. hat gewiß nicht ganz unrecht, wenn er behauptet, daß die Leute, "ohne es selbst zu wissen", "wieder etwas" wollen, nämlich: "sie wollen nicht mehr einen komplizierten Intellekt, sie wollen nicht tausend Möglichkeiten zu leben; sie wollen mit dem zufrieden sein, was sie ohnehin tun, und dazu braucht es einfach wieder einen Glauben oder eine Überzeugung." Ulrich denkt ja nicht unähnlich. "Man ist früher", überlegt er sich,

mit besserem Gewissen Person gewesen als heute. Die Menschen glichen den Halmen im Getreide; sie wurden von Gott, Hagel, Feuersbrunst, Pestilenz und Krieg wahrscheinlich heftiger hin und her bewegt als jetzt, aber im ganzen, stadtweise, landstrichweise, als Feld, und was für den einzelnen Halm außerdem noch an persönlicher Bewegung übrig blieb, das ließ sich verantworten und war eine klar abgegrenzte Sache.

Jeder Fortschritt aber, denkt Ulrich, "ist ein Zuwachs an Macht, der in einen fortschreitenden Zuwachs an Ohnmacht mündet, und man kann nicht davon lassen." Was da hinter dem Zuge des Fortschritts zurückbleibt, was da vorbeifliegt — fliegt vorbei, weil es nicht anders sein kann; aber bei aller Ergebenheit, schreibt Musil,

gewinnt ein unangenehmes Gefühl immer mehr Gewalt, als ob man über das Ziel hinausgefahren oder auf eine falsche Strecke geraten wäre. Und eines Tages ist das stürmische Bedürfnis da: Aussteigen! Abspringen! Ein Heimweh nach Aufgehaltenwerden, Nichtsichentwickeln, Steckenbleiben, Zurückkehren zu einem Punkt, der vor der falschen Abzweigung liegt! Und in der guten alten Zeit, als es das Kaisertum Österreich noch gab, konnte man in einem solchen Falle den Zug der Zeit verlassen, sich in einen gewöhnlichen Zug einer gewöhnlichen Eisenbahn setzen und in die Heimat zurückfahren.

Musil glaubt aber auch an diese Rückfahrt nicht. Die Idee einer einfachen geschichtlichen Rückkehr findet er hohl. Nur wenn man schöpferisch ist, ist konservativ sein statthaft. Die Heilung kann nicht regressiv gesucht werden. Dem entbundenen Menschen, schreibt Musil 1923 in seinem Essay "Der deutsche Mensch als Symptom", werden die alten Bindungen empfohlen:

Glaube, Vorwissenschaftlichkeit, Einfachheit, Humanität, Altruismus, nationale Solidarität, staatsbürgerliche Unterordnung: Preisgabe des kapitalistischen Individualismus und seiner Geistesart. ... Man glaubt, einen Verfall heilen zu müssen. - Ganz selten wird erkannt, daß diese

Erscheinungen ein neues Problem darstellen, welches noch keine Lösung gefunden hat; ich kenne,

schreibt Musil, "kaum eine Darstellung, welche diese Problematik der Gegenwart einmal als ein Problem, ein neues, auffassen würde und nicht als eine Fehllösung." Wenn man verkündet, unsrer Zeit fehle die Synthese oder die Kultur oder die Religiosität oder die Gemeinschaft, so ist das, meint Musil,

kaum mehr als ein Lob der "guten alten Zeit", da niemand zu sagen vermöchte, wie eine Kultur oder eine Religion oder eine Gemeinschaft heute aussehen müßten, falls sie die Laboratorien und Flugmaschinen und den Mammutgesellschaftskörper wirklich in ihre Synthese aufnehmen und nicht bloß als überwunden voraussetzen wollten.

Die Aufgabe, an deren Lösung Musil arbeitet, und welche er schließlich *nicht* löst, aber als ein klar gestelltes Problem der Nachwelt hinterläßt, ist, einen dritten Weg philosophisch zu konstruieren, d.h. eine Lebensform bzw. Gesellschaftsform, in welcher die technische Entwicklung nicht zur Mechanisierung des Lebens, die gesellschaftlichen Bindungen nicht zum Erlöschen der Individualität, Disziplin und Ordnung nicht zur Brutalität, Glaube und Überzeugung nicht zur Borniertheit führen; wo Traditionsgebundenheit und die Anerkennung von Autorität nicht durch Täuschung und Selbsttäuschung aufgezwungen werden, sondern als gemeinschaftserhaltende Selbstwerte bestehen. Daß insbesondere die Traditionsgebundenheit einen wesentlichen Aspekt der neuen Lebenshaltung darstellen muß, wird an vielen Stellen des Romans angedeutet. Die "Altvorderweisheit", daß "der Mensch in seinen Möglichkeiten, Plänen und Gefühlen zuerst durch Vorurteile, Schwierigkeiten und Beschränkungen jeder Art eingeengt werden [muß], und erst dann..., was er hervorzubringen vermag, vielleicht Wert, Gewachsenheit und Bestand [hat]" — diese Weisheit kommt Ulrich als "ein außerordentlich neuer Gedanke" vor. Daß "menschliche Begabung ... überhaupt eine gewisse Einengung [braucht], um sich entfalten zu können", ist ein Lieblingsgedanke von Ulrichs Gegenspieler Arnheim, und Musil weist noch 1936, in einer Rede, auf die Tatsache hin, daß "ausgeprägte Machtformen durchaus verträglich [sind] mit dem Kultus des Geistes und der Individualität, wie das Beispiel der Renaissance lehrt". Es liegt wahrscheinlich in der Natur des Geistes, meint Musil, daß ihm die Grenzen — von außen gesetzt werden müssen.

Eben diese Idee ist es aber, die den Hintergrund von Wittgensteins Untersuchungen bildet — bzw. durch diese Untersuchungen logisch begründet wird. Die Ergebnisse von Wittgensteins Spätphilosophie lassen sich dahingehend zusammenfassen, daß "Freiheit", wenn man darunter etwas anderes als Gebundenheit an echte Traditionen versteht, mit jeglicher Rationalität schlechthin unvereinbar ist. Wittgenstein selbst war durchaus konservativ-traditionalistisch eingestellt. Sein Jugendfreund Paul Engelmann spricht von seiner Loyalität gegenüber jeder legitimen, echten — ob religiösen oder sozialen — Autorität; eine Attitüde, die so sehr seine zweite Natur war, daß revolutionäre Überzeugen, von welcher Art auch immer, ihm sein ganzes Leben lang als unmoralisch erschienen. Wittgenstein, der, wie Engelmann betont, jede ungerechtfertigte Konvention durchschaute und verabscheute, wurde durch diese Attitüde "eine für die 'Gebildeten' unserer Tage unbegreifliche Figur". Und Fania Pascal, von der Wittgenstein Mitte der dreißiger Jahre in Cambridge Russisch gelernt hatte, schreibt, daß er zu einer Zeit, als das intellektuelle Cambridge sich nach links wendete, "immer noch ein Konservativer alten Schlagens der ehemaligen österreich-ungarischen Monarchie" war. Das Österreich der Vorkriegszeit bedeutet für Wittgenstein eine Welt, gemessen an welcher die Nachkriegsdezennien ein tiefgesunkenes, miserables Zeitalter darstellen. "Die Österreicher sind" — schreibt er 1921 an Russell — "seit dem Krieg [so] bodenlos tief gesunken, daß es zu traurig ist, davon zu reden!" Was Franz Theodor Csokor von Musil sagte, nämlich daß "mit dem Jahre 1918 ... ihm eigentlich schon seine Heimat [versank]", und er sie in seinem Werk wiederaufrichtete, trifft auch auf Wittgenstein zu.

Als Motto für sein um 1946 abgeschlossenes, zwei Jahre nach seinem Tode veröffentlichtes Hauptwerk *Philosophische Untersuchungen* hat Wittgenstein ein Nestroy-Zitat gewählt: "Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, daß er viel größer aussieht, als er wirklich ist." Daß mit diesem Motto nicht etwa Wittgensteins philosophischer Fortschritt, sondern eben der geschichtlich-gesellschaftliche Fortschritt gemeint ist, wird klar, wenn man es mit dem im November 1930 geschriebenen Vorwort zum Manuskript *Philosophische Bemerkungen* vergleicht. "Dieses Buch" - liest man dort - "ist für solche geschrieben, die seinem Geist freundlich gegenüberstehen. Dieser Geist ist ein anderer als der des großen Stromes der europäischen und amerikanischen Zivilisation, in dem wir alle stehen." Die europäisch-amerika-

nische Zivilisation ist vom Fortschrittsgeist durchdrungen. Sein eigenes Werk aber, betont Wittgenstein, hat einen anderen Geist. - Letzterer äußert sich recht klar in einem Gespräch, das Wittgenstein Mitte Dezember 1930 mit Schlick und Waismann führte. Wittgenstein spricht von den Darlegungen Schlicks, laut der es "in der theologischen Ethik zwei Auffassungen vom Wesen des Guten gab: nach der flacheren Deutung ist das Gute deshalb gut, weil Gott es will; nach der tieferen Deutung will Gott das Gute deshalb, weil es gut ist. Ich meine" - sagt aber Wittgenstein - , "daß die erste Auffassung die tiefere ist: gut ist, was Gott befiehlt." Es soll nicht der Versuch gemacht werden, Werte, Traditionen, zu *erklären*. Die Erklärung ist gleichsam ein Urteil der Vernunft, die Vernunft aber - zeigt Wittgenstein in seiner Spätphilosophie - ist, letzten Endes, eben in Traditionen verankert.

Eine von Wittgenstein öfters erzählte Parabel lautet folgendermaßen: Ich gebe jemandem den Befehl, mir von der Wiese dort eine rote Blume zu holen. Woher soll er nun wissen, was für eine Blume er mir bringen soll, da ich ihm nur ein *Wort* gegeben habe? Wie findet er vom farblosen Wort - zur roten Blume? Nun, er trägt - ist man geneigt zu sagen - ein rotes Bild in seinem Geist, als er geht, um nach einer roten Blume zu suchen, und er vergleicht es mit den Blumen, um zu sehen, welche von der Farbe des Bildes ist. - Wittgenstein hat an dieser Antwort vieles auszusetzen. Er schlägt zunächst einmal vor, man solle den Vorgang ohne den vagen Begriff des geistigen roten Bildes zu beschreiben versuchen - denn was ein geistiges Bild leisten kann, wird etwa ein gemaltes Farbmuster auch leisten können! Folgendes spielt sich dann ab: der Betreffende trägt eine Tabelle bei sich, auf der Namen und farbige Quadrate koordiniert sind. Wenn er den Befehl "Hole mir eine rote Blume" hört, fährt er mit dem Finger über die Tabelle von dem Wort "rot" bis zu einem bestimmten Quadrat, und dann geht er und sucht nach einer Blume, die dieselbe Farbe wie das Quadrat hat. Ja, man kann so suchen, meint Wittgenstein, z.B. wenn es sich um eine ungewöhnliche Farbenschattierung handelt - doch das ist nicht die einzige und nicht die gewöhnliche Art zu suchen. Gewöhnlich geht man, sieht sich um, geht auf eine Blume zu und pflückt sie, ohne sie mit irgendetwas zu vergleichen. Und die Erklärung mit der Tabelle löst das eigentliche Problem - wie kommt man vom Wort zur Blume? - ohnehin nicht. Denn wie gelangt man vom *gehörten* Wort "rot" zum *geschriebenen* Farbennamen in der Tabelle? Man könnte sich freilich wieder eine Art Tabelle denken, die einen nun führen

sollte. "Aber" - schreibt Wittgenstein - "es führt uns keine; kein Akt des Gedächtnisses, nichts vermittelt zwischen dem geschriebenen Zeichen und dem Laut." Das Handeln folgt dem Zeichen, in letzter Analyse, unvermittelt. Man wird als Kind dazu *abgerichtet*, sagt Wittgenstein, auf Farbwörter - und auf Wörter überhaupt - in einer bestimmten Weise zu reagieren; und der Erfolg der Abrichtung, die Tatsache, daß jeder normale Mensch in gleicher Weise auf Farbwörter reagiert, macht in dieser Hinsicht die Verständigung überhaupt möglich.

Ein Wort - z.B. das Wort "rot" - anzuwenden, heißt, der Regel seiner Anwendung zu folgen. Das Phänomen des Regelfolgens spielt überhaupt eine ganz zentrale Rolle im Denken und Handeln. Man folgt grammatischen Regeln, wenn man redet; logischen, wenn man argumentiert; mathematischen, wenn man rechnet. Was heißt aber eigentlich, fragt Wittgenstein: einer Regel zu folgen? Nun, man wird von der Regel geführt. Eine einfache Regel z.B. ist ein Wegweiser - ein Pfeil etwa. Aber auch der Wegweiser scheint, zeigt nun Wittgenstein, seine bindende Kraft zu verlieren, wenn man sich angespannt fragt: in welche Richtung soll ich also gehen - wie soll ich den Wegweiser *deuten*? Man kann sich ja immer zu verschiedenen Deutungen entschließen. "Also ist", - fragt Wittgensteins imaginärer Gesprächspartner - "was immer ich tue, mit der Regel vereinbar?"

Laß mich so fragen: Was hat der Ausdruck der Regel - sagen wir, der Wegweiser - mit meinen Handlungen zu tun? Was für eine Verbindung besteht da? - Nun, etwa diese: ich bin zu einem bestimmten Reagieren auf dieses Zeichen abgerichtet worden, und so reagiere ich nun. - Aber damit hast du nur einen kausalen Zusammenhang angegeben, nur erklärt, wie es dazu kam, daß wir uns jetzt nach dem Wegweiser richten; nicht, worin dieses Dem-Zeichen-Folgen eigentlich besteht. Nein; ich habe auch noch angedeutet, daß sich einer nur insofern nach einem Wegweiser richtet, als es einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit, gibt.

Die richtige Anwendung ist die Anwendung, in der die Menschen übereinstimmen, und eben die Tatsache dieser Übereinstimmung ist festzuhalten, ja zu fordern, um Sprachhandlungen, bzw. das Denken, überhaupt als möglich beschreiben zu können. Das Phänomen der Sprache beruht auf der Regelmäßigkeit, auf der Übereinstimmung im Handeln. Diese Übereinstimmung muß eine ganz ursprüngliche sein, keineswegs eine, über die man etwa diskutieren könnte - sie ist vielmehr die Grundlage jeder Diskussion. "Zur Verständigung durch die

Sprache" - sagt Wittgenstein - "gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen." "Schon damit der Mensch sich *irre*", lautet eine der letzten Aphorismen Wittgensteins, "muß er mit der Menschheit *konform urteilen*."

Es dürfte mir der Hinweis erlassen werden, daß die Probleme, welche Musil und Wittgenstein zu ihren Untersuchungen trieben, während der inzwischen vergangenen Zeit nur offensichtlicher geworden sind. Ich möchte abschließend, anstatt mich in einem solchen Hinweis zu verlieren, kurz zusammenfassen, welches Ergebnis sich aus einer synoptischen Betrachtung der Musilschen bzw. Wittgensteinschen Ideenwelt, meines Erachtens, ergibt. Musils Werk, würde ich erst einmal sagen, ist ein Schlüssel zum Verständnis dessen, was eigentlich das Problem Wittgensteins bildet. Dieses Problem ist das einer Zeit, in welcher der Auflösungsprozeß der naturwüchsigen menschlichen Gemeinwesen bereits derart fortgeschritten ist, daß die Illusionen der liberalen Anthropologie nicht mehr aufrechtzuerhalten sind. Daß der einzelne sich dadurch zu einer Persönlichkeit, zu einem Individuum, entwickelt, daß er sich von seinen Bindungen frei macht, und daß diese Freiheit ihre Essenz, den Ursprung und die letzte Zuflucht, in einer inneren Autonomie, in einer privaten geistigen Welt hat - dieses Gefüge grundsätzlicher Vorstellungen ist auseinandergefallen. Wittgensteins Begriffsanalysen bedeuten den philosophischen Nachvollzug dieses Prozesses. Sie bestimmen zugleich die Voraussetzungen, unter welchen eine Neuordnung der relevanten Vorstellungen möglich ist. Die klassischen individuumbezogenen Begriffe werden dabei durch Begriffe wie die des Regelfolgens, des Abrichtens, der Gepflogenheit, der Konformität ersetzt. Und das führt zu der zweiten Beobachtung, daß man anhand von Wittgensteins Resultaten die in dem Roman Musils letzten Endes offen gelassene Frage, in *welcher* Richtung eine geistige Neuordnung der Gesellschaft also überhaupt möglich wäre, dahingehend beantworten kann, daß die Lösung keineswegs in einer weiteren grenzenlosen Enttraditionalisierung des Menschen liegt, sondern allein in der Gestaltung von Bindungen, Grenzen, Traditionen. Musil aber zeigt - und darauf möchte ich als drittes und letztes hinweisen - daß diese Traditionen nicht einfach die alten Grundlagen sein können, sondern daß es jetzt vor allem solche Dinge zu schaffen gilt, die von neuem - Grundlage sein können.

## WITTGENSTEIN 1929-1931: DIE RÜCKKEHR\*

### I. Wieder in Cambridge

Als Wittgenstein sich Anfang 1929 entschloß, für eine Zeit wieder in Cambridge zu leben und sich mit philosophischen Problemen zu beschäftigen, standen die Umrisszeichnungen jener Gedanken, die er dann in den nächsten zwanzig Jahren allmählich entwickeln sollte, noch keineswegs klar vor ihm. Obwohl jene Weltanschauung, welche seine späteren Betrachtungen gleichsam durchdringt, schon zu dieser Zeit einen Niederschlag in seinen Aufzeichnungen fand, gab es hier noch fast keine Verbindung zwischen weltanschaulichen Motiven und theoretischen Argumenten, keine wesentliche Vermittlung zwischen Lebensgefühl und Begriffsbildung. Die Problemfassungen der ersten Monate erscheinen, von seinen späteren Ergebnissen her gesehen, als ein bloßes Herumirren: ein Herumirren, dessen sich Wittgenstein häufig bewußt wurde und das ihn mit Verzweiflung erfüllte. "Wieder in Cambridge. Sehr merkwürdig. Es ist mir manchmal" - schreibt er am 2. Februar in sein Manuskriptheft - "als ob die Zeit zurückgegangen wäre. ... Ich weiß nicht was mich noch erwartet. Es wird sich schon etwas ergeben! Wenn der Geist mich nicht verläßt. ... Die Zeit hier sollte oder soll in Wirklichkeit eine Vorbereitung auf etwas sein. Ich soll mir über etwas klar werden." (105:2) Und einige Tage später: "Alles was ich jetzt in der Philosophie hinschreibe ist mehr oder weniger fades Zeug. Ich halte es aber für möglich daß es besser wird." (105:2) "Ich möchte wissen" - fragt er sich in einer anderen, ebenfalls im Frühjahr 1929 geschriebenen Aufzeichnung - "ob diese Arbeit die

\* Zuerst erschienen in KODIKAS/CODE - *Ars Semeiotica* 4/5 (1982). - Der Verfasser ist verbunden den Mitarbeitern des ehemaligen Wittgenstein-Archivs an der Universität Tübingen, ohne deren wertvolle Hinweise und intensive technische Unterstützung jene im Oktober 1979 verfaßte Arbeit, von welcher der gegenwärtige Aufsatz eine Abkürzung ist, nicht hätte geschrieben werden können. - Das Verzeichnis der angeführten Literatur befindet sich am Ende des Textes.

richtige für mich ist. Ich bin dabei interessiert aber nicht begeistert. ... Irgendwie sehe ich meine gegenwärtige Arbeit als provisorisch an. -Als ein Mittel zum Zweck." (106:4) Oder auch: "Ich bewege mich fortwährend im Kreis um das Problem herum. Scheinbar ohne ihm näher zu kommen." (106:30) Einige Monate vergehen, und Wittgenstein fühlt sich immer noch von Zweifeln verfolgt. Diese Zweifel, ja Gefühle der Richtungslosigkeit und Unsicherheit kommen typisch zum Vorschein etwa in dem Traum, von welchem er in einer Aufzeichnung vom 6. Oktober berichtet - dem Bericht gleich noch hinzufügend: "Ich bin verstimmt weil es mit meiner Arbeit nicht weiter geht. Gedankenmatt." (107:154) Manche der Fragen, mit denen sich Wittgenstein Anfang 1929 beschäftigt, weisen freilich eine offenbare Kontinuität auf sowohl mit Problemen der *Tractatus*-Periode, als auch mit wesentlichen Themen der Spätschriften. Das sind vor allem gewisse Grundlagenfragen der Mathematik, für welche Wittgensteins Interesse, wie bekannt, insbesondere durch Brouwers Wiener Vortrag, im März 1928, wieder erweckt wurde. Und an Betrachtungen über mathematische Grundlagenfragen knüpft sich etwa folgende wichtige Bemerkung Wittgensteins:

Ich glaube die Mathematik hat im vorigen Jahrhundert eine ganz besonders instinktlose Zeit gehabt an der sie noch lange leiden wird. Ich glaube diese Instinktlosigkeit hängt mit dem Niedergang der Künste zusammen, sie entspricht der selben Ursache. (106:253)

Es wäre aber falsch, mathematisch-philosophische Betrachtungen als die eigentlich treibende Kraft von Wittgensteins Denken zu dieser Zeit anzusehen. Im Gegenteil, er findet sich gleichsam "wieder seinen Willen" "auf die Arithmetik zurückgeworfen" (105:19), er sieht in der Arithmetik eine "uneroberte feindliche Festung", mit der im Rücken man "in das Land der Psychologie nicht einmarschieren" kann (107:39) - wobei gerade diesem Land Wittgensteins Interesse hier gelten zu scheint. "Ich bin mir bewußt" - schreibt er am 9. Oktober in sein Manuskriptheft - "daß die herrlichsten Probleme in meiner nächsten Nähe liegen. Aber ich sehe sie nicht oder kann sie nicht fassen." (107:156) Und eine ähnliche Eintragung vom nächsten Tage: "Ich fühle eine besondere Armut an Problemen um mich; ein sicheres Zeichen daß *vor mir* die wichtigsten & härtesten Probleme liegen." (107:158f.) Wittgensteins "Freudscher Widerstand gegen das Finden der Wahrheit" (107:100) scheint sich nur sehr allmählich gelockert zu

haben. So ist er sich zu dieser Zeit z.B. noch nicht im Klaren darüber, ob etwa eine "phänomenologische Sprache" unmöglich (107:205), ja absurd (107:176) ist, oder ob sie, wenn auch nur aus der gewöhnlichen physikalischen Sprache ableitbar, dennoch eben das Wesentliche an dieser darstellen würde (107:206). Er stößt aber immerhin schon auf Gedanken, die in seinen späteren, gegen die Vorstellung einer phänomenologischen Sprache gerichteten Argumenten eine wichtige Rolle spielen werden. So schreibt er z.B. am 24. Oktober:

Wenn ich sage: "was ich hier vor mir stehen sehe ist ein Paar Schuhe" & das ist überhaupt ein Satz, dann muß es eine Möglichkeit geben mit Sicherheit herauszufinden ob es so ist oder nicht. Gäbe es diese Möglichkeit nicht so könnte ich einem Kind die Sprache gar nicht beibringen denn ich dürfte dann nicht sagen "siehst Du das *sind* Schuhe" sondern nur, "das scheinen Schuhe zu sein". (107:177)

Auf welchen Gedanken noch die Bemerkung folgt:

In allen philosophischen Theorien finden wir Worte deren Sinn uns von den Phänomenen des täglichen Lebens her wohl bekannt ist in einem ultraphysischen Sinn, also falsch, angewandt.

Der theoretische Weg, den Wittgenstein 1929 ging, ist ein langsamer und unsicherer gewesen. Die nächsten beiden Jahre jedoch brachten entscheidende Erkenntnisse. Eine Auseinandersetzung mit der "naiven Auffassung der Bedeutung eines Wortes", nach welcher Auffassung "man sich beim Hören oder Lesen des Wortes dessen Bedeutung 'vorstellt'", wird bereits am 3. Januar 1930 begonnen (108:61, vgl. PB §12); vom 15. Januar scheint der erste Vergleich zwischen der Frage "was ist ein Wort" und der Frage "was ist eine Schachfigur" zu stammen (107:240, vgl. PB §18), wobei am 19. Mai bereits von "grammatischen Spielregeln" die Rede ist (108:169). "Verschiedene Arten von Figuren wie Läufer, Rössel etc." - meint Wittgenstein - "entsprechen verschiedenen Wortarten." (108:169) Und am nächsten Tag schreibt er:

Ich komme hier auf jene Methode der Zeichenerklärung über die sich Frege so lustig gemacht hat. Man könnte nämlich die Wörter "Rössel", "Läufer" etc. dadurch erklären daß man die Regeln angibt die von diesen Figuren handeln. (108:170)

Dieser neuen Auffassung der Wortbedeutung muß freilich eine neue Auffassung des Meinens, Denkens, usw. entsprechen. Das *Denken* ist, laut einer Aufzeichnung vom 29. Juni, "das Gebrauchen von Symbo-

len" (108:201), und "der Gedanke, soweit man überhaupt von ihm reden kann, muß etwas ganz hausbackenes sein" (108:216, Eintragung vom 19. Juli). Der Gedanke, schreibt Wittgenstein, ist nichts "ätherisches" (108:216), nichts "amorphes". Auch die *Erwartung* nicht:

Wenn ich jemanden erwarte so denke ich nicht während dieser ganzen Zeit daß er kommen wird oder dergleichen. Ja selbst wenn ich es gerade denke so ist ja dieser Vorgang kein amorpher wie etwa der des Schmerzes sondern besteht nur darin daß ich etwa jetzt gerade den Satz sage "er wird kommen". (108:216)

Der Satz "er wird kommen" kann freilich auch wegbleiben:

Wenn ich erwarte daß jemand zu mir ins Zimmer kommen wird & ich richte einen Sessel zurecht & zwei Teeschalen, ist dann ein Zweifel ob ich erwarte daß er kommen oder daß er nicht kommen werde? (108:267, Eintragung vom 29. Juli.)

Die Erwartung ist also kein wesentlich "innerer" Vorgang. Und ähnlich wie die Erwartung kann auch der Gedanke, grundsätzlich, "von jedem eingesehen werden" (108:279). "Man könnte so sagen" - schreibt Wittgenstein - , "am *Gedanken* ist nichts privat." (108:279, Eintragung vom 31. Juli.) Der Sinn, in welchem der Gedanke als nicht-privat aufgefaßt werden muß, wird besonders anschaulich geschildert in einer Aufzeichnung vom 25. August.

Wenn ich mich entschlösse (in meinen Gedanken) "abrakadabra" statt "rot" zu sagen, wie würde es sich zeigen daß "abrakadabra" an dem Platz des "rot" steht. Wodurch ist der Platz /die Stelle/ eines Wortes bestimmt? Angenommen etwa ich wollte auf einmal alle Wörter meiner Sprache durch andere ersetzen wie könnte *ich* wissen welches Wort an der Stelle welches' steht. Sind es da die Vorstellungen die bleiben & den Platz des Wortes fixieren /halten/. So daß an einer Vorstellung quasi ein Haken ist & hänge ich an den ein Wort so ist damit /dadurch/ der Platz angewiesen? Ich kann es nicht glauben. Ich kann mir nicht denken daß den Vorstellungen im Deuten ein anderer Platz zukommt als den Worten. (109:45f.)

In einer auffallend kurzen Zeit, praktisch in den letzten Julitagen 1930 bildeten sich auch jene eigentümlichen *Stilmerkmale* aus, die für Wittgensteins spätere Werke derart charakteristisch sind - die Dialoge und unbeantworteten Fragen, die Anrede "Du". Gelegentlich spielten sie schon früher eine Rolle - so etwa in einer Aufzeichnung vom 3. Januar (108:56) - , erst Ende Juli werden sie jedoch zu einem regelmäßigen Stilmittel. So heißt es etwa am 29. Juli:

“Ja *das* habe ich mir erwartet”. Wie konntest Du Dir’s denn erwarten, es war ja noch gar nicht da? (Dieses Mißverständnis enthält die ganze Schwierigkeit unserer Betrachtungen & auch ihre Lösung.) (108:265f.)

Die folgenden Aufzeichnungen stammen vom 31. Juli:

“Ich dachte mir, er würde jetzt kommen” - “Ja, Du hast gesagt ‘er wird gleich kommen’, aber woher weiß ich, daß Du das damit gemeint hast?”. (108:274)

Nun kann man doch fragen: “Wie zeigt sich denn das, daß er das Bild als Porträt des N. meint?” - “Nun indem er’s sagt” - “Aber wie zeigt es sich denn daß er das mit dem meint was er sagt?” - “Gar nicht!”. (108:275)

Dieser Stil entspricht durchaus Wittgensteins theoretischen Absichten. In alltäglichen Sprachsituationen, etwa in Konversationen, muß es sich doch herausstellen, ob gewisse philosophische Fragen, Begriffe, überhaupt einen Sinn haben, in solchen Situationen wird es sich überzeugend zeigen, daß “alles ... ja einfach & allbekannt” ist (109:15, Eintr. vom 16. August), werden sich die Wörter - z.B. das Wort “Meinen” - in natürlichster Weise “von ihrer metaphysischen wieder auf ihre richtige Anwendung in der Sprache” zurückführen lassen (110:34).

Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen & nach seiner Bedeutung forschen muß man sich immer fragen wird denn dieses Wort in der Sprache die es geschaffen hat /für die es geschaffen ist/ je tatsächlich so gebraucht? Man wird dann meistens finden daß es nicht so ist & das Wort gegen /entgegen/ seine/r/ normale/n/ Grammatik gebraucht wird. (“Wissen”, “Sein”, “Ding”.) (109:246)

Wobei die normale - überlieferte - Grammatik nicht etwa durch besondere Einsichten begründet werden kann, sondern im Gegenteil: das Fundament jeder Einsicht, jedes Urteilens ist. “Die Kinder müßten, um das Rechnen der Volksschule zu verstehen große /bedeutende/ Philosophen sein, in Ermanglung dessen brauchen sie die Übung” - lautet eine ironische Bemerkung Wittgensteins vom 13. September. (109:138, vgl. Z §703) Die Formeln “so verwenden wir die Sprache eben” (109:224), “so habe ich die Sprache gelernt” (109:286) stellen *letzte Rechtfertigungen* dar; das Bedürfnis nach weiterer Rechtfertigung muß als ein “Mißverständnis unserer Sprachlogik” aufgefaßt werden (109:225). “Lehre sie uns” - die Arithmetik, die Sprache - “dann hast Du sie begründet.” (111:63)

Als ein Mißverständnis der Sprachlogik erweist sich auch die Frage,

ob ein anderer "wirklich dieselbe Farbe" sieht, wenn er etwa "blau sieht, wie ich" (109:298f.). Sieht er "wirklich dasselbe was ich sehe", wenn er "das Muster anschaut"? Das zu bezweifeln, meint Wittgenstein, ist ebenso unsinnig, wie überhaupt die Annahme, laut der der Gedanke ein "geheimer & verschwommener Prozeß" sei, "von dem wir nur Andeutungen in der Sprache sehen". (109:99). Es ist nur scheinbar der Fall,

da wir nicht wissen können ob zwei Menschen die gleiche Farbe sehen wenn sie einen Gegenstand betrachten. Das ist Unsinn denn unter dem Sehen verschiedener Farben meinen /verstehen/ wir etwas ganz anderes & es gibt in diesem Sinne Kriterien darüber ob die Beiden die gleiche oder verschiedene Farben sehen. (109:171)

Man ist "von einer falschen Analogie irregeleitet", betont immer wieder Wittgenstein, "wenn man sagt, Vorstellungen seien privat". (153a:59, am 6. Juli 1931 ins Heft 110 übertragen.) Die Frage: "Woher weißt Du daß was Du rot nennst, wirklich dasselbe ist was der andere so nennt", ist "ebenso unsinnig", wie die Frage "wie weißt Du daß das ein roter Fleck *ist*?" (109:196f.) Um die Unsinnigkeit solcher und ähnlicher Fragen klar herauszustellen, bedient sich Wittgenstein bereits 1930 jener Methode, die später etwa im *Blauen Buch* eine derart wesentliche Rolle spielen wird: er zeigt, daß die tatsächliche oder angenommene Funktion der Vorstellungsbilder jederzeit auch durch physische Bilder erfüllt werden kann. Man kann

den Vorgang des Vorbeiziehenlassens von Vorstellungen beim Denken durch einen anderen etwa das Schreiben von Zeichen (oder sonst einen) ersetzen der den gleichen Dienst tut (109:189).

Jemand erhält etwa den Befehl, nach einer gelben Blume zu suchen. Man könnte da annehmen - es ist *die* überlieferte philosophische Annahme -, daß er beim Suchen ein Erinnerungsbild der Farbe Gelb in seinem Gedächtnis herumträgt, und die verschiedenen Blumen mit diesem Bild vergleicht. Das Erinnerungsbild kann aber, im Prinzip, gewiß durch ein gelbes *Täfelchen* ersetzt werden, und die Frage, die Wittgenstein stellt, ist: wie wird der betreffende wissen, welche Blume von der *gleichen* Farbe als die des Täfelchens ist?

Es ist vielleicht am instruktivsten zu denken, daß wenn wir mit einem gelben Täfelchen die Blume suchen, uns jedenfalls nicht die Relation der Farbgleichheit in einem weiteren Bild gegenwärtig ist. Sondern wir sind mit dem einen ganz zufrieden. (110:277f.)

Kann man aber auf das Bild der Farbgleichheit verzichten, so ist auch das Farbenmuster - von besonderen Fällen abgesehen - nicht erforderlich: und auch das Vorstellungsbild nicht.

Ich gehe die gelbe Blume suchen. Auch wenn mir während des Gehens ein Bild vorschwebt, brauche ich es denn, wenn ich die gelbe Blume - oder eine andre - sehe? (110:276)

Und ein Beispiel, bei welchem es einleuchtet, daß hier das Vorstellungsbild als Muster keine Rolle spielen *kann*:

Der Befehl sei: "Stelle Dir einen roten Kreis vor". Und ich tue es. Wie konnte ich den Worten auf diese Weise folgen? (110:173, im März oder April 1931 geschrieben.)

Es muß einen Punkt geben, wo Vorstellungen, Vorlagen, Zeichen, Bilder die Handlung nicht weiter unterstützen: wo die Handlung auf sich selbst gestellt ist. - Wittgenstein scheint 1931 bereits durchaus im Besitz dieser entscheidenden Einsicht gewesen zu sein; einige Monate früher war es ihm allerdings noch nicht gelungen, dieselbe in seinen Analysen zum Begriff des *Regelfolgens* konsequent herauszuarbeiten. So schrieb er am 1. und am 2. September 1930:

"Wissen was der Fall ist, wenn der Satz wahr ist" kann nur heißen, die Regel kennen nach der er zu kontrollieren ist. - Aber wie ist es ausgedrückt daß er nach dieser Regel *zu kontrollieren* ist? Die Regel ist ja dem Satz nur beigegeben, aber wo ist ihre Anwendung auf den Satz dargestellt? Wo aber immer sie dargestellt wäre, da durch ein anderes /weiteres/ Bild & so kämen wir in einen endlosen Regress hinein. (109:78)

Wenn man nach der Regel einen Tatbestand abbildet so ist *dieser* dabei die *Vorlage*. Ich brauche keine weitere Vorlage die mir zeigt wie die Abbildung vor sich zu gehen hat, wie also die erste Vorlage zu benutzen ist, denn sonst brauchte ich auch eine Vorlage um mir die Verwendung /Anwendung/ der zweiten zu zeigen u.s.f. ad infinitum. D.h. eine weitere Vorlage nutzt mir nichts, ich muß ja doch einmal ohne Vorlage handeln. (109:85)

Das könnte doch eigentlich, von den späteren Aufzeichnungen her gesehen, bereits die Lösung sein - hier wird sie aber von Wittgenstein noch nicht als solche anerkannt. Er experimentiert mit verschiedenen Formeln. Vielleicht kann man, heißt es, auch einer *nicht ausgedrückten*, nicht ausgesprochenen Regel folgen (109:229); vielleicht genügt es auch, von einer *Übereinstimmung mit der Regel* zu sprechen, und auf das Element des *Regelfolgens* zu verzichten (109:236). Nur kann man

dann zwischen dem regelmäßigen und dem regellosen Verhalten eigentlich nicht mehr unterscheiden.

Heißt "den Regeln der Grammatik folgen", in irgend einem Sinne während des Sprechens an diese Regeln denken? Nein. - Heißt es bestimmten Regeln immer gemäß reden /sprechen/? Nein. - Es heißt Regeln folgen. - Aber das tut doch jeder der irgend etwas macht: denn eine Regel wird es schon geben der das entspricht was er tut. (109:281)

Und dabei muß es zwischen dem regelfolgenden und dem willkürlichen Verhalten offenbar einen Unterschied geben:

Ich bin mir zwar nicht grammatischen Regeln explicite bewußt wenn ich die Sprache gebrauche aber ich bin mir bewußt die Sprache nicht ad hoc zu erfinden. Und erfände ich sie so wäre sie nichts nütze, wenn ich mich nach den erfundenen Regeln nicht wieder richten wollte.

D.h. die Sprache funktioniert als Sprache nur durch die Regeln nach denen wir uns in ihrem Gebrauch richten. (Wie das Spiel nur durch Regeln als Spiel funktioniert.)

Und zwar, ob ich zu mir oder Andern rede. Denn auch mir teile ich nichts mit, wenn ich Lautgruppen ad hoc mit irgend welchen Facten associiere. (109:284)

Dieses Dilemma zwischen der Unerläßlichkeit des Regelmäßigen einerseits und der Unergiebigkeit vom Begriff des Regelfolgens andererseits wird von Wittgenstein später bekanntlich dadurch gelöst, daß er den Begriff der Regel überhaupt fallen läßt, und statt diesem Begriffe wie Gebrauch, Gepflogenheit, Institution verwendet (s. z.B. PU, §§198f.).

Anfang 1931 - die letztzitierte Aufzeichnung wurde am 30. Januar in das Manuskriptheft eingetragen - scheint dieser Weg für ihn noch verschlossen zu sein. Er kehrt, vom Begriff der Regel, zum Begriff etwa der Vorlage zurück: "die Worte 'gemäß einer Regel' überflüssig. Alles liegt in den Worten 'sich nach der /einer/ Vorlage richten'" (109:292) - und obzwar er bereits am 21. Februar von der Sprache als einer "sozialen Einrichtung" (110:101, vgl. auch die Eintragung vom 23. Juni, 110:208) spricht, wird von ihm, während der hier betrachteten Zeitspanne, schließlich kein Versuch unternommen, diese Richtung der Begriffsbildung mit jener Auffassung zu verbinden, laut welcher sich die Handlung, grundsätzlich, eben *nicht* nach Vorlagen richtet. Es läßt sich dennoch kaum bezweifeln, daß 1931 bereits diejenigen Gedankenelemente in Wittgensteins Aufzeichnungen vorwiegen, wel-

che dann den Grundstock seiner späteren Synthesen bilden werden. 1931 werden doch die Bemerkungen zu Frazer geschrieben, in welchen Wittgenstein ein derart großes Gewicht auf das Programm des *bloßen Beschreibens* (110:180) legt, und in Übereinstimmung damit betont:

Die Philosophie darf den wirklichen /tatsächlichen/ Gebrauch der Sprache /...darf was wirklich gesagt wird/ in keiner Weise antasten, sie kann ihn /es/ am Ende also nur beschreiben.

Denn sie kann ihn auch nicht begründen. Sie läßt alles wie es ist (110:188f.) - eine Auffassung, die sich freilich als unhaltbar erweisen müßte, wenn die *Wortbedeutung* vom Wortgebrauch *unabhängig*, letzterer durch die erstere *bestimmt* wäre. Diese Unabhängigkeit gibt es aber nicht: "Die Bedeutung eines Wortes verstehen, heißt, seinen Gebrauch kennen, verstehen." (111:12) 1931 wurden auch diejenigen Beispiele und Argumente entworfen, die einem von den ersten Abschnitten der *Philosophischen Untersuchungen* her bekannt sind: die Kritik an der Sprachauffassung des Augustinus (111:15ff.), das Spiel mit den Bausteinen (111:16f.), der Hinweis, daß es so etwas wie "das Spiel" nicht gilt (111:17, vgl. noch bes. 111:79ff., wo der spätere Begriff der "Familienähnlichkeit" - bald danach aber auch der Ausdruck - vorweggenommen wird). Der Zusammenhang all dieser Gedankenelemente ist freilich nicht sofort klar erkennbar. Wittgenstein bemerkt ja selbst, am 14. Oktober 1931, daß was er sagt einerseits "immer leichter verständlich [wird], andererseits seine Bedeutung immer schwerer zu verstehen" ist; und die Interpretation wird in bezug auf die hier betrachtete Zeitspanne noch wesentlich erschwert durch den Umstand, daß die Zuordnung von Problemen und Begriffen, während dieser Jahre, durchaus keine beständige ist - daß sich Wittgensteins Terminologie immerfort ändert. ("Wie das Problem sein Haus wechselt!" - schreibt er am 29. August 1930, 109:67.) So hat sich doch z.B. in der Begriffsreihe Abbilden--Verifizieren--Anwenden--Gebrauchen zwischen 1929 und 1931 ein und dasselbe Problem erhalten (vgl. Kenny: 164f.), aber auch weiterentwickelt und verändert. So wurde auch etwa die Rolle von *Anwenden* und *Handeln* in bezug auf das *Verstehen* durch die Analyse des Begriffes "Plan" sichtlich geklärt (s. z.B. 109:81ff.) - dieser Begriff selbst aber bald fallengelassen. Und doch lassen sich diese Elemente durchaus zu einem einheitlichen - nämlich weltanschaulich einheitlichen - Ganzen zusammenfügen. "Was ich auch immer schrei-

be" - bemerkt Wittgenstein 1930 - "es sind Fragmente, aber der Verstehende wird daraus ein geschlossenes Weltbild entnehmen." (108:152) Ein geschlossenes Weltbild, in der Tat: das Weltbild des konservativen Denkens.

## II. Wittgensteins Konservatismus

Wittgensteins Weltbild als "konservativ" zu bezeichnen, hat offenbar nur dann einen wissenschaftlichen Sinn, wenn durch diese Bezeichnung auf wohldefinierte theoretische und historische Parallelen bzw. Einflüsse aufmerksam gemacht werden kann. Das konservative Denken ist ein geschichtlich äußerst uneinheitliches Gebilde, und insbesondere der deutsche sog. Neukonservatismus der 1920-er/1930-er Jahre, mit welchem Wittgensteins Spätwerk am offensichtlichsten in Verbindung gebracht werden kann, ist wesentlich verschieden von etwa der ersten großen Welle des deutschen Konservatismus, zu Ende des achtzehnten und Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Es lassen sich dennoch gewisse grundlegende Ideen hervorheben, die beiden diesen Strömungen gemeinsam waren, ja charakteristisch sind für die meisten theoretischen und politischen Richtungen, die sich als "konservativ" bezeichnen bzw. zu bezeichnen pflegten. Diese Ideen, der "bleibende Kern" des Konservatismus, werden in Klaus Epsteins vorzüglichem Buch *The Genesis of German Conservatism* etwa folgendermaßen zusammenfaßt:

Conservatives insist that the systematic application of reason to political, economic, and religious problems usually leads to disastrous results. ... Conservatives assert, moreover, that man's cumulative experience with rationalism teaches that its erosion of the traditional bases of civilized conduct - religion, habit, and reverence for established custom - has unintentionally unchained primitive human drives for wealth, power, and pleasure on a scale unparalleled in history. ... The eternal facts of frustration and suffering, previously accepted as part of God's plan for maturing and regenerating man, are inexplicable to the impatient hedonism of modernity...

[Conservatives] believe that the individual reasoner should humbly subordinate his personal opinions to the collective wisdom of the race as expressed in customs and traditions. The habit of deference to what exists and reverence for what has developed are deemed more valuable human qualities than intellectual skill at constructing syllogisms.

Conservatives ... tend to emphasize the importance of variety, whereas their opponents stress general norms; they proclaim the need for compromise in a pluralistic universe, whereas their opponents seek the triumph of "right reason" everywhere and at all times; and while willing to acquiesce (albeit reluctantly) in natural historical changes, they insist that the artificial human manipulation of history can only affect society for the worse. (Epstein: 13-16)

Im ähnlichen Sinne spricht Gerd-Klaus Kaltenbrunner von einer "transzendentalsoziologischen Struktur" des Konservatismus, nämlich von konservativen Anschauungen, die *unabhängig* von der jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Umgebung sind, und im Hinblick auf welche der Konservatismus sich dann definieren läßt

als die Einsicht in die Bedingungen intakter Institutionen und nichtkatastrophischen sozialen Wandels, wobei die Materie dessen, was jeweils institutionalisiert und umgewandelt wird, von der konkreten historischen Situation abhängig ist. ... In seiner transzendentalsoziologischen Struktur verweist der konservative Gedanke auf eine elementare Anthropologie. Man kann nicht vom Konservatismus sprechen, ohne vom Menschen zu sprechen, ohne darüber zu befinden, was zum *Wesen* des Menschen gehört. ... Der Annahme einer ... anthropologischen Dimension des Konservatismus widerspricht nicht die Tatsache, daß die konservative Haltung erst in verhältnismäßig später Zeit als Ergebnis und Reflexion einer gesamtgesellschaftlichen Krise aufgetreten ist. (Kaltenbrunner: 45f.)

Auch Karl Mannheim verstand, in seinem klassischen Aufsatz "Das konservative Denken" (1927), unter "Konservatismus" einen "Strukturzusammenhang nicht nur politischer Gehalte und Verhaltensweisen", sondern auch "*Zusammengehörigkeiten* allgemein weltanschaulicher, gefühlsmäßiger Art, die bis zur Konstituierung bestimmter Denkweisen vordringen" (Mannheim: 77). Und zwar sind die wesentlichen Charakterzüge des konservativen Erlebens und Denkens "das Sichklammern an das unmittelbar Vorhandene, praktisch *Konkrete*" (Mannheim: 84); die damit zusammenhängende Tendenz "das Daseiende in seiner Bedingtheit [zu] erfassen" - also nicht "von der Norm aus", wie im progressiven Denken (Mannheim: 95); und eine Anschauungsweise, die Mannheim mit folgendem Gleichnis darstellt:

Wenn das konservative Erleben dazu veranlaßt wird, sich ein umfassendes Bild vom Ganzen zu formen, so gleicht dieses Bild der *Gesamtansicht* eines Hauses, die man gewinnt, wenn man es sich von allen Seiten, Ecken und Kanten, in allen Perspektiven auf konkrete Lebenszentren bezogen

zusammenschaut. Die Gesamtansicht des Progressiven dagegen sucht den *Grundriß*, späht nach einem eher unanschaulichen rational zerlegbaren Zusammenhang. (Mannheim: 98)

Es ist der konservativen Theorie eigentümlich, daß sie immer im Kampf gegen andere Theorien entsteht, und zwar im Kampf gegen Theorien, die eben die Macht der Theorie, des menschlichen Geistes, verkünden. Konservative Theorie ist, mit ihrer Vorliebe für das Gegebene und das Konkrete, stets theoriefeindlich. "Der Konservatismus" - schreibt Armin Mohler - "gerinnt ... immer erst dann zur Theorie, wenn er sich einer gegnerischen Theorie erwehren muß." (Mohler: 163) Der radikalste Ausdruck der konservativen Theoriefeindlichkeit ist die Abneigung gegen abstrakte Begriffe überhaupt: die konservative Vorliebe für das Schweigen. Mohler schreibt von der "seltsamen Stummheit, mit der alles Konservative geschlagen ist" (Mohler: 162), diese Stummheit wird jedoch im konservativen Gefühl selbst eben als eine Alternative zur Spekulation und zum Schwätzen empfunden.

Daß nun die hier dargestellten Grundzüge des konservativen Denkens durchaus anwesend sind in Wittgensteins Spätschriften, ja daß sie geradezu die entscheidenden Merkmale dieser Schriften - und bereits der Aufzeichnungen von 1929-1931 - ausmachen, ist nicht zu verkennen. Die *Zurückweisung des rationalistischen Erklärungsschemas* ist ein Leitmotiv sowohl in dem Spätwerk *Über Gewißheit* (vgl. Haller: 115, 126f.), als auch bereits in den Kommentaren zu Frazer; die *Achtung vor dem Seienden*, dem geschichtlich Gegebenen, äußert sich nicht nur in jenen programmatischen Aussprüchen, welche auf die bloß beschreibende Aufgabe der Philosophie hinweisen, sondern in Wittgensteins die Autorität der Alltagssprache grundsätzlich akzeptierenden Analysen überhaupt - wobei ja sein *Empfindungsvermögen für die konkret-natürliche Vielfalt* der menschlichen Erscheinungen sich ebenfalls immer wieder bemerkbar macht. Und wem fällt nicht beim oben angeführten Gleichnis Mannheims das Bild ein, das Wittgenstein von der Sprache in den *Philosophischen Untersuchungen* zeichnet:

Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern (PU, §18)

- ein Bild, das 1931 etwa mit folgender Bemerkung vorweggenommen

wird: "Allgemeine Ausführungen über die Welt & die Sprache gibt es nicht." (110:201f.)

Wittgensteins Denken ist aber nicht nur seinem Stil nach konservativ, es enthält auch die Elemente einer *konservativen Anthropologie*. Die Spätschriften - und bereits die Aufzeichnungen 1929-1931 - implizieren ein Menschenbild, welches mit dem liberalen, klassisch-bürgerlichen Menschenbild in krassem Gegensatz steht. Der Begriff des innerlich-geistig autonomen, rationalen Individuums, des Subjekts, das sich beim Licht der Vernunft innerhalb seiner eigenen Vorstellungswelt souverän urteilend und folgernd bewegt, und der Sprache bloß als Kommunikationsmittel bedarf, erweist sich als absurd angesichts solcher Erkenntnisse, wie: die Bedeutung eines Wortes ist nicht das Vorstellungsbild, sondern der Gebrauch; Erwarten, Denken, Meinen etc. sind nicht private geistige Vorgänge; mathematische Einsicht ist in der Übung begründet<sup>1</sup>; jede Handlung vollzieht sich, letzten Endes, ohne irgendwelcher Deutung von Vorlagen. Wittgensteins konservative Anthropologie bedient sich, vorwiegend, negativer Formeln: bewegt sie sich doch notgedrungen, wie konservative Theorie immer, in einem eigentlich fremden, dem falschen Weltbild entlehnten Begriffssystem.

Nicht etwa aus undurchleuchtbar mystischen Gründen steht also Wittgenstein "im Kampf mit der Sprache" (110:273, vgl. VB, 30), muß er seine Hoffnung in das "Unaussprechbare" setzen (153a:130, vgl. VB, 38). Nur scheint das Unaussprechbare jetzt tiefer verborgen zu liegen, weiter entrückt zu sein, als es im *Tractatus* der Fall war. Die

<sup>1</sup> Schrieb doch Wittgenstein einige Jahre später: "Wir würden es wohl nicht 'zählen' nennen, wenn jeder *irgendwie* Ziffern nacheinander ausspräche; aber es ist freilich nicht einfach eine Frage der Benennung. Denn das, was wir 'zählen' nennen, ist ja ein wichtiger Teil der Tätigkeiten unseres Lebens. ... Zählen (und das heißt: *so* zählen) ist eine Technik, die täglich in den mannigfachsten Verrichtungen unseres Lebens verwendet wird. Und darum lernen wir zählen, wie wir es lernen: mit endlosem Üben, mit erbarmungsloser Genauigkeit; darum wird unerbittlich darauf gedrungen, daß wir Alle auf 'eins' 'zwei', auf 'zwei' 'drei' sagen, usf." (GM, 37) Diese Auffassung der mathematischen Einsicht bzw. des mathematischen Lernens wurzelt in der selben psychologischen Einstellung, wie Wittgensteins Pädagogik überhaupt. Letztere läßt sich verdeutlichen etwa durch seinen Ausspruch: "When you say NO to a child, you should be like a wall and not like a door." (Tranøy: 15)

geschichtliche Umwelt, die den jungen Wittgenstein umgab, enthielt gewissermaßen noch Elemente - die lebendige Idee einer festen Ordnung etwa -, die von einer konservativen Theorie schlicht aufgezeigt, abgebildet werden konnten. Anders die Welt, in der Wittgenstein nach dem Krieg lebte, und in welcher sich ein Österreicher konservativer Haltung ganz und gar fremd fühlen mußte.<sup>2</sup> So wie für den von Wittgenstein hochgeschätzten Grillparzer<sup>3</sup>, diesen wunderbaren Dichter eines barocken Gehorsamsgefühls, die Welt, in der noch Beethoven gelebt hatte, eine "Einfachheit und Reinheit" besaß, "nach der er umsonst unter seinen Zeitgenossen Ausschau hielt" (Stern, J.P.: 47), bedeutet für Wittgenstein das Österreich der Vorkriegszeit eine Welt, gemessen an welcher die Nachkriegsdezennien ein gesunkenes, miserales Zeitalter darstellen. Wittgensteins Verehrung für Grillparzer ist übrigens durchaus ein Element seiner konservativen Weltanschauung. Diese Verehrung läßt sich zwar zum Teil durch Überlieferungen innerhalb seiner Familie erklären - war doch die Familie Figdor, und namentlich auch Fanny Figdor, die Großmutter des Philosophen, mit Grillparzer persönlich bekannt (vgl. Grillparzer: Abt. II, Bd. X, 105f. u. 398) -, noch mehr aber durch eine gewisse geistige Wahlverwandtschaft, die den Konservativen Wittgenstein mit dem Konservativen Grillparzer verband. Denn daß Grillparzer eben als ein Vertreter konservativer Werte und Ideen für Wittgenstein von Bedeutung war, geht aus Engelmanns betreffenden Aufzeichnungen, vor allem aber natürlich aus Wittgensteins eigenen Hinweisen, klar hervor.

Unter "jenen Dramen Grillparzers, die Wittgenstein vor allem hochschätzte", nennt Engelmann besonders das Stück *Ein treuer Diener seines Herrn*, und weist auf die "aufopfernde Treue", die "Loyalität" hin, die den Helden dieses Stückes auszeichnen. (Engelmann: 67) Eine solche Loyalität war aber, laut Engelmann, ein Grundzug eben

2 Daß Wittgenstein schon rein persönlich, sowohl in seiner Jugend als auch in den späteren Jahren, von einer konservativen Einstellung charakterisiert war, läßt sich ja nicht bezweifeln.

3 Der vor kurzem verstorbene Prof. Roy Pascal [der Gatte jener Fania Pascal, die im vorangehenden Kapitel erwähnt wurde, s. auch das Literaturverzeichnis weiter unten] - hatte im Juli 1980 die Liebenswürdigkeit, einige von mir gestellte Fragen in einem Brief zu beantworten. Wittgenstein, meinte er in diesem Brief, "is nearer to Grillparzer in his political thought than to anyone modern."

auch von Wittgensteins seelischer Einstellung. Und der theoretische Ausdruck dieser Einstellung in seinen späteren Schriften erinnert manchmal tatsächlich an Grillparzersche Zeilen. Man muß, meint etwa Wittgenstein, "gewisse Autoritäten anerkennen..., um überhaupt urteilen zu können" (ÜG, §493), Autoritäten wie unsere *Schule*, oder das überlieferte *Weltbild* (ÜG, §§47, 664, 94); gibt es doch *Grundlagen*, in bezug auf welche *jeder Zweifel leer* ist (ÜG, §312). Auch Grillparzer ließ den Kaiser Rudolf, im Trauerspiel *Ein Bruderzwist in Habsburg*, von "diesem Ganzen" sprechen, "[d]es Grund und Recht in dem liegt, daß es ist", und fortfahren:

Zieht nicht vor das Gericht die heil'gen Bande,  
Die unbewußt, zugleich mit der Geburt,  
Erweislos, weil sie selber der Erweis,  
Verknüpfen, was das Klügeln feindlich trennt.

.....  
O, prüfe nicht die Stützen, bessre nicht!  
Dein Menschenwerk zerstört den geist'gen Halt,

.....  
Der Zweifel zeugt den Zweifel an sich selbst,  
Und einmal Ehrfurcht in sich selbst gespalten,  
Lebt sie als Ehrsucht nur noch und als Furcht.

Ähnlich heißt es im Trauerspiel *Libussa*:

Ein Einz'ges ist, was Meinungen verbindet:  
Die Ehrfurcht, die nicht auf Erweis sich gründet.

Diese Haltung einer Ehrfurcht vor dem Erweislosen äußert sich ja etwa auch bei Wittgenstein, als er 1930 Schlicks Ethik kritisierend bemerkt: "gut ist, was Gott befiehlt", und nicht: Gott befiehlt das Gute deshalb, weil es gut ist. Muß doch der Weg "einer jeden Erklärung, 'warum' es gut ist", abgeschnitten werden. (Gespräche: 115) Eine Haltung, die freilich im krassen Widerspruch zu der zeitgenössisch üblichen stand. Was Joseph Roth über Grillparzer sagte: "Er revoltierte niemals, er rebellierte immer, und zwar aus konservativer Neigung, als Bekenner hierarchischer Ordnung und als Verteidiger traditioneller Werte" (Roth: 306) - trifft auch auf Wittgenstein zu.

Wittgenstein weist in seinen Aufzeichnungen zwischen 1929 und 1931 mindestens an drei Stellen auf Grillparzer hin - diese Stellen sind in den *Vermischten Bemerkungen* alle veröffentlicht. Der erste Hinweis bezieht sich auf das "gute Österreichische" (107:184f., vgl.

VB, 14), der zweite ist ein Zitat aus dem Epigramm "Grün und Grimm" (153b:3, vgl. VB, 32), der dritte aber eine sonderbare Bemerkung über die Musik Bruckners und über das "schmale (nordische?) Gesicht Nestroys, Grillparzers, Haydns etc." (154:26f., vgl. VB, 48). Diese letzte Bemerkung ist an sich keineswegs durchsichtig. Sie wird etwas zugänglicher, wenn man die Beobachtung macht, daß die beiden Absätze, zwischen denen sie in den *Vermischten Bemerkungen* steht, im Manuskriptheft Wittgensteins tatsächlich die unmittelbare Umgebung derselben bilden, d.h., daß es sich hier um einen einzigen Gedanken zu handeln scheint, der in drei aufeinanderfolgenden Abschnitten in Angriff genommen wird. Fragt man sich, welche Idee diese drei Abschnitte - den über die Eigenschaften und Geschichte den Juden; den über die nordischen bzw. alpenländischen Typen; und den über die "alles gleich machende Gewalt der Sprache" - verbindet, so ergibt sich ziemlich unmittelbar die Antwort, daß diese die Idee der *ursprünglichen Mannigfaltigkeit*, Vielfalt, ist, einer Mannigfaltigkeit, welche durch die genetisch-rationalistische Denkweise immer wieder übersehen oder geleugnet, in der konservativen Tradition aber durchaus als gegeben akzeptiert wird, und laut Wittgenstein als solches akzeptiert werden muß. Grillparzer freilich ist bloß ein Name hier; von seinen Gedanken ist keine Rede.

Anders in den beiden anderen Aufzeichnungen, in bezug auf welche gleich bemerkt werden muß, daß sie in den Manuskripten in einem *ähnlichen Kontext* vorkommen, und daß es demnach möglich und angebracht ist, diese zwei Aufzeichnungen gemeinsam, und vom Kontext her, zu interpretieren. Die erste wurde am 7. November 1929 in das Manuskriptheft eingetragen.

Ich glaube, das gute Österreichische (Grillparzer, Lenau, Bruckner, Labor) ist besonders schwer zu verstehen. Es ist in gewissem Sinne *subtiler* als alles andere, und seine Wahrheit ist nie auf Seiten der Wahrscheinlichkeit.

Unter den Eintragungen vom nächsten Tag - kaum zwei Seiten später - findet sich nun ein wichtiger Abschnitt, über Philosophie und die Verwirrungen der Sprache, der auch in den *Philosophischen Bemerkungen* abgedruckt ist.

Es handelt sich in der Philosophie immer um die Anwendung einer Reihe äußerst /sehr/ einfacher Grundsätze die jedes Kind weiß und die - enorme - Schwierigkeit ist nur sie in der Verwirrung die unsere Sprache schafft

anzuwenden. Es handelt sich nie um die neuesten Ergebnisse der Experimente mit exotischen Fischen oder der Mathematik. Die Schwierigkeit aber die einfachen Grundsätze anzuwenden macht einen an diesen Grundsätzen selbst irre. (107:186, vgl. PB, §133)

Eben auf den Gegensatz von konkretem Sprachgebrauch und spekulativem Gerede wird aber auch in dem von Wittgenstein zitierten Grillparzer-Epigramm angespielt. Es lautet:

Wie leicht bewegt man sich im Großen und im Fernen,  
 Wie schwer faßt sich, was nah und einzeln, an:  
 Statt vom Grammatiker fein still zu lernen,  
 Bewunderst du, halloh! den Freiheitsmann.  
 (Grillparzer: Abt.I, Bd.XII/1,86)

Die von Wittgenstein zitierten zwei Zeilen sind im Manuskriptheft 153b eingetragen. Drei Seiten später steht dort eine Eintragung, die in den *Vermischten Bemerkungen* auf S.41 abgedruckt ist:

Die Sprache hat für Alle die gleichen Fallen bereit; das ungeheure Netz gut gangbarer Irrwege. Und so sehen wir also Einen nach dem Andern die gleichen Wege gehn, und wissen schon, wo er jetzt abbiegen wird, wo er geradeaus fortgehen wird, ohne die Abzweigung zu bemerken, etc. etc. Ich sollte also an allen Stellen, wo falsche Wege abzweigen, Tafeln aufstellen, die über die gefährlichen Punkte hinweghelfen. (153b:6)

Die Eintragungen in diesem Manuskriptheft scheinen erste Niederschriften, ursprüngliche Fassungen zu sein, d.h. das Grillparzer-Zitat und die letztere Aufzeichnung waren in Wittgensteins Denken tatsächlich Glieder einer zusammenhängenden Assoziationsreihe. Die wichtigsten Berührungspunkte zwischen Grillparzer und Wittgenstein liegen im Problembereich einer sich am alltäglichen Sprachgebrauch orientierenden Philosophiefeindlichkeit, oder allgemeiner: im Bereich der konservativen Theoriefeindlichkeit überhaupt.

Grillparzers Vorliebe für die Alltagssprache ist vor allem eine Liebe zur Muttersprache, die er als Österreicher in seiner Dichtung jedesmal für die hochdeutsche Schriftsprache verlassen muß. In dieser "Zwangslage ... ohne Ausweg" (Stern, J.P.: 49), wo er einerseits immer wieder die Überlegenheit und geschichtlichen Vorrang des Österreichischen gegenüber dem Hochdeutschen zu entdecken wähnte - "Worte der österreichischen Mundart, die durch ihr Vorkommen in der alten Sprache sich als urdeutsch ausweisen" (Grillparzer: Abt.II, Bd.X, 274) ist eine typische Überschrift, "das verrufene österreichische *halt* in dersel-

ben Bedeutung im mittelhochdeutschen" (Grillparzer: Abt.II, Bd.X, 277) eine typische Bemerkung in seinen Aufzeichnungen - , andererseits in der Dichtung sich keiner "wahrhaft eigenen Sprache" (Baumann: 32) bedienen kann, entwickelt sich bei Grillparzer jener Sinn für "Schweigen" und "Sprachkritik" (Politzer: 268), welchen er dann, seinen konservativen Neigungen folgend, theoretisch durchaus wertet. Eine hohe Meinung von der Philosophie hatte ja Grillparzer niemals. "Ein Philosoph, in der heutigen Bedeutung des Worts" - schrieb er in seiner Jugend -

braucht nichts als ein paar seiner wahnsinnigen Vorgänger durchblättert, und ein paar Dichter gelesen zu haben, um in diesem Fache ein Werk zu schreiben, das, wenn er nicht ganz mit Dummheit geschlagen ist, gewiß nicht das allerelendste, unter diesen Sudeleien ist. O Lichtenberg Lichtenberg, warum wardst du deinem Vaterlande so früh entrissen! (Grillparzer: Abt.II, Bd.VII, 34f.)

Dieses abschätzende Urteil über die zeitgenössische Philosophie erweitert sich dann allmählich zu einer grundsätzlichen Theoriefeindlichkeit konservativer Prägung. "Die Wichtigkeit der Theorie wird" - schreibt Seitter über Grillparzers Auffassung - "überhaupt zum Problem gemacht und dann so geklärt, daß sie im Kampf gegen die falsche Theorie begründet ist, welche auf die unmittelbaren Lebensvollzüge verderbend wirkt." (Seitter: 88) Auch Wittgenstein meint ja, daß die "philosophische Aufgabe" immer nur darin besteht, "falsche philosophische Theorien ... zurückzuweisen" (107:213). Und wiederum an Wittgenstein erinnert, wenn Grillparzer den Philosophen zuruft: "Braucht keine Worte, ... die in einer andern Bedeutung, als in der ihr sie braucht, schon gang und gäbe geworden sind! Es ist der erste Schritt zur Begriffs-Erschleichung." (Grillparzer: Abt.II, Bd.VIII, 280) Die Worte, die Grillparzer im Sinn hat, sind etwa: Glaube, Heilig, Gott; vor allem aber: Freiheit und Fortschritt. Er wendet sich sowohl gegen die liberale Deutung des Begriffes "Freiheit", als auch gegen die liberale Auffassung der Freiheitsrechte als natürliche Rechte. "Merkwürdig, daß die Alten das was das neue Deutschland als das Höchste des Menschen bezeichnet: den *freien Geist* als Zeichen der Narrheit betrachteten" - bemerkt er 1843 in Zusammenhang mit einem Zitat aus Lukian (Grillparzer: Abt.II, Bd.XI, 68), und daß er den Alten zustimmt, ist nicht zu bezweifeln - heißt es doch auch im *Libussa*:

Wer seine Schranken kennt, der ist der Freie,  
Wer frei sich wähnt, ist seines Wahnes Knecht.

Auch kann die Freiheit kein angeborenes Recht des Menschen sein:

Es ist eigentlich lächerlich von natürlichen (angeborenen) Rechten zu sprechen. Recht ist nichts anders, als daß ich in irgend einer Kraftäußerung von Andern nicht gehindert werden darf. Wie soll nun zur Natur des Menschen gehören was nicht in ihm sondern in Andern liegt? (Grillparzer: Abt.II, Bd.XI, 120)

Oder, wie es Rudolf II. im *Bruderzwist* sagt:

Begehrt ein Recht du als ursprünglich erstes,  
So kehr zum Zustand wieder, der der erste.  
Gott aber hat die *Ordnung* eingesetzt,  
Von da an ward es Licht, das Tier ward Mensch.

Göttliche Ordnung statt menschlicher Freiheit: Grillparzers Ideale waren zweifellos verschieden von denen der "neuen Zeit". "Man hört gegenwärtig nichts häufiger" - schreibt er 1850 -

als die Ausdrücke: eine neue Zeit, die neue Zeit, womit man eben die unsrige bezeichnet. Dieser Ausdruck hat schon von vornherein etwas schielendes. Denn da die Natur dieselbe bleibt und eben so die Grundlagen des menschlichen Wesens, so dürfte etwas ganz neues kaum dem Verdacht von etwas größtentheils Falschem entgehen. Der Satz: das Alte kehrt nicht zurück hat unbestrittene Geltung, eben so wahr aber dürfte der ihm entgegenstehende: nihil novi in mundo sein: Nichts Neues in der Welt. Immerwährender Wechsel auf den alten Grundlagen ist das Gesetz alles Daseins. Hierdurch wird nicht das Neue gelehnet, sondern das Sprungweise, vor allem aber das Unzusammenhängende und das Plötzliche. (Grillparzer: Abt.II, Bd.XI, 210)

In diesem Sinne schrieb er im Gedicht "Fortschritt":

Der Gang der Welt ist nicht so rasch,  
Als Thorheit meint und spricht:  
Man weiß wohl: Flügel hat die Zeit,  
Die Zeiten aber nicht!

Im Gedicht "Fortschritt-Männer" sehnt er sich nach einer Wiederkehr der "Zeit der Selbstbegrenzung"; im *Libussa* ist vom fortschreitenden, "neue Mittel" zur Naturausbeutung erfindenden, "allverschlingenden" Menschen die Rede, der schließlich "vom All verschlungen" wird. Seitter zitiert die Bemerkung "der Fortschritt der Welt ist nicht so rasch als unsere Gegenwart sich einbildet, und es braucht oft Jahrhunderte, bis ein Fortschritt stattfindet, der auch ein Vor-Schritt genannt werden kann", und weist auf die Ähnlichkeit mit denjenigen

Zeilen Nestroys hin (Seitter: 45) - die den Lesern von Wittgenstein als das Motto zu den *Philosophischen Untersuchungen* bekannt sind.

Und doch wäre es falsch, in Grillparzer einfach einen typischen Konservativen des 19. Jahrhunderts, einen Altkonservativen, zu erblicken. Spricht man "von dem Konservativismus der Grillparzerschen Anthropologie" - schreibt Politzer - , dann muß man

hinzufügen, daß sich dieser Konservativismus selbst als Vergangenheit begreift. ... So ist Grillparzers Konservativismus keine Sehnsucht nach der Restauration einer "heilen Welt", an die er nicht glaubte, sondern die Prophetie einer Moderne, die er in sich selbst aufsteigen fühlte und in sich selbst mit Bitternis verfolgte. ... Die Epoche, die sich hier ihrem Ende zuneigte, hieß Altösterreich... (Poltzer: 326f.)

Grillparzers Konservatismus war keineswegs ein Festhalten am Gegebenen; sondern vielmehr eine Kritik an der Gegenwart im Namen von Idealen, die durchaus keine Verankerung in der Wirklichkeit hatten - weder in der zeitgenössisch-gegenwärtigen, noch in jener ihm eigentlich schon fremd gewordenen, unwiderruflich vergangenen. Grillparzer war - und das vor allem erklärt die Faszination, die er auf Wittgenstein ausüben konnte - ein *Vorgänger des Neukonservatismus*, kein Parteigänger des alten. Joseph Roth nannte ihn den "einzig konservativen Revolutionären, den die Geschichte Österreichs kennt" (Roth: 311) - allerdings mit Unrecht. Denn um 1930 kam nicht nur in Deutschland, sondern auch in Österreich eine wahrhafte Welle des Neukonservatismus oder revolutionären Konservatismus auf. Und es liegt auf der Hand, Wittgensteins Wirken zu dieser Zeit vom Gesichtspunkt eben dieses geschichtlich-geistesgeschichtlichen Ereignisses zu betrachten.

Daß Wittgenstein von manchen führenden Neukonservativen Gestalten - nämlich von Spengler, von Dostojewski, und wahrscheinlich auch von Moeller van den Bruck<sup>4</sup> - unmittelbar beeinflusst wurde, läßt sich eindeutig zeigen. Die Ideen, die auf ihn wirkten, wurden freilich nicht erst um 1930 entwickelt, wenn sie auch - aus ökonomisch-politischen Gründen - eben zu dieser Zeit am weitesten verbreitet waren. "The year 1928", schreibt Klemens von Klemperer in seinem Buch *Germany's New Conservatism*,

4 Über Moeller van den Bruck liegt übrigens ein ausgezeichnete Aufsatz von Roy Pascal vor, 1955 veröffentlicht.

was the last year of the prosperity which had marked German economy since 1924. ... It was quite clearly an economic and political crisis... The withdrawal of funds from abroad and the effect of the stock market crash in New York in 1929 had direct repercussions upon German industry as well as agriculture. The figures for the unemployed passed the two million margin for the first time in the winter of 1928-1929, and soared up to nearly six million at the end of 1931. ... These were the days when Moeller van den Bruck was read, reread, reedited in popular editions, and all but canonized, when Spengler was eagerly debated... The neo-conservatives were the intellectuals of the Right who pointed toward the long-range spiritual roots of the crisis. (Klemperer: 125, 118f.)

Der Ausdruck "konservative Revolution" kommt bereits bei Thomas Mann vor, er wendet ihn 1921 in bezug auf Nietzsche und die russische Literatur an. (Mann: 236) Dostojewskis Ausspruch - "wir sind Revolutionäre aus Konservatismus" - wurde schon von Moeller van den Bruck zitiert, in der Einleitung zu den *Dämonen* - in der von ihm herausgegebenen deutschen Dostojewski-Gesamtausgabe (Dostojewski, *Dämonen*: XVIIIff.). Und es scheinen eben die - von Moeller mitgeprägten - Ideen Dostojewskis gewesen zu sein, die für Wittgenstein die grundlegende Einführung in die neukonservative Gedankenwelt darstellten. (Vgl. Nyíri: 87ff.) Die Dostojewskische Gegenüberstellung des *Russentums* und der degenerierten *westlichen Zivilisation* ist freilich ein Thema, welches man auch bei Spengler - wohl dem am meisten einflußreichen neukonservativen Denker der Nachkriegsjahre - immer wieder antrifft. Die abendländische Kultur mit der ihr eigentümlichen Denkweise ist, laut Spengler, nur eine unter vielen anderen, der abendländische Geist ist seit dem Anbruch der sog. "Neuheit" im Verfall begriffen, und das *Russentum* stellt heute den "Frühling" gegenüber dem "Winter" der "Faustischen" (abendländischen) Nationen und ihrer zur "Zivilisation" degenerierten Kultur dar. Auch Wittgenstein spricht, Anfang Januar 1931, von "unserer halbverfaulten Kultur", und von Rußland, wo die "Leidenschaft" etwas verspricht, wogegen unser "Gerede" kraftlos ist. (Gespräche: 142) Und daß Spengler eben zu dieser Zeit, also 1930/31, einen ganz besonderen Eindruck auf ihn gemacht hat, geht ja aus den in den *Vermischten Bemerkungen* veröffentlichten Aufzeichnungen klar hervor.

Eine bekannte Stelle, wo Wittgenstein Spengler erwähnt, findet sich unter seinen Bemerkungen zu Frazers *The Golden Bough*:

Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender

Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art wie wir die Dinge sehen. (Eine Art der "Weltanschauung" wie sie scheinbar für unsere Zeit typisch ist. Spengler.) (110:257, Eintr. vom 2. Juli 1931. Vgl. Bemerkungen: 241)

Auch auf einen anderen deutschen konservativen Autor wird indessen hingewiesen in den Manuskripten, aus welchen diese "Bemerkungen" zusammengestellt worden sind: auf den Dramatiker und Essayisten Paul Ernst. "Wenn mein Buch je veröffentlicht wird" - notierte sich Wittgenstein -

so muß in seiner Vorrede der Vorrede Paul Ernst's zu den Grimmschen Märchen gedacht werden, die ich schon in der Log. Phil. Abhandlung als Quelle des Ausdrucks "Mißverstehn der Sprachlogik" hätte erwähnen müssen. (110:184, Eintr. vom 20. Juni.)

Bereits unter den Eintragungen vom 8. November 1930 findet sich übrigens auf diese Schrift Ernsts ein Hinweis (109:211): und zwar unmittelbar vor der Aufzeichnung, die dann als das Vorwort zu den *Philosophischen Bemerkungen* gedruckt wurde. Und in dem sogenannten *Big Typescript* (wahrscheinlich 1933 diktiert) steht, als Untertitel zu einigen Abschnitten über Frazer, der Satz: "Die Mythologie in den Formen unserer Sprache. ((Paul Ernst.))" Die "Vorrede" Paul Ernsts, auf welche Wittgenstein hinweist, ist in Wirklichkeit ein Nachwort im dritten Band der von Ernst besorgten Ausgabe der *Grimmschen Kinder- und Hausmärchen*. Und es läßt sich annehmen, daß dieses Nachwort nicht die einzige Schrift Paul Ernsts war, die Wittgenstein gelesen hat. Eine Bemerkung aus 1931 (155:31), wo Ernst wieder einmal erwähnt wird, scheint sich jedenfalls nicht auf dasselbe zu beziehen.

Die konservative Einstellung Ernsts äußert sich besonders markant in seinem 1926/27 erschienenen Essay "Was nun?". Die Menschen, meint dort Ernst, sind heute

aus allem formbildenden Zwang entlassen und sind ganz auf sich allein gestellt. Es ist klar, daß dabei nichts herauskommen kann, als sinnlose Barberei. - Da die Menschen Form und Zwang brauchen, so fühlen sie sich tief unglücklich, und die Sehnsucht, die bereits beim alten Bürgertum auftrat als Ergebnis des Zwiespaltes zwischen Bildung und Wirklichkeit, wird eine noch ungeheuer viel größere Macht (Ernst: 198)

Und wenn

die Menschen fast ganz unorganisch leben, die Gesellschaft fast ganz

aufgelöst ist ... dann kann Gott sich nicht mehr in der Gesellschaft offenbaren, wie er sich in guten Zeiten offenbart in Staat, Kirche, Zucht und Sitte. Dann offenbart er sich in Einzelnen. (Ernst: 200f.)

Auch Wittgenstein stellt ja fest, in den Vorwort-Entwürfen aus 1930, da zu einer Zeit, wo der Strom "der europäischen und amerikanischen Zivilisation" alles mitreißt, "der Wert des Einzelnen" nicht mehr, "wie zur Zeit einer großen Kultur", in gemeinschaftlichen Institutionen, im gemeinschaftlichen Tun zum Ausdruck kommt. "Die Kultur ist" - schreibt Wittgenstein -

gleichsam eine große Organisation die jedem der zu ihr gehört seinen Platz anweist an dem er im Geist des Ganzen arbeiten kann und seine Kraft kann mit gewissem Recht an seinem Erfolg im Sinne des Ganzen gemessen werden. Zur Zeit der Unkultur aber zersplittern sich die Kräfte und die Kraft des Einzelnen wird durch entgegengesetzte Kräfte & Reibungswiderstände verbraucht... (109:205, vgl. VB 20f.)

Es bestehen also zwischen gewissen neukonservativen Tendenzen der zwanziger-dreißiger Jahre einerseits, und manchen Gedanken Wittgensteins zu der selben Zeit andererseits, offensichtliche Parallele; und es lassen sich auch Stellen aufzeigen, wo man nicht bloß von Parallelen, sondern eben von tatsächlich wirkenden Einflüssen sprechen kann. Daß dabei das Theoretische und das Weltanschauliche in Wittgensteins Denken nicht unabhängig voneinander sind, leuchtet ebenfalls ein. Es fragt sich indessen, inwiefern sich Wittgenstein - Anfang der dreißiger Jahre, als er allmählich seine späteren Themen und spätere charakteristische Betrachtungs- und Ausdrucksweise fand - bewußt war, mit seinen theoretischen Bemühungen an einer brennenden zeitgenössischen Diskussion teilzunehmen, oder inwieweit ihm die zeitgenössische Geschichte des Neukonservatismus ein persönliches Schicksal war. Die Antwort lautet, in einem Satz vorweggenommen: Wittgenstein mußte an dem Ausgang von gewissen Diskussionen innerhalb des Neukonservatismus zutiefst interessiert sein, und zwar war es *das deutschjüdische Problem*, von welchem zu dieser Zeit sowohl Wittgenstein stark belastet, als auch das neukonservative Denken stark mitgeprägt wurde; das Problem des jüdischen Charakters, der jüdischen Gemeinschaft, des jüdisch-christlichen Verhältnisses.

### III. Konservatismus und Judentum

In seinem Buch *The Distorted Image* schätzt S.M. Bolkosky die Zahl der zwischen 1929 und 1932 in Deutschland veröffentlichten antisemitischen Bücher auf über siebenhundert, und meint, daß die Zahl der deutschjüdischen Gegenveröffentlichungen wohl das Doppelte betragen konnte. (Bolkosky: 49) Manchen Publikationen in dieser Schriftenflut kam natürlich eine besondere Bedeutung zu. Eine solche war die Sondernummer "Die Judenfrage" der Zeitschrift *Süddeutsche Monatshefte* im September 1930. In dieser Sondernummer hatten sowohl jüdische als auch antisemitische Autoren Beiträge veröffentlicht. Einer der Beiträge - vom "konservativen Revolutionär" Ernst Jünger, unter dem Titel "Über Nationalismus und Judenfrage" - ist besonders geeignet, die hier zu betrachtenden Themen kurz vorzustellen. Jünger macht sich nämlich "über jene seltsamen Blüten einer gut gepflegten konservativen Prosa" lustig, "wie sie in dieser Zeit immer häufiger jüdischen Federn entfließt. Herbe Verteidigungsreden für die Kultur, geistreiche Ironisierungen des Zivilisationsbetriebes, ein aristokratischer Snobismus, die katholische Farce... Der Jude kann sich" - schreibt Jünger - "über die Beachtung, die ihm von den Mächten, die heute konservative Gedanken zu vertreten glauben, geschenkt wird, nicht beklagen" - dabei ist diese Aufmerksamkeit fehl am Platze, ist doch "der Jude ... nicht der Vater, er ist der Sohn des Liberalismus, wie er überhaupt in nichts, was das deutsche Leben anbetrifft, weder im Guten noch im Bösen, eine schöpferische Rolle spielen kann." (Jünger: 843f.) Dies waren ja die theoretischen Streitfragen: welche Rolle dem Juden beim Sieg des "Liberalismus", der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung, zukommt; ob Juden an einer wahren "Kultur", oder bloß an der "Zivilisation" teilzunehmen fähig sind; ob zwischen der jüdischen und der christlichen - insbesondere der katholischen - Religion, Weltanschauung, eine unüberbrückbare Kluft herrscht; und ob der Jude wirklich schöpferisch sein kann, oder bloß nachahmend ist. Fragen, die freilich schon im vorigen Jahrhundert lebendig waren. Bereits Richard Wagner etwa konnte das Judentum "das üble Gewissen unserer modernen Zivilisation" nennen (Wagner: V, 85), und behaupten:

Zunächst muß im allgemeinen der Umstand, daß der Jude die modernen europäischen Sprachen nur wie erlernte, nicht als angeborene Sprachen

redet, ihn von aller Fähigkeit, in ihnen sich seinem Wesen entsprechend eigentümlich und selbständig kundzugeben, ausschließen. Eine Sprache, ihr Ausdruck und ihre Fortbildung, ist nicht das Werk einzelner, sondern einer geschichtlichen Gemeinsamkeit: nur wer unbewußt in dieser Gemeinsamkeit aufgewachsen ist, nimmt auch an ihren Schöpfungen teil. ... In [unserer] Sprache, [unserer] Kunst kann der Jude nur nachsprechen, nachkünsteln, nicht wirklich redend dichten oder Kunstwerke schaffen. (Wagner: V, 70f.)

Weininger griff nur vielfach Wiederholtes auf, als er von der "Genielosigkeit des Juden", von seinem "Mangel an einer wurzelhaften und ursprünglichen *Gesinnung*" sprach (Weininger: 431, 425); die Formel von der jüdischen "Fähigkeit, sich jedem Milieu anzupassen" konnte als eine Selbstverständlichkeit angeführt werden etwa in Hugo Bettauers 1924 erschienenem satirischem Roman *Die Stadt ohne Juden* (Bettauers: 9). Gerschom Scholem schreibt, den deutschjüdischen Emanzipationsprozeß analysierend, von einer "Verleugnung der jüdischen Nationalität", von einem "Schielen nach dem deutschen Geschichtsbereich", aus dem "ein entschlossenes Hineinsteigen in denselben" wurde,

und aus den Objekten aufgeklärter Duldung wurden nicht selten lautstarke Propheten, die im Namen der Deutschen selber zu sprechen sich anschickten. Der aufmerksame Leser deutscher Reaktionen auf diesen Prozess und seine Akrobatik nimmt bald den Ton des Erstaunens und der, teils freundlichen, teils bösen Ironie wahr, der ihre Äußerungen durchzieht. ... Die Liberalen erhofften eine entschlossene fortschreitende Selbstauflösung der Juden. Das Geschichtsbewußtsein der Konservativen machte sie diesen neuen Tönen gegenüber reserviert. Sie beginnen, den Juden die allzu große Leichtigkeit anzukreiden, mit der sie auf ihr eigenes Bewußtsein verzichten. Die Selbstaufgabe der Juden wird ebenso sehr begrüßt, ja gefordert, wie zugleich häufig genug als Argument für ihre Substanzlosigkeit angeführt. (Scholem: 27f.)

Die Anklage dieser Substanzlosigkeit wurde, zwangsläufig, auch von jüdischer Seite oft wiederholt. "The turn of the century" - schreibt G.L. Mosse in seinem *Germans and Jews* -

was marked by a new and deep-seated wave of anti-Semitism and Jewish exclusion, a reflection of the increased impetus of German Volkish thought. The stereotype of the Jew was presented as the antithesis of that genuineness for which Germans longed. Jews were described as intellectual, and therefore artificial. They lacked roots, and thus rejected nature.

They were urban people, possessed of special aptitudes for expanding even more the hated capitalist society. Many Jews felt this was a just image, and many of the young people, especially, thought they saw it exemplified by their parents. ... As early as 1901, speakers at a Berlin Zionist meeting called upon Jews to "cut loose from Liberalism". The liberal political parties of the bourgeoisie for which the masses of German Jews had cast and were casting their votes must be repudiated. The rationalism and materialism for which they stood must be rejected. (Mosse: 81f.)

Der Zionismus nahm freilich nicht nur in Deutschland, sondern auch in Österreich völkische Züge an. Man denke an Herzl, an Buber, gar an Kafka. Und nicht nur die zionistische, sondern auch die assimilationistische Bewegung wurde von völkisch-neukonservativen Tendenzen mitgeprägt. "To prove themselves deserving of civil rights and social equality" - schreibt Bolkosky -

German Jews would have to prove themselves German. The tragic dilemma of German Jews was that to achieve these German rewards they had to identify with those elite, conservative groups who denied that liberal ideals of social equality, civil rights, and emancipation were German. (Bolkosky: 11f.)

Die Frage, die dabei in den Diskussionen immer wieder auftauchte, war die oben bereits angedeutete Frage nach dem - wesentlichen oder bloß zufälligen - Zusammenhang von bürgerlich-liberalem Fortschritt - "Zivilisation" - und Judentum. Diese Fragen wurden selbstverständlich auch von Spengler berührt. "In dem Augenblick" - lautet eine bezeichnende Stelle im *Untergang des Abendlandes* -, "wo die zivilisierten Methoden der europäisch-amerikanischen Weltstädte zur vollen Reife gelangt sein werden, ist wenigstens innerhalb dieser Welt - die russische bildet ein Problem für sich - das Schicksal des Judentums erfüllt." (Spengler: II, 398) Der "Großstadtbewohner" wird dabei folgendermaßen geschildert:

der reine, traditionslose, in formlos fluktuierender Masse auftretender Tatsachenmensch, irreligiös, mit einer tiefen Abneigung gegen das Bauerntum (und dessen höchste Form, den Landadel), also ein ungeheurer Schritt zum Anorganischen, zum Ende

- ein Typus, bei welchem "kühler Tatsachensinn an Stelle der Ehrfurcht vor dem Überlieferten und Gewachsenen" tritt. (Spengler: I, 45f.) Daß aber der Mangel an Ehrfurcht vor dem Traditionellen keineswegs zum *Wesen* des Jüdischen gehört, wird ebenfalls immer wie-

der hervorgehoben. So etwa auch von Rudolf Kaulla, in seinem 1928 erschienenen Buch *Der Liberalismus und die deutschen Juden: Das Judentum als konservatives Element*. "Form bedeutet Tradition, Fort-erhaltung von etwas Bestehendem" - schreibt Kaulla. -

Form gehört zu dem, was man "Kultur" eines Volkes nennt, Formlosigkeit setzt sich über diese hinweg. Form ist eine soziale, Formlosigkeit eine individualistische Kategorie. Form wirkt zusammenfassend, Formlosigkeit auflösend. Formlosigkeit begünstigt das Auseinanderfallen. - Wohl keine sinnenfälligere Veranschaulichung läßt sich für die Richtigkeit dieser Sätze and damit, kurz gesagt, für die Gefährlichkeit des "Modernismus" finden als die jüdische Religion und ihr Schicksal, seitdem und soweit sie von der Aufklärung ergriffen wurde, die die alten Formen teils gemildert und modernisiert, teils beseitigt hat. (Kaulla: 37)

Darauf, daß sich Wittgenstein in jenen Aufzeichnungen, die in den *Vermischten Bemerkungen* veröffentlicht sind, auffallend häufig mit dem Problem des jüdischen Geistes beschäftigt, hat G.H. von Wright gleich beim Erscheinen dieser *Bemerkungen* - in seinem Vortrag "Wittgenstein in Relation to His Times", der gleichsam als eine Einführung zu denselben aufgefaßt werden darf - betont hingewiesen. Es soll hier dieser Hinweis weiter ausgewertet, das in den *Vermischten Bemerkungen* enthaltene Material innerhalb der Zeitspanne 1929-1931 weiter analysiert und vom Manuskriptenkontext her beleuchtet werden.

Die erste relevante Aufzeichnung, auf Seite 72 des Manuskriptheftes 107, lautet:

Die Tragödie besteht darin, daß sich der Baum nicht biegt, sondern bricht. Die Tragödie ist etwas unjüdisches. Mendelssohn ist wohl der untragischste Komponist. (VB 12)

Daß Wittgenstein Mendelssohns Züge bereits an dieser Stelle gleichsam auf sich selbst bezieht, ist klar, denn er fügt dem Satz über Mendelssohn gleich noch einen anderen hinzu, in welchem von seiner eigenen untragischen Art, seinem untragischen "Ideal" die Rede ist (107:72)

Mendelssohn ist wie ein Mensch, der nur lustig ist, wenn alles ohnehin lustig ist, oder gut, wenn alle um ihn gut sind, und nicht eigentlich wie ein Baum, der fest steht, wie er steht, was immer um ihn vorgehen mag. Ich selber bin auch so ähnlich und neige dazu, es zu sein. (107:120, s. VB 13)

Noch an mehreren Stellen erwähnt Wittgenstein Mendelssohn: etwa auf Seite 98 des Manuskriptheftes 107, wo er vom "englischen an ihm"

spricht (s. VB 13), und - zwei Jahre später, im September 1931 - auf Seite 195 des Manuskriptheftes 111. "Mendelssohns Musik" - schreibt er hier - , "wo sie vollkommen ist, sind musikalische Arabesken. Daher empfinden wir bei ihm jeden Mangel an Strenge peinlich." (VB 37) Beide dieser Bemerkungen beziehen sich aber, wenn das auch aus den betreffenden Zeilen nicht unmittelbar hervorgeht, auf das Jüdische in Mendelssohn. Spricht doch auch der von Wittgenstein bekanntlich ganz besonders hochgeschätzte Weininger von der "seit Richard Wagner oft hervorgehobenen Ähnlichkeit des Engländers mit dem Juden" (Weininger: 422); und schreibt doch auch Wagner, in seinem Aufsatz "Das Judentum in der Musik", daß er sich von Mendelssohn immer nur dann gefesselt fühlen konnte,

wenn nichts anderes unserer mehr oder weniger nur unterhaltungssüchtigen Phantasie, als Vorführung, Reihung und Verschlingung der feinsten, glättesten und kunstfertigsten Figuren, wie im wechselnden Farben- und Formenreize des Kaleidoskopes, dargeboten wurde, - nie aber da, wo diese Figuren die Gestalt tiefer und markiger menschlicher Herzensempfindungen anzunehmen bestimmt waren (Wagner: V, 79f.)

- welche Absicht bei Mendelssohn nämlich "zum zerfließenden, phantastischen Schattenbilde" (Wagner: 81) führt.

Auf die letzterwähnte Bemerkung Wittgensteins über Mendelssohn folgt übrigens, im Manuskriptheft 111, unmittelbar jene, die auch in den *Vermischten Bemerkungen* gleich nach dieser abgedruckt ist, nämlich:

Der Jude wird in der westlichen Zivilisation immer mit Maßen gemessen, die auf ihn nicht passen. Daß die griechischen Denker weder im westlichen Sinn Philosophen, noch im westlichen Sinn Wissenschaftler waren, daß die Teilnehmer der Olympischen Spiele nicht Sportler waren und in kein westliches Fach passen, ist vielen klar. Aber so geht es auch den Juden. Und indem uns die Wörter unserer Sprache als die Maße schlechthin erscheinen, tun wir ihnen immer Unrecht. Und sie werden bald überschätzt, bald unterschätzt. Richtig reiht dabei Spengler Weininger nicht unter die westlichen Philosophen /Denker/. (111: 195f., VB 37f.)

Der Gedanke, daß der Jude nicht mit westlichem, sondern eben mit morgenländischem Maß gemessen werden sollte, war in der deutschen Ideengeschichte immer schon ein gangbares Korrektions- bzw. Ergänzungsmotiv zur (etwa Lessingschen) Forderung der totalen Emanzipation und Assimilation. Dieser Gedanke wurde seinerzeit u.a. vom Dialektdichter und Volkschriftsteller J.P. Hebel - einem Lieblings-

autor Wittgensteins - vertreten. Das "charakteristische Gepräge" - schrieb Hebel in seiner Studie "Die Juden" - "welches das Klima des Landes, wo die Bibel geschrieben wurde, seinen Kindern aufdrückt" (Hebel: III, 207), hat sich durch die Jahrhunderte keineswegs verflüchtigt. Die Juden sind "der Weihe ihrer Heimath" ganz und gar treu geblieben, und haben daher - meint Hebel - "mehr Charakter und Kraft", als die Völker des Abendlandes. (Hebel: III, 214) Daß Hebel nicht nur als Vertreter jener Auffassung, zufolge welcher "ein großer Theil unsres Lebens ... ein angenehmer oder unangenehmer Irrgang durch Worte [ist] und unsre meisten Kriege ... WortKriege" sind (zitiert bei Heidegger: 18), sondern eben auch mit seinen Ansichten über das Judentum Wittgensteins Interesse gefesselt haben dürfte, leuchtet ein.

Was nun den Hinweis auf Spengler in der hier analysierten Bemerkung betrifft, der bezieht sich offenbar auf jene Stelle im *Untergang des Abendlandes*, wo Spengler von drei, in den letzten Jahrhunderten aufgetretenen jüdischen Heiligen - "die man als solche nur erkennt, wenn man durch den Anflug abendländischer Denkformen hindurchzusehen vermag" (Spengler: II, 395) - spricht, unter ihnen von Otto Weininger,

dessen moralischer Dualismus eine rein magische Konzeption und dessen Tod in einem magisch durchlebten Seelenkampf zwischen Gut und Böse einer der erhabensten Augenblicke spätester Religiosität ist. Etwas Verwandtes können Russen erleben, aber weder der antike noch der faustische Mensch ist dessen fähig. (Spengler: II, 396)

Der Begriff des "jüdischen Heiligen" kommt übrigens auch bei Weininger selbst vor (im negativen Sinne: "Im Juden sind, fast wie im Weibe, Gut und Böse noch nicht voneinander differenziert; es gibt zwar keinen jüdischen Mörder, doch es gibt auch keinen jüdischen Heiligen" [Weininger: 411]), aber auch bei Wittgenstein: "Das jüdische 'Genie' ist nur ein Heiliger. Der größte jüdische Denker ist nur ein Talent. (Ich z.B.)" (154:16, VB 43) Das sind die Sätze, welche jene aufschlußreiche Bemerkung Wittgensteins einleiten, in der er von seinem "nur reproduktiven" Denken und von der "jüdischen Reproduktivität" überhaupt spricht, und Denker aufzählt, die ihn beeinflussten. Diese Bemerkung hängt, im Manuskriptheft 154, unmittelbar mit jenen Bemerkungen zusammen, welche ihr auch in den *Vermischten Bemerkungen* folgen (VB 43-45). Fast unmittelbar auf diese Aufzeich-

nungsreihe folgt die Bemerkung über das Jüdische in Rousseau (154:21, VB 45), und wiederum eine andere Kette von Bemerkungen ("Wenn manchmal gesagt wird ... 'I destroy, I destroy, I destroy-'", 154:22-25, VB 45-48), in welchen die Geschichte der Juden in Europa - und die nicht ausreichende "Strenge" von Mendelssohn - erwähnt werden. Auf Seite 26 im Manuskriptheft beginnt dann, mit einem Hinweis auf die "Heimlichkeit und Verstecktheit der Juden", diejenige Folge von drei Bemerkungen (VB 48f.), auf welche - als auf einen Ausdruck von Wittgensteins konservativem Denkstil - im vorigen Abschnitt bereits verwiesen wurde.

Der Grund von Wittgensteins Interesse für das Problem des jüdischen Geistes, der jüdischen Eigenart, scheint ein zutiefst persönlicher gewesen zu sein. Gemeint damit ist nicht so sehr die Tatsache seiner teilweise jüdischen Abstammung, als vielmehr der Umstand, daß er in seiner eigenen Persönlichkeit, anscheinend, solche Züge mit Unbehagen zu entdecken glaubte, die in der Literatur - so auch in Weiningers *Geschlecht und Charakter*, eine "prinzipielle Untersuchung" über die Idealtypen "Mann" und "Weib" - eben als jüdische Charakterzüge galten. Die Bedeutung, die das Problem des Jüdischen für Wittgenstein hatte, läßt sich gut ermessen an einem Traum, von welchem er am 1. Dezember 1929 in seinem Manuskriptheft berichtet. Ein böser Mensch, der seine jüdische Abstammung verleugnet, steht im Mittelpunkt dieses Traumes. Sein Name wird von Wittgenstein abwechselnd "Vertsagt" und "Vertsag", aber auch "Verzagt" geschrieben, und gleich als "verzagt" gedeutet. Es bietet sich hier allerdings eine offensichtlichere Deutung, die jedoch von Wittgenstein vermieden wird: er (der freilich nicht *versagt* - verlobt - ist) hat Angst, daß er als Mensch und Philosoph *versagt*, daß es ihm als Juden *versagt* ist, ein anständiges und tiefes Werk zu schaffen. - Fast ein Jahr vergeht nach diesem Traum, bevor Wittgenstein das Thema Judentum in seinen Aufzeichnungen wieder erwähnt. Er hat inzwischen entscheidende theoretische Fortschritte gemacht, und das Manuskript eines Buches fertiggestellt, welches, obzwar (oder eben *dadurch*, daß) der Verfasser ein Jude ist, "dem Strom der europäischen Zivilisation" (109:206, VB 21) nicht angepaßt sein soll. Der Vorwort-Entwurf, aus welchem hier eben zitiert wurde, stammt vom 6. November 1930. Einen Tag früher wurden jene Aufzeichnungen über Renans *Histoire du Peuple d'Israël* in das Manuskriptheft eingetragen (109:200-202), die in den *Vermischten Bemerkungen* (S.18-20) abgedruckt sind. In der ersten Aufzeichnung

erinnert vieles dermaßen an Wittgensteins Kommentare zu Frazer, daß es nicht gleich einleuchtet: wenn auch hier Wittgenstein vom primitiven Menschen und von primitiven Völkern spricht, handelt es sich doch eigentlich um das alte *jüdische* Volk, und hätte sich Wittgenstein einfach über primitive Völker und Bräuche orientieren wollen, so würde er gewiß nicht Renan als Fachliteratur gewählt haben. Vielmehr scheint hier das subjektiv gefärbte Interesse am Jüdischen das bewegende Motiv zu sein, was aus der zweiten Aufzeichnung ja klar hervorgeht: "Wenn Renan vom *bon sens précocé* der semitischen Rassen spricht (eine Idee die mir vor langer Zeit schon vorgeschwebt ist) so ist das das *Undichterische*, unmittelbar auf's Konkrete gehende. Das was meine Philosophie /charakterisiert/ bezeichnet." (109:202 - "Eine Art frühreifen gesunden Verstandes" - lautet die deutsche Übersetzung von Schaelsky - "schützte die semitische Rasse vor den Chimären, welche andere Menschenfamilien zuweilen wohl zur Größe führten, zuweilen aber auch zur völligen Vernichtung", Renan: I, 66.) Diese zweite Aufzeichnung folgt aber in dem Manuskript unmittelbar auf die erste. - Wenn nun auch Wittgenstein an Renans Betrachtungsweise manches auszusetzen hatte, mußte er die Perspektive, in die der Verfasser das jüdische Problem als solches rückte, gewiß interessant finden. Renan bezeichnet, in seinem Vorwort, "die Begründer des Christentums" als "direkte Nachfolger der Propheten" (Renan: I, 3), und konstatiert den Gegensatz zwischen dem "liberalen Rationalismus der Griechen" einerseits und dem Christentum andererseits: "das Christentum [wird] immerhin eine unvertilgbare Spur hinterlassen, und der Liberalismus nicht mehr allein die Welt regieren." (Renan: I, 4) "Die Geschichte des Juden- und des Christentums" - schreibt weiter Renan -

sind die Freude voller achtzehn Jahrhunderte gewesen, und selbst zur Hälfte besiegt durch den griechischen Rationalismus, besitzen sie immer noch eine erstaunliche, Sitten bessernde Kraft. Die Bibel in ihren verschiedenen Verwandlungen bleibt trotz allem und allem doch das große Buch, der Tröster der Menschheit. Es ist nicht unmöglich, daß die Welt in der Übermüdung der wiederholten Bankrotterklärungen des Liberalismus, noch einmal jüdisch-christlich wird... (Renan: I, 6)

Auf die Bemerkungen zu Renan folgen nun, wie bereits angedeutet, die an den nächsten zwei Tagen, am 6. und 7. November in das Manuskriptheft eingetragenen Entwürfe zu einem Vorwort (VB 20-24), in welchem Wittgenstein sich von der westlichen "Zivilisation" distan-

ziert - und am 8. November schrieb er diejenige wohlbekannte Version des Vorwortes, welche dann in den *Philosophischen Bemerkungen* veröffentlicht wurde. Hier hängen also Wittgensteins Gedanken über den jüdischen Geist einerseits und seine Bemerkungen über Kultur und Zivilisation (d.h. seine am unmittelbarsten konservativen Bemerkungen) andererseits ganz eng miteinander zusammen.

Am 12. Dezember 1930 wird wieder einmal, wenn auch nur indirekt, das Problem Judentum berührt. Wittgenstein zitiert aus Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (110:5, vgl. VB 24). - Diese Schrift Lessings gehört zu derselben Schaffensperiode des Dichters, wie das Stück *Nathan der Weise*, wo die Beziehung zwischen dem Christentum und dem Judentum bekanntlich als eine wesentliche, enge und natürliche dargestellt wird. Selbstverständlich kannte Wittgenstein auch dieses Werk. "Gestern habe ich" - schrieb er an Engelmann am 10. Oktober 1920 - "im *Nathan den Weisen* gelesen; ich finde ihn herrlich. Mir scheint, Sie mögen ihn nicht?" Eine bezeichnende Stelle im *Nathan* lautet etwa folgendermaßen: "*Klosterbruder*: Nathan! Nathan! Ihr seid ein Christ! - Bei Gott, Ihr seid ein Christ! - Ein beßrer Christ war nie! - *Nathan*: Wohl uns! Denn was Mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir zum Juden!". - Lessing besaß, wie bereits angedeutet, eine ganz besondere Bedeutung für das deutsche Judentum. "No single man of the Enlightenment" - schreibt Bolkosky -

seemed to have addressed his mind and general philosophic principles so clearly and specifically to the Jews [wie Lessing]. Lessing's plays, *Die Juden* and *Nathan der Weise*, opposed religious intolerance and for the first time on the European stage, presented Jews not as comical or villainous but as human and noble characters. [Lessing's] tolerance was unique even for the Enlightenment... 'Lessing's tolerance'

- zitiert Bolkosky Cassirer - "'was one of reverence'. After the production of *Nathan*, this reverence - "was or seemed obvious, and the Jews in Germany were grateful for all that." (Bolkosky: 99f.) Dasselbe Gefühl war noch 1930 lebendig. Bolkosky paraphrasiert die Worte eines Autors des jüdischen *Centralverein Zeitung* (21. Februar 1930), laut dem "Lessing had seen the importance of history, tradition, language, common fate, and common beliefs and ideals in the composition of a *Volk*." (Bolkosky: 102) - Wie im *Nathan*, so ist auch in der *Erziehung* der Gedanke einer organischen Verbindung zwischen Judentum und Christentum gegenwärtig: als die *zwei aufeinanderfolgenden Lehrbü-*

cher der Menschheit werden hier das Alte und das Neue Testament geschildert. Das *alte jüdische Volk* wird dabei als "roh", als "ungeschickt zu abgezognen" - d.h. *abstrakten* - "Gedanken" beschrieben. Und die von Wittgenstein zitierten Zeilen beziehen sich freilich eben auf das *Alte* Testament.

Jene Bemerkung Wittgensteins, zufolge der der Jude in der westlichen Zivilisation immer mit fremden Maßen gemessen wird (111:195f., VB 37f.), wurde oben bereits angeführt. Auf diese Bemerkung folgt, im Manuskriptheft 111, jene mit dem Anfangssatz "Nichts was man tut läßt sich endgültig verteidigen" (111:196); und das ist die Reihenfolge auch in den *Vermischten Bemerkungen* (vgl. VB 38). Im Manuskriptheft folgt dann unmittelbar eine längere Betrachtung über Engelmanns Stück *Orpheus* (111: 196-200), die mit dem Satz "Ja, der 5te Akt im Orpheus kann nur noch ein Epilog sein" schließt. Diese Betrachtung ist aber, in Wittgensteins Denken, ebenfalls nicht unabhängig vom Problem des Jüdischen. Das wird klar, wenn man die erste Niederschrift der betreffenden Aufzeichnungsreihe, im Manuskriptheft 153a, vor sich hat. Dort folgt auf die Betrachtung über Engelmanns Stück ein Hinweis auf Bruckner und Brahms, dann aber die Bemerkung:

Ich glaube, daß es heute ein Theater geben könnte, wo mit Masken gespielt würde. Die Figuren wären eben stylisierte Menschen-Typen. In den Schriften Kraus' ist das deutlich zu sehen. Seine Stücke könnten, oder müßten, in Masken aufgeführt werden. Dies entspricht natürlich einer gewissen Abstraktheit dieser Produkte. Und das Maskentheater ist, wie ich es meine, überhaupt der Ausdruck eines spiritualistischen Charakters. Es werden daher auch vielleicht nur Juden zu diesem Theater neigen. (153a:129, VB 31)

Unmittelbar auf diese Stelle folgt aber der eben schon zitierte Satz über den fünften Akt in *Orpheus*, und anschließend die Bemerkung:

Das Unausprechbare (das, was mir geheimnisvoll erscheint und ich nicht auszusprechen vermag) gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt. (153a:130, VB 38)

Es kann also kaum bezweifelt werden, daß das Motiv des Jüdischen in Wittgensteins Gedankenwelt, insbesondere um 1930, eine bemerkenswerte Rolle spielt, und mit solchen Motiven - etwa des gesunden Menschenverstandes, oder gar des Unausprechbaren - verflochten ist, die das Spätwerk ihrerseits durchgehend mitprägen. Eine umfassende

oder kohärente Konzeption in bezug auf die jüdische Geschichte, Überlieferung, den "jüdischen Geist", hatte Wittgenstein allerdings nicht. Seine Hinweise sind, im allgemeinen, impressionistische Formeln ohne besondere Geltungsansprüche, wie etwa: "Der Jude ist eine wüste Gegend, unter deren dünner Gesteinschicht aber die feurig-flüssigen Massen des Geistigen liegen." (153a:161) Es wäre verfehlt, in Wittgensteins Spätwerk eine eindeutige Verkörperung jener Gedankenrichtungen zu sehen, die gewöhnlich als traditionell-jüdische aufgefaßt werden. Wittgensteins Interesse an dem Jüdischen ist dennoch keine bloß psychisch-biographische Tatsache, welche jene Verbindungen zu erklären hilft, die zwischen seinem Spätwerk und dem deutschen Neukonservatismus bestehen. Rückt man nämlich dieses Werk in eine religionstypologische Sicht, so muß man feststellen, daß es nicht einfach - wie der Neukonservatismus überhaupt - stark *katholische* Züge aufweist, sondern eben solche Züge, die - geht man von den üblichen Typologien aus - dem katholischen und dem jüdischen Denken *gemeinsam*, dem protestantischen aber fremd sind. Es ist vielleicht methodologisch nicht unrichtig, an diesem Punkte zu der Diskussion in der bereits angeführten Sondernummer der *Süddeutschen Monatshefte* zurückzukehren. "Mag dogmatisch eine tiefe Kluft die jüdische Religion von der katholischen trennen und wohl noch mehr von der protestantischen, so gibt es doch zwischen beiden manche Berührungspunkte" - schrieb hier, in seinem Aufsatz "Katholizismus und Judentum", der katholische Autor Carl Maria Kaufmann. (Kaufmann: 835) Die Grundzüge der jüdischen Religion wurden daselbst von Leo Baeck dargestellt. Das Judentum ist, schrieb Baeck,

eine Religion des Gebotes und der Tat ... Das Wort, auch das des Bekenntnisses, der Glaubensausdruck überhaupt, hat in ihm geringeres Gewicht als das Tun.

### Von Gott zu reden

ist nur ein Versuch, das Unaussprechbare aussprechbar zu machen. Die letzte Vergeblichkeit alles dessen ist hier so sehr empfunden worden, daß man das alte Wort für den ewigen Gott mit Schweigen bedeckte. Für den Menschen, der seinen Weg hinieden sucht, wird nur die Tat, die das Gottesgebot erfüllt, zur Bekundung von Gott.

Die jüdische Religiosität ist eine "Religiosität der Tat", und "wo immer die jüdische Gemeinde ihre alten Lebensformen bewahrt hat", dort gibt es die

mannigfachen, ins Kleinste hinreichenden Bräuche und Übungen, von denen der, welcher sie von außen sieht, vermeinen muß, daß sie die Religion verdecken und erdrücken, und der, welcher sie besitzt und übt, erfahren kann, daß sie die Religiosität sichern und den Alltag weihen. (Baeck: 830f.)

- Auch die katholische Kirche erklärt aber, bekanntlich, den Glauben für unzureichend und das Heil demgemäß für nicht von ihm, sondern von seiner Bewährung durch Taten abhängig, wogegen laut protestantischer, insbesondere lutherischer Auffassung als *gute Werke* nur solche anerkannt werden können, die, wie gesagt wird, aus dem lebendigen Glauben als dessen Früchte hervorgehen. Die konservative Einstellung ergreift da freilich gegen den Protestantismus Partei. "Indem der Protestantismus den Glauben verabsolutiert" - schreibt etwa Seitter über Grillparzers Auffassung - ,

schneidet er ihn von seinen Wurzeln ab, vom Wollen und Tun des ganzen Menschen. Grillparzer sagt, daß [der Protestantismus] "das Christentum als Religion vom Grund aus und unwiederbringlich zerstört" hat. Er spricht vom "Prinzip der Selbsterstörung im Protestantismus", von seiner "Haltlosigkeit". Er spricht vom Katholizismus "als der einzigen konsequenten christlichen Konfession". (Seitter: 175)

Wittgenstein aber zeigt eigentlich, daß die protestantische Auffassung überhaupt *falsch* sein muß, da man doch von Absichten, Intentionen, vom Wollen und Meinen, überhaupt nur in einem Kontext von Taten, Bräuchen und Übungen sinnvoll reden kann.

#### ANGEFÜHRTE WERKE

Stellen aus Wittgensteins unveröffentlichtem Nachlaß wurden nach der Numerierung im Katalog des Wittgenstein-Archivs an der Universität Tübingen zitiert. Offensichtliche Fehler in Orthographie und Interpunktion wurden stillschweigend korrigiert. Auf die veröffentlichten Werke wurde mit den üblichen Abkürzungen hingewiesen. Einige weitere Abkürzungen von Werken Wittgensteins:

Bemerkungen: "Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*", *Synthese* 17 (1967), S.233-253.

Gespräche: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*. Hrsg. von B.F. McGuinness. Ludwig Wittgenstein, *Schriften* 3. Suhrkamp: Frankfurt/M.: 1967.

Letters: *Letters to Russell, Keynes and Moore*. Hrsg. von G.H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

## Weitere angeführte Werke:

- Baeck, Leo, "Die jüdische Religion in der Gegenwart". *Süddeutsche Monatshefte* 27 (Sept. 1930).
- Baumann, Gerhart, *Franz Grillparzer. Sein Werk und das österreichische Wesen*. Freiburg: Herder, 1954.
- Bettauer, Hugo, *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von Übermorgen*. Wien: R. Löwit, 1924.
- Bolkosky, S.M., *The Distorted Image. German Jewish Perceptions of Germans and Germany, 1918-1935*. New York: Elsevier, 1975.
- Dostojewski, F.M., *Die Dämonen*. München: R. Piper, 1921.
- Engelmann, Paul, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*. Hrsg. von B.F. McGuinness. Wien: R. Oldenbourg, 1970.
- Epstein, Klaus, *The Genesis of German Conservatism*. Princeton University Press, 1966.
- Ernst, Paul, "Was nun?"". *Die Horen* 3/2 (1926/27). Abgedruckt in K.A. Kutzbach (Hrsg.), *Paul Ernst und Georg Lukács*. Emsdetten (Westf.): Verlag Lechte, 1974. Seitenzahlen der Zitate beziehen sich auf letzteren Band.
- Grillparzer, Franz, *Werke*, hrsg. von August Sauer (fortgeführt von Reinhold Backmann) im Auftrag der Stadt Wien.
- Grimmsche Kinder- und Hausmärchen*, hrsg. von Paul Ernst. Berlin: Im Propyläen-Verlag, o.J.
- Haller, Rudolf, "Über das sogenannte Münchhausentrilemma". *Ratio* 16 (1974).
- Hebel, J.P., *Werke I-III*. Karlsruhe: 1847.
- Heidegger, Martin, *Hebel der Hausfreund*. Pfullingen: Neske: 1977.
- Jünger, Ernst, "Über Nationalismus und Judenfrage". *Süddeutsche Monatshefte* 27 (Sept. 1930).
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus, "Der schwierige Konservatismus". In: Kaltenbrunner (Hrsg.), *Rekonstruktion des Konservatismus*, Freiburg i.B.: Rombach, 1972.
- Kaufmann, Carl Maria, "Katholizismus und Judentum". *Süddeutsche Monatshefte* 27 (Sept. 1930).
- Kaulla, Rudolf, *Der Liberalismus und die deutschen Juden. Das Judentum als konservatives Element*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1928.
- Kenny, Anthony, *Wittgenstein*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974.
- Klemperer, Klemens von, *Germany's New Conservatism. Its History and Dilemma in the Twentieth Century*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957.
- Mann, Thomas, "Russische Anthologie". In: *Rede und Antwort. Gesammelte Abhandlungen und kleine Aufsätze*. Berlin: S. Fischer, 1925.

- Mannheim, Karl, "Das konservative Denken". *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 57 (1927).
- Mosse, G.L., *Germans and Jews. The Right, the Left, and the Search for a 'Third Force' in Pre-Nazi Germany*. London: 1971.
- Nyíri, J.C., "Wittgensteins Spätwerk im Kontext des Konservatismus". In: Ludwig Wittgenstein, *Schriften: Beiheft 3*, Suhrkamp, 1979.
- Pascal, Fania, "Wittgenstein. A Personal Memoir". *Encounter*, August 1973.
- Pascal, Roy, "Revolutionary Conservatism: Moeller van den Bruck". In: E. Vermeil, Hrsg., *The Third Reich*. London: 1955.
- Politzer, Heinz, *Franz Grillparzer oder das abgründige Biedermeier*. Wien: Fritz Molden, 1972.
- Renan, E., *Geschichte des Volkes Israel*. Übers. von E. Schaelsky. Berlin: Cronbach, 1894.
- Roth, Joseph, "Grillparzer: Ein Porträt" (1937). In: Roth, *Werke*, Bd. 4, Kiepenhauer & Witsch, o.J.
- Scholem, Gershom, Beitrag in: Nahum Goldmann u.a., *Deutsche und Juden*, edition suhrkamp 196. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1967.
- Seitter, Walter, *Franz Grillparzers Philosophie*. München: 1968.
- Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, I-II. München: 1918-22.
- Stern, J.P., "Das Wien Grillparzers". *Wort in der Zeit* 9/6 (1963).
- Tranøy, K.E., "Wittgenstein in Cambridge 1949-51. Some Personal Recollections." In: *Essays on Wittgenstein in Honour of G.H. von Wright*. (*Acta Philosophica Fennica* 28/1-3 [1976].)
- Wagner, Richard, *Gesammelte Schriften und Dichtungen in zehn Bänden*. Hrsg. von W. Golther. Berlin: Deutsches Verlagshaus Bong & Co., o.J.
- Weininger, Otto, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. 25., unveränderte Aufl., Wien: Braumüller, 1923.
- Wright, G.H. von, "Wittgenstein in Relation to His Times". In: *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, hrsg. von E. Leinfellner u.a., Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1978

## WITTGENSTEIN - PHILOSOPHIE DER KUNST\*

Obwohl seine Bestrebungen in erster Linie der Erkenntnis- und Sprachtheorie, bzw. der Philosophie von Psychologie und Mathematik galten, äußerte sich Ludwig Wittgenstein oft auch zu Fragen der Kunst und Literatur. Er stammte ja, bekanntlich, aus einer künstlerisch durchaus begabten und gebildeten Familie. Bereits bei seinem Großvater väterlicherseits, Hermann Christian Wittgenstein, ging die Nüchternheit des erfolgreichen Geschäftsmannes mit großer Sensibilität für die Kunst, vor allem die Musik einher, einem Gefühl, daß seine Nachkommenschaft in auffallendem Maße erben sollte. Die älteste Tochter, Anna, lernte bei Brahms Klavier spielen, Clara studierte bei Goldmark, Josefine nahm bei Julius Stockhausen Stunden. Zusammen mit den Wittgenstein-Kindern erzogen wurde der 1831 in Ungarn geborene Joseph Joachim (ein Verwandter von Hermann Christian Wittgensteins Gattin, Fanny Figdor), der später berühmte Geiger - die Grundlagen seiner Virtuosität waren bei Mendelssohn selbst, in Leipzig, gelegt worden. Die Violine war das Lieblingsinstrument auch von Karl - dem künftigen Großindustriellen - , dem jüngsten Kind der Familie, als dessen jüngster Sohn Ludwig Wittgenstein geboren werden sollte. Auch Ludwigs Mutter, Leopoldine Kalmus, war ausgesprochen musikalisch veranlagt. Reichtum und Geschmack machten das Elternhaus des Philosophen zu einem wahrhaften Mittelpunkt des musikalischen Lebens in Wien. Nicht nur Joseph Joachim war regelmäßiger Gast in der Alleegasse 16, des in der Nähe der Karls-Kirche gebauten Palais, oft spielte hier auch Johannes Brahms, der junge Gustav Mahler, Bruno Walter und Pablo Casals. Bei der Wittgenstein-Familie fand Unterstützung der blinde Organist und Tondichter Josef Labor. Auch avantgardistische Maler standen in enger Beziehung zu der Familie. Das Sezessionsgebäude wurde größtenteils auf Karl Wittgensteins Kosten errichtet; Gustav Klimts Gemälde von 1905, "Margarete Stonborough-Wittgenstein", stellt Karl Wittgensteins jüngste

\* Zuerst veröffentlicht in *Mensch, Natur, Gesellschaft* Jg.2, II/1985.

Tochter dar. Margarete war in der modernen Dichtung interessiert, die Schwester Hermine wurde eine Malerin von auffallendem technischen Können, der Bruder Hans hatte eine ganz besondere musikalische Begabung, Kurt spielte auf dem Cello, Paul wurde zu einem erfolgreichen Konzertpianisten, auch nachdem er im Krieg seinen rechten Arm verloren hatte: Ravel, Richard Strauss und Prokofjew komponierten Stücke für ihn.

Ludwig selbst spielte auf der Flöte, und hegte eine Zeitlang den Wunsch, Dirigent zu werden. "Beobachtete man Wittgenstein beim Musikhören", schreibt sein Student und Freund Maurice Drury, "so mußte man erkennen, daß dies etwas sehr Zentrales und Tiefes in seinem Leben darstellte. ... Ich werde nie vergessen, mit welchem Nachdruck er Schopenhauers Urteil, daß nämlich die Musik die Welt selbst sei, zitierte." Er interessierte sich für die Architektur, war auch am Bau des Hauses seiner Schwester Margarete, in der Kundmangasse, maßgebend beteiligt. Er begeisterte sich für die russischen Erzähler, vor allem Dostojewski, aber auch für manche kürzere Schriften Tolstojs, besonders seine sog. Volkserzählungen; er liebte Uhland, Grillparzer, Wilhelm Busch. Wie sein Biograph B. F. McGuinness schreibt:

Er war gegen Ornamente und alles, was bloße Impression statt absolut klarer und lapidarer Ausdruck war. In einer Zeichnung mußte jede Linie gerechtfertigt sein. Bei den Geschichten, Romanen und Gedichten, die er immer wieder las, handelte es sich um solche, in denen Begebnisse und Gespräche mit größter Einfachheit und Konsequenz erzählt wurden. Doch bei beiden Arten von Werken verlangte er, etwas müsse durchscheinen, und zwar etwas von der Persönlichkeit des Verfassers bzw. Künstlers. Auch in der Musik war er auf melodische Konsequenz aus; Gewandtheit und Frivolität (wie etwa in einigen Werken von Richard Strauss) verabscheute er.

Wittgensteins Äußerungen zur Kunst sind fast niemals langweilig, auch wenn sie die Zustimmung des Lesers nicht immer unbedingt beanspruchen können, so etwa als er bemerkt:

Wenn es wahr ist, wie ich glaube, daß Mahlers Musik nichts Wert ist, dann ist die Frage, was er, meines Erachtens, mit seinem Talent hätte tun sollen. Denn ganz offenbar gehörten doch *eine Reihe sehr seltener Talente* dazu, diese schlechte Musik zu machen. Hätte er z.B. seine Symphonien schreiben und verbrennen sollen? Oder hätte er sich Gewalt antun, und sie nicht

schreiben sollen? Hätte er sie schreiben, und einsehen sollen, daß sie nichts wert seien? Aber wie hätte er das einsehen können? (1948)

Auch ist die theoretische Absicht dieser Äußerungen gar manchmal unklar, so etwa wenn er schreibt:

In Beethovens Musik findet sich zum ersten Mal, was man den Ausdruck der Ironie nennen kann. Z.B. im ersten Satz der Neunten. Und zwar ist es bei ihm eine fürchterliche Ironie, etwa die des Schicksals. - Bei Wagner kommt die Ironie wieder, aber in's Bürgerliche gewendet. -- Man könnte wohl sagen, daß Wagner und Brahms, jeder in anderer Art, Beethoven nachgeahmt haben; aber was bei ihm kosmisch war, wird bei ihnen irdisch. -- Es kommen bei ihm die gleichen Ausdrücke vor, aber sie folgen andern Gesetzen. -- Das Schicksal spielt ja auch in Mozarts oder Haydns Musik keinerlei Rolle. Damit *beschäftigt* sich diese Musik nicht. (1949)

Die meisten seiner Bemerkungen schließen sich indessen zu einem systematischen Ganzen zusammen, zu einer ganz bestimmten Auffassung über Kultur und Kunst: zu einer Auffassung, die mit dem System seiner Spätphilosophie überhaupt (denn diese steht doch im Vordergrund gegenwärtiger Darstellung) vielfach verflochten, ja ein regelrechter Teil desselben ist.

Jene Klarheit und Einfachheit, die Wittgenstein vom Kunstwerk fordert, hängt nämlich, letzten Endes, mit der *Funktion* zusammen, welche er der Kunst einer gewissen - vergangenen - Epoche zuschreibt: einer Kunst, die vielleicht eben die *eigentliche*, die echte Kunst gewesen sei. "Ich denke oft darüber", schreibt er 1929, "ob mein Kulturideal ein neues, d.h. ein zeitgemäßes oder eines aus der Zeit Schumanns ist. Zum mindesten scheint es mir eine Fortsetzung dieses Ideals zu sein, und zwar nicht die Fortsetzung, die es damals tatsächlich erhalten hat. Also unter Ausschluß der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts." Diese Bemerkung kann aufschlußreich ergänzt werden durch die verschiedenen Entwürfe, die Wittgenstein zu einem Vorwort seines 1930 geplanten Buches verfaßt hat. "Dieses Buch ist für diejenigen geschrieben", steht es dort etwa,

die dem Geist, in dem es geschrieben ist, freundlich gegenüberstehen. Dieser Geist ist, glaube ich, ein anderer als der des großen Stromes der europäischen und amerikanischen Zivilisation. Der Geist dieser Zivilisation, dessen Ausdruck die Industrie, Architektur, Musik, der Faschismus und Sozialismus unserer Zeit ist, ist dem Verfasser fremd und unsympathisch. Dies ist kein Werturteil. Nicht, als ob er glaubte, daß was sich heute als Architektur ausgibt, Architektur wäre, und nicht, als ob er dem, was

moderne Musik heißt, nicht das größte Mißtrauen entgegenbrächte (ohne ihre Sprache zu verstehen), aber das Verschwinden der Künste rechtfertigt kein absprechendes Urteil über eine Menschheit. Denn echte und starke Naturen wenden sich eben in dieser Zeit von dem Gebiet der Künste ab, und anderen Dingen zu, und der Wert des Einzelnen kommt irgendwie zum Ausdruck. Freilich nicht wie zur Zeit einer großen Kultur. Die Kultur ist gleichsam eine große Organisation, die jedem, der zu ihr gehört, seinen Platz anweist, an dem er im Geist des Ganzen arbeiten kann, und seine Kraft kann mit großem Recht an seinem Erfolg im Sinne des Ganzen gemessen werden. Zur Zeit der Unkultur aber zersplittern sich die Kräfte...

Und auch: "Ich möchte sagen 'dieses Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben', aber das wäre heute eine Schurkerei, d.h. es würde nicht richtig verstanden werden." Die Kunst einer Kultur - so dürften wir Wittgenstein verstehen - bringt eine gemeinsame Weltanschauung zur Geltung, etwas Verbindendes und Verbindliches; ist ein Ausdruck und Ausbau von grundlegenden Wertungen und Erkenntnissen innerhalb einer gemeinsamen Lebensform. Das Kunstwerk ist weniger *schön* an sich, als vielmehr *richtig*: es kann, dadurch, nur in einer Lebensform hervorgebracht werden, in welcher auch die strenge Unterscheidung zwischen richtig und falsch aufrechterhalten wird. Wittgensteins Gegenüberstellung von Kultur und Zivilisation steht freilich unter Spenglerschem Einfluß, wenn sich auch derselbe allmählich zu lockern scheint. So schreibt er 1946:

Es ist sehr *merkwürdig*, da man zu meinen geneigt ist, die Zivilisation - die Häuser, Straßen, Wagen, etc. - entfernten den Menschen von seinem Ursprung, vom Hohen, Unendlichen, u.s.f. Es scheint dann, als wäre die zivilisierte Umgebung, auch die Bäume und Pflanzen in ihr, billig eingeschlagen in Zellophan, und isoliert von allem Großen und sozusagen von Gott.

Im großen und ganzen läßt sich dennoch behaupten, daß Wittgenstein - im Gegensatz etwa zu seinem Cousin, dem Ökonomen und Philosophen *F.A. von Hayek* - kein Gefühl für liberale Werte, für eine *bürgerliche Kultur* hatte. Dadurch kam es bei ihm zu manch einem übertriebenen Urteil, aber auch zu einer tiefeschürfenden Auseinandersetzung mit jener Ästhetik, welche das Individuum, die individuelle Kreativität und das individuelle Erleben in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt. Zweck des Kunstwerkes laut Wittgenstein ist nicht, "Gefühle" oder "ein bestimmtes Erlebnis" zu erzeugen. Einer "musikalischen Phrase mit Verständnis folgen" heißt: dieselbe auf die gesamte Struk-

tur unserer Lebensform, auf den "Rhythmus unserer Sprache, unseres Denkens und Empfindens" zu beziehen, sie "in Wechselwirkung mit der Sprache" zu verstehen (1946).

Das Verständnis der Musik ist eine Lebensäußerung des Menschen. Wie wäre sie Einem zu beschreiben? Nun, vor allem müßte man wohl die *Musik* beschreiben. Dann könnte man beschreiben, wie sich Menschen zu ihr verhalten. ... Ja auch, ihm Verständnis für Gedichte oder Malerei beibringen, kann zur Erklärung dessen gehören, was Verständnis für Musik sei. (1948)

Kunst ist: ein erweiterndes Entwickeln jener Traditionen, welche die gegebene Lebensform ausmachen. Darum kann eine Gesellschaft, die keine festen Traditionen besitzt, auch keine Kunst haben - denn "Tradition ist nichts, was Einer lernen kann, ist nicht ein Faden, den Einer aufnehmen kann, wenn es ihm gefällt; so wenig, wie es möglich ist, sich die eigenen Ahnen auszusuchen." (1948) Kunst ist: ein erweiterndes Selbsterkennen der eigenen Lebensform. "Die Menschen heute glauben", schreibt Wittgenstein 1939-40, "die Wissenschaftler seien da, sie zu belehren, die Dichter und Musiker etc., sie zu erfreuen. *Daß diese sie etwas zu lehren haben*; kommt ihnen nicht in den Sinn."

Das musikalische Thema stellt eine Erweiterung, "einen neuen Teil" unserer Sprache dar; überhaupt ist, heißt es in den *Philosophischen Untersuchungen*, das "Verstehen eines Satzes der Sprache ... dem Verstehen eines Themas in der Musik viel verwandter, als man etwa glaubt." Nun unterstreicht aber Wittgenstein, ebenfalls in den *Philosophischen Untersuchungen*, daß zur "Verständigung durch die Sprache nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen" gehört, sondern "eine Übereinstimmung in den Urteilen", wobei aber dies "keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform" ist. Musik, und ähnlicherweise die Kunst im allgemeinen, setzt eine Gemeinschaft der Lebensform voraus, und wirkt strukturierend auf diese Gemeinschaft zurück. Zum selben Resultat wird Wittgenstein durch den Vergleich von Musik und *Mathematik* geführt. "Nimm ein Thema wie das Haydnsche (Choral St. Antons)", schreibt er 1941,

nimm den Teil einer der Brahms'schen Variationen, der dem ersten Teil des Themas entspricht, und stell die Aufgabe, den zweiten Teil der Variation im Stil ihres ersten Teiles zu konstruieren. Das ist ein Problem von der Art der mathematischen Probleme. Ist die Lösung gefunden, etwa wie Brahms sie gibt, so zweifelt man nicht; - dies ist die Lösung.

Nun bewegt sich Wittgensteins Denken, auch wo er die Grundlagen der Mathematik untersucht, nicht in symbolisch-logischen oder gar in mengentheoretischen, sondern vielmehr in *soziologischen* Kategorien. Als ein System von Normen faßt er die Mathematik auf; als ein System von Normen, das - etwa dem System gewohnheitsrechtlicher Normen gleich - sozial verbindlich, ja gemeinschaftskonstituierend ist.

Denken und Schließen (sowie das Zählen) ist für uns natürlich nicht durch eine willkürliche Definition umschrieben, sondern durch natürliche Grenzen, dem Körper dessen entsprechend, was wir die Rolle des Denkens und Schließens in unserm Leben nennen können. ... Wer anders schließt, kommt allerdings in Konflikt: z.B. mit der Gesellschaft; aber auch mit andern praktischen Folgen. (1937-38)

Wenn man eine Rechnung *richtig* ausführt, eilt man gleichsam "zu einem gemeinsamen Treffpunkt mit Allen"; und wenn jemand, schreibt Wittgenstein, etwa eine von uns als gültig hingenommene Demonstration eben nicht als einen Beweis anerkennt, der *trennt*, scheidet sich von uns, bevor es überhaupt zum Argument kommen könnte. Die Mathematik arbeitet eben, in Wittgensteins Auffassung, nicht an der Entdeckung von vornherein gegebener - idealer - mathematischer Objekte, sondern an einer Erweiterung von jenen elementaren arithmetischen und geometrischen Sprachsegmenten - von jenen "Sprachspielen" - welche ein Teilsystem der Alltagssprache und des Alltagslebens bilden. Diese Erweiterung - welche, laut Wittgenstein, grundlegend nicht durch neue Definitionen, sondern durch neue *Beweise* vor sich geht - ist von den Gegebenheiten der Alltagssprache bestimmt. "Das ist wahr daran" schreibt Wittgenstein, "daß Mathematik Logik ist: sie bewegt sich in den Regeln unserer Sprache. Und das gibt ihr ihre besondere Festigkeit, ihre abgesonderte und unangreifbare Stellung." Die Erweiterung der Alltagssprache ist indessen *nicht* nur in *einer* einzigen Richtung vorstellbar. Die Mathematik

schafft immer neue und neue Regeln: baut immer neue Straßen des Verkehrs; indem sie das Netz der alten weiterbaut. - Aber bedarf sie denn dazu nicht einer Sanktion? Kann sie das Netz denn *beliebig* weiterführen? Nun, ich könnte ja sagen: der Mathematiker erfindet immer neue Darstellungsformen. Die einen, angeregt durch praktische Bedürfnisse, andre aus ästhetischen Bedürfnissen, - und noch mancherlei anderen. ... Der Mathematiker ist ein Erfinder, kein Entdecker. (1937-38)

Nun zeigen also Wittgensteins Ansichten über die Natur des musikalischen Verstehens und allgemeiner der *ästhetischen Erklärung* eine

zweifelloso einleuchtende Parallele mit der obigen Deutung der Mathematik. "In ästhetischen Diskussionen", sagte er schon in seinen Vorlesungen von 1932-33, "gleich, was wir tun, am meisten noch der Lösung eines mathematischen Problems." Ist es doch eine Tatsache, daß "in einer ästhetischen Debatte das Wort 'schön' fast niemals gebraucht wird. Eine andere Art von Worten tritt in Erscheinung: 'genau', 'richtig', 'falsch', 'unrichtig.'" *Entspricht* wohl das fragliche Kunstwerk einem gegebenen ästhetischen *Ideal* - das ist die Frage; während die Erklärung hinsichtlich der Beschaffenheit des Ideals bereits zu umfangreich-zusammengesetzten gesellschaftlichen Beschreibungen führt. "Wodurch wurde das ideale griechische Profil ein Ideal", fährt Wittgenstein in seinen Vorlesungen fort, "durch welche Qualität? Wir sagen, daß es das Ideal ist, weil es eine bestimmte sehr komplizierte Rolle im Leben der Menschen spielte. Z.B., die größten Bildhauer haben diese Form verwendet, es wurde den Menschen gelehrt, Aristoteles schrieb darüber." Erst vor dem Hintergrund des gesamten Systems gegebener Institutionen innerhalb der betreffenden Kultur, vor dem Hintergrund der ganzen Lebensweise und aller Traditionen des gegebenen Zeitalters kann, nach Wittgensteins programmatischer Auffassung, das Ästhetische eine Deutung erhalten.

Dieses Programm einer Theorie der Ästhetik läßt sich besonders gut veranschaulichen anhand von Notizen jener Vorlesungen, die Wittgenstein 1938 hielt, eben zu jener Zeit, als er die erste Version seines Hauptwerkes *Philosophische Untersuchungen* zusammenstellte. "Der Gegenstand (Ästhetik)", führt Wittgenstein das Problem hier ein,

ist ein sehr großer, und, wie ich es sehe, vollkommen mißverständener. Der Gebrauch von einem Wort wie 'schön' läßt sich, schaut man auf die sprachliche Form der Sätze in welchen es vorkommt, noch leichter mißverstehen, als jener von den meisten anderen Wörtern. 'Schön' ist ein Adjektiv, also ist man geneigt zu sagen: 'Dies hat eine bestimmte Qualität, nämlich die der Schönheit.'

Nicht auf die sprachliche Oberfläche, sondern auf das dahinter bestehende gesellschaftliche Zusammenhangssystem müsse unsere Aufmerksamkeit indessen gerichtet werden: "auf die ungemein komplizierte Situation, in welcher ein ästhetischer Ausdruck seine Stelle hat". Eine solche Situation ist, erst einmal, die des Lernens: wo uns *Regeln* gelehrt werden, etwa die von Harmonie und Kontrapunkt im Musi-

kununterricht. Und Wittgenstein unterstreicht, daß diesen Regeln nicht nur der Durchschnittsmusiker gehorcht, sondern auch der kreative, der große Komponist: "Man kann sagen, daß jeder Komponist die Regeln geändert hat, aber die Variation war sehr mäßig; nicht alle Regeln wurden geändert." Musikunterricht und Komponieren sind freilich bloß ein Aspekt des umfassenden Ganzen. "Die Wörter, die wir den Ausdruck ästhetischer Urteile nennen", sagt Wittgenstein,

spielen eine sehr komplizierte Rolle, aber sehr bestimmte Rolle innerhalb dessen, was die Kultur einer Periode heißt. Will man ihren Gebrauch beschreiben, oder das beschreiben, was man unter einem kultivierten Geschmack versteht, so muß man eine Kultur beschreiben. Was wir heute einen kultivierten Geschmack nennen, gab es im Mittelalter vielleicht gar nicht. Ein gänzlich verschiedenes Spiel wird in verschiedenen Zeitaltern gespielt. - Was zu einem Sprachspiel gehört, ist eine ganze Kultur. Beschreibt man den musikalischen Geschmack, so muß man beschreiben, ob Kinder Konzerte geben, ob Frauen, oder ob nur Männer, etc., etc. In den aristokratischen Kreisen Wiens hatte man einen bestimmten Geschmack, dann übergriff dieser auf bürgerliche Kreise, und Frauen traten Choren bei, etc. Dies ist ein Beispiel für Tradition in Musik. ... *Will man sich Klarheit verschaffen hinsichtlich ästhetischer Wörter, muß man Lebensweisen beschreiben.*

Wie anfangs angedeutet, verlangt Wittgenstein vom Kunstwerk nicht nur Einfachheit und *Richtigkeit*, sondern auch einen - allerdings diskreten - Hauch von *Individualität*. War er der Ansicht, daß auch der größte Komponist nur *geringfügig* an der Überlieferung ändert, so maß er diesen Änderungen immerhin eine wesentliche Rolle bei. Ganz entschieden heißt es in einer circa 1932-34 entstandenen Aufzeichnung: "Jeder Künstler ist von Andern beeinflusst worden und zeigt die Spuren dieser Beeinflussung in seinen Werken; aber was er uns bedeutet, ist doch nur *seine* Persönlichkeit." Wie entsteht zufolge Wittgenstein das künstlerisch *Neue*, wollen wir abschließend fragen; welche Stelle kommt der individuellen *Kreativität* in seinem Gedankensystem zu? Um die Antwort gleich vorwegzunehmen: Neues wird erzeugt, indem man an überlieferten Regeln unter veränderten Umständen festhält: "Man nimmt nicht die alten Formen", schreibt er 1947, "und richtet sie dem neuen Geschmack entsprechend her. Sondern man spricht, vielleicht unbewußt, in Wirklichkeit die alte Sprache, spricht sie aber in einer Art und Weise, die der neuen Welt, darum aber nicht notwendigerweise ihrem Geschmacke, angehört." Neues wird aber

auch erzeugt, wenn man im Schnittpunkt mehrerer - verschiedener - Regelsystemen wirkt. Daß man Regeln *erfinden* oder *abändern* kann, *während* man das Spiel spielt; daß man in die Sprache *neue Gleise* legen kann, und der mathematische Beweis ein "neues Paradigma", eine neue Grammatik, neue Begriffe, "neue Zusammenhänge" schafft; daß als Effekt des Beweises "der Mensch sich in die neue Regel hineinstürzt" (1939-44) - diese Hinweise drücken in Wittgensteinschen Kategorien die Erkenntnis aus, daß *das Regelfolgen selbst ein kreativer Prozeß sein kann*. Der Mensch spielt ja immer *mehrere* Sprachspiele, und die Befolgung von einem Regelsystem innerhalb eines *anderen* Regelsystems wird unumgänglich zu etwas Neuem - obzwar nicht *gänzlich* Neuem, keineswegs zu etwas Regellosem - führen. Nicht von ungefähr spricht also Wittgenstein von einer "Übereinanderlagerung mehrerer Sprachen", nicht von ungefähr sagt er, daß der mathematische Beweis, welcher neue Zusammenhänge schafft, selbst "ein Teil einer Institution", und das *Neue*, das *Spontane* "immer ein Sprachspiel" ist. Die übereinandergelagerten Sprachen können dabei das Befolgen von durchaus verschiedenen, miteinander in beträchtlicher Spannung stehenden Regeln erfordern; und in dieser Spannung ebenso meinen wir Wittgenstein deuten zu dürfen - hat das Phänomen Kreativität seinen Ursprung. Daß solche Kreativität nicht aus bloßer Neuerungssucht oder aus überschäumender Gefühlsduselei erwachsen kann, dafür aber Verankertsein in Tradition, und ein beachtliches Maß an Charakter erfordert, leuchtet ein.

## WITTGENSTEINS AUFHEBUNG DER GESTALTTHEORIE\*

An zwei wesentlich verschiedenen, anscheinend unvereinbaren Ansätzen hat sich die Philosophie des Geistes in den vergangenen Jahrzehnten neu orientiert: an der begriffsanalytisch soziologisierenden, alles Individuell-Geistige im Bezugsrahmen der Sprachgemeinschaft, der Lebensform auflösenden Betrachtungsweise des späteren Wittgenstein, - und an den Ergebnissen der modernen Neurophysiologie, welche ihrerseits entscheidend verflochten mit Fortschritten auf dem Gebiet der künstlichen Intelligenz ist. Nun hat bekanntlich Wittgenstein in seiner zweiten Schaffensphase, ab 1930, immer wieder die *Belanglosigkeit* jeglicher naturwissenschaftlicher Entdeckung in bezug auf philosophische Fragen betont, und es scheint, daß der Gegensatz Philosophie-Naturwissenschaft von seiner Nachkommenschaft - zu welcher ich mich demütig rechnen möchte - schließlich ganz und gar auf die Spitze getrieben wurde. Es ist *eine* Sache, tiefsinnige und gut interpretierbare Worte zu zitieren, wie etwa: "Es handelt sich in der Philosophie ... nie um die neuesten Ergebnisse der Experimente mit exotischen Fischen oder der Mathematik" (*PB*, S. 153f.), und eine *andere*, fundamentale Errungenschaften in der wissenschaftlichen Erforschung bzw. Modellierung von Sinneswahrnehmung und höherer Geistestätigkeit systematisch zu ignorieren.<sup>1</sup> Dringend erwünscht wäre da ein Vorgehen, welches die von Wittgenstein erarbeiteten

\* Vortrag gehalten im Rahmen des 9. Internationalen Wittgenstein Symposiums 19. bis 26. August 1984, Kirchberg am Wechsel (Niederösterreich).

1 Unlängst haben das Prof. Elmar Holenstein und Dr. W. Wenning betont hervorgehoben, in ihren Vorträgen bei der Konferenz "Foundations of Cognitive Psychology", veranstaltet von der Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, 18.-20. Juni 1984. Vgl. auch E. Holenstein, "Universals of Knowledge - Constraints on Understanding?", in: Herman Parret und Jacques Bouveresse (Hrsg.), *Meaning and Understanding* (Berlin: 1981), S.171ff., und W. Wenning, "Parallelen zwischen Sehtheorie und Wittgensteins Sprachphilosophie", in: *Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Akten des 7. Intern. Wittgenstein Symposiums* (Wien: 1983).

Methoden auf den tatsächlichen Bestand und auf die - vermutlich zahlreichen - *wirklich hemmenden* begrifflichen Verwirrungen der entsprechenden Wissenschaften anwenden würde. Es erübrigt sich zu sagen, daß ein solches Vorgehen im gegenwärtigen Referat noch nicht einmal versuchsweise illustriert werden kann; hervorgehoben werden sollen indessen sowohl gewisse *Grenzen* als auch die weitreichenden *Vorzüge* der Wittgensteinschen Methode *im Problembereich der Gestaltwahrnehmung*, wobei ich davon ausgehe, daß dieser Bereich für die ins Auge gefaßte Demonstration ein besonders geeigneter ist.

Daß Wittgenstein nach 1945 sich eingehend mit Köhlers Buch *Gestalt Psychology* auseinandersetzte, ist bekannt. Das Problem des *Aspektes* allerdings, daß man also etwas *als* etwas hören, sehen, empfinden kann, taucht bereits ab §534 des I. Teiles der *Philosophischen Untersuchungen* auf; die Idee, daß Zahlen "Gestalten" sind, bzw. daß sich die Mathematik mit "Transformationen von Gestalten" beschäftigt, wurde vor 1944 gefaßt (*BGM*, S. 229f.); die Rolle des Aspektes in der alltäglichen und der mathematischen Wahrnehmung wurde bereits 1935 eingehend in Wittgensteins Vorlesungen erörtert;<sup>2</sup> und schon im *Traktat* stößt man ja auf das berüchtigte Würfelschema, mit der Erklärung: "Einen Komplex wahrnehmen, heißt, wahrnehmen, daß sich seine Bestandteile so und so zu einander verhalten." Die Bekanntschaft mit Vexierbildern setzt freilich durchaus nicht ein Studium der Gestaltpsychologie voraus. So sind doch bereits 1890, als von Gestalttheorie noch keine Rede sein konnte, der Würfel und viele andere verblüffende Figuren bei dem von Wittgenstein sehr geliebten William James abgebildet. Gestaltpsychologisch eingeführt indessen, und im Sinne der Meinong-Schule erörtert, werden die üblichen Vexierbilder in Höflers *Grundlehren der Psychologie*, ein mit kaiserlich-königlichem Ministerialerlaß 1903 approbiertes Lehrbuch. Gestalten sind für Höfler spezifische Wahrnehmungs- bzw. Empfindungskomplexionen, deren Erzeugung bzw. "Deutung", Aspektwechsel inbegriffen, mehr oder minder vom Willen abhängt. Es ist meine Vermutung - beweisen kann ich sie nicht - , daß Wittgenstein entweder noch als Gymnasialschüler, oder aber zur Zeit seiner jugendlichen experimentalpsychologischen Versuchen, in Höflers Buch geblättert hat. Bühlers 1913 ver-

2 Vgl. Alice Ambrose (Hrsg.), *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1932-1935* (Oxford: 1979), S.179ff.

legtes Werk *Die Gestaltwahrnehmungen: Experimentelle Untersuchungen zur psychologischen und ästhetischen Analyse der Raum- und Zeitanschauung*, in welchem die Überzeugung ausgesprochen wird, "daß in die Eindrücke komplexer Raumgestalten... die Wahrnehmung von Gleichheiten und Verschiedenheiten, also Relationserlebnisse, als Momente eingehen", dürfte hingegen während der Entstehungsperiode des *Traktats* kaum mehr in Wittgensteins Hände gekommen sein, wie es ja auch überhaupt schwer einzusehen wäre, warum der ins Feld rückende Wittgenstein gerade an dem abschreckenden Kathederstil eines Bonner Privatdozenten sich hätte erbauen sollen. Hinweisen möchte ich hier noch allerdings auf Wertheimers Aufsatz "Über das Denken der Naturvölker: Zahlen und Zahlgebilde", das Anfang 1912 in der *Zeitschrift für Psychologie* erschienen ist, also genau zu jener Zeit, als Wittgenstein seine psychologischen Experimente in Cambridge ausführte. Ich habe keinen Grund zur Annahme, daß Wittgenstein diesen Aufsatz gelesen hat, obzwar die *Zeitschrift* in der Umgebung des Psychologischen Instituts der Universität Cambridge gewiß auffindbar war. 1912 freilich hätte sich Wittgenstein von Wertheimer wenig angesprochen gefühlt. Um so mehr in den dreißiger Jahren: stellt doch dieser Aufsatz, ohne die Idee der "natürlichen Basierung" von Gestalten preiszugeben,<sup>3</sup> eine weitgehend soziologisierende Auffassung der Mathematik dar. Wertheimer warnt vor der "dogmatisch-europäischen Betrachtung"<sup>4</sup>, drängt auf eine Untersuchung, bei welcher die "kategorialen Gebilde" der Naturvölker auf "die Art ihres Gebrauchs, ihrer Tauglichkeit, ihrer Funktionen" hin erforscht würden,<sup>5</sup> spricht von der sinnlosen Vorstellung eines absolut genauen Rechnens,<sup>6</sup> betont, daß Schätzen nicht etwa ungenaues Messen sei,<sup>7</sup> weist auf Ritus und mathematische Spiele, auf in der Lebensweise ausgedrücktes Wissen hin.<sup>8</sup> Wertheimer zeigt hier ein tieferes Gefühl für die innigen Zusammenhänge zwischen Kulturganzem und abstrahierendem Denken, als etwa Koffka, in dessen *Principles of Gestalt*

3 Wertheimer, Max, *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie* (Erlangen 1925), S.154.

4 Ebd., S.107.

5 Ebd., S.150f.

6 Ebd., S.118f.

7 Ebd., S.149.

8 Ebd., S.152.

*Psychology* der Adoptivbegriff *molar behaviour*<sup>9</sup> - ganzheitliches, gemeinschaftsbezogenes Benehmen -, die Sapir-Hinweise, oder gar Sentenzen wie "the social framework is of paramount importance for the development of the Ego"<sup>10</sup>, eine bloß äußerliche Rolle spielen. Die Leidenschaft spürt man bei Koffka erst, wenn er transkulturell geltende Universalphänomene beschreibt: wie etwa die Erscheinung, daß auf die Jastrow-Illusion sowohl Hühner als auch die Uzbeken hereinfallen.<sup>11</sup> Und was Köhler betrifft, so stand doch bekanntlich der Beweis, daß die Gestaltwahrnehmung grundsätzlich *nicht* vom Lernen abhängig ist, geradezu im Mittelpunkt seines 1929 erscheinenden *Gestalt Psychology* - ein Beweis, den Wittgenstein gewissermaßen als eine Herausforderung empfinden mußte. Wir wissen aber nicht - d.h. ich weiß es nicht - wann und wie er ursprünglich auf diese Herausforderung traf.

Wenn Köhler die Gestaltwahrnehmung als vom Prozeß des Lernens *unabhängig* darzustellen bemüht ist, so will er damit das Bestehen einer anderen Art von Abhängigkeit hervorheben: nämlich die gegenseitige Abhängigkeit von Wahrnehmungen und besonderen *physiologischen Prozessen*, die Parallelität, den Isomorphismus zwischen psychologischen und physiologischen Erscheinungen bzw. Prozessen, das gegenseitige Entsprechen von wahrgenommenen und physiologischen *Gestalten*. Nun schließt freilich das Programm des *psychophysischen Parallelismus* eine soziologisierende Betrachtungsweise nicht schlechthin aus. Aber letztere erscheint dann als unwichtig; als uninteressant. Von der anderen Seite her gesehen, aus der Perspektive eines gemeinschaftsbezogenen Kontextualismus, erscheint hingegen gerade die physiologische Reduktion als ein irreführendes Ziel. Und Wittgenstein, der den Menschen nicht bloß in einer zwischenmenschlichen Umgebung, sondern eben auch *philosophisch* - und das heißt *begriffsanalytisch* - betrachtete, mußte in der physiologischen Erklärung geradezu eine gefährliche Illusion erblicken. Seine unter dem Titel *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie* herausgegebenen Aufzeichnungen enthalten da besonders eindrucksvolle Abschnitte. Es geht ihm hier bekanntlich - wie bereits in den Typoskripten 229 und 232 - vor allem um die Analyse vom eigenartigen Phänomen des Aspekt-

9 Koffka, K., *Principles of Gestalt Psychology* (New York: 1935), S.25f.

10 Ebd., S.675f.

11 Ebd., S.32f.

wechsels - daß man nämlich eine gewisse Gestalt mal *so*, mal *anders* sieht, wobei man doch eben *denselben* visuellen Gegenstand vor sich hat. Ist das eine *Deutung* des Bildes - oder wirklich eine Art *Sehen*? "Denk dir eine physiologische Erklärung für dies Erlebnis" - schreibt nun Wittgenstein. -

Es sei die: beim Ansehen der Figur bestreicht der Blick das Objekt wieder und wieder entlang einer bestimmten Bahn. Diese Bahn entspricht einer bestimmten periodischen Bewegung der Augäpfel. Es kann geschehen, daß eine solche Bewegungsart in eine andere überspringt und die beiden miteinander abwechseln.

- Wittgenstein weist hier auf die Gestalt des schwarz-weißen Doppelkreuzes hin, und kommt dann gleich auf die Hase-Ente Figur zu sprechen:

Gewisse Bewegungsformen sind physiologisch unmöglich, daher kann ich den H-E. Kopf nicht als Bild eines Hasenkopfes und eines hinter ihm liegenden Entenkopfes sehen, oder das Würfelschema als das zweier einander durchdringender Prismen. U.s.f. - Nehmen wir an, dies sei die Erklärung. - 'Ja, nun weiß ich, daß es eine Art Sehen ist.' Du hast jetzt ein *neues*, ein physiologisches Kriterium des Sehens eingeführt. Und das kann das alte Problem verdecken, aber nicht lösen. - Der Zweck dieser Bemerkung ist aber, dir vor Augen zu führen, was geschieht, wenn uns eine physiologische Erklärung dargeboten wird. Der psychologische Begriff schwebt über der physiologischen Erklärung unberührt. Und die Natur unseres Problems wird dadurch klarer. (LS, §777)

Was ist nun die Pointe dieser Bemerkung - die übrigens fast gleichlautend auch im II. Teil der *Untersuchungen* abgedruckt ist - , was heißt es, daß ein *neues* Kriterium des Sehens eingeführt worden ist, und worin besteht das "alte Problem", das nicht gelöst wurde? Eine andere Stelle hilft uns gleich weiter: "Die Erscheinung nimmt einen zuerst wunder", meint Wittgensteins imaginärer Widersacher, "aber es wird gewiß eine physiologische Erklärung dafür gefunden werden." Worauf Wittgenstein sagt: "Unser Problem ist kein kausales, sondern ein begriffliches. - Die Frage ist: *Inwiefern* ist es ein Sehen?" (LS, §642) Nicht der physiologische Vorgang hinter dem Aspektwechsel, sondern der *Begriff* dieses Wechsels ist das Problem; und das heißt: die *Rolle*, die derselbe in bestimmten Situationen spielt; die Art und Weise, in welcher er uns beigebracht wurde. Ich führe hierzu eine Bemerkung aus den *Untersuchungen* an:

Wenn ich mir im Innern das ABC vorsage, was ist das Kriterium dafür, daß ich das Gleiche tue, wie ein Anderer, der es sich im stillen vorsagt? Es könnte gefunden werden, daß in meinem Kehlkopf und in seinem das Gleiche dabei vorgeht. (Und ebenso, wenn wir beide an das Gleiche denken, das Gleiche wünschen, etc.) Aber lernten wir denn die Verwendung der Worte 'sich im stillen das und das vorsagen', indem auf einen Vorgang im Kehlkopf, oder im Gehirn, hingewiesen wurde? (PU, §376)

Unsere Kriterien dafür, ob sich jemand etwas im Innern vorsagt, ob er *denkt*, *wünscht*, ja ob er *liest*, *rechnet*, etwas *verstanden* hat usw. sind in die Situationen des alltäglichen Lebens eingebettet; sie sind *nicht* physiologische Kriterien. Es leuchtet ein, daß wenn die Entscheidung darüber, ob jemand etwa Schach spielen kann, einen in Zeit, Raum und Gemeinschaft ausgedehnten Kontext voraussetzt, diesselbe nicht auch anhand eines neurophysiologischen Tests herbeigeführt werden kann. Hier glaube ich durchaus verstehen zu können, was Wittgenstein meint, wenn er feststellt: "Es ist also wohl möglich, daß gewisse psychologische Phänomene physiologisch nicht untersucht werden *können*, weil ihnen physiologisch nichts entspricht." (BPP, I §904) Und wenn man sich vergegenwärtigt, daß jede kognitive Regung nur in einem *Prozeß*, einem *System* des Denkens ihren Stellenwert und damit ihren Sinn erhält, kann auch nicht befremden, wenn Wittgenstein schreibt: "Ja, ich gestehe, nichts scheint mir möglicher, als daß die Menschen einmal zur bestimmten Ansicht kommen werden, dem *einzelnen* Gedanken, der *einzelnen* Vorstellung, Erinnerung entspreche keinerlei Abbild im Physiologischen, im Nervensystem." (LS, §504) Ist es aber wohl wirklich so, daß diese auf das Begriffliche gerichtete Einstellung sich in *allen* Bereichen des Psychischen bewährt? Die Trennungslinie zwischen begrifflicher und kausaler Erklärung muß ja schließlich keine absolute sein. Und in der Tat gewinnt man den Eindruck, daß gerade die dem Phänomen der Gestaltwahrnehmung bzw. des Aspektwechsels anhaftenden Probleme grundlegend *nicht* logisch-analytischer Natur sind. "Es scheint sich hier" - schreibt Wittgenstein -

etwas am Gesichtsbild der Figur zu ändern; und ändert sich doch wieder nichts. Und ich kann nicht sagen 'Es fällt mir immer wieder eine neue Deutung ein'. Ja, es ist wohl das; aber sie verkörpert sich auch gleich im Gesehenen. Es fällt mir immer wieder ein neuer Aspekt der Zeichnung ein - die ich gleichbleiben sehe. (BPP, I §33)

Das Ganze hat, meint Wittgenstein, "etwas Okkultes, etwas Unbe-

greifliches" (BPP, I §966) an sich. "Unbegreiflich": da deutet die Diagnose auf eine *begriffliche Verwirrung*. Dies könnte jedoch auch eine falsche Diagnose sein. Immerhin ruft doch das Nachdenken über Aspekt und Aspektwechsel gewiß nicht denselben begrifflichen Schwindel hervor, wie etwa das Nachdenken über das Wesen der *Zeit*, oder die Frage, ob das Rot - auch für andere Leute wirklich rot sei.

Es scheint also keine Veranlassung zu bestehen, das von der Berliner Schule formulierte Programm einer physiologischen Erforschung, Interpretation, Übersetzung gestaltpsychologischer Erscheinungen von vornherein als philosophisch irrelevant abzutun. Und rein wissenschaftlich betrachtet hat sich ja dieses Programm glänzend bestätigt. Daß im Nervensystem nicht einfach mosaikartige Abbildungen, sondern besondere eigendynamische Querverbindungen entstehen, daß, wie Köhler es sagte, "sensory fields have ... their own social psychology",<sup>12</sup> gilt heute als eine paradigmatische Wahrheit der Neurophysiologie. Und insbesondere die Köhlersche Vermutung, daß die Wahrnehmung von Gestalten nicht ohne weiteres mit Bildern auf der Netzhaut erklärt werden kann, sondern komplizierte Vorgänge der neuralen Organisation voraussetzt,<sup>13</sup> wurde inzwischen in lehrreicher Weise erhärtet. Soviel indessen läßt sich kaum behaupten, daß die These des psychophysischen *Isomorphismus*, diese erklärte Hauptthese der Berliner Schule, von der Forschung bestätigt worden wäre. Das wäre aber auch nicht möglich gewesen, da dieser These insbesondere Köhler, um leichten Widerlegungen vorzubeugen, eine ins Metaphysische verallgemeinerte Fassung gab. "[U]nits in experience" - schrieb doch Köhler - "go with functional units in the underlying physiological processes."<sup>14</sup> Sind die Begriffe "unit" und "functional" nicht näher bestimmt, so paßt die These auf alles und auf nichts; während bei strengerer Definition dieselbe keineswegs allgemeingültig zu sein scheint. Ich verweise hier auf Ergebnisse, die auf dem Gebiet der künstlichen Intelligenz im Aufgabenbereich der *Gestalterfassung* erzielt worden sind. Es gibt in diesem Bereich freilich eine Vielfalt von Strategien, die Entwicklung ist rapide, und wahrscheinlich auch für

12 Köhler, W., *Gestalt Psychology: An Introduction to New Concepts in Modern Psychology* (rev. ed. New York: 1947), S. 71.

13 Ebd., S.106.

14 Ebd., S.39.

den Fachmann, der ich nicht bin, schwer übersehbar. Folgende Feststellungen reichen indessen für meine Zwecke aus: *Erstens*, daß es Programme gibt, die nicht bloß auf *pattern recognition* ausgerichtet sind, sondern eben die menschliche Gestalterfassung zu simulieren versuchen, d.h. einer neurophysiologischen Interpretation immerhin nicht gänzlich widerstehen. *Zweitens*, daß einige unter diesen, so etwa jene von Selfridge und Neisser bzw. von Uhr und Vossler, eine besondere Methode, "feature detection" genannt, verwenden,<sup>15</sup> bei welcher die zu erfassende Gestalt nicht schlicht mosaikartig, oder eben irgendwie ganzheitlich, repräsentiert wird, sondern durch eine *Reihe* von *topologischen Besonderheiten*. Nun leuchtet es ein, daß man in bezug auf solche Programme von einer funktionalen *Isomorphie* hinsichtlich der entsprechenden Gestalten nur noch im uneigentlichen Sinne des Wortes sprechen kann. Ähnliche Folgerungen ergeben sich aus einem unlängst im MIT zusammengestellten Programm,<sup>16</sup> welches zur Simulierung von Tiefenwahrnehmung dient. Es finden sich in diesem - neurophysiologische Parallelen reichlich bietenden - Programm bildlich interpretierbare Transformationen, in bezug auf die der Begriff einer Isomorphie anwendbar ist - aber auch gar manche solche Schritte, wo dieser Begriff absurd wirken würde. Hier könnte man fast sagen, daß Köhler gegenüber, *Wittgenstein* recht behält mit seiner Annahme, daß dem *einzelnen* psychischen Inhalt - kein Abbild im Physiologischen entspricht.

Ich habe soeben Wittgenstein und das Thema der künstlichen Intelligenz in einem Atem erwähnt und kann der Versuchung nicht widerstehen, kurz die grundsätzliche Frage anzuschneiden, inwiefern das Phänomen Computer eine Widerlegung oder eventuell eine Bestätigung von gewissen spätwittgensteinschen Überzeugungen bedeutet. Damit hoffe ich zugleich sowohl in bezug auf Wittgensteins gemeinschaftsbezogene Erkenntnistheorie, als auch hinsichtlich seiner puristisch begriffsanalytischen Methode noch etwas zusätzliches sagen zu können. "Wenn man an den Gedanken" - schreibt Wittgenstein Anfang der dreißiger Jahre - "als etwas spezifisch Menschliches,

15 Vgl. etwa M.J. Apter, *The Computer Simulation of Behaviour* (London: 1970), S.103ff.

16 Vgl. T. Poggio, "Vision by Man and Machine", *Scientific American* (Apr. 1984), S.68ff.

Organisches denkt, möchte man fragen: 'könnte es denn eine Gedankenprothese geben, einen anorganischen Ersatz für den Gedanken?' ... wenn das Denken ... im Schreiben oder Sprechen besteht, warum soll dies nicht eine Maschine tun? - ... 'Aber'" - fragt nun der fiktive Gesprächspartner - "'könnte eine Maschine denken?'" - Worauf Wittgenstein erwidert:

Könnte sie Schmerzen haben? Hier kommt es darauf an, was man darunter versteht: 'etwas *habe* Schmerzen'. Ich kann den Andern als eine Maschine ansehen die Schmerzen hat, d.h.: den andern *Körper*. Und ebenso, natürlich, meinen Körper. Dagegen setzt das Phänomen der Schmerzen, welche ich beschreibe, wenn ich etwa sage 'ich habe Zahnschmerzen', einen physikalischen Körper nicht voraus. (PG, I §64)

Das heißt, wenn ich es recht verstehe: das *Zeug* zum Denken könnte eine Maschine schon haben; die *begriffliche Umgebung* des Wortes "denken" indessen ist solcherart, daß wir dasselbe gewöhnlich auf Menschen, nicht aber auf Maschinen anwenden. Schreibt doch Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen*:

Könnte eine Maschine denken? - Könnte sie Schmerzen haben? - Nun, soll der menschliche Körper so eine Maschine heißen? Er kommt doch am nächsten dazu, so eine Maschine zu sein. Aber eine Maschine kann doch nicht denken! Ist das ein Erfahrungssatz? Nein. Wir sagen nur vom Menschen, und was ihm ähnlich ist, es denke. Wir sagen es auch von Puppen und wohl auch von Geistern. Sieh das Wort 'denken' als Instrument an! (PU, §§359f.)

Wir wenden dieses Instrument, das Wort 'denken', *nicht* auf Maschinen an, weil - so glaube ich Wittgensteins Argument interpretieren zu dürfen - wir uns in keiner *Gemeinschaft* mit Maschinen vorstellen können: ähnlich wie in bezug auf Geistesschwachen, bei denen wir ja, bemerkt Wittgenstein, "oft das Gefühl [haben], als redeten sie mehr automatisch als wir" (BPP, I § 198), und bei denen wir eben "nicht eine *Gesellschaft*" (Z, §372) sehen können. Das ist aber gerade der Punkt, wo auch das Argument etwa von Joseph Weizenbaums berühmtem, gegen die Verherrlichung der künstlichen Intelligenz gerichtetem Buch *Computer Power and Human Reason* ansetzt. Maschinen, meint Weizenbaum, werden nie jenes Wissen besitzen können, das der Mensch eben als Mitglied einer Gesellschaft, "as a consequence of having been

treated as [a] human being ... by other human beings" erlernt.<sup>17</sup> Nun stammt die These von der grundsätzlich unbegrenzten Ähnlichkeit menschlicher und maschineller Intelligenz ursprünglich von Alan Turing, der bekanntlich nicht ganz unvertraut mit Wittgensteins Ideen war: er nahm an dessen Vorlesungen 1939 - und, wenn man dem Wittgenstein-Bilderbuch glauben darf, auch 1935 - teil.<sup>18</sup> Den Grundgedanken seines klassischen Aufsatzes "On Computable Numbers", in welchem Aufsatz die logisch-mathematischen Prinzipien des heutigen Digitalcomputers zum ersten Mal festgelegt wurden, faßte Turing im Sommer 1935;<sup>19</sup> sein Artikel "Computing Machinery and Intelligence" erschien 1950 in der Zeitschrift *Mind*. Jener mathematische Finitismus, den man etwa in den von Ambrose herausgegebenen Vorlesungen aus 1935 kennenlernen kann, und der dem "Computable Numbers" zugrundeliegende Finitismus, zeigen faszinierende Parallelen, Parallelen, die an gar manchen Stellen ins Erkenntnistheoretische reichen. So definiert Turing "states of mind", nämlich die seiner erdachten Maschine, als "notes of instructions (written in some standard form)".<sup>20</sup> Aber auch die unmittelbaren Anschauungen dieser beiden über *denkende Maschinen*, deren Verwirklichung Wittgenstein eben noch erlebt und vielleicht gar nicht mehr wahrgenommen, Turing aber als praktisch Beteiligter verfolgt hat, auch jene Anschauungen also stehen einander keineswegs so diametral gegenüber, als man es auf den ersten Blick meinen könnte. Zwar scheint Turing hinsichtlich der Frage "Can machines think?" gleich im ersten Absatz seines *Mind*-Artikels eine Art Zurückweisung der Wittgensteinschen Methode zu geben. "If the meaning of the words 'machine' and 'think' are to be found by examining how they are commonly used it is difficult to escape the conclusion that the meaning and the answer to the question, 'Can machines think?' is to be sought in a statistical survey such as a Gallup poll. But this is absurd." Der springende Punkt aber ist, daß

17 Weizenbaum, J., *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation* (San Francisco: 1976), S.209.

18 Nedo, Michael und Ranchetti, Michele (Hrsg.), *Ludwig Wittgenstein: Sein Leben in Bildern und Texten* (Frankfurt a. M.: 1983), S.358.

19 Vgl. A. Hodges, *Alan Turing: The Enigma* (London: 1983), S.96.

20 Turing, A.M., "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem", in: Martin Davis (Hrsg.), *The Undecidable* (Hewlett, N.Y.: 1965), S.139.

jene Maschinen, die Turing als intelligent bezeichnen möchte, von ihm grundsätzlich, und nicht nur in diesem Artikel, als *lernende*, ihr Können aus einem ständigen Kontakt mit menschlichen Wesen schöpfende Kreaturen dargestellt werden.<sup>21</sup> Turing betont immer wieder, daß "the isolated man does not develop any intellectual power",<sup>22</sup> und dieselbe Einsicht will er auch in bezug auf Computers geltend machen. Turing will eine *Gesellschaft* von Menschen und Maschinen sehen. Er erweitert und bereichert damit, auf dem Gebiet der künstlichen Intelligenz, Wittgensteins kontextualistische Erkenntnistheorie, jene Theorie, die sich ihrerseits - dies zu zeigen war der Zweck meiner Ausführungen - teils als eine Erweiterung, teils aber auch als eine berechtigte Kritik des gestalttheoretischen Ansatzes deuten läßt.

OSZK  
Országos Széchényi Könyvtár

21 Vgl. z.B. Hodges, a.a.O., S.359ff.

22. Ebd., S.38.

- Ady, Endre, 12, 28  
Alexander, Bernát, 11, 27  
Ambrose, Alice, 195  
Andersen, H.Ch., 38f.  
Andorka, Rudolf, 44  
Andrian, Leopold, 25  
Apter, M.J., 201  
Augustinus, 156
- Babits, Mihály, 29  
Baeck, Leo, 181f.  
Bahr, Hermann, 41  
Barrett, C., 98  
Bartók, Béla, 28  
Baumann, Gerhart, 165  
Beethoven, Ludwig van, 187  
Bettauer, Hugo, 172  
Black, Max, 115  
Böhm, Károly, 17f., 27  
Bolkosky, S.M., 171, 173, 179  
Boltzmann, Ludwig, 137  
Bolzano, Bernard, 8f., 16f., 25f., 48, 55-68,  
70, 82f., 92  
Bormann, Karl, 47  
Bradley, F.H., 128  
Brahms, Johannes, 180, 185, 187  
Brentano, Franz, 23, 25, 40, 55, 68-70, 72,  
76, 82f., 92  
Brouwer, L.E.J., 93, 149  
Bruck, Moeller van den, 167f.  
Bruckner, Anton, 163, 180  
Buber, Martin, 173  
Buda, Béla, 44  
Buhl, G., 61  
Bühler, Karl, 195  
Busch, Wilhelm, 186
- Carroll, Lewis, 128f.  
Casals, Pablo, 185  
Cassirer, E., 52, 179  
Chamberlain, H.St., 25  
Cornford, F.M., 47  
Cseh-Szombathy, László, 44  
Csokor, Franz Theodor, 144
- Davis, Martin, 203  
Deutsch, K.W., 36, 45  
Dilthey, Wilhelm, 71  
Dostojewski, F.M., 167f., 186  
Drury, Maurice, 186  
Durkheim, E., 45
- Engelmann, Paul, 99-101, 104, 108, 112,  
123, 144, 161, 179f.  
Eötvös, József, 11, 14  
Epstein, Klaus, 157f.  
Ernst, Paul, 169f.
- Ficker, Ludwig von, 102, 112  
Figdor, Fanny, 161, 185  
Fogarasi, Béla, 30, 59  
Föllesdal, Dagfinn, 84  
Frazer, Sir James, 125, 156, 168, 178  
Frege, Gottlob, 9, 55, 83-90, 92f., 111,  
116, 119-122, 150  
Freud, Sigmund, 54  
Friedrich, Hugo, 65f.  
Frisé, Adolf, 140
- Gerschenkron, Alexander, 62  
Goldmann, Lucien, 53  
Good, D.F., 44  
Grassl, Wolfgang, 8  
Griffin, J., 95  
Grillparzer, Franz, 24, 161-167, 186  
Gumplowicz, Ludwig, 23, 40
- Haller, Rudolf, 7, 159  
Hanák, Péter, 45  
Hanslick, Eduard, 17  
Hauser, Arnold, 28, 52, 55  
Haydn, Joseph, 163, 187, 189  
Hayek, F.A. von, 188  
Hebel, J.P., 175f.  
Hegel, G.W.F., 65  
Heidegger, Martin, 66, 75, 82, 125, 176  
Hendin, H., 45  
Herbart, J.F., 16  
Hertz, Heinrich, 137

- Herzl, Theodor, 11, 173  
 Hexner, Erwin, 135f.  
 Hocke, G.R., 66  
 Hodges, A., 203f.  
 Höfler, Alois, 195  
 Hofmannsthal, Hugo von, 25  
 Hohenstein, Elmar, 194  
 Horkheimer, M., 99  
 Horváth, Zoltán, 28  
 Husserl, Edmund, 23, 51, 55, 66, 69, 71f.,  
 74-84, 92
- Ignotus, 27
- James, William, 138, 195  
 Joachim, Joseph, 185  
 Johnston, W.M., 63  
 Joyce, James, 55  
 Juhász, Gyula, 29  
 Jünger, Ernst, 171
- Kafka, Franz, 43, 55, 173  
 Kalmus, Leopoldine, 185  
 Kaltenbrunner, Gerd-Klaus, 158  
 Kambartel, Friedrich, 48  
 Kant, Immanuel, 128  
 Kassner, Rudolf, 103  
 Kaufmann, Carl Maria, 181  
 Kaulla, Rudolf, 174  
 Kemény, Zsigmond, 14  
 Kenny, A., 156  
 Kierkegaard, Søren, 38f., 54, 100-103, 118  
 Klemperer, Klemens von, 167f.  
 Klimt, Gustav, 185  
 Kodály, Zoltán, 28  
 Koffka, K., 196f.  
 Köhler, W., 195, 197, 200f.  
 Körösi, József, 44  
 Kosztolányi, Dezső, 29  
 Kraus, Karl, 21, 100f., 137  
 Kraus, O., 72  
 Krose, H.A., 44
- Labor, Josef, 163  
 Lederer, I.J., 45  
 Lenau, Nikolaus, 163  
 Lessing, G.E., 175, 179  
 Lichtenberg, G.C., 165  
 Lipps, Th., 50
- Lukács, Georg (György), 11, 26-29, 99f.,  
 102-104, 111, 124  
 Lukács, Hugó, 11  
 Lukian, 165
- Mach, Ernst, 23, 25f., 40f.  
 Machovec, Milan, 36, 45  
 Madách, Imre, 14  
 Mahler, Gustav, 22, 185  
 Malcolm, Norman, 108, 110, 113  
 Mallarmé, Stéphane, 48, 65f.  
 Mann, Thomas, 168  
 Mannheim, Karl (Károly), 28, 59, 158f.  
 Marcuse, Herbert, 54  
 Marx, Karl, 54, 62  
 März, E., 44  
 Masaryk, T.G., 23, 31-38, 40, 43-45  
 Mátrai, László, 103  
 Mauthner, Fritz, 23-25  
 Mayr, G., 44  
 McGrath, W.J., 45  
 McGuinness, B.F., 186  
 Meinong, Alexius von, 23, 25f., 50f., 55,  
 70-75, 85, 92, 95, 195  
 Mendelssohn-Bartholdy, Felix, 174f., 177,  
 185  
 Menger, Carl, 8, 18-21, 40  
 Mentovich, Ferenc, 17  
 Mohler, Armin, 159  
 Moore, J.S., 55, 92  
 Mozart, Wolfgang Amadeus, 187  
 Mill, J.S., 54, 86  
 Mises, Richard von, 137  
 Mosse, G.L., 172f.  
 Musil, Robert, 7f., 12, 15f., 132-143, 147
- Nedo, Michael, 203  
 Neisser, U., 201  
 Nestroy, Johann, 144, 163, 167  
 Neurath, Otto, 136  
 Nietzsche, Friedrich, 23, 54, 168  
 Nyíri, J.C. [Kristóf], 8, 11, 168
- Palacký, František, 32, 44  
 Palágyi, Melchior (Menyhért), 18, 64  
 Parmenides, 47f.  
 Pascal, Fania, 144, 161  
 Pascal, Roy, 161, 167  
 Passmore, John, 93f.

- Pitcher, G., 93, 107f.  
 Platon, 46f., 56, 58  
 Plener, Ernst von, 11  
 Poggio, T., 201  
 Politzer, Heinz, 165, 167  
 Popper, Leo, 102  
 Protagoras, 46  
 Pulszky, Ágost, 11  
  
 Rappaport, M., 103  
 Renan, Ernest, 177f.  
 Roth, Joseph, 162, 167  
 Rousseau, Jean-Jacques, 177  
 Russell, Bertrand, 9, 48, 55, 65, 85, 89-93,  
 111-114, 119, 122, 130, 137, 144  
 Sapir, E., 197  
 Schilpp, P.A., 65, 91  
 Schischkoff, G., 54  
 Schlick, Moritz, 136, 145, 162  
 Schmidt, R., 71  
 Schmitz, Ettore (= Italo Svevo), 24  
 Schnitzler, Arthur, 11  
 Scholem, Gerschom, 172  
 Schopenhauer, Arthur, 39f., 99, 105f.,  
 110, 118, 137, 186  
 Schumann, Robert, 187  
 Seitter, Walter, 165, 167, 182  
 Selfridge, O., 201  
 Sellars, Wilfrid, 129  
 Semprun, Jorge, 99  
 Smith, Adam, 20  
 Smith, Barry, 8  
 Spengler, Oswald, 137f., 167-169, 173,  
 175f., 188  
 Sraffa, P., 137  
 Stengel, E., 45  
 Stenius, Erik, 72, 74  
 Stern, J.P., 24, 161, 164  
 Stöhr, Adolf, 25  
 Stonborough-Wittgenstein, Margarete,  
 136, 185f.  
 Strauss, Richard, 186  
  
 Stumpf, Carl, 55, 72, 82f.  
 Sugar, P.F., 45  
 Susman, Margarete, 104  
 Szeffü, Gyula, 45  
  
 Tolstoj, L., 137, 186  
 Tranöy, K.E., 160  
 Turing, Alan, 203f.  
 Twardowski, Kasimierz, 25, 55, 69f.  
  
 Uhland, L., 186  
  
 Vajda, János, 18  
 Vavró, István, 44  
  
 Wagner, Richard, 23, 171f., 175, 187  
 Wahle, Richard, 25  
 Waismann, Friedrich, 136, 145  
 Walter, Bruno, 185  
 Weinheber, Josef, 24  
 Weinger, Otto, 26, 42, 100f., 103, 110,  
 172, 175-177  
 Weizenbaum, Joseph, 202f.  
 Wenning, W., 194  
 Wertheimer, Max, 196  
 Whitehead, A.N., 122, 130  
 Winter, E., 63, 65  
 Wittgenstein, Hermann Christian, 185  
 Wittgenstein, Josefina, 185  
 Wittgenstein, Karl, 185  
 Wittgenstein, Ludwig, 7-9, 25, 31f., 47, 49,  
 54, 56, 63, 66, 72, 74f., 80, 86, 90, 93-  
 119, 121-138, 141, 144-157, 169f., 174-  
 182, 185-199  
 Wright, G.H. von, 108, 110, 174  
 Wuchterl, Kurt, 98  
  
 Zacek, J.F., 45  
 Zalai, Béla, 26, 28-30  
 Zemach, Eddy, 107  
 Zimmermann, Robert, 11, 16, 83

2. 478.-

**STUDIEN ZUR ÖSTEREICHISCHEN PHILOSOPHIE.** Edited by Rudolf Haller

Band 1. Amsterdam 1979. 194 pp. Hfl. 40,-  
HALLER, RUDOLF: Studien zur Österreichischen Philosophie. Variationen über ein Thema.

Band 2. Amsterdam 1982. 395 pp. Hfl. 80,-  
SAUER, WERNER: Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie.

Band 3. Amsterdam 1982. 130 pp. Hfl. 25,-  
CHISHOLM, RODERICK M.: Brentano and Meinong Studies.

Band 4. Amsterdam 1982. 170 pp. Hfl. 40,-  
WAISMANN, FRIEDRICH: Lectures on the Philosophy of Mathematics. Ed. by Wolfgang Grassl.

Band 5. Amsterdam  
RUTTE, HEINER: Wahrheit und Basis empirischer Erkenntnis.

Band 6. Amsterdam Országos Széchényi Könyvtár  
BRENTANO FRANZ: Bemerkungen zu Ernst Machs 'Erkenntnis und Irrtum'. Hrsg. von Roderick M. Chisholm.

Band 7. Amsterdam 1984. 144 pp. Hfl. 40,-  
RUNGGALDIER, EDMUND: Carnap's Early Conventionalism. An Inquiry into the Historical Background of the Vienna Circle.

Band 8. Amsterdam  
CHRISTIAN VON EHRENFELS. Leben und Werk. Hrsg. von Reinhard Fabian.

Band 9. Amsterdam 1985. Hfl. 40,-  
JANIK, ALLAN: Essays on Wittgenstein and Weininger.



OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

