

"ineffabile dictu." Ludwig Wittgenstein und Nikolaus von Cues
(anhand der 'Cusanus-Beilage' Ludwig Hänsels vom 30. August 1920)

von
Christian-Paul Berger (Bregenz)

für Frau Charlotte Eder

Den Baum des Wissens hielten sie umschlungen; den Baum des Lebens aber faßten sie nicht. Und so war das Ende jener Philosophen, die nicht Gott die Ehre gaben, kein anderes, als daß sie in ihren leeren Eitelkeiten zugrunde gingen.

Nikolaus Cusanus

Der Mensch muß bei dem Glauben verharren, daß das Unbegreifliche begreiflich sei; er würde sonst nicht forschen.

Goethe

Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird. Diese Steigerung des geistigen Vermögens aber gehört einer hochgebildeten Zeit an.

Goethe

I

In einem neu aufgefundenen Brief Ludwig Hänsels an Ludwig Wittgenstein – und zwar vom 30. August 1920 – befindet sich eine *Beilage* mit dem fast vollständig wiedergegebenen Dialog Nikolaus' von Cues, "De deo abscondito". Dieser Brief und seine Beilage sollen als Ausgangspunkt zu den nunmehr folgenden Überlegungen dienen, die sich auf *theologische* Aspekte des "Tractatus" beziehen. Dabei ist die These, von der wir ausgehen wollen, nicht selbstverständlich: Wir betrachten den "Tractatus" hinsichtlich bestimmter Motive als ein *quasitheologisches* Werk, das im Medium der logischen Grundlagenforschung angelegt ist. Der Aufweis dieser These soll durch einen subtilen Vergleich von Texten des Cusanus mit Sätzen des "Tractatus" erarbeitet werden. Der Vergleich selbst gilt aber nur als Aufweis einer bestimmten Haltung, die Ludwig Hänsel offenbar dem "Tractatus" gegenüber einnahm und von der wir glauben, daß sie sehr originell ist. Der Brief Hänsels, der aus Salzburg an Wittgenstein geschickt wurde, lautet in vollständiger Wiedergabe:

Lieber Wittgenstein!

Vielleicht freut es Dich, wieder einmal altes Latein zu lesen. Den Dialog, den ich Dir (mit wenig Lücken) schicke, fand ich in einem sehr ehrwürdigen alten Folianten in der Stiftsbibliothek, mit dickem Holzdeckel und *schönem* Druck. Bohrwürmer durchs Holz bis tief in den Band hinein. Den Anfang und den Schluß des Dialogs fand ich prächtig. Und auch die Mitte ist Grund hinter den Gründen. Ich meine, er gefällt Dir auch. Nikolaus von Kues ist Bischof von Brixen gewesen. Mathematiker (auch zwei geometrische Abhandlungen sind in dem Volumen), genießt bei den Modernen Ruf als frühzeitiger Ahner der neuern Astronomie. Hat die doppelte Umdrehung der Erde gelehrt. Ende des 14.Jh. glaube ich. Epistolae ad Bohemos gegen die Hussitenlehre sind auch in dem Band. Also vielleicht schon gutes 15.Jh. – Behalt ihn mir auf.

1401-1464

Unendlicher Regen seit zwei Wochen. Die Kinder freuen sich auf die Überschwemmung wie die Leute auf die Bolschewiken. Sie möchten Schifferfahren. (In dem Teil Salzburgs, wo wir wohnen, in Nonntal, sind nämlich kleine Hochwasser nichts so Seltenes.) Ich aber möchte noch auf zwei Berge: auf den kleinen Barmstein und auf den Hochkönig. Den ersten kennst Du wohl von der Fischervilla aus. Bist Du schon berufen?
Herzliche Grüße von uns allen!

Dein Ludwig Hänsel¹⁾

Die Beilage zu diesem Brief, die der vorliegenden Arbeit als Faksimile beigegeben ist, enthält Unterstreichungen, auf die wir unser besonderes Augenmerk richten wollen. In einem Brief vom 27.11.1988 an mich stellt Hermann Hänsel, der Sohn von Ludwig Hänsel, fest, daß die Unterstreichungen mit größter Wahrscheinlichkeit von seinem Vater stammen. Er schreibt: "Die Unterstreichungen im handgeschriebenen Text von 'De deo abscondito' sind m.E. von meinem Vater. Er hob damit hervor was *ihm* bedeutend erschien. Ich erinnere mich an wellenlinienartige Unterstreichungen bei meinem Vater, jedoch nur an geradlinige bei Wittgenstein." Diese Unterstreichungen, so soll gleich am Beginn festgestellt werden, dokumentieren für uns eine bestimmte *Einstellung* Hänsels zum Ansatz Wittgensteins. Daß Hänsel die Stellen im Text des Cusanus unterstrichen hat, zeigt eine interpretative Tendenz einerseits, andererseits können die unterstrichenen Stellen als eine Antwort auf Wittgensteins Philosophie gelten. Die Originalität der interpretativen Tendenz steht außer Frage, vergleicht man damit z.B. die Briefe G. Freges zum "Tractatus", die kurz zuvor abgefaßt worden sind²⁾ und die sich – gemeinsam mit den Briefen Hänsels – im selben Brieffund befinden. So zeigt sich dem aufmerksamen Leser der Frege-Briefe, wie ratlos der große Logiker dem Werk Wittgensteins gegenüber gestanden ist und wie groß im Prinzip sein Unverständnis war. Die Arbeitsweise des großen deutschen Logikers und mathematischen Grundlagenforschers ist eine gänzlich andere, seine Einstellung zu philosophischen Problemen damit ebenfalls. Hänsel dagegen bewies durch sei-

- 1) Brief Ludwig Hänsels an Ludwig Wittgenstein vom 30.8.1920, dzt. noch unveröffentlicht, Forschungsinstitut "Brenner-Archiv" an der Universität Innsbruck.
- 2) Es handelt sich hier vor allem um die gleichfalls noch unveröffentlichten Briefe Gottlob Freges an Ludwig Wittgenstein vom 16.9.1919 und vom 30.9.1919: Im ersten Brief ist Frege insbesondere über Wittgensteins Zweckangabe zu seinem Buch "Tractatus logico-philosophicus" verwundert. Frege stellt fest, daß das Werk eher eine künstlerische als eine wissenschaftliche Leistung sein müsse, was immerhin als eine unterschwellige Kritik an der Wissenschaftlichkeit des Werkes aufzufassen ist. Außerdem drückt der Brief die Bedenken Freges ganz klar und deutlich aus. Auch der zweite Brief zeigt ganz deutlich, daß Frege mit allen Teilen des Buches größte Schwierigkeiten hatte. Vornehmlich die Art und Weise der Publikation, die Frege hier vorschlägt, macht sein – im Prinzip völliges – Unverständnis sichtbar. Frege wollte nur einzelne Aspekte veröffentlicht wissen.

Ch. Ob similitudinem perfectionis
q. Declara quæso Ch. Deus dicitur a
Theoro/id est video. Nam ipse deus
est in nostra regione: ut visus in
regione colorum. Color enim non
aliter attingitur quam visu, et ad
hoc ut omnem colorem libere attingere
possit: centrum visus sine colore est.
In regione igitur coloris/non reperitur
visus: quia sine colore est. Unde se-
cundum regionem coloris: potius visus
est nihil quam aliquid. nam regio co-
loris/extra suam regionem non attingit
visus: sed affirmat omne quod est in
sua regione esse. ibi non reperit visum.
Virus igitur sine colore existens: inno-
minabilis est in regione colorum: quem
nullum nomen colorum illi respondeat.
Virus autem: omni colori nomen dedit
per discretionem. unde a visu: depen-
det omnis nominatio in regione coloris:
sed eius nomen a quo omne nomen
in regione coloris potius nihil esse quam
aliquid deprehenditur. eo igitur modo:
deus se habet ad omnia/sicut
visus ad visibilia. Gentilis Placet mihi
id quod dicitis, et plane intelligo: in
regione omnium creaturarum non re-
periri deum/nec nomen eius, et quia
deus potius effugiat omnem conceptum
quam affirmetur aliquid. quem in
regione creaturarum: non habens con-
ditionem creaturæ/non reperiat, et
in regione compositorum: non reperi-
atur nisi compositum. Et omnia no-
mina quæ nominantur: sunt compo-
situm. compositum autem ex se non
est: sed ab eo quod antecedit omne com-
positum. Et licet regio compositorum/
et omnia composita/per ipsum sint: id
quod sup: tamen quem non sit com-
positum: in regione compositorum est
recognitum. Et igitur deus qui est ab
oculis omnium sapientium mundi
absconditus: in saccula benedictus:
Amen.

Nicolaus de Cusa <sup>Cardinalis s. Petri
ad Vincula</sup>
Dialogus de deo abscondito duorum
interlocutorum: quorum unus Gentilis
alter Christianus.

Gentilis Video te devotissime prostratum/
et fundere amoris lacrymas/ non
quidem falsas/ sed cordiales: quæro quis
es? Christianus. Christianus sum. G. Quis
adoras? Ch. Deum. G. Quis est deus quem
adoras? Ch. Ignoro. G. Theonem deo tam
serio adoras? quod ignoras? Ch. Quia
ignoro: adoro. G. Minus. video hominem
affici ad id: quod ignorat. Ch. Mirabile
est hominem affici: ad id quod scire potest.
G. Cur hoc? Ch. Deus. immo scit hoc
quod se scire potest. nam id quod se
scit scire ignorare. G. De deo quæso

Ch. Quicumque putat se aliquid scire quam
nihil scire possit: a nemine. mihi videatur
G. Videris mihi, scitus ratione coherere:
qui dicit nihil scire: scire Ch. ego per
scientiam: intelligo appropinquationem
veritatis. qui dicit se scire veritatem
se dicit apprehendisse. G. Et ego credo
Ch. Quomodo igitur veritas recedat:
apprehendi: nisi per se ipsam? Neque
hunc apprehenditur: immo esset appre-
hendens prius/ et post apprehensionem
..... Ch. ... nam extra veritatem
non est veritas, extra circulari totum
non est circulus, extra humanitatem
non est homo. Ch. ... affirma-
tis quod ipsam veritatem hominis
[quid sit] aut lapidis/ exprimere
non poteris. sed quod scis hominem in-
esse lapidem: hoc non evenit et scien-
tia qua scis hominem/ et lapidem.
et differentiam/ sed evenit ex accidenti
ex diversitate operationum. et figura-
rum: quæ dum discernis: diversa
nomina imponis. Metus enim in ra-
tione discretiva: nomina imponit.
G. Estne una an plures veritates? Ch.
Non est nisi una: nam non est nisi
una unitas, et coincidit veritas
cum unitate: quem verum sit una
esse veritatem unitatem. Sicut digitus
in numero non reperitur nisi unitas
una: ita in multis nisi veritas una.

..... Et quam quis putat se
vere scire; tamen verius sciri ipsum
quod se scire putat/ et facili experi-
tur.... Sed quomodo conone id quod
scitur non ea sciencia qua scire
potest sciatur; non scitur in veritate
sed aliter/et alio modo. Aliter autem,
et alio modo a modo quo se ipso:
veritas; non scitur veritas..... Non
amens iudicaretur ille caecus: qui
se putaret scire, differentias colorum
quando colorem ignoraret? Q. Quis
hominum igitur est sciens; et nihil
sciri potest? Chr. Hic censendus est
sciens; qui scit se ignorantem. Et
hic veneratur veritatem; qui scit
sive illa se nihil apprehendere possi-
sive esse/sive vivere/sive intelligere.
Q. Hoc forte est quod te in adorationem
attrahit/desiderium scilicet essendi
in veritate. Chr. Hoc ipsum quod dicis.
Celo enim deum; non quem tua gentili-
tas falso se scire putat/ et nominat/
sed ipsum deum qui est ipsa veritas
ineffabilis..... Chr.... quoniam
incommunicabilis est veritas (qua
deus est) alteri..... Chr. Scio/omne
id quod scio/non esse deum/et omne
id quod concipio; non esse simile ei/
sed quia ipse exsuperat Q. Igitur; nihil
est deus Chr. Nihil non est; quia hoc
ipsum nihil/nomen habet nihili. Q.
Si non est nihil; est ergo aliquid Chr.
Nec aliquid est; nam aliquid non
est omne, deus autem non est potius
aliquid quam omne. Q. Mira affirmas
deum quem adoras/nec esse nihil/nec
esse aliquid, quae nulla ratio capit.
Chr. Deus est supra nihil/et aliquid.
quia ipsi obedit nihil; ut fiat ali-
quid. et hoc est omnipotentia eius,
qua quidem potentia; omne id quod
est/aut non est/excedit, ut ita ei ob-
ediatur id quod non est; sicut id quod
est. Facit enim/non esse; ire in esse,
et esse; ire in non esse. Nihil igitur
est eorum quae sunt sub eo; et ob
hoc non potest potius dici hoc quam
illud; quum ab ipso sint omnia.

Q. Potest ne nominari? Chr. Parvum
est; quod nominatur. cuius magnitu-
do concipi nequit; ineffabilis remanet.
Q. Est ergo ineffabilis Chr. Non est ineffa-
bilis; sed supra omnia effabilis/quum
et omnium nominalium causa. Qui
igitur alius nomen dat; quomodo ipse
sine nomine? Q. Est igitur effabilis et
non effabilis Chr. Neque hoc. Nam non
est radix contradictionis deus; sed
est ipsa simplicitas ante omnem
radicem. Hinc neque hoc dici debet;
quia sit effabilis et ineffabilis. Q. Quis
igitur dicit de eo? Chr. Quia neque
nominatur neque non nominatur, ne-
nominatur et non nominatur; sed omnia
quae dici possunt disjunctive et copula-
tive per consensum vel contradictionem
illi non conveniunt propter excellentiam
infinitatis eius/ut sit unum princi-
pium ante omnem cogitationem de eo
formabilem..... Chr. Non est ni-
hil neque non est. sed est fons et
origo omnium principiorum essendi
et non essendi. Q. Est deus fons princi-
piorum essendi et non essendi? Chr.
Non. Q. Jam statim hoc dixisti. Chr.
Verum dicit; quando dicit, et nunc
verum dicit quando negat. quoniam
si sunt quaecumque principia esse-
di et non esse; deus illa praevincit.
sed non esse; non habet principium non
essendi/sed essendi, indiget enim non
esse/principio; ut sit. ita igitur est
principium non essendi; quia non
esse/sine ipso non potest esse. Q. Est ne
deus veritas? Chr. Non; sed omnem proae-
vent veritatem. Q. Est aliud a veritate
te? Chr. Non; quoniam alteritas ei con-
venire nequit. sed est ante omne id
quod veritas per nos concipitur et no-
minatur; in infinitum excellenter.
Q. Nomen nominatis deum/deum? Chr. Nomen
nominis. Q. Vel verum dicitis, vel falsum?
Chr. Neque alterum neque ambo. Non eni-
dici ^{verum} quia hoc sit nomen eius, nec di-
cimus falsum; quia hoc non est falsum
quia sit nomen eius. Neque dicitur verum
et falsum; quum eius simplicitas/
omnia tam nominabilia quam non
nominabilia antecedit. Q. Cur nomina-
tis ipsum/deum; cuius nomen ignoratis;

nen Brief ein großes Einfühlungsvermögen in Wittgensteins Denken, das zu einem großen Teil vermutlich darauf beruht, daß er auch die Person Wittgensteins miteinbezog und nicht allein dessen philosophische Gedanken. Freges Postkarten an Wittgenstein sind zum großen Teil förmlich – wenn nicht banal. Die Hänsels verraten eine menschliche Wärme und eine Hilfsbereitschaft, die sicherlich nicht ohne Wirkung auf Wittgenstein gewesen sind. Die Reaktionen Freges zum "Tractatus" zeigen aber auch einen anderen, für uns sehr wichtigen Aspekt: daß nämlich der "Tractatus" als logisches Werk sich *nicht schlüssig* in die damalige Tradition der logischen Grundlagenforschung einordnen ließ. Frege spricht sogar von einer künstlerischen Bedeutung, was man – kennt man sein Werk – als eine unterschwellige Kritik an der Wissenschaftlichkeit der Arbeit Wittgensteins auffassen muß. Die logische Grundlagenforschung war für Wittgenstein nur ein Medium zur Realisierung gänzlich heterogener Intentionen und damit nicht der eigentliche Kern der Sache. Bei diesem handelte es sich um ein Theologoumenon, dessen Struktur wir im folgenden skizzieren wollen. Die Philosophie Wittgensteins entpuppt sich gerade durch dieses Theologoumenon (das ein – man kann sagen – sehr 'säkularisiertes' ist) aber einmal mehr auch als ein Aspekt der österreichischen Moderne. Das Phänomen der österreichischen Moderne beruht in gewisser Hinsicht auf der Konjunktion von sehr praktischen (und ethischen) Aspekten mit einer unterschweligen theologischen Diktion. Der "Tractatus" zeigt uns also eine Tendenz, die eher mit den Werken eines G. Trakl, eines K. Kraus, eines A. Loos, eines A. Schönberg und eines A. Webern in Beziehung steht als mit denen eines B. Russell, eines G. E. Moore oder eines G. Frege. Der in Brian McGuinness' Biographie "Wittgensteins frühe Jahre"³⁾ erweckte Eindruck, das kulturelle Ambiente der angelsächsischen Welt hätte auf Wittgenstein einen überwiegenden Einfluß gehabt, ist übertrieben, wenn nicht falsch. Die Philosophie Wittgensteins ist ein genuin österreichisches Phänomen, das auf einer österreichischen Tradition beruht, wenngleich angelsächsische Einflüsse eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen. Die Beschäftigung mit theologischen Problematiken auf einer neuen und originellen Ebene war nun ein Residuum des Brennerkreises, wie die Beispiele F. Ebner und L. v. Ficker u.a. deutlich zeigen. Auch die zeitgenössische Auseinandersetzung mit der Philosophie Kierkegaards⁴⁾ spielt hier eine wichtige Rolle. Betrachtet man den "Tractatus" genauer, so lassen sich diese Ebenen in ihm durchaus rekonstruieren. Die Philosophien Freges und Russells spielen hier aber *keine* Rolle. Sie bilden nur den technischen Hintergrund für ein Werk, das im Prinzip ganz andere Intentionen zu verwirklichen trachtete. Auch kann der Brieffund als empirisches Quellenmaterial zur Abstützung dieser Thesen benützt werden. Dies soll hier an *einem* Beispiel geschehen. Trotz der im Prinzip ins Auge springenden Evidenz der von uns behaupteten Sachverhalte ist es doch notwendig, den Weg der kleinen Schritte zu gehen. Dies soll auf einer eher systematischen Ebene geschehen. Damit soll gezeigt werden, daß das Phänomen der österreichischen Moderne nicht allein eine historiographische Etikette ist, sondern vielmehr eine Reihe systematischer Positionen. Mit ihr haben weder Russell noch Frege etwas zu tun. Diese wichtige Frage, was denn das Bestimmende in der österreichischen Moderne sei, ist aber auch an eine kultursoziologische Dimension gebunden, die sich sozusagen in das theoretische Phänomen von der 'praktischen Seite her' einschmiegt. Wenn nun eine sehr ausführliche Diskussion zum Thema Wittgenstein-Cusanus entfaltet werden soll, muß dieser Aspekt immer in petto bleiben. Die Dimension des Kultursoziologischen muß hier trotzdem auf ein Minimum reduziert werden. Wenn nun im weiteren auf den Gehalt der unterstrichenen Stellen in der Beilage eingegangen werden soll, dann einzig und allein im Sinne einer philosophischen

3) Aus dem Englischen übers. v. Joachim Schulte. Frankfurt 1988.

4) Der Kierkegaardsche Geist der "Tagebücher 1914-1916" zeigt sich allein schon aus dem merkwürdigen Nebeneinander von Logik und Ethik, das in ihnen zur Darstellung kommt.

Systematik, die keine Heldenfrisur und keine Saga-Bildung beabsichtigt, sondern sich auch in ihrer Vorgangsweise an den beschriebenen "Sujets" orientiert. Dieser sehr komplizierte Anspruch muß eingelöst werden, ansonsten würde man die Integrität der "Sache" beschädigen. Zudem ist der Bereich noch wenig erforscht, und man muß bedauerlicherweise auch zugeben, daß von österreichischer Seite bisher nur Mißverständliches unternommen wurde (cf. "Traum und Wirklichkeit"). Wir wollen die empirische "Spurensicherung" hier – und dies gilt als methodische Einschränkung – auf die Unterstreichungen Hänsels beziehen: sie gelten als *concreta* einer bestimmten Einstellung, die darzustellen unser Thema ist.

II

Zuvor aber sei an die Ausgangslage erinnert: Sowohl Wittgenstein als auch Cusanus – und diese Einsicht verdanken wir einzig und allein Hänsel – haben eine sehr wichtige 'Sache' gemeinsam: Beide sahen die eigentliche Aufgabe der Philosophie als die eines grundsätzlichen *Klärungswerkes*. Dies allein ist die praktische Aufgabe der Philosophie. Sie ist somit weit von dem entfernt, was Frege als Grundlagenforschung ansah. Sowohl Wittgenstein als auch Cusanus bezogen sich aber jeweils auf ein Medium, das es ihnen gestattete, diese praktische Intention in der Philosophie zu verwirklichen. Daher muß folgende Gewichtung angenommen werden: Zuerst kommt der *ethische* Anspruch, der nach einem Ziel des Lebens und Handelns sucht, dann erst kommt das Medium, in dem dieser Anspruch 'gesucht' und durchgeführt werden soll. Dieser ist bei Wittgenstein und bei Cusanus die *Sprache*. Die Sprache steht im Zentrum, weil sie dasjenige ermöglicht, was beiden Denkern am geheimnisvollsten schien: die Erreichung der *Wahrheit* durch eine praktisch gehaltene Einsicht in die Eigenschaften der Rede und der sie ausdrückenden Zeichensysteme. Die Pragmatik der Sprache und die Pragmatik des Denkens sind nun weder bei Wittgenstein noch bei Cusanus Selbstzweck (wie etwa bei Frege, von dem wir überhaupt nichts Schriftliches zu diesem schwierigen Problembereich haben), sondern vielmehr Ausgangspunkt zur praktischen Ermöglichung des Lebens. Es geht um das Leben-Können, das cusanische "Possesit" ist eine existentielle Voraussetzung und nicht eine fachtheologische. Beiden Denkern, die jeweils in der Erfahrung einer Krisenzeit aufgewachsen sind, ist gemeinsam, daß das "Menschenbeispiel" im Vordergrund steht und nicht die Fachwissenschaft (Cusanus war ein ausgezeichnete Mathematiker). Doch beide waren nicht so vermessen, um nicht einzusehen, daß dieser Anspruch nicht auf schwankendem Boden bzw. im luftleeren Raum verwirklicht werden kann, sondern immer nur im Rückgriff auf eine wissenschaftliche Betätigung, die aber klarerweise ethischen Prinzipien zu gehorchen hat. Die Philosophie ist also das Klärungswerk, dessen Wichtigkeit von beiden Denkern vorbehaltlos anerkannt wurde. Alle Differenzen hinsichtlich dieses Anspruchs sind dann im weiteren zeitbedingt (schließlich liegen ja Jahrhunderte zwischen ihnen). Der Dialog Cusanus', den Hänsel an Wittgenstein schickte, macht uns nun im weiteren gerade diesen Aspekt sichtbar. Vermutlich hätte es beiden Freunden mißfallen, sich darüber auszubreiten. Man möge aber entschuldigen, wenn es hier trotzdem versucht wird. Der zentrale philosophische Aspekt, auf den wir uns im folgenden 'beschränken' wollen, ist das Verhältnis von Affirmation und Negation. Was kann die Sprache sagen, was nicht? Diese Grundfrage bezieht sich genau auf das, was die abendländische Tradition als die *Philosophie des Logos* bezeichnet hat. Unter anderem enthält sie *einen* Aspekt, nämlich die Logik. Die Frage nach den Denkgesetzen war im Zentrum der Bemühungen der mittelalterlichen Philosophie und zwar so stark, daß die Naturwissenschaften über Jahrhunderte vernachlässigt wurden. Die Debatte – genannt der Universalienstreit – endete mit dem ausgehenden Mittelalter nicht gänzlich, sondern 'brannte' unerschwellig weiter. Die nominalistische Option stand als akzeptiertes 'Endergebnis' an den Toren der neuzeitlichen

Philosophie, da sie es ist, die den Naturwissenschaften am meisten entgegenkommt. Auch Cusanus war im Prinzip Nominalist, zumindest unterlag er der nominalistischen 'Tendenz'. Am Ausgang des Mittelalters, das ja mit seinem 'hierarchischen Denken' nunmehr am Ende war, stand eine tiefgreifende Skepsis, deren produktivstes Ergebnis allein die Sprachphilosophie war. Der Dialog des Cusanus, den Hänsel Wittgenstein schickte, ist nicht allein Ausdruck spätmittelalterlicher Theorien zur Gotteslehre – hier bleibt er der pseudodionysischen Tradition verhaftet –, sondern das Moderne besteht in den Entwürfen einer sehr originellen Sprachphilosophie. Damit wären wir bei Wittgensteins Intentionen, der schon früh erkannte (und am Schluß des "Tractatus" betonte), daß das Ziel der Philosophie das Schweigen sei – nicht das Verstummen! Denn das Schweigen offenbart eine ethische Intention, eine bestimmte Form der Bescheidenheit, die aber gleichzeitig eine spirituelle Dimension eröffnet, die nahe bei der Wahrheit 'liegt'. Die spätmittelalterliche Skepsis ist nun nicht durch die Ansätze eines P. Descartes, B. Spinoza, eines J. Locke oder eines D. Hume modifiziert worden, sondern es wurde ihr jeweils eine neue *affirmative* Darstellung verliehen. Am deutlichsten zeigt sich dies im englischen Empirismus, der sich immer als ein kritisches Regulativ gegenüber den kontinentalen rationalistischen Strömungen verstand. Kants Synthese brachte die Skepsis nicht zum Verstummen, über F. Mauthner und E. Mach berührte sie schließlich Wittgenstein, der sich ihr vorerst einmal ergab. Daher liegt es nun an uns, ein Verhältnis und eine Gewichtung herauszuarbeiten, die mit allen Rücksichten ausgestattet ist, die die Sache fordert. Wittgenstein – und dies ist ein wichtiger Ausgangspunkt zu diesem Teil unserer Diskussion – war während seiner ersten Zeit in England eher ein Skeptiker. *McGuinness* nimmt, um dies zu zeigen, auf einen Brief von *Russell an Ottoline Morrell* Bezug und interpretiert diesen "Hang zum philosophischen Skeptizismus"⁵⁾ als einen nicht eigentlichen Skeptizismus, sondern vielmehr als einen erkenntnistheoretischen. Ist das nicht zu kurz gegriffen? Wir wissen, wie verunsichert Wittgenstein immer war, und er, der die Beschäftigung mit der Logik als Stellenhalter für die Auseinandersetzung mit dem Leben sah, konnte doch diese Skepsis gar nicht so 'einseitig praktizieren'. Wittgensteins 'Skepsis' ist also *mehr*, dies zeigen die *geheimen Tagebücher*. In ihnen finden wir in voller lebensweltlicher Härte das, was Wittgenstein empfand. Es steht in enger Verbindung mit *dem*, was ihm die Logik bedeutete. Das Ringen um den erlösenden Gedanken muß nicht nur als ein Ringen um die beste Darstellung der allgemeinen Satzform verstanden werden, sondern als ein tiefgreifendes Ereignis im Leben Wittgensteins. Russells 'joviale Teerundengespräche' scheinen zur Darstellung *dieser* Perspektive leider – so will ich meinen – als zu kurz gegriffen. Ist es nun wirklich allein der Versuch der Beseitigung des Unsicheren im Rahmen erkenntnistheoretischer Probleme, die zur Auseinandersetzung mit Leuten wie Russell oder Moore geführt hat, oder nicht im eigentlichen die 'tiefe' Flachheit der Ethik Moores, die Wittgenstein klar erkannte und vermeiden wollte? Die "moral sciences", sind sie nicht eine Absurdität, rekuriert man auf die Einstellungen Wittgensteins? Ebenso gilt dies für Cusanus, dessen Werke ebenso deutlich die Ablehnung der zeitgenössischen Ansätze zeigen. Diese fundamentale Skepsis, die also in den geheimen Tagebüchern Wittgensteins so deutlich zum Ausdruck kommt, ist – so ist eher anzunehmen – auf eine existentielle Dimension zu beziehen, die sich Ausdruck verschaffen will. Die Interpretation der Gehalte der Tagebücher, die zumeist abschwächend Notizbücher genannt werden (so als handelte es sich um Arbeitsjournale eines mit der allgemeinen Satzform ringenden Logikers), erzwingt eine andere Sicht der Dinge. Eine Sicht, von der die Persönlichkeit Hänsels – als des ersten wirklichen Freundes Wittgensteins – nicht zu trennen ist. Und damit – akzeptiert man dies einmal – begibt man sich in den Spannungsbereich dessen, was Allan Janik "kritische Moderne" genannt hat. Wir treffen auch bei Wittgenstein auf eine Skepsis, die Grundsubstanz der Werke eines

5) McGuinness (Anm.4), S.179.

Trakl, Kafka und Kraus ist. Die Auseinandersetzung Wittgensteins mit Kraus und O. Weininger war für ihn nun nicht, so wie McGuinness meint, eine 'Fingerübung' zur Charakterstärkung, sondern vielmehr eine Auseinandersetzung zwischen Leben und Tod. Die Selbstmordattitüden sind also – so gesehen – auch nicht Ausdruck einer letztlich epigonalen Weiningerrezeption, sondern vielmehr die *Erscheinungsform* dieser tiefen – genuin österreichischen – Verzweiflung, die nach einem 'Menschenbeispiel' suchte. Hier berühren sich Trakl, Wittgenstein und Kafka. Damit wird diese Skepsis auch zu einer kulturpessimistischen, die natürlich im Kontext des imperialistischen England der Vorkriegszeit unverständlich ist. Der Untergang einer Epoche kann nun einmal nicht adäquat in einem logischen Kalkül zur Darstellung gebracht werden. Wittgenstein, der sehr sensibel war, überließ dies einer theologischen Diktion, die als erster Hänsel erkannte. Gerade dadurch zeigt sich, daß Hänsel in puncto intellektueller Redlichkeit und Klarsicht Wittgenstein ebenbürtig war, im 'Menschenbeispiel' übertraf er ihn vermutlich. Die theologische Dimension, von der wir im Vorhergehenden sprachen, scheint nicht allein aus diesen Gründen plausibel, sondern – und dies gilt es zu zeigen – sie liegt *in der Sache* und entzieht sich den Intentionen, die *W. Baum* in seiner Einleitung zu den geheimen Tagebüchern gibt. Das "Tolstoianische Christentum" ist mehr als eine 'philosophische Attitüde', ist nicht eine Zwischenstation zwischen zwei Werken, sondern vielmehr Ausdruck einer kulturellen Situation, die – in einem Individuum sich spiegelnd – eine Umdeutung und ein 'Umleben' erzwingt. Die Frage nach der Wittgensteinschen Religiosität ist daher nicht die Frage nach der Affirmation zu einer bestimmten dogmatischen Position, wie Baum meint, sondern etwas ganz anderes: es ist der Versuch zu einer Religiosität des 'Ganz-Anderen', zu einer Religion, die sich nicht im Gezänk der Fachtheologen verheddert. Tolstojs Parabeln offenbaren die paradoxe Grundverfassung hiezu. Diese Form der Intensität ist somit auch keine luxuriöse Beigabe zu einer originellen Sprachphilosophie, sondern – vice versa – die Sprachphilosophie ist das Medium, das sie sichtbar macht. Baum kommt aber doch das Verdienst zu, die ungeheure und wenig gelehrte Ignoranz der Rezeptionsgeschichte durchbrochen und neue Aspekte sichtbar gemacht zu haben, an die wir nun anknüpfen wollen. Die theologische Dimension besteht nun auch nicht in Äußerungen konkreter Natur, sondern in einer Art Konjektur Wittgensteins, die nur andeutet, was sich nicht sagen läßt. Auch hier steht er im Problemfeld des cusanischen Philosophie, und damit ist für uns die Frage als ganzes gestellt.

III

Die theologische Dimension beruht somit, wie schon gesagt, auf der Konjektur, auf dem 'Spiel' dessen, was angedeutet ist und sich *entzieht*. Diese paradoxe Erkenntnisform – sie ist auch Kern der cusanischen Skepsis – verbindet Wittgensteins Ansatz mit dem Gehalt der tolstoianischen Fabel. Erkenntnis beruht notwendig auf Wahrscheinlichkeiten, auf dem *Erlebnis der Grenzen des Sprachlichen* in einer konkreten Situation. Alle Erkenntnis geht vom 'Geheimnis' aus, um dieses sozusagen wiederzufinden. Sie findet zum sprachlich evozierten Rätsel und 'erhebt' sich über das Bild zu *dem* hin, was sich – Wittgensteinisch gesprochen – 'zeigt'. Diese Bewegung ist wie ein Spiel, ihr kommt eine praktische Dimension zu, die sowohl für Wittgenstein als auch für Cusanus von zentraler Bedeutung war. So spricht Nikolaus in "De ludo globi" von dem praktischen Wert eines Spieles, des Globusspieles, das uns etwas "zeigt", was sich nur *durch* das Spiel zeigen kann:

Ihr vermutet nicht schlecht. Einige Wissenschaften haben ja ihre Instrumente und Spiele, so die Arithmetik, die Rithmatie und die Musik das Monochord. Auch das Schachspiel entbehrt nicht eines *Geheimnisses des Moral* [Hervorhebung durch d. Verf.]. Ich glaube,

daß kein anständiges Spiel ganz ohne Lehrgehalt ist. Und diese so vergnügliche Übung mit dem Globus stellt uns, meine ich, eine nicht geringe Philosophie dar.⁶⁾

Man fühlt sich bei diesen Worten an das Vorwort des "Tractatus" erinnert, wo Wittgenstein den Zweck des Buches gerade darin sieht, daß es seinem Leser Vergnügen bereiten soll. Das Erkennen ist offenbar mit ganz Alltäglichem verbunden. Die Beschäftigung mit der Logik gleicht dem Vergnügen des Globus-Spieles. Das Wesen der Sprache entpuppt sich durch die *Rekonstruktion* dessen, was Wittgenstein später *Sprachspiele* nennen wird. Es ist gar nicht zufällig, daß Wittgenstein von 'Spielen' spricht. Jedes Spiel hat seine Spielregeln, die immer die praktische Dimension des Spieles offenbaren. Das Spiel zu *spielen*, ist jedoch etwas anderes: es erfordert die Ethik des Spielers, und läßt sich diese durch die Spielregeln explizieren oder bloß andeuten? Jedes Spiel hat auch seine ungeschriebenen Regeln, somit auch das Leben der Menschen. Erst die Einsicht in diese Selbstverständlichkeit macht die Gotteskindschaft des Menschen sichtbar, seine Geborgenheit. Cusanus spricht vom "Geheimnis der Moral" und meint damit jenen Kern, der eben unaussprechbar *im* Spiel steckt. Die Reaktionen, von denen das Spiel ausgeht, sind im Leben festgelegt, das "Sprachspiel" verhält sich dazu wie eine Subtilität: "Der Ursprung und die primitive Form des Sprachspiels ist eine Reaktion; erst auf dieser können die komplizierten Formen wachsen. / Die Sprache – will ich sagen – ist eine Verfeinerung, 'im Anfang war die Tat'."⁷⁾ Die Rolle der Sprache wird nun auf die Subtilität hin bestimmt. *Die Sprache ist somit das raffinierteste Erkenntnismittel, sie besitzt damit notgedrungenerweise auch die raffiniertesten Grenzen.* In der Tatsachenwelt gelten aber allein die 'Reaktionen', die in die Zeichenwelt (über die Abbildtheorie) hineingreifen. Wittgenstein sah in der 'Tatsache', daß die Sprache immer einen rätselhaften Kern besitzt, nichts Ungewöhnliches. Diese 'sprachlose Vertiefung' in der Sprache bedingt die ethische Wendung. Entgegen der 'linguistischen Wendung' steht sie *mitte* in der Sprache, ohne damit ihre Funktionsweise zu berühren. Der 'linguistic turn' kann diese Domäne somit auch nicht wirklich erreichen: "Wenn man jemand vor fürchtbarer Gefahr warnen will, tut man es, indem man ihm ein Rätsel zu raten gibt, dessen Lösung etwa die Warnung ist?"⁸⁾ Gibt es eine bessere Stelle in den "Vermischten Bemerkungen" als jene, um auszudrücken, was Wittgenstein mit dem "Tractatus" vorhatte? Dieses Spiel dient nicht allein dem Vergnügen, sondern auch der "Warnung". Es ist eine Aufforderung und eine Negation in einer Bewegung, ganz nach dem Geschmack der cusanischen Intentionen. Die Aufgabe der Sprache ist keineswegs – und das wäre ja auch praktisch undurchführbar –, alles 'klar' zu machen, indem man es formuliert und in einer Form festlegt, die universell gültig ist. Dieser *philosophische Optimismus* ist nicht intendiert. (Damit wäre auch die Grundintention der analytischen Philosophie nicht bei Wittgenstein zu finden.) Die "Tat" am Beginn des Sprachspiels ist vielmehr der Beginn einer Kette von Subtilitäten, die so etwas wie ein ethisches Gefühl voraussetzen. Die Sprache, die außerstande ist, dieses Gefühl zu evozieren, ist einzig und allein das *Medium*, der Träger und damit in gewisser Hinsicht natürlich die Ursache für dieses 'Gefühl'. Für Wittgenstein war es nun sehr wichtig, mit diesem komplizierten Verhältnis 'richtig' umzugehen: er sah in der Logik so etwas wie einen Beginn, der für ihn der einzig mögliche zu sein schien. Und nicht mehr! Die Logik ist also das *Medium der philosophischen Tätigkeit*, die Tätigkeit zügelt aber – sobald man sie durchführt – ihr eigenes Diktum. Sie rückt die Sprache in ein Licht, das Zwiespalt hervorrufen muß und die Probe auf das Exempel fordert. So schreibt Wittgenstein

6) Nikolaus von Kues: Vom Globusspiel. Übers. u. mit Einf. u. Anm. vers. v. Gerda v. Bredow. Hamburg 1978, S.3.

7) Ludwig Wittgenstein: Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.8. Frankfurt 1984, S.493.

8) ebda.

im "Tractatus" die erstaunlichen Worte: "Was in den Zeichen nicht zum Ausdruck kommt, das zeigt ihre Anwendung. Was die Zeichen *verschlucken* [Hervorhebung durch d. Verf.], das spricht ihre Anwendung aus." (3.262) Die "Anwendung" – natürlich in Verbindung mit dem Anspruch der Subtilität – ist die Probe. Alle Metaphysik ist für Wittgenstein 'Sprache ohne Anwendungsmöglichkeiten'. Auch die Zeichen, die dies zum Ausdruck bringen, verfallen dem strengen Verdikt. Man könnte nun diese Haltung mit einer *behavioristischen Einstellung* verwechseln, und gerade dieser Aspekt ist des öfteren so verstanden worden, so als wäre der Vorgang der 'Verschluckung' Ursache und Rechtfertigung, so etwas wie eine "black box" zwischen den Zeichen und der Welt anzunehmen. Der Wissenschaftsoptimismus würde zugleich stimuliert werden, insofern er sich nunmehr *gerechtfertigt* sähe, weil ja alles Unsagbare wegfällt und man sich rücksichtslos auf das konzentrieren kann, was sich eben *formulieren* läßt. Die Wissenschaft und das Leben sind für Wittgenstein zwei Bereiche, die sich aber *so* nicht zueinander verhalten. Die Wissenschaft als praktische Tätigkeit – und das muß man nach allem annehmen – ist lediglich ein Gleichnis für den Zustand, den die Philosophie erreichen sollte: vielleicht ein Rest von 'josefinischer Aufklärung' in Wittgensteins Denken. Die Berührung und Beziehung bleibt ausgeschlossen. Darin steckt die Ethik Wittgensteins, die Hänsel und auch Ficker so sehr beeindruckte. Das Spiel des "Tractatus" offenbart die "geheime Moral" (Cusanus) geradewegs so. Die Verschluckung kommt also nicht der "black box" gleich, sie ist vielmehr das 'Urparadox', mit dem Wittgensteins Denken an *das* des Cusanus anstößt. Auch Cusanus wurde und wird zum Vater einer modernen Wissenschaftstheorie erklärt (z.B. von Hans Blumenberg), ohne dies letztlich gewesen zu sein. Für Cusanus war die Mathematik und seine so bezaubernde 'Spieltheorie' nur *Mittel zum Zweck*, bezwingende Gleichnisse für seine Dialogpartner zu finden, die zudem den Vorzug besitzen, einer Naturwissenschaft zu entstammen. Die Vereinnahmung der cusanischen Philosophie durch G. Bruno ist ein tragischer Mythos, der sich gegen die ausdrücklichen Intentionen des Cusaners richtet: für ihn ist die Welt – entsprechend der *Analogia entis* – ein Gleichnis, das sich nicht durch die Fülle der natürlichen Bestimmungen zeigt, sondern einzig und allein durch die Kontingenz, durch die Grenze. Wittgenstein und Cusanus stehen hier in einer engen Beziehung, die beide jeweils in ihrem praktischen Leben nicht einlösen konnten, was sie zur Verzweiflung trieb. Wittgenstein war nicht der Held eines viktorianischen Bildungs- und Erziehungsromanes, genauso wenig wie Cusanus der Vorreiter der Quantentheorie war. Es ist das große Verdienst *Baums*, in seinem Cusanus-Buch⁹⁾ die ganze Tragik des Politikers Cusanus, des Kardinals von Brixen, sichtbar gemacht zu haben. Auf Wittgensteins Seite zeigt sich das 'Soll' durch die Belohnungsanträge der k.u.k. Militärmaschinerie, die einem Pazifisten heute völlig absurd erscheinen; wir müssen dies hinnehmen und in seiner Größe und Tragik sehen und verstehen lernen. Beide, sowohl Wittgenstein als auch Cusanus, partizipieren an einer bestimmten nominalistischen Tradition, die somit zu einem kultursoziologischen Aspekt 'gerinnt', den wir im folgenden in sensu abstracto darstellen wollen. Der 'gleiche Kontext' ist aber nicht mehr und nicht weniger als ein *historisches abstractum*, das mit Vorsicht zu 'genießen' ist. Für Wittgenstein bedeutete das, was für Cusanus der *franziskanische Nominalismus* des Spätmittelalters war, die Begegnung mit der Philosophie eines Hume, Mauthner und Mach. Auch Boltzmanns Kulturphilosophie scheint Wittgenstein sehr beeindruckt zu haben, Hertz' mechanische Grundlagenforschungen liefern sogar einen wichtigen Topos im "Tractatus". Diesen Forschern und Philosophen war eines gemeinsam: ihre Denksätze bauten auf eine mehr oder minder stark artikulierte Sprachskepsis, ganz besonders gilt dies für *Mauthner*. Wittgenstein lehnte seinen Nominalismus jedoch *expressis verbis* ab, Sprachkritik war für ihn etwas anderes: uns geht es nicht so sehr um das Verhältnis von Mauthner zu Wittgenstein als um jene Differenz. Sie beruht näm-

9) Wilhelm Baum: Nikolaus Cusanus in Tirol. Bozen 1983.

lich auf einer logischen und ethischen Grundeinstellung, die sich vielleicht in zwei unterschiedlichen Pessimismen der Sprache gegenüber zum Ausdruck bringt. Der Feuilletonist Mauthner versus den Kraus-Leser Wittgenstein, das ist die Ausgangslage: quasi *der* Sprachkritiker, der 'nachher' noch spricht, als wäre nichts geschehen, und *der* – nämlich Wittgenstein –, dem alles klar geworden ist, so daß es nichts mehr zu sagen gibt. Die Wittgensteinsche Neuorientierung bezog sich nun im weiteren noch auf die Religionspsychologie W. James', der sozusagen eine *praktische Dimension* für das Theologoumenon bereithielt. So konstituierte sich das Umfeld des Wittgensteinschen Nominalismus, der einzig und allein als *Medium* der Neuorientierung zu sehen ist. Ebenso spielte der franziskanische Nominalismus bei Cusanus eine andere Rolle als bei den zeitgenössischen Grammatikern, die – sub specie Cusani gesehen – das waren, was man heute als Linguisten bezeichnet. Für Cusanus war der Nominalismus mehr ein *factum brutum*, durch das *durchgegangen* werden muß, die Restauration der thomistischen Summen schien ihm, wie aus zahlreichen Stellen indirekt hervorgeht, undurchführbar, ja geradezu absurd. Sie stellt ein Maß an theologischer Affirmation dar, das völlig uneinlösbar war. Kann eine menschliche Sprache sich *so* nahe an das Mysterium heranbewegen und ist es möglich, daß Gott dem Menschen – in rebus ontologicis – so nahe ist, oder ist er nicht gerade in diesem Bereich – als der *deus absconditus* – dem Menschen am fernsten? Und in anderen Bereichen näher, als je ein Mensch vermutet haben würde? Das sind die Fragen, die auch Hänsel berührt haben müssen, als er beschloß, den Dialog an seinen Freund zu schicken. Die Nähe zum Nominalismus des Spätmittelalters wird bei Wittgenstein aber erst dann so richtig sinnenfällig, wenn man auf seinen Satz über die *Occam'sche* Devise eingeht. Wie bekannt, heißt sie in einer Fassung: *Entia non sunt multiplicanda praeter (in einer anderen Fassung: sine) necessitate(m)*. Man möchte auf den ersten Blick glauben, hier handelt es sich um so etwas wie das Mach'sche Ökonomieprinzip (das sicherlich auf diese Devise rückbeziehbar ist); erst die Bedeutung für die theologische Diskussion – und dahin verweist die Devise ja – zeigt eine übergeordnete Sinnschicht. Die Sprache gehorcht einer transempirischen Ordnung, und ihre Darstellung und Einhaltung – gemäß ökonomischen Prinzipien – ist nicht nur als Erleichterung in wissenschaftlichen Angelegenheiten zu sehen, sondern als die eigentliche Aufgabe der Theologie. Natürlich bleibt die Sprache von der Transzendenz ausgeschlossen und Gott verliert seinen Namen. Klein ist der Mensch geworden, kein Plappern mehr bringt ihn an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs heran, sondern einzig und allein sein Handeln und die Gnade Gottes. Mit einem Schlag wird damit auch das "Gott mit mir" in den geheimen Tagebüchern – nicht intellektuell, sondern zutiefst menschlich verständlich. Im Grauen des Krieges, im Schlachthaus von Grodek, ist nur noch dieser ethische Standpunkt zu vertreten, der von der wissenschaftlichen Seite zumeist als ein ökonomischer interpretiert wird. Das Grauen des Krieges und des permanenten Todes bringt nicht nur die Kraus'sche Satire zum Schweigen (und die "Letzten Tage der Menschheit" sind der 'Weg zum Schweigen'), sondern die Sprache 'zerbrach' auch schon an den entsetzlich bornierten nationalistischen Aufwallungen zu Kriegsbeginn. Sogar Frege scheint wenig von dieser Ökonomie verstanden zu haben, denn auch er hat sich als ein in gewisser Hinsicht schlimmer Nationalist entpuppt, ganz zu schweigen von St. Jolles. Die Wohlgeformtheit, die von allen Logikern hinsichtlich der Darstellung logischer Sätze gefordert wird, bezieht sich zumeist nicht auf die Logiker. Vielleicht ist die Identität von Ethik und Ästhetik mehr in dieser Hinsicht zu sehen, als eine Reaktion auf den Sprachverfall der Zeit. Die Devise Occams formuliert also ein Grundgesetz der Klarheit, man muß nun nicht betonen, daß dieses Grundgesetz – so praktisch es klingt – unerfüllbar ist. Wer könnte je *eindeutige* Maßstäbe angeben, wer könnte die Grenzen formulieren? Dies ist kein logisches Problem mehr, sondern eher ein quasitheologisches. Auch für Wittgenstein war dies klar, daß sich diese Devise eigentlich auf Unaussprechbares, auf Unmeßbares bezieht. Also muß der

'umgekehrte Weg' gegangen werden: man muß von der *Tat* ausgehen und akzeptieren, daß – so paradox dies auch klingt – die *Tat* kein klares Diktum *vor sich* hat (die Wissenschaften, so Wittgenstein, jedoch schon, insofern sie sich ja auf den Tatsachenraum beziehen können). Das Urbild aller Erkenntnis war für Wittgenstein ein Paradox und vor der 'Einsicht in dieses' wahrscheinlich das nackte Grauen selbst (hier findet Russells "Logic is hell" eine *wirklich intensive Bedeutung*). Erstaunlicherweise war es Goethe, der ebenso erkannt hat, daß die Einsicht ins Paradoxe mit dem 'Grauen' beginnt und mit 'Gelassenheit' endet: "Das unmittelbare Gewahrwerden der Urphänomene versetzt uns in eine Art von Angst: wir fühlen unsere Unzulänglichkeit; nur durch das ewige Spiel der Empirie belebt, erfreuen sie uns."¹⁰ Zuerst stehen wir also vor Eindrücken, die uns verwirren, und schließlich wird die Angst vertrieben, indem wir uns *durch* das Medium der Empirie retten. Die theoretischen Sprachspiele der Philosophie nennen Dinge beim *Namen*. D.h. sie ziehen in ein impressionistisches Chaos, in den Weininger'schen "Wartesaal", eine 'begriffliche Linie'. Namen und Definitionen sind die Aktanten innerhalb dieses 'Spiels', gleichzeitig sind sie aber auch der "Weg": "Jedes definierte Zeichen bezeichnet über jene Zeichen, durch welche es definiert wurde; und die Definitionen weisen den Weg."(3.261) Wir befinden uns hier in einer Urdomäne des franziskanischen Nominalismus, dessen Grundintention ja die Klärung der Empirie durch eine sprachphilosophische Analyse – um es kurz zu sagen – ist. Das Ergebnis ist zumeist ein Theologoumenon, das sich aus dem 'ökonomischen Aspekt' ergibt, der der Sprache von der Natur aufkrotyert wird. Zumeist wird dieser Aspekt dann aber *behavioristisch* mißverstanden, da jene Komponente, die auf das Ethische zurückverweist, unterschlagen wird. Was Wittgenstein nun wirklich beabsichtigt hat, läßt sich in seinem berühmten Brief an Ficker (von Ende Okt./Anfang Nov. 1919) nachlesen:

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.¹¹)

Dieser Brief bringt klar zum Ausdruck, daß der "Tractatus" den ethischen Aspekt als zentrales Moment in *seiner Selbstdefinition* einbezieht; diese Formulierung ist nicht etwa vor den Augen Russells oder Freges gelegen, für sie gab es diese Probleme gar nicht, sondern vor dem Auge Fickers, der sie – zumindest später – durchaus verstanden hat. Das nominalistische 'Pathos' der Definition ist überall spürbar, die Abgrenzung des 'ungeschriebenen zweiten Teiles' und die Beziehung zur Ethik sind der ausdrückliche 'Beweis' hierfür. Gerade diese subtile Bewegung hebt alle noch bestehenden Verdachtsmomente gegenüber dem "Tractatus", es könne sich um so etwas handeln wie die *Principia Mathematica*, auf. Sie verschwinden zugunsten des theologischen Aspektes, der sich aber nicht direkt zeigt, sondern als 'Schatten' *in der Sprache*. Und dieser Schatten ist die Logik selbst, die in Form einer *definitorischen Bestimmung* (sie ist ja das Gerüst der Welt für Wittgenstein) als die Fülle der Welt gesetzt wird (wie könnte das Wittgenstein je in Goethe'schem Sinne durch das "ewige Spiel der Empirie" begründen?): "Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen."(5.61) Nur in dieser Hinsicht kann für Wittgenstein "Occams Devise" gelten: "Occams Devise ist natürlich keine *willkürliche* [Hervorhebung durch d. Verf.], oder durch ihren praktischen Erfolg gerechtfertigte

10) Johann Wolfgang v. Goethe: Maximen und Reflexionen. Mit einer Nachbem. v. Siegfried Seidel. Berlin-Weimar 1982, S.86-87.

11) Jetzt veröff. in: Ludwig von Ficker: Briefwechsel 1914-1925. Hrsg. v. Ignaz Zangerle, Walter Methlagl, Franz Seyr u. Anton Unterkircher. Innsbruck 1988 (= Brenner-Studien 8), S.196.

Regel: Sie besagt, daß *unnötige* Zeicheneinheiten nichts bedeuten." (5.47321) Die Gültigkeit dieses 'Rasiermessers' wird also hier auf das pragmatische Moment bezogen, das aber keineswegs eine pragmatische Rechtfertigung für sich beanspruchen kann. Somit ist die Devise auf das ineffabile dictu bezogen, auf ein ganz Anderes, auf die 'verborgene Ethik' (analog zum deus absconditus). Es besteht also keine behavioristische 'Veranlassung' irgendwelcher Art. All das könnte nur vordergründig sein und würde das Mißverständnis dessen, der sich allein auf dies bezieht, schlagartig offenbaren. Die von Wittgenstein *gegebene Definition* ist direkt an das Vermögen der Sprache selbst gebunden. Wittgenstein spricht wie Cusanus von einem 'Können': "Das logische Bild *kann* die Welt abbilden." (2.19) Cusanus sagt hiezu: "Was der Geist sieht, sind intelligible Dinge, die dem Sinnenfälligen vorgeordnet sind. Der Geist sieht also sich selbst. Und da sieht er, daß sein Können nicht das Können allen Könnens ist, da vieles ihm ja nicht möglich ist, sieht er also, daß er nicht das Können selbst, sondern Abbild dieses Könnens ist."¹²⁾ Das Können *in* der Sprache wird pragmatisch durch die Definition verwirklicht, die genau das in den Satz einschließt, was der Satz eben sagen *kann*, was möglich ist. Darin besteht das *Wissen*; im Dialog "De li non aliud" schreibt Cusanus: "Nikolaus: Zunächst frage ich dich also: Was ist das vorzüglichste *Mittel* [Hervorhebung durch d. Verf.] des Wissens? / Ferdinand: Die Definition."¹³⁾ Man kann sich nun denken, daß die Definition des 'zweiten Teils des Tractatus' als eine Eingrenzung und Festlegung des "Mittels" und nicht des Inhalts dienen sollte. Das ist natürlich ein großes Paradoxon, zumal jemand etwas definiert, was sich nicht definieren läßt, indem er das definiert, was sich definieren läßt. Das *effabile dictu* begrenzt das *ineffabile dictu*. Für diese Definition steht bei Cusanus der Begriff: Das "Nichtandere". Dieses ist nicht sofort mit dem 'Eigentlichen' gleichzusetzen, sondern drückt einen Besitz aus, der sich *vom Anderen her* ableitet. Das 'Anderer' ist das, was mich von außen bestimmt, das Nichtandere dagegen das, was von innen her 'mein Können' bestimmt. Letzteres ist offenbar ein *affirmativer Gehalt*. So ist die Bestimmung des "Nichtanderen" die zentrale Definition: "Es kann somit kein Zweifel bestehen, daß diese Art des Definierens, wonach das 'Nichtandere' sich und alles begrifflich bestimmt, einen Vorrang an Genauigkeit und Wahrheit besitzt. Es bleibt also nur die Aufgabe, sich dem 'Nichtanderen' mit beharrlicher Aufmerksamkeit zuzuwenden, um so den Umfang des dem Menschen Wißbaren festzustellen."¹⁴⁾ Für Cusanus geht es also nicht allein um die methodologische Bewegung, sondern um die Festlegung des Wißbaren durch die Wahl einer bestimmenden Methode. Der Hintergrund ist somit auch ein theologischer, d.h. er bezieht sich auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft. Die Definition als Bewegung zu diesem Verhältnis hin ist nun – wie man leicht sieht – etwas ganz anderes als die Begriffsbestimmung innerhalb eines Systems. Cusanus beabsichtigt die Grenzsetzung *in* der Sprache, die das Mysterium von innen berührt, aber nicht zu ergreifen vermag. Das Wittgensteinsche "Gefühl" von der Welt und der cusanische – mystische – Glaube sind sich in diesem Punkte sehr nahe. Beide 'Bewegungen' beruhen auf einer praktischen Hinwendung zum 'Grenzsetzungsverfahren', das seinerseits auf einer subtilen logischen Analyse beruht. Die Grenzsetzung *in* der Sprache ist aber auch die Offenbarung des Ganz-Anderen, das an das "Nichtandere" anstößt. Die 'Bewegung' selbst ist schließlich das Wissen, das 'sozusagen bleibt'. Was könnte eine rein affirmative Wissenschaft mit solch einem Wissen anfangen? Ließe sich diese Art der Erkenntnis in ein praktikables Paradigma verwandeln? Offenbar nicht! Trotzdem ist dies sowohl bei Wittgenstein als auch bei Cusanus in einer jeweils anderen Hin-

12) Nikolaus von Kues: Die höchste Stufe der Betrachtung. Aus dem Lat. übers., komment. u. mit einer Einl. vers. v. Hans Gerhard Senger. Hamburg 1986.

13) Nikolaus von Kues: Vom Nichtanderen. Übers. u. mit Einf. u. Anm. vers. v. Paul Wilpert. Hamburg 2.Aufl. 1976, S.2.

14) ebda, S.4.

sicht geschehen. Die Erkenntnis gehorcht also einem 'theologischen Metrum'. In den Sätzen offenbart sich ein Mysterium. Was aber ist konkret wißbar und wird 'gewußt'? Sowohl Cusanus als auch Wittgenstein sehen die "Namen" als das Bleibende, das zugleich der Ausgangspunkt war. Die Namen gehen in die Definition wie Konstanten ein, sie erzeugen das "Nichtandere" von der Seite der Sprache her. Diese differenzierte Vorstellung ist aber keineswegs an das Faktum gebunden, d.h. die Namen behalten ihr Geheimnis, indem sie in das Dunkel der Zeit verweisen und trotzdem als das Selbstverständlichste in der Welt hingenommen werden. Das biblische "Ich bin, der ich bin" ist das eigentliche Geheimnis, dessen praktische Dimension als das Faktum der Benennung auftritt. Weder Wittgenstein noch Cusanus hatten davon eine mystifizierende Vorstellung, für sie gab es keine Metaphysik der Namen. Diese haben für sie nur repräsentative Funktion, darin gerade zeigt sich der *nominalistische Grundtenor*. Gott wird nicht beim Namen gerufen, die Offenbarung entzieht sich der Setzung eines definitiven Namens. Diese Skepsis ist aber keine billige, sondern ein spiritueller Akt: mit ihr tritt der Philosophierende an eine eigentümliche Wahrheit heran. Diese Dimension ist zu berücksichtigen, wenn man den "Tractatus" von 'unserer Seite' her verstehen will, wobei aber zu betonen ist, daß Wittgenstein keinesfalls so etwas wie eine kabbalistische Vorstellung mit den 'Namen' verbunden hat. Die logischen Konstanten und die Namen hängen nicht durch ein sprachliches 'Band' zusammen, so paradox dies auf den ersten Blick erscheinen mag. Wittgensteins Auffassung war vielmehr die, daß es anstatt dessen 'paradoxe Formen' geben müsse, nämlich die "Elementarsätze". Sie konstituieren sich durch die Namen und sind doch *unnennbar*; denn man müßte von einer privilegierten Position ausgehen, um sie zu nennen. Ein solches Apriori aber gesteht Wittgenstein dem Logiker nicht zu: "Wenn ich die Elementarsätze nicht a priori angeben kann, dann muß es zu offenbarem Unsinn führen, sie angeben zu wollen." (5.571) Zuvor aber hat uns Wittgenstein noch eine ziemlich affirmative Definition dessen gegeben, was ein *Elementarsatz* sein soll: "Der Elementarsatz besteht aus Namen. Er ist ein Zusammenhang, eine Verkettung, von Namen." (4.22) D.h. also: Die Namen, die den Elementarsätzen zugrundeliegen, lassen sich gar nicht sinnvoll nennen, denn es gibt hiezu kein in der Sprache verankertes Apriori. Der Sprachphilosoph hat also vom Faktum des Daß-Seins auszugehen. Der 'Schatten Gottes' in der Sprache ist das Paradox der Sprache selbst, das darin besteht, daß sich die Elemente der Sprache ihr selbst, d.h. einer Metasprache, entziehen. Trotzdem führt Wittgenstein einen Formalismus ein, der Namen an Elementarsätze 'anbindet', so *als ob nichts wäre*: "Die Namen sind die einfachen Symbole, ich deute sie durch einzelne Buchstaben ('x', 'y', 'z') an. / Den Elementarsatz schreibe ich als Funktion der Namen in der Form: 'fx', ' $\varphi(x, y)$ ', etc. / Oder ich deute ihn durch die Buchstaben p, q, r an." (4.24) Dies ist also keine 'adamitische Sprachauffassung'. Die Zeichen sind 'Funktionen', sie *digitalisieren* auf eine sehr komplizierte Weise die Realität, ohne durch sie *durchzugreifen*: auch der Mensch bleibt durch die Logik 'unerkannt'. Seine Sprache ist wie ein Schatten, der sich über die restriktive Klarheit der Logik legt: "Die Anwendung der Logik entscheidet darüber, welche Elementarsätze es gibt. / Was in der Anwendung liegt, kann die Logik nicht vorausnehmen." (5.557) Wittgenstein setzt wie Cusanus ein *pragmatisches Apriori*. D.h. nicht platonische Urformen stehen vor der Sprache – vor der Sprache steht überhaupt nichts Sprachliches! –, sondern die Anwendung, die Praxis, die *Natur des Sprachspiels*. Das sich aus dem "Tractatus" ergebende, unerträgliche Grundparadoxon findet erst in den "Philosophischen Untersuchungen" eine *pragmatische Lösung*. Dort wird die Sprachauffassung eines Augustinus konstruktiv negiert, indem genau auf diesen pragmatisch-nominalistischen Aspekt hingearbeitet wird, der im "Tractatus" nur in der Luft liegt. Philosophie ist also eine Tätigkeit, die die *Natur der Tat* selbst als eine sprachliche sichtbar machen will: sie entwirft für uns einen Zugang zum pragmatischen Apriori der "Anwendung". Dieser Zugang schien für Wittgenstein im

"Tractatus" – welche Naivität! – die *allgemeine Satzform* selbst zu sein. Die Digitalisierung der Erkenntnis beruht also auf dem *Begriff der Operation*, die denn sozusagen als logische Struktur des pragmatischen Apriori gelten muß: für Wittgenstein war dies die Antwort auf die Frage: Wie funktioniert die "Anwendung"? Darin besteht die 'Eigentlichkeit', die Wahrheit der gesamten Perspektive. Dieser Ansatz läßt sich aber – aus verkürzter Perspektive gesehen – mißbräuchlich anwenden! Denn daraus ergibt sich ja kein affirmatives linguistisches Paradigma, sondern es handelt sich vielmehr um eine nominalistische *Theologie der Sprache*. Wie und wo zeigt sich dies am deutlichsten? kann man sich fragen. Um dies zu beantworten, berücksichtige man 4.113, 4.114 und 4.115 im "Tractatus". Dort werden die einzelnen Aspekte dieser Definition der elementaren Grenzen aufgezeigt, so wie sie Wittgenstein verstand. In die Unendlichkeit der Realität wird die endliche Menge von Zeichen 'hineinprojiziert', um dem Chaos sozusagen eine kleine 'Menge an Klarheit zu entreißen'. Dies geschieht durch die *Digitalisierung* der Erkenntnis. Es wird *definiert*, was sich sagen läßt und was eben nicht. Man könnte dann daraus zwei Bereiche ableiten: *den*, der sich in einer formalen Sprache formalisieren läßt, und das dazugehörige *pragmatische Apriori*. Die Umbenennung der Ethik in ein pragmatisches Apriori ist nunmehr eine sehr 'delikate' Angelegenheit, sie entwirft sich aber selbst durch die *Komposition* des "Tractatus", der ja in erster Linie ein Spiel sein soll, das dem Leser Vergnügen und Belehrung verschaffen soll. Es ist eine *gelehrte* Unwissenheit damit im Spiel, wie wir noch sehen werden. Die Definition zerreißt die Welt in zwei Teile, deren erstes Gleichnis die Philosophie selbst ist: "Die Philosophie begrenzt das bestreitbare Gebiet der Naturwissenschaft."(4.113) Das ist vorerst einmal der erkenntnistheoretische Aspekt, in ihm 'schwingen' vor allem *Kant* und *Mach* 'nach'. Die philosophische Tätigkeit grenzt die Wissenschaft aus (und nicht *ein*, wie die logischen Empiristen zu glauben schienen). Das *Ausgrenzen* hat aber nichts mit Verachtung der Wissenschaften zu tun. Der nächste Schritt sieht dann so aus: "Sie soll das Undenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen."(4.114) Nach allem ist leicht zu sehen, daß es sich hier nicht mehr einzig und allein um eine *wissenschaftstheoretische 'Aussage'* handelt, sondern vielmehr schon um eine ethische: Wir sind bei der Lebenspraxis und ihrem brüchigen Verhältnis zu den Gedanken. Merkwürdigerweise hat auch Goethe eine solche Auffassung gehabt, denn er bezieht seine Gedanken immer auf diesen unaussprechbaren Aspekt, indem er sie *Maximen* 'nennt', ohne dabei aber zu moralisieren. Der Gedanke ist eine Leitlinie durch die unsicheren Bereiche des Denkens. Der transzendente und erkenntnis-kritische Aspekt bleibt somit im Hintergrund: er 'schwingt mit', und zwar immer nur für den Fachphilosophen. Nun kommen wir schließlich zur 'theologischen Dimension': "Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt."(4.115) Das, was sich sagen läßt, sind die *sinnvollen Sätze*. In ihnen wird, so wie Wittgenstein sagt, die Welt abgebildet: sie sind ein Modell der *Tatsachenräume*. Die Namen in ihnen gehorchen einem pragmatischen Apriori, das im gleichen Verhältnis zum logischen Raum steht wie die Summe der Spielregeln eines Spieles zum Spielenden. Zwischen beiden liegt eine geheimnisvolle Kluft. Die *cusanische* Philosophie erkannte sie als das *eigentliche Geheimnis*. Der Mensch kann nicht darüber hinweg, ohne zu zerbrechen. Das *ineffabile dictu* ist das, man kann sagen, erste Gleichnis dieser Grenze. Die Besinnung auf sie kann nun folgerichtig nur eine theologische sein. Das Verdienst, das alles geahnt oder im 'gut cusanischen Sinne' gemutmaßt zu haben, kommt Hänsel zu. Wir sehen nach allem, daß in der *cusanischen* Philosophie das Wittgensteinsche Diktum so stark verborgen liegt, als wären beide Zeitgenossen gewesen. Wiederum ist es diese produktive Skepsis, die wir erwähnt haben, durch die das Diktum begründet wird. Der "Grund hinter den Gründen" (Hänsel) ist die Sprache, die sich der billigen Affirmation entzieht. Es ist ein geheimnisvolles Spiel, das hier gespielt wird: die Menschen *sprechen* und denken, es sei das Allergewöhnlichste, zu sprechen. Dieser Alltäglichkeit steht aber andererseits die

Grenzerfahrung gegenüber; denn die Grenze *wird ja nicht nur gesetzt, sondern sie ist ein Teil* der Erfahrungswelt, der unüberschreitbar bleibt – darin besteht die Härte. Jene Verschlossenheit des Seins, die Heideggers Philosophie – man kann fast sagen: beschwört, liegt auf einer ähnlichen Ebene fundiert. Die wesentlichen Philosophen des 20. Jahrhunderts haben das 'Sein als Entzug' gedacht, d.h. wir haben die Welt nicht in 'beliebiger Weise' zur Verfügung, sondern nur mittels *dessen*, was Heidegger "Sorge" nennt. Diese Sorge um die Existenz verweist auf die Kierkegaardsche Philosophie zurück und damit auf ein Denken, das die *Einzigartigkeit des Menschen ins Zentrum seiner Bemühungen stellt*. Damit bekommt der Mensch auch eine große Verantwortung in seine Hand gelegt, er muß sie sozusagen 'bestehen' und durch die ungeheure Leere eines factum brutum 'durchgehen'. Es ist nicht allein der Tod, der vor uns steht und der kein Teil des Lebens ist, sondern auch das Göttliche, das sich somit dem factum entzieht, das somit ganz woanders 'steht'. Die Entdeckung Hänsels liegt nun in einem freundschaftlichen Brief, sie besteht in einem eigentümlichen Handeln, das Interpretation, Einfühlung und tiefempfundene Freundschaft (vor allem eine praktische Ernstnahme) zu einer Einheit verbinden konnte, die sogar den etwas 'kälteren' Wittgenstein beeindrucken mußte. Damit steht auch hier die *Praxis als ein Apriori*, dessen Bedeutung den Unternehmungen der gelehrten Welt schon allein seiner Stille wegen entgehen mußte. Hänsels späterer Essay über Wittgenstein zeigt dieses Apriori sogar in der Makrostruktur seines Aufbaus, der Inhalt der Abhandlung ist wohl konventionell, aber niemals legendenbildend.

IV

Es ist anzunehmen, daß Hänsel und Wittgenstein vermutlich bereits im italienischen Kriegsgefangenenlager diese Aspekte diskutiert haben, die wir im Vorhergehenden beschrieben haben. Die Auseinandersetzung mit dem "Tractatus" auf *dieser* Ebene ist wohl – und dies ist nicht übertrieben – letztlich die einzig sachlich richtige. Selbstverständlich gibt es auch andere Aspekte, sie sind wohl nicht so wichtig, vornehmlich diese, die sich auf die logische Grundlagenforschung beziehen. Hänsel war Schicksalsgenosse Wittgensteins in einem Gefangenenlager, die Situation war also eine andere als die in den gelehrten Runden des Vorkriegs-Cambridge; ein solcher Aufenthalt erfordert praktische Freundschaften, die sich gegen Einsamkeit und Verzweiflung stemmen. Die Person Hänsels, die philosophisch keineswegs unbedarft war, hat diese beiden wichtigen Aspekte offenbar miteinander verbunden. Wittgensteins vorläufige Unfähigkeit, das quasitheologische Potential des "Tractatus" zu formulieren, zeigt sich in einer Bipolarität, auf die wohl als erster – aus ganz anderen Gründen jedoch – G.H. von Wright stieß: eine Bipolarität zwischen Spinozismus und Christentum. Die "Logisch-Philosophische Abhandlung" wurde wohl nicht zufällig – durch Moore und die Gutmütigkeit Wittgensteins – zum "Tractatus logico-philosophicus", ein Titel, der den *einen* – tatsächlich vorhandenen – Aspekt herausstreicht. Aber ist dieser Titel nicht letztlich falsch? Muß man nicht von einem Gleichnis, von einem poetischen Werk sprechen, von einer paradoxalen *Summe der negativen Theologie*? Der "Tractatus" enthält wenig Affirmatives: es gibt keine affirmativ gesetzten Propositionen wie in den scholastischen Traktaten und in der spinozistischen "Ethik". Der Traktatcharakter ist nur ein oberflächlicher. Am Schluß des Werkes erklärt Wittgenstein die Sätze für "unsinnig" und offenbart damit die eigentümliche Wendung, die die Interpreten so lange mißverstanden haben. Der sinnenfällig gewordene Charakter eines theologischen Werkes wäre eine einfache Einsicht in das eigentliche Wesen des Werkes, warum aber wird gerade *er* mit Vorsatz von den meisten Interpreten verleugnet? Die Rezeptionsgeschichte des "Tractatus" beruht auf vielen Mißverständnissen und offenbart die indocta ignorantia einer ganzen Philosophengeneration. Wittgenstein ist, so gesehen, eigentlich noch

'unbekannt'. Dagegen stellen wir nun das intellektuelle Verhältnis Hänsels zu Wittgenstein. Wittgenstein, dessen *geheime Tagebücher* seine ungeheure Einsamkeit, und vor allem seine "Icheinsamkeit" (Ebner), offenbaren, trifft plötzlich auf einen 'durch und durch dialogischen Menschen'. In einem persönlichen Gespräch mit *W. Methlagl* wurde dieser Punkt eingehend erläutert. Methlagls These besagt, daß Wittgenstein durch Hänsel in einen Dialog verwickelt wurde, der mithilfe, seine Spannungen zu lösen. Diese These klingt einfach, sie ist es aber keinesfalls und sie hat auch keine psychoanalytischen Untertöne. Sie offenbart aber etwas, was in der bisherigen Forschung 'unter den Tisch gekehrt' wurde: nämlich daß es ganz und gar auf die *Situation* ankommt. Eine Situation ist eine Konjunktion aus Theorie und Praxis, die sich innerhalb eines bestimmten Ambientes 'ereignet'. Diese Situation ist mehr als nur ein Sammelsurium wohlformulierter biographischer Fakten. *Janiks* Begriff "kritische Moderne" bezieht sich auf eine Situation und nicht auf einzelne Sachfragen der Grundlagenforschung zur österreichischen Moderne. In der Diskussion um die theologischen Werke des Cusaners hat sich dieser Begriff bereits eingebürgert und wird fruchtbringend angewendet: so spricht *Blumenberg* von einer "Epochenschwelle"¹⁵⁾ und bringt somit die *Situation* durch das Medium der systematischen Kontexte ans Licht. Außer *Janiks* und *Toulmins* Buch¹⁶⁾ gibt es hiezu in puncto Wittgensteinforschung nichts Vergleichbares. Die kurzen Abhandlungen über den 'Menschen Wittgenstein', die es bereits gibt, werden zumeist von Behauptungen erdrückt, die Wittgenstein vermutlich scharf zurückgewiesen hätte. Methlagls These bezieht sich nun mehr auf die *dialogische Situation* zwischen Hänsel und Wittgenstein, und wir wollen versuchen, diese Situation in einem perspektivischen Aufriß darzustellen. Es handelt sich also um mehr als nur um ein kurzfristiges 'Verhältnis' zweier ehemaliger Kriegsgefangenen zueinander, das einzig und allein aufgrund der schlechten Zeiten zustande gekommen war. Die dialogische Situation ist somit auch ein Teil eines kultursoziologisch faßbaren Paradigmas. *G. Stiegs* Arbeit über das 'Verhältnis' des Brennerkreises zur "Fackel"¹⁷⁾ könnte hier als ein Vorbild herangezogen werden, auch hier ist etwas geschehen, was den Wiener-Moderne-Forschern nicht sofort einsichtig vorgekommen sein mag. Die österreichische Moderne ist also in erster Linie das 'Produkt' einer Situation, vielleicht besser: einer *kontinuierlichen* Bewegung auf diese Situation hin, deren Endpunkt und Resümee die Philosophie Ebners ist, der ja von Hänsel herausgegeben wurde.

V

Daß die Freundschaft Hänsels mit Wittgenstein so lange gedauert hat, spricht gegen jeglichen Verdacht der Oberflächlichkeit. Hier ist dem zutiefst verunsicherten Wittgenstein ein *Alter ego* erstanden, das ihn durch seine 'dialogische Kompetenz' in eine neue Domäne gebracht hat. Wäre es denn möglich gewesen für den Lehrer Wittgenstein, ohne dialogische Kompetenz vor seinen Schülern zu bestehen? Man muß die Gespräche mit *Drury* und anderen unter diesem Aspekt sehen! Wittgenstein bewies ein hohes Maß an Lebenspraxis und Erfahrung und war vor allem imstande, das zu *vermitteln*. Ich wage zu behaupten, daß dies das Verdienst Hänsels ist (und nicht *Russells* oder *Moore's*). Hänsel war im übrigen vermutlich auch der erste Mensch, der den "Tractatus" ernstgenommen hat, ohne ihn dabei mißzuverstehen, was man von *Russell* und von *Frege* und vor allem von den Vertretern des Wiener Kreises nicht behaupten kann. Der

15) Hans Blumenberg: Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner. Frankfurt 1976.

16) Allan Janik und Stephen Toulmin: Wittgensteins Wien. Aus dem Amerikanischen v. Reinhard Merkel. München-Wien 1984.

17) Gerald Stieg: Der Brenner und die Fackel. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte von Karl Kraus. Salzburg 1976 (= Brenner-Studien 3).

"Tractatus" ist wohl mehr als nur eine Widerlegung der Typentheorie oder eine Dissertation zur Erlangung des Ph.D. Man muß sogar feststellen, daß die Veröffentlichung in England ihm mehr geschadet als genützt hat und daß es die angelsächsische Rezeption war, die ihn verfälscht und verkürzt hat. Dem stellen wir Hänsels Beilage zum Brief vom 30. August 1920 entgegen. Dieser schickte Wittgenstein einen *cusanischen Dialog*, um eben auf den Wert eines Dialogs hinzuweisen. Die Unterstreichungen sind sozusagen die Argumente eines 'schweigenden Hermeneutikers', der einen Menschen für sich sprechen läßt, von dem er glaubt, er formuliere seine Gedanken besser, als er es je könnte. Ich wage zu behaupten, daß dies Wittgenstein sehr gefallen haben muß. Auch sind die Unterstreichungen recht originelle Interpretationsansätze, sie sind diejenigen, von denen ich glaube, daß sie einzig und allein lohnend sind. Die Konjunktion Hänsel-Wittgenstein war ein Ereignis und keine unbedeutende Jünger-Lehrer-Geschichte, wie es manche Kritiker zu suggerieren trachten. Der theoretische 'Dialog' zwischen Wittgenstein und Nikolaus von Cues, der im folgenden auf einer 'fiktiven Ebene' entsponnen werden soll, kann uns dies zeigen.

Die ungeheure Kargheit der Äußerungen, die Direktheit und Klarheit des Briefwechsels sprechen für ein intensives Verhältnis, dem Wittgenstein einen großen Teil seiner Geborgenheit während der Volksschullehrerzeit verdankte. Dieses Verhältnis war, wie schon gesagt, philosophisch keineswegs unbedarft, wie z.B. der Brief Hänsels an Wittgenstein zeigt, der über A. Meinong und O. Külpe handelt. Zudem haben wir von der Hand Hänsels einen recht guten Essay über Meinong, dem leider auch ein typisch österreichisches Philosophenschicksal widerfahren ist. Es bleibt auch zu betonen, daß Meinong, bei dem Hänsel offenbar studierte, ein Vorbild Russells war. Man könnte also auch hier Fäden ziehen, was aber unterbleiben soll. Eine zweite für unser Anliegen sehr wichtige These *Methlagls* bezieht sich nun genau auf diese *intellektuelle Atmosphäre*, die wir bereits angesprochen haben: Die Beilage ist als der Beitrag des 'schweigenden Hermeneutikers' nicht nur eine Antwort auf ein Werk, sondern die konkrete (und durch das Dokument zufällig sichtbar gewordene) Eröffnung des Dialogs. Hier geht es um die Tat und nicht um die Inhalte. D.h. also, es geht um die Festsetzung einer 'intellektuellen Norm' und deren Praxis. Die Unterstreichungen bekommen somit nicht nur einen thetischen Charakter, sondern stehen auch mit der konkreten Gesprächssituation in einer engen Beziehung. Ich finde diese These *Methlagls* am bestechendsten, denn sie ermöglicht den Eingriff der kultursoziologischen Analyse. Plötzlich werden Argumente konstituiert, indem die Lebendigkeit und die Intensität der Situation beschrieben werden. Gehen wir dieser These nach, so nur in der Weise, daß wir uns von ihrem Hintergrund her den Äußerungen Cusanus' widmen wollen.

Der Dialog Nikolaus' von Cues, "De deo abscondito", ist ein Teil der von ihm zur Gotteslehre verfaßten Trias von Aufsätzen, die *E. Bohnenstaedt* unter dem deutschen Sammeltitel "Drei Schriften vom verborgenen Gott"¹⁸⁾ herausgegeben hat (die beiden anderen Werke sind übertitelt: "De quaerendo deum" und "De filiatione dei"). Das erste Werk, "De deo abscondito", ist als Dialog zwischen einem Christen und einem Heiden angelegt und bezeugt außer der großen theoretischen Konzeption (die aber nicht einzigartig ist in der spätmittelalterlichen Philosophie) eine große und anziehende *menschliche Tiefe*, von der Hänsel, der sie "prächtig" nannte, offenbar sehr beeindruckt war (sie unterstreicht für uns auch den Stellenwert der Wahl). Vor allem die praktische Dimension des Dialogs ist bestechend, da sie einen ökumenischen Ansatz zum Ausdruck bringt, der auch heute noch relevant ist. Dieser Ansatz kommt im Kleid einer hochstehenden Diskussion zweier Gesprächspartner zur Sichtbarkeit, die einander völlig gleichwertig sind. Kein Haß und kein Glaubenseifer von irgendeiner Seite verdüstern das Ge-

18) Hamburg 1958.

sprach, man spürt das Klima einer tiefen und niemals opportunistischen Toleranz. Cusanus, der immer große – nicht nur intellektuelle – Anstrengungen zur Einigung der zerrissenen Glaubenswelt unternahm, nimmt in seinem Dialog den heidnischen Gesprächspartner durchaus ernst und tritt ihm in wahrer christlicher Nächstenliebe entgegen, eine Tatsache, die zu Cusanus' Zeiten keineswegs selbstverständlich war und die Hänsel offenbar ebenfalls sehr beeindruckte. Wir sehen also, allein die Wahl des Dialogs muß als Ausdruck einer sehr innig empfundenen Freundschaft gewertet werden, einer Art von Subtilität also, die Wittgenstein selbst erst spät lernte. Dazu war das Praxisfeld vermutlich seine Lehrtätigkeit, deren Bedeutung nicht nur vom Gesichtspunkt eines tolstoianischen Christentums her gesehen werden darf, sondern auch darin begründet liegt, daß er so prächtige Freunde besaß (dazu gehören auch Engelmann und Drobil, die aber weniger im Vordergrund stehen, was unsere Diskussion betrifft). Die "Icheinsamkeit" konnte also in den Hintergrund treten, dafür gab es nunmehr so etwas wie eine geistige 'Infrastruktur', die sich 'empirisch' eben im Briefwechsel Hänsel-Wittgenstein sichtbar macht.

Von dieser Dimension her kommen die philosophischen Inhalte, die mit der genannten 'Infrastruktur' in einer untrennbaren Beziehung stehen, in eine neues Licht. Denn der Dialog drückt ja auch die einzig mögliche *philosophische Konsequenz* aus, die sich einem strikt ethisch 'motivierten' Nominalisten bietet. Sie besteht darin, das Problem, das sich jeweils stellt, in einem *Diskurs* festzulegen und – sofern möglich – zu lösen. Man kann diese Intention im "Tractatus" nicht erkennen, blickt man auf seine Makrostruktur. Diese scheint 'affirmativer', als sie in Wirklichkeit ist. Das ist nun nicht selbstverständlich, rekuriert man auf die Gesprächssituation mit Hänsel. Auch Cusanus' Intention war das Gespräch, da in ihm die Dimension der lebensweltlichen Realität beinhaltet ist und somit berücksichtigt werden muß. Seine Briefe an die Tegernseer Mönche beweisen dies, sie gehorchen allesamt einer praktischen Intention, die ihr Auskommen mit der vorgegebenen Theorie sucht. Darin besteht das *praktische Apriori*, von dem wir bereits sprachen. Es handelt sich also um die strenge Grenzsetzung, die die Flucht in die absolute Skepsis unmöglich macht. Erstaunlicherweise bietet sich uns gerade dieses Motiv am Schluß des "Tractatus" dar, wenn dort die Skepsis für unsinnig erklärt wird. *Sub specie praxeos* gilt dies wirklich. Die Vorurteile werden durch die Wirkungen des Gesprächsklimas aufgehoben, der instrumentelle Charakter der Aussage weicht einer dialogischen Intensität, die man fast als religiös bezeichnen könnte (vielleicht zeigt sich hier das Mönchische Wittgensteins, sein 'Hang zur Askese' am deutlichsten). In den Dialogen des Cusaners gibt es keine Niederlagen (so wie in der "Summa contra Gentiles" des Aquinaten). Die Vernunft steht mit dem Leben in einer praktischen Beziehung; die geschöpflichen Eigenschaften der Kreatur, das natürliche 'Licht' nehmen dem Diskurs die Härte und erzeugen – nicht *expressis verbis* – das Klima einer Einsicht (so wie in Bubers chassidischen Erzählungen): "H.: Was du dargetan hast, gefällt mir, und es ist mir klar und einsichtig, daß im ganzen geschöpflichen Bereiche weder Gott noch sein Name zu finden ist. Viel eher könnte man sagen, Gott entgehe jedem Begriffe, als daß man behaupten dürfe, irgendetwas bezeichne ihn."¹⁹⁾ Liest man diese *Conclusio* (man beachte, daß hier der Heide das letzte Wort behält), so wird man unwillkürlich an folgende Worte in Wittgensteins "Tractatus" erinnert: "Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in der Welt*."(6.432) und: "Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung."(6.4321) Beide Sätze bekommen 'sub specie Cusani' eine völlig überraschende Bedeutung, sie lassen sich in das Bezugssystem einer 'nominalistischen Gotteslehre' (man verzeihe das Oxymoron!) einbeziehen. Vermutlich wäre Wittgenstein, dessen Sätze ja für den strenggläubigen Hänsel ein

19) ebda, S.6.

Skandalon gewesen sein müßten, sich dessen kaum bewußt geworden. Hänsel hat damit eine wichtige Dimension des "Tractatus" *sichtbar* gemacht (zumindest einmal für mich). Gott ist *zu groß*, als daß es einen Namen für ihn geben könne. Alle Namen sind an die Welt der Tatsachen gebunden, so gesehen gibt es also *keine Offenbarung "in"* einer Welt, die ja nur die "Aufgabe" (d.h. das Werk), aber nicht die 'Lösung' der Aufgabe ist. Die Sprache ist somit immer an ein "Können" – d.h. an das, was Cusanus "Possest" nennt – gebunden. Die prädikativen Leitlinien des "Possest" (des "Sein-Könnens") werden bei Wittgenstein (und im Prinzip auch bei Cusanus) als das "Wie" bezeichnet, genauer: als das "Wie" einer *kontingenten* Welt, die nur "Aufgabe" für den Menschen ist, aber nicht das Ziel. Dieser Aufgabe steht das "Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes"(6.45) gegenüber. Vielleicht ist dies das, was die alten Theologen *Gewissen* nennen? So gesehen, gibt es in der Welt des *effabile dictu* *kein Rätsel*, denn *alles*, was sich im Gesichtsfeld befindet, ist ja klar, weil es gesehen werden kann und durch das 'natürliche Licht' auch verstanden wird. Für Cusanus ist Gott *demgegenüber* unfaßbar, er kann nicht genannt werden wie die Dinge im Gesichtsfeld. Trotzdem er *unfaßbar* ist, wird er jedoch paradoxal wieder faßbar, und zwar als die *coincidentia oppositorum*. Die Sprache allein wird somit als die ständige Obstruktion, die Vereitelung dieses Zusammentreffens gedacht. In ihrer Eigentümlichkeit sticht nämlich die *Zusammensetzung der Gegensätze* von anderen 'Zusammensetzungen' ab: "Und wenn auch die ganze Welt der Zusammensetzungen und alles einzelne Zusammengesetzte durch ihn nur sind was sie sind, so bleibt doch er selbst, der ja nichts Zusammengesetztes ist, in diesem Bereiche unerkannt."²⁰) Auch hier finden wir wieder den unbekanntem Gott, der sich nicht *in* der Welt offenbart, sondern *durch* sie. Auch Wittgenstein sieht dies so: Das "Wie" ist für das "Höhere vollkommen gleichgültig". Dies ist, ineffabile, das Mystische. Genauso wie bei Cusanus ist es die *docta ignorantia*, die durch die 'Tätigkeit' der Philosophie erreicht wird. Der erste, affirmative Anschein der Sentenzen 'fällt also'. Der mittelalterliche Sentenzenkommentar verstand sich als Erläuterungswerk, aber in einer affirmativen Hinsicht. Der "Tractatus" ist vielleicht – grob gesprochen – so etwas wie ein *negativer Sentenzenkommentar*, der die philosophischen Probleme, die Wittgenstein zu erkennen glaubte, ins richtige Licht stellt und damit löst: "Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen."(4.112) Wir müssen dies ernstnehmen und sofort *das* suchen, was erläutert wird. Ich wage nun zu behaupten, daß die letzten Seiten des "Tractatus" *das* enthalten, was erläutert werden soll. Aus dieser Vermutung zeigt sich nun aber auch, daß es sich um *negative Erläuterungen* handeln muß. Das "Spiel" des "Tractatus" verwendet Russells Kennzeichentheorie, Freges Logik als einen Ball, den es in die Mystik hineinwirft. Das ist ein Faktum. Wir sehen es im Aufbau des Werkes. Die Mystik – als die Lösung im negativen Sentenzenkommentar – verschlingt Russells Typentheorie und Freges Spezialuntersuchungen. Sie werden sub specie aeternitatis gesehen ein *minimum*, dem das *maximum* der theologischen Intentionen gegenübersteht. Darin besteht die *coincidentia oppositorum*, der Zusammenfall der Gegensätze: die Begegnung Wittgensteins mit Russell oder mit Frege. Hänsels Verdienst ist diese Vermutung, geäußert in Form einer 'schweigenden Hermeneutik'. Wittgenstein hat seinen Ball geworfen, Hänsel hat ihn 'aufgenommen' und in Form einer 'Intuition' zurückgeworfen. Die Situation ist natürlich paradox, und für jeden geradlinigen Interpretatoren muß sie unverständlich sein, zumindest zutiefst suspekt. Aber hören wir Hänsel selbst: "Den Anfang und den Schluß des Dialogs fand ich prächtig. Und auch in der Mitte ist Grund hinter den Gründen. Ich meine, er gefällt Dir auch."²¹) Hänsel sprach, so sieht man wohl, aus einer dialogischen Situation heraus, die wir aber in ihrer Totalität natürlich nicht kennen können. Es wäre reizvoll, ein Dokument zu finden, das uns die Reaktion Wittgensteins offenbart. Aber wichtiger

20) ebda.

21) Wie Anm.1.

noch ist der *Zugang* zum "Tractatus", der sich durch diese Beilage Hänsels auch für einen biographisch uninteressierten Leser ergeben kann und soll. Daß wir also keine Reaktion Wittgensteins besitzen, besagt gar nichts und widerspricht auch in keiner Weise irgendeinem von uns geäußerten Argument. Das gelehrte Nichtwissen wird von uns hier – nicht ohne eine gewisse Ironie im Hintergrund – offen zugegeben und auch bejaht. Daß Wittgenstein am *gelehrten Nichtwissen* Gefallen fand, das wollen wir im folgenden zeigen.

Wir beziehen uns, um dies zu leisten, wieder auf eine konkrete Dialogsituation. Wittgensteins *docta ignorantia* zeigt sich an einem Ort, wo man sie am wenigsten vermuten würde, nämlich in seinen Gesprächen mit *F. Waismann*. Die gelehrte Unwissenheit ist aber nicht die *cusanische*, das wäre – nicht allein wegen des Zeitunterschiedes – absurd, glaubte man daran, sondern vielmehr Wittgensteins Reaktionen auf ethische Theorien – also auf *Metaethiken* – des Wiener Kreises. Eine Theorie soll uns ja Einblick verschaffen, sie ist ein Modell, das wir dem Unbekannten mehr oder minder aufzwingen, um es uns bekannt und verfügbar zu machen. Somit ist eine Theorie zur Ethik ein System von Sätzen, mit dem uns diese zugänglich werden soll. Was für die Verteilung der interstellaren Materie im Weltraum gelten soll, nämlich daß sie durch eine Theorie erfaßt werden kann, soll auch für die Kernfrage der Ethik: "Was ist ein 'Wert'?" gelten. Man braucht nicht hinzuzufügen, daß dies für Wittgenstein gänzlich untragbar gewesen sein muß. Aber lassen wir ihn selber sprechen, er sagt ja selbst, was er von den *psychologischen Theorien zur Wertfrage* hält:

Ist der Wert ein bestimmter Geisteszustand? Oder eine Form, die an irgendwelchen Bewußtseinsdaten haftet? Ich würde antworten: Was immer man mir sagen mag, ich würde es ablehnen, und zwar nicht darum, weil die Erklärung falsch ist, sondern weil sie eine *Erklärung* ist.

Wenn man mir irgendetwas sagt, was eine *Theorie* ist, so würde ich sagen: Nein, nein! Das interessiert mich nicht. Auch wenn die Theorie wahr wäre, würde sie mich nicht interessieren – sie würde nie *das* sein, was ich suche.²²⁾

Da gibt es *drei* Dinge, die hervorzuheben sind: Es geht Wittgenstein in *bestimmten* Bereichen nicht um Theorien, darauf folgt *zweitens*: Theorien sind nicht das Allheilmittel (also grenzt die Philosophie das bestreitbare Wissen der Wissenschaft nicht *ein*, sondern vielmehr *aus*: ein kleiner aber wichtiger Unterschied, denn er zeigt die Absurdität einer analytischen Philosophie) und *drittens*: Es wird *etwas gesucht*, was sich der Erklärungen entzieht. Wie muß man nun diese Disposition nennen? Ist sie Skepsis (im pyrrhonischen Sinne?) oder Nihilismus, oder religiöser Wahn oder einfache Wissenschaftstheorie? Oder gar eine analytische Werttheorie oder eine deskriptive Ethik oder so etwas wie Ideologieforschung? Jemand, dem es nicht um die Wahrheit oder Falschheit einer Theorie geht, sondern einzig und allein darum, Theorien *hier* zu vermeiden, der muß ja *wissen*, wann und wo er sie vermeiden will, also 'weiß' er dadurch etwas Besonderes. Er praktiziert, so möchte ich meinen, die *docta ignorantia*. Wittgenstein sträubt sich hier gegen die Verwissenschaftlichung. Es geht um Wichtigeres als um die feinen Nuancen einer Werttheorie. Das Leben des Menschen steht über der fragwürdigen Raffinesse werttheoretischer Begriffsspaltungen. Wir spüren die *Kierkegaardsche Sorge* um die Einzigartigkeit, genauso wie wir die *Ebnersche Ernsthaftigkeit* und die *Strenge eines Karl Kraus* 'erahnen können'. Hier werden die Verbal-Ethiker provoziert, ihr 'Handtuch zu werfen'. Wittgenstein fordert dies ja auch für sich und zwar expressis verbis. Wir müssen dies in aller Härte zur Kenntnis nehmen. Für ihn gibt es Bereiche, wo selbst eine *wahre Theorie* unbefriedigend, ja lächerlich sein würde. Kierkegaards Philosophie arbeitet produktiv mit dem selben Unvermögen der

22) Anm.8, Bd.3, S.116.

Sprache, er stemmt sich so gegen das affirmative Absolute der Hegelschen Philosophie, das er als Popanz entlarvt. Die Tiefe, die in dieser Entlarvung steckt, sträubt sich gegen alle Macharten einer affirmativen Ethik. Damit steht Wittgenstein eher in der Tradition eines Dostojewskij und eines Trakl als in einer rein literarischen eines John Galsworthy. Wir werden hier die Teeunden in Russells Haus vergessen müssen, oder die entsetzlich langweiligen Sitzungen der "Aposteln", wenn wir Wittgenstein verstehen wollen. Auch werden wir den Wiener Kreis und seine "Tractatus"-Interpretationen außer acht lassen müssen, wenn wir – um mit Husserl zu sprechen – zu den Sachen wollen. Die Wissenschaft ist für Wittgenstein eine Metasprache und somit in gewisser Hinsicht *über* den Dingen. Die menschliche Natur steht aber *in* der Ethik: Wenn wir handeln, stehen wir – anders als der Dramaturg der Tragödie oder der Komödie, der darübersteht – mitten *drin*. Die Philosophen entpuppen sich – so gesehen – als die Aktanten einer Komödie der Eitelkeit, und man braucht nicht zu betonen, daß dies Wittgenstein aufs äußerste mißfallen mußte, wie wir ja auch sehen können. Solche psychologischen Werttheorien lehnte Wittgenstein *kategorisch* ab, schon im "Tractatus" wurde die eigene Sprache hart gemäßregelt: "Er muß [Hervorhebung durch d. Verf.] diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig." (6.54) Für Wittgenstein gibt es also eine Wahrheit, die aus der Überwindung des philosophischen Popanzes selbst entsteht. Wir treffen auf die Grenze und sind damit wieder bei Cusanus: "Chr.: Ich verstehe unter Wissen: von der Wahrheit Besitz ergreifen; wer immer erklärt, er wisse, behauptet damit, die Wahrheit in Besitz genommen, erfaßt zu haben."²³⁾

Und muß nun diese Wahrheit, von der Besitz ergriffen wurde, unbedingt sich mit der theoretischen Philosophie decken? Oder muß die Wahrheit zuerst *im* Kalkül und dann erst im Menschen sein? Diese Fragen stellen sich uns, für den gelehrten Philosophen sind sie vermutlich ein Sakrileg, das einem Wort von Ingeborg Bachmann folgend, diesem sehr wohl *zumutbar* sein muß. Die Wahrheit ist ein Paradox: diese Erkenntnis Kierkegaards finden wir schon bei Cusanus: "Chr.: Ich weiß, daß all das, was ich kenne, nicht Gott, und alles, was ich begrifflich fasse, ihm nicht ähnlich ist, daß er vielmehr über all dem steht."²⁴⁾ Dies läßt sich recht gut umformulieren: Ich weiß, daß alle Wahrheiten der Philosophie nichts mit der eigentlichen Wahrheit zu tun haben, denn diese steht ja über der Philosophie. Nur die Polemik, die der Leser entschuldigen möge, macht dies sichtbar. Sie allein vermag den Wust beiseitezuschieben, der sich auf den letzten Sätzen des "Tractatus" abgesetzt hat. Trotzdem handelt es sich nicht um Skepsis, deren Wirken nur dem Sprachfixierten spürbar wird. Der "Tractatus" ist vielmehr ein abgerundetes Werk, dessen "Ziel" einfach die Sprache hinter sich zurückbehält. Das ist das eigentliche Paradox, das auch für die Sprache Kraus' gilt. Eine Theorie *über etwas* hat eben nichts mit einer Handlung *in* dem Etwas zu tun. Der akademische Standpunkt ist aber deswegen nicht absurd, sondern nur ein Dienst an der Sache. Die Sache spricht aber für sich selbst. Ich, der ich mich als Philolog verstehe, habe *nur* die Aufgabe, jene Situation zu rekonstruieren, in der die 'Sache von selbst zu sprechen beginnt'. Diese Situationsbeschreibung vertraut auf den gesunden Hausverstand und vor allem auf den guten Willen des Lesers und nicht auf die Wirkung spitzfindiger Argumente. Es ist ein Endergebnis, daß es kein Diktum über Transzendenz mehr geben kann und daß gerade diese Negativität einem neuen Anfang die Türe 'aufmacht'. Der 'Entzug' hängt eng mit *dem* zusammen, was Wittgenstein Ethik nennt. Daß Ethik und Ästhetik eine Einheit seien, wird von Wittgenstein behauptet und im nächsten Augenblick gleich vom Wirkungskreis der Sprache 'abgeschnitten'. Man durchdenke diese Bewegung, denn sie enthält das "Nichtandere" der Wittgensteinschen Philosophie. Diese ist keineswegs zuende, sondern beginnt ganz neu: und zwar, so möchte ich

23) Anm.16, S.1.

24) ebda, S.4.

meinen, als so etwas wie die Ausdrucksform einer dialogischen Begegnung, die sich ihrer Grenzen und ihrer Verantwortung bewußt ist. Vermutlich hatte auch die negative Theologie des Cusanus diese Intention. Wir nannten sie bereits das 'praktische Apriori', das Cusanus mit Gott gleichsetzt: "H.: Ist nicht Gott die Wahrheit? Chr.: Nein, er ist vor aller Wahrheit."²⁵⁾ Also besteht, folgt man dem in einer methodischen Hinsicht, ein Zwang zur Darstellung des divinen Milieus, der konkreten Situation, die hier vor dem Diskurs selbst steht. Es geht – hermeneutisch – um das, was man – dem Diktum des großen Bakteriologen und Wissenschaftstheoretikers *Ludwik Fleck* folgend – eine Angelegenheit des *kognitiven Stils* nennen könnte. Die Präfiguration ist also ein sehr wichtiges Element, und unsere Aufgabe ist es eben, die Präfigurationen des "Tractatus" zur Darstellung zu bringen. Aus dem "Tractatus" läßt sich ohne dieses Apriori nichts bestimmen. Die praktische Seite, so meinen wir, hat durchaus einen kultursociologischen Aspekt, denn sie hängt ja mit *dem* aufs engste zusammen, was man eine Kulturtheorie der österreichischen Moderne nennen könnte. Man kann *dem* nur zustimmen, was *Fleck* sagt:

Mit den sich aufzwingenden ganzheitlichen Gestalten, mit der verbreiteten allgemeinen Auffassung in einem Gebiet, mit der allgemein angenommenen Analyse der Elemente, mit der Technik, der Kunst und der Wissenschaft, mit der Alltagsgewohnheit, der Legende, der *Religion*, selbst bereits mit der benutzten Sprache – dringt das Kollektiv in den Prozeß des Schauens und *Sehens* [Hervorhebungen durch d. Verf.], Denkens und Erkennens ein. Wenn jede Beobachtung, sei es eine alltäglich gemeine oder auch genauest wissenschaftliche, ein Modellieren ist, dann liefert die Schablone das Kollektiv. Und eine andere Möglichkeit gibt es nicht.²⁶⁾

Nach allem bisher Gesagten wird uns natürlich klar, daß das auch für Wittgenstein gilt, und damit wären wir bereits bei jener kultursociologischen Frage, die das Kollektiv betrifft, aus dem heraus Wittgenstein den "Tractatus" konzipierte und schrieb. Die Dimension des "Sehens" bezieht sich nunmehr durchaus auf die Präfigurationen, und Wittgenstein lebte ja nicht im luftleeren Raum. Für ihn spitzte sich alles auf ein 'ethisches Apriori' zu, genauso wie dies auch im "Tractatus" sichtbar wird. Darin besteht ja das große Verdienst von Janik und Toulmin, diese *hermeneutische Dimension* in die Diskussion eingebracht zu haben. Unser Beitrag versteht sich als eine 'empirische Absicherung', die noch zusätzlich – sozusagen aus der Position des Kultursociologen – geleistet werden soll, um die Aussagen der Wissenssociologie zu stützen.

25 ebda, S.5.

26) Ludwik Fleck: Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze. Mit einer Einl. hrsg. v. Lothar Schäfer u. Thomas Schnelle. Frankfurt 1983.