

Wittgenstein und Heidegger

Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik¹

Von KARL-OTTO APEL (Kiel)

I. Einleitung

Die Zusammenstellung der Namen Wittgenstein und Heidegger in einer philosophischen Abhandlung erregt – nicht ohne Grund – immer noch einiges Befremden. Ich betone absichtlich: die Zusammenstellung in einer philosophischen Abhandlung; denn in literarischen Kreisen mit Gespür für das geistesgeschichtlich Charakteristische hat dieselbe Zusammenstellung längst einen heuristischen Reizton bekommen: als sei sie gewissermaßen ein Schlüssel für das tiefere Verständnis der geistigen Struktur unseres Zeitalters. In der Tat: Der Geisteshistoriker kann heute schon nicht mehr übersehen, daß Wittgenstein und Heidegger Schlüsselfiguren in der philosophischen Konstellation dieses Jahrhunderts darstellen, Schlüsselfiguren freilich für sehr verschiedene, ja gegeneinander hermetisch abgeschlossene Bereiche der modernen Philosophie. Und dieser Umstand wiederum rechtfertigt das Befremden über den Versuch, eine systematische Wechselbeziehung, ja am Ende sogar ein gemeinsames Anliegen im Denken Wittgensteins und Heideggers aufzufinden.

Die angedeutete Gegensätzlichkeit ihrer philosophischen Welten drückt sich etwa in dem Umstand aus, daß wahrscheinlich nicht nur die beiden repräsentativen Denker, sondern auch die Vertreter ihrer Schulen (im weitesten Sinn des Wortes) kaum jemals ernsthaft Notiz von einander genommen haben (ich sehe hier einmal von R. Carnaps Versuch ab, Heideggers Sätze über das Nichts in „Was ist Metaphysik“ als Pseudosätze zu entlarven²). Tatsächlich gehört es zur historischen Signatur der jüngsten Philosophie, daß die Titelbegriffe „Existenzphilosophie“, „Phänomenologie“, „Fundamentalontologie“ einerseits, „Analytische Philosophie“, „Logischer Positivismus“, „Semantik“ andererseits nicht nur Gegensätze sachlicher und methodischer Orientierung des Denkens, sondern auch Gegensätze menschlicher, z. B. nationaler Mentalität zum Ausdruck bringen. Man kann den geistigen Gegensatz der erwähnten Titelbegriffe geradezu in der Kulturgeographie veranschaulichen: Deutlich läßt sich da ein Gebiet angelsächsischer Prägung mit Ausstrahlung nach Skandinavien von einem Gebiet

¹ Die folgende Abhandlung wurde als Vortrag von Radio Zürich – am 17. und 24. Febr. 1967 – gesendet; sie erscheint auch auf spanisch in „Dianoia“ (Mexiko), 1967.

² Vgl. R. Carnap: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. In: Erkenntnis 2, 1931/32, 219–241.

deutsch-französischer Prägung mit Ausstrahlung nach Südeuropa und Lateinamerika unterscheiden.

Wie kam es dazu, daß Wittgenstein und Heidegger, zwei deutschsprachige Denker, zu Exponenten so verschiedener Denkwelten werden konnten?

Eine äußerliche Charakteristik dieser Konstellation aus der Perspektive der „Vorurteile“ müßte wohl etwa folgendes Aussehen haben:

Heidegger philosophiert als typisch deutscher Denker mit höchstem spekulativem Anspruch, der sich auch in seiner Sprache ausdrückt: er will die gesamte Tradition der abendländischen Metaphysik verstehend wiederholen und zugleich überholen. Dabei dient die moderne Wissenschaft und ihr technisch-methodisches Denkniveau, etwa ihre logisch-mathematische Präzisionssprache, keineswegs als Maßstab der geistigen Überholung, sondern vielmehr als Symptom dessen, was als Sackgasse der Seinsgeschichte aus den Anfängen her distanziert und überholt werden muß: der Entfaltung der Metaphysik in der Technik. Diese innere Konstellation des Heideggerschen Denkens, zusammen mit der oft schwer erträglichen Präntension seines Stils, scheint die im Grunde fortschrittsgläubigen Angelsachsen und Skandinavier ebenso abzustößten, wie sie andererseits einem gewissen humanistischen Ressentiment der lateinischen Kulturen gegen die Vorherrschaft der technischen Zivilisation offenbar entgegenkommt.

Wittgenstein auf der anderen Seite repräsentiert als Schüler B. Russells gewissermaßen angelsächsische Geistigkeit. Das gilt zwar bei näherer stilkritischer Betrachtung nur mit Einschränkung – läßt sich doch auch seine geistige Verwandtschaft mit R. Musil, Karl Kraus, Kafka, und vor allem mit Lichtenberg belegen³ –, es trifft aber doch so weit zu, daß der „Tractatus“ und die „Philosophischen Untersuchungen“ heute als klassische Dokumente jenes fragmentarisch-analytischen Philosophierens im Bannkreis der experimentellen Wissenschaft gelten, das zuerst in Amerika durch Ch. S. Peirce und dann in England durch B. Russell und G. E. Moore auf die Bahn gebracht wurde⁴. Dem deutschen Leser erscheint dieses Denken leicht als substantiell dürftig, was zumindest dadurch mitbedingt ist, daß er, in Erwartung positiver, weltanschaulicher Ausblicke, die subtilen Pointen der sprach-kritischen Analyse zunächst kaum zu bemerken vermag. Jener unspekulative oder besser „antispekulative“ Geist, der die englische Philosophie von Ockham, Hobbes, Berkeley und Hume her beherrscht und sie für Denker wie Hegel, Schelling oder Heidegger so wenig anziehend macht, jene skeptische Verdächtigung der Metaphysik durch Sprachkritik, die den englischen Nominalismus kennzeichnet – dies alles scheint gerade in Wittgensteins „Tractatus“ in seiner Negativität explizit an den Tag zu kommen: als universaler Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle ontologisch-spekulativen Sätze.

³ Vgl. G. H. von Wright: Biographische Betrachtung (in: „Beiheft“ zu L. Wittgenstein: Schriften I, Frankfurt a. M. 1960, S. 99).

⁴ Mit Recht – so scheint mir – hat H. Lübke (Philos. Jb., 69. Jg., 1961/62) die Tendenz, aus dem Klassiker der „analytischen Philosophie“ auf Grund gewisser biographischer Charakteristika einen Existentialisten zu machen, zurückgewiesen.

Eben dieser sinnkritische Ansatz der Wittgensteinschen Philosophie scheint mir nun aber den Vergleich Wittgensteins und Heideggers zu ermöglichen:

Nicht nur Wittgenstein, auch Heidegger hegt gegenüber der traditionellen Metaphysik qua Ontologie einen sinnkritischen Verdacht, der sich in der Grundfrage nach dem Sinn von „Sein“ äußert: Für den reifen Wittgenstein gründet die Metaphysik in einer Art Selbstentfremdung der Sprache, deren eigentliche (lebenspraktische) Funktion in der philosophischen Fragestellung mißverstanden wird und in der Metaphysik in Vergessenheit gerät. Für Heidegger gründet die Metaphysik in dem anfänglichen Selbstmißverständnis der Frage nach dem Sein und der daraus resultierenden Seinsvergessenheit, d. h. aber, vom Menschen her gedacht: in einer Art Selbstentfremdung der menschlichen „Existenz“, die ihr eigenstes Anliegen, das Sein, um das es in allem Weltverständnis immer schon geht, mißversteht, in dem sie in der sprachlich-kategorialen Fassung dieses Anliegens dem Anblick des innerweltlich begegnenden Seienden „verfällt“.

Ich habe soeben bei der sprachlichen Parallelisierung des Wittgensteinschen und des Heideggerschen Ansatzes absichtlich den Terminus „Selbstentfremdung“ gebraucht. Hierdurch mag an eine dritte, in der Gegenwart aktuelle Kritik der traditionellen Metaphysik erinnert werden, die ebenfalls von einem grundlegenden Verdacht ausgeht: Dem Wittgensteinschen „Sinnlosigkeitsverdacht“ und dem Heideggerschen Verdacht der „Seinsvergessenheit“ ging der von K. Marx gegen die Metaphysik gerichtete „Ideologieverdacht“ voraus. Dieser Seitenblick kann dazu dienen, den geistesgeschichtlichen Horizont vollends aufzureißen, innerhalb dessen scheinbar noch so heterogene und gegeneinander isolierte Sphären der Gegenwartsphilosophie einen gemeinsamen Bezugspunkt aufweisen.

Der gemeinsame Bezugspunkt ist in unserem Problemzusammenhang die *Infragestellung der abendländischen Metaphysik als theoretischer Wissenschaft*.

Ich möchte also im folgenden Heidegger und Wittgenstein unter dem Gesichtspunkt miteinander vergleichen, daß durch beide in je verschiedener Weise die abendländische Metaphysik in Frage gestellt und dadurch faktisch als ein historisches Phänomen von uns abgerückt wird. Genauer kann der Gesichtspunkt unseres Vergleichs dahin bestimmt werden, daß wir Heideggers Grundfrage nach dem Sinn von Sein und Wittgensteins Grundfrage nach dem Sinn philosophischer Sätze als Weisen der Sinnkritik ins Auge fassen.

Eine technische Schwierigkeit scheint sich für unser Vorhaben daraus zu ergeben, daß beide zu vergleichenden Denker, zumindest im Bewußtsein der Öffentlichkeit, eine nicht unerhebliche Wandlung durchgemacht haben. Man pflegt zwischen dem frühen Wittgenstein des „Tractatus Logico-Philosophicus“⁵ und dem späten Wittgenstein der „Philosophischen Untersuchungen“⁶

⁵ Zuerst veröffentlicht in Ostwalds „Annalen der Naturphilosophie“ (1921), dann in einer deutsch-englischen Ausgabe mit „Einleitung“ von B. Russell (London 1922).

⁶ Zuerst (posthum) veröffentlicht in einer deutsch-englischen Ausgabe (London 1958), neuerdings – zusammen mit dem „Tractatus“ und den „Tagebüchern von 1914–1916“ – in „Schriften“ I, Frankfurt a. M. 1960.

in ähnlicher Weise zu unterscheiden wie zwischen dem Heidegger vor und nach der sogenannten „Kehre“ von der Daseinsanalyse zur Seinsgeschichte. Es wird sich indessen zeigen, daß der von uns ins Auge gefaßte oberste Vergleichsmaßstab geeignet ist, die Schwierigkeiten des Periodisierungsproblems weitgehend zu überbrücken. Gerade die sinnkritische Distanzierung der traditionellen Metaphysik nämlich ist der Gesichtspunkt, der in Form des Sinnlosigkeitsverdachts den frühen mit dem späten Wittgenstein verbindet und der andererseits auch bei Heidegger den gleichbleibenden Gegenbegriff zum existenzphilosophischen wie zum seinsgeschichtlichen Motiv festlegt.

Die erste und wichtigste Frage, die wir an beide Denker zu stellen haben, muß – nach den vorausgegangenen Überlegungen – die Frage nach dem Begriff der von ihnen jeweils distanziierten theoretischen Metaphysik sein. Im Anschluß daran wird zu fragen sein, wie sich der vorausgesetzte positive Begriff des kritischen Denkens bei beiden Philosophen zu dem Begriff der kritisierten Metaphysik verhält und ob bzw. wie weit etwa der positive Philosophiebegriff des einen noch unter den kritisch distanziierten Begriff des anderen fällt.

Wir gehen dabei technisch so vor, daß wir zunächst die „Fundamentalontologie“ Heideggers mit Wittgensteins „Tractatus“ in Beziehung setzen. In einem zweiten Anlauf sollen dann die „Philosophischen Untersuchungen“ des späten Wittgenstein mit der „Existenzial-Ontologie“ Heideggers und mit seiner Destruktion der „Metaphysik“ (einschließlich der eigenen „Fundamental-Ontologie“) konfrontiert werden.

II. Wittgensteins „Tractatus logico-philosophicus“ und die „Fundamentalontologie“ Heideggers

Der Begriff der Metaphysik, gegen die sich Wittgensteins Sinnkritik richtet, bildet – wenigstens im „Tractatus“ – selbst die Voraussetzung dieser Sinnkritik. Es ist die aus B. Russells „Principia mathematica“ gewissermaßen als geheime Metaphysik der Logistik eruibare Weltabbildungstheorie des „Logischen Atomismus“, die Wittgenstein schon in den beiden ersten Hauptsätzen des „Tractatus Logico-Philosophicus“ in origineller Weise entwickelt und aller weiteren Betrachtung zugrunde legt. Danach ist die Welt der Inbegriff der „Tatsachen“ die durch die Zeichen-Tatsachen der Sprache abgebildet bzw. als mögliche Tatsachen oder „Sachverhalte“ in den „logischen Raum“ projiziert werden. Diese Abbildung oder Projektion der Welttatsachen durch die Zeichentatsachen der Sprache wird ermöglicht durch die für Welt und Sprache gemeinsame, d. h. identische „logische Form“.

Wenn nun aber das Wesen der sprachlichen Welt Darstellung in der Abbildung von Tatsachen durch Tatsachen vermöge einer identischen Form besteht, so kann die Form der Welt und der Sprache nicht selbst abgebildet, und das heißt: sprachlich dargestellt werden; denn dazu müßte die sprachliche Darstellung einen Standpunkt außerhalb ihrer Form der Darstellung einnehmen können, was a priori unmöglich ist. Somit bleibt die apriorische Form der Welt jeder

Weltdarstellung als Bedingung ihrer Möglichkeit vorweg; sie „zeigt sich“ nur jeweils in der logischen Struktur der Darstellung, wie es bei Wittgenstein heißt.

Diese bestürzend einfache Schlußfolgerung, die Wittgenstein schon bei der Erläuterung des zweiten der insgesamt sieben Hauptsätze des *Tractatus* zieht⁷, enthält bereits das eigentliche *Grundmotiv seiner ganzen weiteren Philosophie, den Sinnlosigkeitsverdacht gegenüber allen metaphysischen Sätzen*. Diese Sätze nämlich begnügen sich ja nicht damit, vermöge der apriorischen Form der Sprache und der Welt Aussagen über empirische Tatsachen in der Welt zu machen, sondern erheben den Anspruch, a priori gültige Aussagen über die Welt im ganzen, d. h. aber über die Form der Welt, d. h. aber über die Form der Darstellung der Welt und damit über ihre eigene Bedingung der Möglichkeit zu machen.

Als Beispiele der von Wittgenstein gemeinten unsinnigen Sätze der Metaphysik können wir zunächst – durchaus mit seiner Erlaubnis – die 7 Hauptthesen des „*Tractatus*“ heranziehen: These 1 „Die Welt ist alles, was der Fall ist“ und These 2 „Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten“ verfallen dem Sinnlosigkeitsverdacht deshalb, weil sie Aussagen über die Welt im ganzen, d. h. über die apriorische Form der Welt darstellen. Sie lassen sich selbst nicht, wie Sätze der positiven Wissenschaft, als Sätze über das, was der Fall ist, auffassen oder auf solche Sätze logisch zurückführen. Diesem von Wittgenstein aufgestellten Sinnkriterium genügen sie gerade insofern nicht, als sie die ontologische Grundlegung des Sinnkriteriums leisten wollen.

Zugleich mit dem ontologischen Fundament des *Tractatus* fallen aber auch diejenigen Sätze über Sätze, in denen das Sinnkriterium unmittelbar formuliert ist, eben diesem Sinnkriterium zum Opfer, d. h. also: These 5 und 6 des *Tractatus*, in denen – genau analog den beiden ontologischen Thesen über das Zerfallen der Welt in elementare „Tatsachen“ – die prinzipielle Analysierbarkeit der Sprache in der Form einer Reduktion aller Sätze auf „Elementarsätze“ postuliert wird.

Es ist wichtig, dies sogleich festzustellen; denn bekanntlich hat der logische Positivismus versucht, den sprachanalytischen Teil des „*Tractatus*“ festzuhalten und nur den ontologischen Unterbau als sinnlose Metaphysik zu erweisen.

Vor allem Carnap hat versucht, den etwaigen Sinn ontologischer Sätze als „pseudoobjektiver Sätze“ in der „formalen Redeweise“ der „Logischen Syntax“ einwandfrei zum Ausdruck zu bringen. Demzufolge sollte etwa der Wittgensteinsche Satz (I. 1) „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge“ sich übersetzen lassen in den Satz „Die Wissenschaft ist ein System von Sätzen, nicht von Namen“⁸.

Man muß sich klarmachen, daß dieser Versuch, der ontologischen Redeweise zu enttrinnen, steht und fällt mit Carnaps Auffassung der sogenannten formalen Redeweise als einer solchen, die lediglich von der äußeren, sinnlich gegebenen Form der Sätze und der Namen spricht. Nimmt man diese Auffassung jedoch

⁷ *Tractatus*, Satz 2. 172 und 2. 174; ferner 4. 12, 4. 121.

⁸ Vgl. R. Carnap: *The Logical Syntax of Language*, London 1937, p. 303.

ernst, so entfällt sogleich die Berechtigung der Carnapschen Übersetzung: die innere Entsprechung des Satzes über die Welt und des Satzes über die Sprache. Denn in seiner äußeren Beschaffenheit als Laut- oder Schriftgebilde ist ein sprachlicher „Satz“ ja gar keine Tatsache, die eine außersprachliche Tatsache abbilden könnte. Ein im Sinne Carnaps aufgefaßter „Satz“ ist lediglich eine *Ding*, wie es Wittgenstein zufolge in eine Tatsache der naturwissenschaftlichen Weltbeschreibung eingehen kann. Nur kraft der semantisch-kategorialen Entsprechung zur ontologisch-kategorialen Struktur einer realen Tatsache läßt sich der sprachliche Satz nach Wittgenstein als ein Abbild der Wirklichkeit auffassen.

Dies eben bringt Wittgenstein klar zum Ausdruck in den Thesen 3 und 4 des „Tractatus“, welche zwischen den im Sinne Carnaps „ontologischen“ (1 und 2) und den im Sinne Carnaps „logisch-syntaktischen“ Thesen (5 und 6) vermitteln. Dort heißt es: These 3: „Das logische Bild der Tatsachen ist der *Gedanke*“ These 4: „Der Gedanke ist der *sinnvolle Satz*“.

Will Carnap also Wittgenstein besser verstehen, als er sich selbst versteht indem er seine ontologischen in sprachanalytische Sätze übersetzt, so muß der Wittgensteinsche Satz: „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge“ etwa dem Satz entsprechen: „Die Wissenschaft ist die Gesamtheit der *wahren* Sätze, nicht der Namen“⁹. Tatsächlich gibt Wittgenstein selbst das Entsprechungsverhältnis durch den Satz wieder (3, 01): „Die Gesamtheit der wahren Gedanken sind ein Bild der Welt.“

Ein solcher Satz aber ist, nach dem Sinnkriterium Wittgensteins, ebensowohl ein „unsinniger“ metaphysischer Satz wie der ihm strukturell entsprechende Satz über die Welt als Ganzes. Ja, Wittgenstein zufolge macht die Übersetzung des ontologischen in den sprachanalytischen Satz die „Unsinnigkeit“ des ersteren erst explizit. Denn nach Wittgenstein ist eben dies der Grund für die „Unsinnigkeit“ von Sätzen über Dinge überhaupt, Tatsachen überhaupt, Sachverhalte überhaupt, kurz über die Welt im Ganzen, daß sie über die Sprache und Welt gemeinsam logische Form zu reden beanspruchen. Ontologische Sätze reden in der Tat implizit über die Form der Sprache – das würde Wittgenstein Carnap zugeben¹⁰. Aber das rettet nicht ihren Sinn, sondern macht erst voll verständlich, warum ontologische Sätze unsinnig sein müssen:

„Der Satz kann die gesamte Wirklichkeit darstellen, aber er kann nicht das darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie darstellen zu können – die logische Form.

Um die logische Form darstellen zu können müßten wir uns mit dem Satze außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt“ (4. 12).

Noch schärfer auf die Sprache bezogen formuliert Wittgenstein dasselbe sinnkritische Argument in der folgenden Fassung: „Kein Satz kann etwas über sich selbst aussagen, weil das Satzzeichen nicht in sich selbst enthalten sein kann“. Und er bemerkt hierzu mit Bezug auf B. Russell: „Das ist die ganze „Theory of Types“ (3. 332).

⁹ Vgl. hierzu Erik Stenius: Wittgenstein's „Tractatus“, a critical exposition of its main lines of thought. Oxford (Blackwell) 1960, S. 182 ff.

¹⁰ Vgl. *Tractatus*, 6. 35 und 6. 36.

Die Bezugnahme auf Russells Typentheorie gibt uns Anlaß, eine weitere ver-harmlosende Interpretation der paradoxen Selbstaufhebung des „Tractatus“ als irrelevant abzuweisen.

B. Russell selbst hat in der Einleitung zur englischen Ausgabe des „Tractatus“ vorgeschlagen, das Problem der logisch-eindeutigen Rede über die Form der Sprache durch eine potentiell unendliche „Hierarchie von Kunstsprachen“ aufzulösen¹¹; und in der logischen Semantik ist dieser Ratschlag eifrig befolgt und nicht selten als „der“ Ausweg aus dem Wittgensteinschen Dilemma empfohlen worden. Demgegenüber muß jedoch (wie schon Carnap gegenüber) betont werden, daß Wittgenstein im „Tractatus“ nicht die allererst semantisch zu deutende syntaktische Form eines beliebigen Kalküls, sondern die mit der kategorialen Form der erkennbaren Welt identische Form der wirklichen Sprache zur Diskussion gestellt hat. Diese Form der wirklichen Sprache ist nun in jeder Hierarchie von Kunstsprachen, mag diese auch potentiell unendlich sein, immer schon vorausgesetzt in der Form der Umgangssprache als der in actu letzten Meta-sprache¹². Dies „zeigt sich“ – um mit Wittgenstein zu reden – in dem Umstand, daß nur mit Hilfe der Umgangssprache ein Zeichenkalkül semantisch gedeutet und d. h. als Sprache legitimiert werden kann.

Mag also die Unterscheidung von Symbol-Typen (Russell) oder von ganzen Sprach-Typen (Russell-Tarski) die Rückbezüglichkeit der Sprache auf sich selbst für die Grundlegung formalisierbarer wissenschaftlicher Theorien mit Erfolg ausschalten: für die Auflösung der von Wittgenstein exponierten Paradoxie der Ontologie und zugleich der ontologisch relevanten Sprachanalyse hängt alles davon ab, daß gerade die in der logischen Semantik verbotene Selbst-reflexivität der Sprache und insofern der Erkenntnis möglich ist.

Eine konstruktive Semantik im Sinne Tarskis und Carnaps vermag zwar, durch Ausschaltung der Selbstrückbezüglichkeit der Sprache, das Auftreten von Widersprüchen, z. B. der Paradoxie des Lügners, a priori unmöglich zu machen¹³; zugleich damit macht sie aber auch das Aufstellen von sogenannten „All-Sätzen“, z. B. von Sätzen über alle Sätze, u. d. h. über die Sprache überhaupt und ihr Verhältnis zur Welt, unmöglich. D. h. aber: die konstruktive Semantik bedeutet das Ende der Philosophie als theoretischer Wissenschaft. Rudolf Carnap bestätigt das in seiner Abhandlung „Empirism, semantics and ontology“ von 1950¹⁴, indem er den Entwurf eines ontologisch relevanten semantischen „framework“ zu einer Angelegenheit der „Praxis“ erklärt. Zu dieser Konsequenz

¹¹ Vgl. *Tractatus*, a. a. O. S. 23.

¹² Vgl. *Tractatus*, 5.555: „... Und wie wäre es auch möglich, daß ich es in der Logik mit Formen zu tun hätte, die ich erfinden kann; sondern mit dem muß ich es zu tun haben, was es mir möglich macht, sie zu erfinden.“

¹³ Man sollte dies freilich nicht mit einer philosophischen Auflösung der Widersprüche verwechseln. Hierzu bemerkt Wittgenstein selbst später: „Es ist eines, eine mathematische Technik zu gebrauchen, die darin besteht, den Widerspruch zu vermeiden, und ein anderes, gegen den Widerspruch in der Mathematik überhaupt zu philosophieren.“ (*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Oxford 1956, S. 130.)

¹⁴ In: R. Carnap: *Meaning and Necessity*. Chicago, ² 1956.

war – auf seine Weise – auch Wittgenstein schon im „Tractatus“ gekommen, wo es heißt:

„... Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen. Das Resultat der Philosophie sind nicht ‚philosophische Sätze‘, sondern das Klarwerden von Sätzen...“ (4. 112)

Theoretische Metaphysik ist also nach Wittgensteins „Tractatus“ die im Tractatus selbst mit apodiktischer Prätension illustrierte Anmaßung einer philosophischen Metasprache, d. h. aber der Versuch, das zur Sprache zu bringen, was sich in sinnvoller Rede als Bedingung der Möglichkeit dieser Rede nur „zeigt“: die logische Form der Sprache und der beschreibbaren Welt.

Mit dieser Charakteristik der Dimension der Metaphysik stellt der frühe Wittgenstein sich faktisch in den Problemhorizont der „Transzendentalphilosophie“. Inwiefern?

Die Transzendentalphilosophie hat bei Kant zuerst die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gestellt und dabei als „obersten Grundsatz“ das Postulat der Identität der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und der Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung formuliert. Eben dieses Postulat hat Wittgenstein aus einer „Kritik der reinen Vernunft“ in eine „Kritik der reinen Sprache“ transponiert, wie der Finne Erik Stenius mit Recht feststellt¹⁵. Die Grenze zwischen dem, was nach Kant der theoretischen Vernunft zugänglich ist, und dem, was den transzendentalen Schein des überschwenglichen Vernunftgebrauchs ausmacht, sucht Wittgenstein durch die sprachlogische Unterscheidung zwischen Sinn und Unsinn, zwischen dem, was sich sagen läßt und dem, was sich nur zeigt, zu bestimmen. Nur mit Bezug auf mögliche Erfahrung kann es „sinnvolle Sätze“ geben – so könnte man in Anlehnung an Kant das Wittgensteinsche Sinnkriterium der Abbildung möglicher Tatsachen formulieren.

Versteht man in dieser Weise den „Tractatus“ als transzendente Sinnkritik, so bemerkt man freilich sogleich, daß Wittgenstein mit einem Schlag nicht nur die Möglichkeit einer „dogmatischen Metaphysik“ im Sinne Kants, sondern auch die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Transzendentalphilosophie als Erkenntnistheorie in Frage stellt. Beide Typen philosophischen Denkens reden nach Wittgenstein gewissermaßen nur von zwei Seiten her von demselben: von den Bedingungen der Möglichkeit der Rede, die zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Rede sind. Von diesen transzendentalen Bedingungen – der in Sprache und Welt identischen inneren Struktur oder „logischen Form“ – läßt sich aber nach Wittgenstein per definitionem nicht „reden“. Die transzendente Form „zeigt sich“ nur bei Gelegenheit jeder Rede – man ist versucht, mit Heidegger zu ergänzen: sie zeigt sich als das „mitgängig-vorgängige“ Seinsverständnis der aktuellen Rede über ontische Tatsachen.

So gelangt Wittgenstein dazu, sowohl dogmatische Ontologie als auch apriorische (transzendente) Sprachkritik und damit den gesamten philosophischen Gehalt seines eigenen „Tractatus“ als unsinnige Metaphysik zu deklarieren. Ihr

¹⁵ Vgl. a. a. O. Kap. XI.

insgesamt gilt der 7. und letzte Hauptsatz des „Tractatus“: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“

(Und es versteht sich, daß auch dieser Satz demselben Sinnlosigkeitsverdikt unterliegt, sofern er mehr zu sein beansprucht als eine bloße Tautologie.)

Man wird vielleicht geneigt sein, die paradoxe Sinnlosigkeitsproblematik des „Tractatus“ vom sogenannten gesunden Menschenverstand her für absurd zu halten. Beweist Wittgenstein nicht eben durch die Sätze seines „Tractatus“, daß wir Menschen in der Lage sind, das Verhältnis von Sprache und Welt im Ganzen zur Sprache zu bringen? Und geschieht dies nicht in Sätzen, die ihrer äußeren grammatischen Struktur nach von Sätzen über innerweltliche Tatsachen nicht unterschieden sind? So läßt sich z. B. der Satz: „Die Welt zerfällt in Tatsachen“ nach demselben Bauplan konstruieren wie der Satz: „Der Kuchen zerfällt in Stücke.“

Indessen: eben diese äußere Ähnlichkeit der philosophischen und der empirisch verifizierbaren Sätze bildet den eigentlichen Anstoß für Wittgensteins Sinnlosigkeitsverdacht. Und bei dieser Gelegenheit sollte man sich erinnern, daß auch die Sätze der kantischen Vernunftkritik eben wegen ihrer fatalen Ähnlichkeit mit den Sätzen über mögliche Erfahrung den Anstoß der philosophischen Zeitgenossen erregten. Wenn Kant über die „Affizierung unserer Sinne“ durch das „Ding-an-sich“ sprach, so klang das genauso wie wenn von einem Kausalverhältnis in der Erfahrungswelt die Rede wäre; und doch sprach Kant hier von dem, worauf die „Kategorie“ der Kausalität keine Anwendung finden sollte. Sind nun Kants transzendentalphilosophischen Sätze über das Ding-an-sich sinnlos? – Jakobi schien beinahe dieser Auffassung zuzuneigen. – Oder stellt die grammatisch-syntaktische Struktur der transzendentalphilosophischen Sätze eine Metapher dar? Ist sie eine „Übertragung“ der Struktur empirisch-verifizierbarer Sätze auf irgendwie analoge Verhältnisse?

Sowohl bei Kant wie auch bei Wittgenstein ist eine solche Deutung (etwa auf der Linie der mittelalterlichen Lehren von der uneigentlichen oder analogen Bedeutung) versucht worden¹⁶. Der schon erwähnte Erik Stenius z. B. versteht Wittgensteins transzendentalsemantische und zugleich ontologische Sätze über die Form der Sprache und zugleich der Welt als „syntaktische Metaphern“¹⁷.

Eine syntaktische Metapher ist z. B. der Satz „Rot ist keine Substanz (sondern eine Qualität)“. Um nämlich die Substantialität von rot zu bestreiten, muß ich sie gleichwohl in der Subjekt-Prädikat-Form des Satzes „rot ist . . .“ zunächst einmal setzen. Ebenso verhält es sich bei allen „Aussagen“ über Kategorien. Daß z. B. eine Substanz keine Qualität ist, läßt sich nach Wittgenstein nicht „eigentlich“ aussagen, es „zeigt sich“ im Sprachgebrauch. Will ich es direkt aussagen, so täuscht die Aussage ihrer Form nach einen Satz über empirische Tatsachen vor.

Fundamentaler noch für die Grundlegung der Ontologie überhaupt sind Sätze von der Form:

„x ist ein Seiendes.“

¹⁶ Vgl. z. B. E. K. Specht: Der Analogiebegriff bei Kant u. Hegel. Köln 1952 = Kantstudien, Erg.Hefte Bd. 66.

¹⁷ Vgl. Stenius, a. a. O. S. 211 ff.

Ihrer syntaktischen Struktur zufolge müßten sie verstanden werden wie Sätze von der Form „x ist ein Pferd“. In Wahrheit handeln sie aber keineswegs von dem Gattungsbegriff, der die Klasse der möglichen Werte der Variablen bestimmt, sondern explizieren nach Wittgenstein gewissermaßen tautologisch den Sinn der Variablen in der Satzfunktion „x ist . . .“, so aber, daß der Eindruck entsteht, es gebe eine universale Gattung „Seiendes“, so wie es Pflanzen, Tiere und Menschen gibt.

Schon Aristoteles hatte diesem Mißverständnis vorzubeugen versucht durch die Bemerkung οὐτε το ὄν οὐτε το ἐν γένος (vgl. Metaphysik B 998 b 22). Gleichwohl hatte er auf den Begriff des Seienden als solchen die prima philosophia, die später sogenannte Metaphysik, als theoretische Wissenschaft gegründet.

Für Wittgenstein ist die Rede vom Seienden und seinen Kategorien gewissermaßen die Ursünde der Selbstentfremdung der Sprachfunktion, die zur Entstehung der Metaphysik als einer pseudoobjektiven Scheinwissenschaft führte. Sätze von der Form „x ist ein Seiendes“ sind für ihn deshalb „unsinnig“, weil sie die sprachlogische Struktur der Variablen, in der sich die Bezeichnungsfunktion der Sprache „zeigt“, durch eben diese Bezeichnungsfunktion abbilden sollen. Dasselbe Urmißverständnis der Logik unserer Sprache bezeugt sich nach Wittgenstein in Sätzen wie „Diesda ist ein Objekt“ oder „Diesda ist eine Tatsache“ oder „Es gibt Sachverhalte“ oder gar „Es gibt mehr als 3 Sachverhalte“¹⁸. Gleichwohl kann Wittgenstein nicht umhin, die implizite Ontologie der logischen Form der Sprache, z. B. der Struktur der Variablen x, zu unterstellen und in seiner eigenen Metasprache zu explizieren. Der ontologische Sinn des „x ist“ kann, wie wir sahen, auf keinen Fall durch syntaktische Konventionen im Stile des frühen Carnap ersetzt werden; er allein sichert vielmehr die semantische Funktion der Sprache¹⁹. So unterliegt es für Wittgenstein keinem Zweifel, daß die Ausfüllung der Variablen x in „x ist klug“ durch den Eigennamen Hans implizit „zeigt“, daß Hans „existiert“. Wenn ich aber den Satz „Hans existiert“ als Satz einer ontologischen Wissenschaft ausspreche, bin ich schon mitten im „Unsinn“; denn der Satz klingt wie der Satz „Hans singt“^{19a}. Wie kann die Philosophie diesem „metaphorischen Schein“ ihrer Sprache entinnen? – Dies ist das eigentliche Problem, das Wittgenstein im „Tractatus“ gestellt hat.

Versuchen wir an dieser Stelle, eine Beziehung zwischen Wittgenstein und Heidegger herzustellen.

Auch für Heidegger verbirgt sich in den zitierten Sätzen der Ontologie als einer Wissenschaft vom Seienden als solchen zumindest eine tiefe Zweideutigkeit, die man – um die Parallele zu Wittgensteins Sinnkritik sichtbar zu machen – als geschichtliches Selbstmißverständnis der die Ontologie leitenden Frage nach dem „Sein“ interpretieren kann: Der Satz „Diesda ist ein Seiendes“ suggeriert

¹⁸ Vgl. *Tractatus*, 4.1272.

¹⁹ Vgl. *Tractatus*, 6.124.

^{19a} Man erinnert sich bei dieser Gelegenheit der Verwechslung des „existiert“ in „Gott existiert“ mit einem „realen Prädikat“, auf die Kant – und nach ihm B. Russell – in der Kritik des ontologischen Gottesbeweises aufmerksam gemacht hat.

nämlich für Heidegger eine Verwechslung dessen, was sich in dem „ist“ zeigt, mit dem, was sich in dem „diesda“ zeigt. Dies letztere entfaltet sich als der „ontische“ Aspekt der Ontologie in empirischen Sätzen wie „Diesda ist ein Pferd“. Was sich dagegen in dem „ist“ des Satzes dem Blick des Philosophen „zeigt“, ist nach Heidegger das in allen Sätzen des Menschen über Pferde, Bäume, Häuser usw. „mitgängig-vorgängig“ aufscheinende Seinsverständnis. Und dieses in der Sprache implizierte „vorontologische“ Seinsverständnis bestimmt auch für Heidegger – nicht anders als für Wittgenstein – die von Kant so genannten transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, die identisch sind mit den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Hatten wir also im vorigen bereits die Wittgensteinsche Unterscheidung zwischen dem, was sich sagen läßt, und dem, was sich nur zeigt, als Ausdruck der „transzendentalen Differenz“ Kants interpretieren können, so zeigt sich diese Differenz nunmehr als Ausdruck der „ontisch-ontologischen Differenz“ Heideggers.

Aus der Sicht Heideggers könnte man daher eine positive Antwort auf den für Wittgenstein grundlegenden Unsinnigkeitsverdacht etwa in folgender Form versuchen: Das in aller Rede „mitgängig-vorgängig“ Aufscheinende: das, was nach Wittgenstein sich nur „zeigt“, nicht aber ausgesagt werden kann, ist das „Sein“. Das Sein „ist“ aber nicht. Nur bestimmtes in der Welt vorkommendes Seiendes „ist“. Das Sein kann daher auch nicht in empirisch verifizierbaren Sätzen ausgesagt werden. Nur innerweltlich vorfindliches „Seiende“ kann Gegenstand empirisch verifizierbarer Sätze sein. Das „Sein“ dagegen „zeitigt sich“ in dem „Weltentwurf“, der alles Seiende, das uns soll innerweltlich begegnen können, immer schon (a priori) freigibt auf die kategoriale Form dessen, was im „ist“-Sagen von ihm ausgesagt wird. In diesem Weltentwurf sind wir Menschen uns immer schon „vorweg“, sofern sich in der Sprachform schon ein „Vorverständnis“ der Seinsverfassung des Seienden verfestigt hat. Wenn wir dieses „vorgängige Seinsverständnis“ in den Begriff heben, so handelt es sich nicht um die theoretische Feststellung von etwas, das es neben anderem auch noch gibt.

Es versteht sich von hier aus, daß für Heidegger die Philosophie letztlich genausowenig wie für Wittgenstein eine wissenschaftliche Theorie neben anderen wissenschaftlichen Theorien ist. Sie ist kein System von Sätzen, die mit wissenschaftlichen Sätzen in Konkurrenz treten könnten. Wenn Wittgenstein die paradoxe Problematik des Sinns philosophischer Sätze für sich selbst praktisch dahin auflöst, daß er die Philosophie nicht als Wissenschaft, sondern als „Tätigkeit“ der Gedankenklärung auffaßt, so läßt sich bei Heidegger eine ganz ähnliche Tendenz im Selbstverständnis seines Philosophierens belegen:

Bereits in „Sein und Zeit“ und im Kantbuch betont Heidegger den bisweilen Gewalttätigkeit einschließenden Entwurfcharakter eines Denkens, das nicht über innerweltlich Vorhandenes etwas ausmachen, sondern die mitgängig-vorgängigen Phänomene des Seinsverständnisses an den Tag, zum „Sich-zeigen“ bringen will²⁰. Später identifiziert er – in krassem Gegensatz zur Metaphysik

²⁰ Vgl. „Sein und Zeit“, § 7; „Kant und das Problem der Metaphysik“, § 42.

als theoretischer Wissenschaft – das Denken des Seins mit dem „Vollbringen der Wahrheit des Seins“, betont allerdings, daß gerade dieses Vollbringen nicht auf willkürliches Machen und geschäftige Aktivität hinauslaufe, sondern auf hin-hörendes Sichfügen in den Zuspruch des ankommenden Seins²¹.

Bei dieser Gelegenheit mag daran erinnert werden, daß die von Wittgensteins „Tractatus“ ausgehende konstruktive Semantik, etwa des späteren Carnap, das Problem der impliziten Ontologie der Sprache, anders gesagt: das Problem des sprachimmanenten Weltentwurfs, ausdrücklich als ein Problem der Praxis kennzeichnet²². Dabei wird die scheinbare Willkür der semantischen Konstruktion – wenn man will – „seinsgeschichtlich“ vermittelt dadurch, daß ein künstliches Sprachsystem ja nur dann in Funktion treten kann, wenn es mit Hilfe der traditionellen Sprache der Wissenschaft – als deren fragmentarische Präzisierung – gedeutet werden kann. Mit anderen Worten: der kunstsprachliche „Weltentwurf“ muß sich als mögliche Fortsetzung der geschichtlichen Sprache bzw. ihrer immanenten Weltgründung eigens legitimieren²³.

Soviel läßt sich jedenfalls nach den bisherigen Erörterungen feststellen: Sowohl in Wittgensteins Konzeption der Philosophie als „Tätigkeit der Gedankenklärung“ bzw. in ihrer Praktizierung als konstruktiver Semantik wie andererseits in Heideggers entwurfhafter Radikalisierung des vorontologischen Seinsverständnisses der Sprache ist das traditionell-metaphysische Verständnis der Philosophie als einer theoretischen Grundwissenschaft prinzipiell überschritten. Und wenn wir genau zusehen, so stellt sich die Praxis der modernen Semantik, ihre zirkelhafte Vermittlung von Sprachkonstruktion und nachfolgender Legitimation mit Hilfe der Umgangssprache, als Sonderfall dessen dar, was Heidegger als den hermeneutischen Zirkel von „Geworfenheit“ und „Entwurf“ des Seinsverständnisses in „Sein und Zeit“ herausgestellt hat.

Freilich läßt sich dies alles, was wir soeben über die ontologische Differenz feststellten, nach Wittgenstein nicht allgemein sagen, will man nicht wiederum ins Fahrwasser einer quasitheoretischen Metaphysik gelangen. Heidegger andererseits hat – wenigstens in „Sein und Zeit“ – durchaus den Versuch unternommen, die Struktur des apriorischen „Seinlassens des Seienden“ gemäß dem Weltentwurf des Daseins allgemeinverbindlich auszusagen. Er nannte diesen Versuch „Fundamentalontologie“. Nach allem Vorausgeschickten ergibt sich also jetzt die Aufgabe, entweder Heideggers Fundamentalontologie von Wittgenstein her als Rückfall in die theoretische Metaphysik zu entlarven oder zu zeigen, daß Heideggers Fundamentalontologie Wittgensteins Grundproblem einer sinnvollen philosophischen Rede über die apriorische Form der Rede und ihr Verhältnis zur Form der Wirklichkeit aufzulösen vermag.

An dieser Stelle nun ist es erforderlich, den Umstand zu berücksichtigen, daß

²¹ Vgl. „Über den Humanismus“, Frankfurt 1949.

²² Vgl. oben Anm. 14. – Der a. a. O. von Carnap gemachte Unterschied zwischen „internal question“ und „external question“ ist keine schlechte Illustration für Heideggers „Ontologische Differenz“.

²³ Vgl. K. O. Apel: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn 1963, S. 23 ff.

Wittgensteins logisch orientierte „Kritik der reinen Sprache“ im *Tractatus*, d. h. seine Theorie der identischen Form der Sprache und der Welt, nur einen Grenzfall dessen darstellt, was man nach Heidegger das „vorontologische Seinsverständnis“ der Sprache nennen könnte.

Schon vom Standpunkt der traditionellen Transzendentalphilosophie her gesehen liegt das Befremdliche des „*Tractatus*“ darin, daß er die formalen Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung mit der logischen Form im tautologisch-analytischen Sinne zu identifizieren scheint. Die „formale Logik“ soll, wie es scheint, als „Logik der Sprache“ das mitleisten, was bei Kant die Aufgabe einer „transzendentalen Logik“ ist: Die Frage nach der Konstitution der Gegenständlichkeit für ein Bewußtsein bzw. der Einheit des Gegenstandsbewußtseins (und zugleich des Selbstbewußtseins!) wird auf diese Weise gar nicht ausdrücklich gestellt. Daß z. B. die Welt in Sachverhalte als Verbindungen von Dingen oder Substanzen zerfällt, charakterisiert nach Wittgenstein die „internen“ oder apriorischen Eigenschaften der Welt, die mit den „internen“ oder „formalen“ Eigenschaften der Sprache identisch sind²⁴. Auch die geometrische Struktur des Raumes und das sogenannte Kausalgesetz gehören zu diesen „internen Eigenschaften“ der Welt, die durch das „Netz“, die „logische Form“ der Sprache bedingt sind²⁵. – Warum dies so ist – darüber wird – offiziell – keine Auskunft gegeben²⁶, ja: schon daß es sich so verhält ist ja nach Wittgenstein „eigentlich“ nicht mehr aussagbar: es „zeigt“ sich als das Transzendente der Logik selbst²⁷.

Hiermit hängt engstens zusammen, daß es nach Wittgenstein „eigentlich“ keine Philosophie des Subjekts geben kann²⁸:

In der Tat: für eine Transzendentalphilosophie, welche die synthetische Konstitution der Gegenständlichkeit für ein Bewußtsein durch das transzendente Faktum der Sprachlogik ersetzt, für eine solche Philosophie fällt das „Bewußtsein überhaupt“ bzw. das transzendente Subjekt schlechterdings mit der apriorischen Form der Sprache zusammen. Und so kann Wittgenstein sagen:

„Daß die Welt meine Welt ist, das zeigt sich darin, daß die Grenzen der

²⁴ Vgl. *Tractatus*, 2.021–2.0131.

²⁵ Vgl. *Tractatus*, 2.0131, 6.32, 6.33, 6.36, 6.361.

²⁶ Vgl. immerhin die folgenden Sätze des „*Tractatus*“, die auf eine sprachanalytische Säkularisierung von Leibnizens Begründung der ontologischen Geltung der Logik und zugleich auf eine Analogie zum „obersten Grundsatz der synthetischen Urteile“ Kants hinauslaufen:

(3.031): „Man sagte einmal, daß Gott alles schaffen könne, nur nichts, was den logischen Gesetzen zuwider wäre – wir können nämlich von einer ‚unlogischen‘ Welt nicht *sagen*, wie sie aussähe.“

(6.371): „Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien.“

(6.32): „Das Kausalitätsgesetz ist kein Gesetz, sondern die Form eines Gesetzes.“

(6.362): „Was sich beschreiben läßt, das kann auch geschehen, und was das Kausalitätsgesetz ausschließen soll, das läßt sich auch nicht beschreiben.“

²⁷ Vgl. *Tractatus*, 6.13: „Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt. Die Logik ist ‚transzendental‘.“

²⁸ Vgl. *Tractatus*, 5.631, 5.633.

Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen meiner Welt bedeuten.“ (5. 62)²⁹

Und Wittgenstein schließt daraus:

„. . . , daß der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt. Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität.“

Hier zeigt sich in extremer Form der Grenzfallcharakter der Wittgensteinischen Transzendentalphilosophie der Sprache: Indem das Subjekt schlechterdings identisch ist mit dem formalen Weltentwurf der reinen transzendentalen Sprache, fällt jede Reflexivität, jede Rückbezüglichkeit des Subjekts auf seinen sprachlichen Weltentwurf weg. Es verhält sich alles so, als ob es überhaupt kein Subjekt gäbe. Es gibt nur die realen Tatsachen so, wie sie durch die Sprache immer schon für uns abgebildet sind:

„Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich nicht. Und nichts *am* Gesichtsfeld läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird.“³⁰

Damit haben wir nun aber den eigentlichen Grund dafür aufgedeckt, warum es für die Transzendentalphilosophie des frühen Wittgenstein keine sinnvolle Rede der Sprache über sich selbst und ihr Verhältnis zur Welt u. d. h. keine sinnvolle Sprache der Transzendentalphilosophie geben kann: Bei dem Wittgenstein des „Tractatus“, der sein Sprachverhältnis an der Kalkülsprache der Logistik orientierte, ist die Sprache und damit das Subjekt sich in der Darstellung der Welt gewissermaßen restlos „vorweg“ – um mit dem frühen Heidegger zu reden. Die Sprache bildet nur bestehende Sachverhalte ab, sie stellt nicht etwa in der Welt Darstellung auch zugleich noch das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, d. h. zu seinen Daseinsmöglichkeiten und damit die Art seines Weltentwurfs dar.

Diese Radikalisierung der „transzendentalen Differenz“ von Sprache und Metasprache wird durch die „Sprach-Logik“, welche von alters her einzelne „Urteile“ über sogenannte „Sachverhalte“ – oder allenfalls Schlüsse von Sachverhalten auf andere Sachverhalte – als Muster der Sprachfunktion isoliert, zumindest nahegelegt. Denn in isolierten Behauptungssätzen über Sachverhalte scheint keine Selbstreflexivität der Sprache nachweisbar. Es verhält sich jedoch nicht ganz so: Sogar im isolierten Behauptungssatz gibt es einen Bestandteil, der sich von Wittgensteins Abbildungstheorie her nicht begreifen läßt, der vielmehr implizit ein Selbstverhältnis der Sprache zum Ausdruck bringt: Jeder Behauptungssatz behauptet durch das „ist“ der Kopula, das auch in der konjugierten Form des Verbums impliziert sein kann, seine eigene Wahrheit^{30a}.

Diese Behauptung, die dem „Tractatus“ zufolge aussagt, daß ein „Sachver-

²⁹ Vgl. 5. 632, 5. 641.

³⁰ *Tractatus*, 5. 633.

^{30a} Hierin könnte übrigens ein Hinweis darauf erblickt werden, daß – entgegen der Meinung der meisten Logiker – das ‚ist‘ der Kopula mit dem ‚ist‘ des Existentialurteils doch eine Bedeutungswurzel gemeinsam hat. Vgl. Anm. 32a.

halt“ als „Tatsache“ besteht³¹, wird auch von Wittgenstein nicht von der Abbildungsfunktion her verstanden. Bei dem Satz etwa „Das Buch ist auf dem Tisch“ betrifft die bildhafte „Zusammenstellung“ durch „Kombination der Namen“ nur den Sach-Verhalt „Das Buch . . . auf dem Tisch“. Das „ist“ dagegen, welches das Bestehen des Sachverhalts aussagt, muß rein als Ausdruck der logischen Form der Sprache verstanden werden.

Da nun, wie wir im vorigen zeigten, die logische Form der Sprache nach Wittgenstein streng tautologisch-analytisch mit sich selbst und zugleich mit dem „Ich“ des transzendentalen Subjekts zusammenfällt, so kann das „ist“ als logische Partikel für Wittgenstein weder eine apriorische Synthesis des Gegenstandsbewußtseins noch eine solche des Selbstbewußtseins darstellen. Der Sinn des „ist“ reduziert sich auf das tautologische $A = A$ der Mathematik, und damit ist jede Selbstrückbezüglichkeit der Sprache und zugleich jedes Selbstverhältnis des transzendentalen Subjekts von vornherein ausgeschaltet.

Man kann sich m. E. die Bedeutung dieser Position als eines Grenzfalles der Transzendentalphilosophie etwa in folgender Fiktion klarmachen: Gesetzt, es wäre wirklich so, daß die innere Form unserer Sprache einerseits schlechthinniges Ordnungsapriori der Welt und andererseits tautologisch mit sich identisch wäre. Dann hätten wir Menschen freilich ein garantiert allgemeingültiges Weltverständnis. D. h. aber: wir würden die überhaupt lebensrelevanten Sachverhalte etwa so auffassen, wie es die Tiere gemäß der von Uexküllschen Umwelttheorie tun, d. h. ohne jedes mitgängige Bewußtsein eines die Bedeutsamkeit der Sachverhalte konstituierenden Lebensbezugs zur Welt, und damit ohne die Möglichkeit einer Reflexion auf den zu diesem Lebensbezug gehörigen Weltentwurf. In der Tat vermag der Mensch, Wittgensteins „Tractatus“ zufolge, von der Konstitution der sprachlichen Bedeutungswelt sowenig Rechenschaft zu geben, wie das Tier von der Konstitution der „Wirk- und Merkwelt“, die seinem Instinktverhalten a priori zugeordnet ist.

Nun läßt sich gar nicht leugnen, daß vom Standpunkt der logischen Semantik aus die inhaltliche Auslegung der Welt „als etwas“ immer schon als fertig vorausgesetzt wird³². Deshalb hat die im Umkreis, ja gewissermaßen als semio-

³¹ Vgl. 4.002: „Der Satz *zeigt* seinen Sinn. Der Satz *zeigt*, wie es sich verhält, *wenn* er wahr ist. Und er sagt, *daß* es sich so verhält.“ – Vgl. auch 4.062.

³² Diese Voraussetzung ist m. E. der Schlüssel zum philosophischen Verständnis der Wahrheitsdefinition in der logischen Semantik von A. Tarski. Sie erklärt die scheinbare Trivialität des Definitionsschemas. „Der Satz ‚Die Dinge verhalten sich so und so‘ ist wahr dann und nur dann, wenn die Dinge sich so und so verhalten.“ Man möchte hier gerne wissen, wann – unter welchen Umständen – wir zu der Feststellung berechtigt sind, daß die Dinge sich so und so verhalten. Man vergißt indessen, daß Tarski das Verständigtsein über die angemessene Weltauslegung mit der formalisierten und insofern intersubjektiv eindeutigen Sprache schon voraussetzt, daß er in seinem Definitionsschema sozusagen die reine Tatsachenwahrheit (als präzisierten Sinngehalt der aristotelischen Korrespondenztheorie der Wahrheit) isoliert: Wenn ich genau weiß, welchen „Sinn“ der Satz „es regnet“ hat („was der Fall ist, *wenn* der Satz wahr ist“, wie Wittgenstein im „Tractatus“ formuliert), dann läuft die Feststellung der Wahrheit des Satzes in der Tat auf die Feststellung hinaus, daß es – tatsächlich – regnet. (Man muß zu dem Zweck nicht mehr nachdenken, sondern etwa vor die Tür des Hauses treten.) Die Frage nach der „Methode der Verifikation“, die M. Schlick als Frage nach dem „Sinnkriterium“ von Sätzen

tischer Anhang der Logik entstandene Sprachphilosophie der Antike und noch des Mittelalters nie etwas von den verschiedenen vorgängigen Weltauslegungen der einzelnen Volkssprachen bemerkt. Für die Logik sieht es so aus, also z. B. der Sachverhalt „Das Buch (ist) auf dem Tisch“ völlig unabhängig von dem „ist“ der Kopula und damit vom In-der-Welt-*sein* des Menschen fertig gegeben wäre. Das „ist“ scheint, wie schon angedeutet, allenfalls als Anerkennung des vom Menschen unabhängig bestehenden Sachverhalts qua Tatsache eine Beziehung zum Menschen auszudrücken.

Nun soll die Absoluteit der Tatsache, die in dem Satz „Das Buch ist auf dem Tisch“ festgestellt wird, gar nicht bestritten werden. Sie besteht aber als bloß noch anzuerkennende – auch nach Wittgenstein – erst unter der Voraussetzung, „daß dies ein Buch *ist*“ bzw. „daß dies ein Tisch *ist*“, ja auch noch unter der Voraussetzung, daß ein Buch „auf“ einem Tisch *sein* kann. Die Konstitution dieser Voraussetzungen aber ist nur offenbar keineswegs unabhängig vom In-der-Welt-*sein* des Menschen, für den Dinge „als etwas“ bzw. in bestimmten Bewandtniszusammenhängen begegnen können. D. h. aber: die Konstitution der genannten Voraussetzungen ist nicht nur relativ zum menschlichen Dasein in der Weise, wie eine „Wirk- und Merkwelt“ nach Uexküll relativ ist zum tierischen Gattungsdasein; sie ist vielmehr vom Menschen gewissermaßen ineins mit dem Aufbau seiner Sprache selbst erarbeitet³³ worden, wie wenig ihm das auch bewußt sein mag.

Zieht man aus diesen Überlegungen die sprachanalytischen Konsequenzen, so ergibt sich, daß nicht nur das „ist“ qua Anerkennung eines Sachverhalts als bestehender Tatsache einen Bezug des Menschen zur Welt ausdrückt, sondern auch schon das „ist“ als Kopula des sogenannten „Sachverhalts“. Weit entfernt davon, für den Sachverhalt selbst unwesentlich zu sein, bringt das „ist“ der Kopula vielmehr den Umstand zum Ausdruck, daß bereits die vermeintlich nur zu bezeichnenden Glieder des Sachverhalts ihre Konstitution „als etwas“ einer „hermeneutischen Synthesis“ verdanken, die einem Seinsverhältnis des Menschen zu sich selbst entspricht^{32a}. Weder ein Tier noch ein reiner Geist, sondern nur der Mensch, der ein verstehendes Verhältnis zu seinem Sein als Möglichkeit besitzt, vermag etwas als „Buch“ oder „Tisch“ „sein-zu-lassen“, d. h. aber der Welt eine Bedeutung abzugewinnen.

exponierte, ist damit freilich nicht beantwortet, sondern abgedrängt. Diese Frage läßt sich, wie bereits Ch. S. Peirce gezeigt hat, von der Frage nach der angemessenen „Interpretation“ der Welt durch sprachliche Symbole gar nicht trennen. Diese letztere Frage aber läßt sich, wie Heidegger gezeigt hat, nicht von der Frage nach dem Selbstverständnis des menschlichen In-der-Welt-seins trennen.

³³ Hier wäre noch anzumerken, daß eine intersubjektiv verbindliche Weltauslegung tatsächlich nicht nur durch den „Zugriff“ der Sprache (Weisgerber), sondern ineins damit durch die mit dem Sprachgebrauch verwobenen Handlungen „erarbeitet“ wird (Hegel, Marx, Heidegger, Wittgenstein II).

^{32a} Der Umstand, daß die Kopula („etwas ist etwas“) als Ausdruck der „hermeneutischen Synthesis“ („etwas *als* etwas sein lassen“) verstanden werden kann, enthält wiederum einen Hinweis darauf, daß sie auch mit dem „ist“ der Identitätsbehauptung eine gemeinsame Bedeutungswurzel haben dürfte. In der Ebene der „Onto-logik“ ist solche „Spekulation“ natürlich nicht mehr verifizierbar. Vgl. oben Anm. 30a.

Diese prinzipielle Entsprechung der hermeneutischen Synthesis von „etwas als etwas“ zum Selbstverständnis des Menschen muß auch dem gesamten Weltentwurf der „Umgangs-Sprache“ das Gepräge geben. M. a. W.: Im Gegensatz zum logistischen Ideal einer bestehende Sachverhalte abbildenden Zeichensprache muß die wirkliche Sprache immer schon in der Auffassung der Welt ein Verhältnis zu sich selbst mit darstellen, sonst hätte sie gar nichts, was sie „als etwas“ darstellen könnte. In diesem präreflexiven Selbstverhältnis der menschlichen Rede – so könnte man denken – muß die Möglichkeit einer Überwindung der Grundparadoxie des „Tractatus“ liegen.

Man wird bemerkt haben, daß die soeben versuchte Kritik der sprachphilosophischen Voraussetzungen des „Tractatus“ vom Ansatz der Heideggerschen Fundamentalontologie aus erfolgte; d. h. aber aus dem Ansatz einer Transzendentalphilosophie, die gerade im Gegensatz zu der des frühen Wittgenstein die kantische Synthesis des Gegenstandsbewußtseins nicht in den analytischen Grenzfall des $A = A$ überführt, sondern sie im Rückgang in die vorthoretische Konstitution der Lebenswelt durch die transzendentalhermeneutische Synthesis des „etwas als etwas“ im Bewandtniszusammenhang der Lebenspraxis zu fundieren sucht.

Die sprachliche Freigabe des innerweltlich begegnenden Seienden „als etwas“ (d. h. in einer „Bewandtnis“) entspricht hier dem Verhältnis der Menschen – genauer der Angehörigen einer Sprachgemeinschaft – zu den Möglichkeiten ihres In-der-Welt-sein-Könnens. Durch dieses unausdrückliche Selbstverhältnis einer Sprachgemeinschaft ist die von Humboldt so genannte sprachliche „Weltansicht“ immer schon in ihrer Konstitution vermittelt. (Man kann dies leicht am Beispiel überprüfen, wenn man etwa mit P. Zinsli die unterschiedliche Erschließung der Alpenwelt im Wortschatz der bäuerlichen Mundarten einerseits, der touristischen Alpinistik andererseits sich klarmacht.)³⁴ – Es erhebt sich jedoch die Frage, ob dieses in der Umgangssprache stets implizierte Sich-in-der-Situation-Verstehen von Menschen, ob diese „effektive Reflexion“ der geschichtlichen Sprache, wie J. Lohmann sagt³⁵, eine hinreichende Erklärung für die Möglichkeit einer *philosophischen* Reflexion auf die innere Form der Sprache, auf das darin enthaltene Seinsverständnis, ist.

³⁴ Vgl. P. Zinsli: Grund und Grat. Der Formaufbau der Bergwelt in den Sprachbegriffen der schweizerdeutschen Alpenmundarten. Bern 1946.

³⁵ Vgl. J. Lohmann im letzten Kapitel seines Buches „Philosophie und Sprachwissenschaft“ (Berlin 1965), das mit dem Problem der Selbstreflexivität der geschichtlichen Sprache befaßt ist: „Wir definierten (oben S. 81) Sprache als ein sich selbst ‚kontrollierendes‘, und also auf sich achtendes Tun. Wir können das jetzt auch so ausdrücken, daß die natürliche menschliche Sprache zugleich Objekt-Sprache und (ihre eigene) Metasprache ist. Dieses bedeutet zunächst und in erster Linie, daß die natürliche Sprache, insofern sie sich auf die ganze Umwelt je einer Sprachgemeinschaft (in der Gestalt einer etwas-als-etwas-Struktur) bezieht, sich notwendig auch auf sich selbst beziehen muß! Diesen (unwillkürlichen) Selbst-Bezug der natürlichen Sprache bezeichnen wir (in Abhebung von der bisher allein beachteten *bewußten* Reflexion des Sprechenden oder Denkenden) als *effektive Reflexion* ... Und das, was wir hier in diesem Buche gemacht haben und noch machen (einschließlich der Aufstellung des Begriffes der ‚effektiven Reflexion‘), können wir dann gewissermaßen als eine *bewußte Fortführung* dieser faktischen „effektiven Reflexion“ in der natürlichen Sprache selbst und an sich schon betrachten“ (a. a. O. S. 243).

Heidegger selbst hat in „Sein und Zeit“ einen deutlichen Unterschied gemacht zwischen dem „existenziellen“ Selbstverständnis in der Situation, das der „effektiven Reflexion“ der Sprache, in der „man“ sich versteht, korrespondiert, und dem „existenzialen“ Verständnis der Philosophie. Diese muß nach Heidegger das „vorontologische Seinsverständnis“, das im existenziellen Zu-sein-Verstehen impliziert ist, „radikalisieren“, um es zum Begriff zu bringen. Wie aber soll man dieses „Radikalisieren“ verstehen? – An dem Verständnis dieses Ausdrucks scheint jedenfalls in „Sein und Zeit“ die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit und Gültigkeit philosophischer Aussagen zu hängen!

Th. Litt hat dieses Problem in seinem Buch „Mensch und Welt“ (München 1948) aufgegriffen und darauf hingewiesen, daß Heidegger in seiner Fundamentaltologie, z. B. in der „formalen Anzeige“ der sogenannten „Existenzialien“, eine Reflexionsstufe des Denkens in Anspruch nimmt, die von dem existenz- und geschichtsimmanenten Seinsverständnis, das sie zu radikalisieren sucht, prinzipiell unterschieden ist, derart, daß man von diesem Denken, das die „Existenzialität“, u. d. h. z. B. die „Endlichkeit“ und „Geschichtlichkeit“ des menschlichen Seinsverständnisses, begreift, nicht mehr einfach sagen kann, daß es selbst nur existenziell bedingt, u. d. h. endlich und geschichtlich, sei. Litt hat gezeigt, daß die in jeder natürlichen Sprache angelegte Selbstreflexivität eine explizite „Selbstaufstufung der Sprache“ erlaubt, die zuletzt den intersubjektiven Allgemeingültigkeitsanspruch des einen philosophischen Logos in jeder individuellen Sprache zur Geltung bringt. Dieser Allgemeingültigkeitsanspruch der philosophischen Sprache konstituiert sich auf einer höheren Reflexionsstufe als der des „hermeneutischen Logos“, den Heidegger in „Sein und Zeit“ für die Begründung seiner Philosophie in Anspruch nahm. Der hermeneutische Logos des Sich-in-der-Situation-Verstehens ist zwar selbstreflexiv genug, um mit dem Selbstverständnis zugleich das Verständnis des fremden Daseins, z. B. mit dem Verständnis der eigenen Sprache zugleich die Übersetzung aus einer fremden Sprache in die eigene zu ermöglichen^{35a}; er bringt dabei aber die individuell-geschichtliche Perspektive der eigenen Sprache bzw. des eigenen existenziellen Standpunkts unweigerlich zur Geltung. Der philosophische Logos dagegen, der in der nochmaligen Rückwendung auf den hermeneutischen Logos die „formale Anzeige“ solcher Begriffe wie „Individualität“, „Geschichtlichkeit“ usw. ermöglicht, „übergreift“ den „hermeneutischen Logos“ ebenso prinzipiell wie der letztere den gegenstandstheoretischen Logos der „Objektsprache“ (etwa der Naturwissenschaft) übergreift.

In der lebendigen Umgangssprache ist also nach Litt gewissermaßen eine immanente semantische „Typentheorie“ angelegt, die der menschlichen Selbstreflexion die überhaupt möglichen Sinn- und Allgemeinheitsstufen vorzeichnet. Vor der logistischen Typentheorie B. Russells ist sie dadurch ausgezeichnet, daß sie keinen regressus ad infinitum bedingt, sondern durch die mit der Reflexion

^{35a} Eine subtile Ausarbeitung der Leistung des hermeneutischen Logos bietet H. G. Gadamer: Wahrheit und Methode, 2. Tübingen 1965. Zur Konfrontation dieses Logos mit Wittgensteins Ansatz vgl. J. Habermas: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Tübingen 1967, Kap. III, 7 u. 8.

verbundene Steigerung der Allgemeinheitsstufe der Aussagen zu einem Abschluß gelangt, der mit ihrer Selbstbegründung, d. h. mit der noologischen Selbstreflexion der Philosophie, zusammenfällt. In der Sprache des jungen Wittgenstein würde dies besagen: Die philosophische Rede über die logische Form der Sprache und zugleich der Welt setzt gar nicht einen Standpunkt außerhalb von Sprache und Welt voraus, sondern folgt lediglich der dialektischen Reflexivität der transzendentallogischen Form der Sprache. Es geht hier nicht um eine Ontologie vorkantischen Stils, welche das Verhältnis der Erkenntnis bzw. der Sprache zur Welt als ein „Commercium zwischen einem vorhandenen Subjekt und einem vorhandenen Objekt“ (Heidegger) gleichsam von der Seite her darstellt, sondern um eine dialektische und sinnkritische Transzendentalphilosophie³⁶. Diese durchschaut den metaphorischen Schein der äußeren Sprachform philosophischer Sätze und formuliert z. B. ihre Sätze über das Verhältnis von Sprache und Welt so, daß eine Verwechslung ihres Sinns mit dem Sinn objektsprachlicher Sätze durch die in der dialektischen Selbstaufstufung der Sprache liegende *Regel des Sprachgebrauchs*³⁷ ausgeschlossen wird.

Ich glaube in der Tat, daß diese von Hegel inspirierte dialektische Interpretation der philosophischen Metasprache die einzig mögliche Antwort auf die Paradoxie des „Tractatus“ und damit auf die Provokation des Wittgensteinischen Sinnlosigkeitsverdachts gegen alle theoretische Philosophie enthält. Es bleibt indessen zu bemerken, daß diese Lösung der Frage nach Sinn und Möglichkeit der Philosophie diese zugleich auf die Armut ihrer systematischen Selbstgenügsamkeit verweist; denn allen Sinngehalt, selbst noch den materialen Gehalt der Kategorien und Existenzialien, verdankt die philosophische Sprache dem „hermeneutischen Logos“, in dem das geschichtliche In-der-Welt-sein sein

³⁶ Man kann Wittgenstein durchaus zugeben, daß die äußere Form der Sprache in den Sätzen der traditionellen Ontologie und Transzendentalphilosophie durch ihren „metaphorischen Schein“ schwerwiegenden Mißverständnissen und Pseudoproblemen Vorschub leistet. Die eigentliche Schwierigkeit für eine Rechtfertigung der eigenen Ontologie und Transzendentalsemantik erwächst indessen Wittgenstein nicht aus der kritisierten Form metaphysischer Pseudosätze, sondern aus seiner Abbildtheorie der Sprache, sofern diese an der reflexionsfreien „Objektsprache“ der Logistik (der „Principia Mathematica“ Russells) orientiert ist. Diese nämlich – d. h. die Russellsche „Typentheorie“, welche sich selbst nicht „als Theorie“ formulieren kann, ohne sich selbst zu widerlegen – sucht die Sprache von außen zu begrenzen und verstößt damit gegen die Einsicht Wittgensteins, daß die Sprache selbst die Grenze der Welt ist. Die dialektische „Selbstaufstufung“ der Sprache, welche ihren „metaphorischen Schein“ durchschaut, demonstriert dagegen, daß Sprache nicht von außen begrenzt werden kann, sondern – im Sinne der eigentlichen Intention Wittgensteins – das „Unsagbare von innen begrenzt“ (vgl. das „Vorwort“ des *Tractatus*).

Wittgenstein selbst kommt dieser Einsicht so weit entgegen, als es einer vordialektischen Philosophie überhaupt möglich ist: Er provoziert das Bewußtsein der Dialektik durch die (nicht gerade gewollte, aber zumindest als tief sinnig empfundene und stilisierte) paradoxe Form seiner Diktion. Indem er in harter Entgegensetzung immer erneut die sinnvolle Rede als Aussage auf die Mitteilung des nichtformalen Tatsächlichen beschränkt und gleichwohl selbst von den „formalen Eigenschaften“ der „Gegenstände“ und „Sachverhalte“ und ihren sprachlich-logischen Bedingungen der Möglichkeit spricht, demonstriert er immer erneut, daß die Sprache, indem sie sich selbst eine Grenze zieht, diese Grenze zugleich überschreitet.

³⁷ Die Dialektik der Selbstaufstufung genügt damit dem Sinnkriterium der Sprache, das der späte Wittgenstein gegen die Abbildungstheorie des „Tractatus“ ausspielt. Vgl. unten S. 89 f.

jeweiliges Seinsverständnis „effektiv“ artikuliert. Es ist für uns Menschen, die wir zumindest *auch* endlich und einer ungewissen Zukunft ausgeliefert sind, prinzipiell unmöglich, das substanzielle Weltverständnis des geschichtlichen Engagements, wie Hegel wollte, mit der systematischen Dialektik der Reflexion zu identifizieren und im „Wissen des Wissens“ inhaltlich „aufzuheben“.

Diese Überlegung läßt es, wie mir scheint, verständlich – wenn auch keineswegs gerechtfertigt – erscheinen, daß Heidegger nicht den in „Sein und Zeit“ vielleicht noch möglichen Weg einer sinnkritischen Erneuerung und Erweiterung der Transzendentalphilosophie ging, sondern vielmehr die quasitheoretische Systematik seiner Fundamentalontologie selbst noch als Ausdruck der zu überwindenden Metaphysik der „Vorhandenheit“, der Vorhandenheit nämlich einer ontischen „Substanz“ als „Subjekt“ des Bewußtseins, glaubte seinsgeschichtlich distanzieren zu müssen.

Durch diese Entscheidung, die Heidegger selbst als notwendige „Kehre“ seines Denkens verstehen möchte, hat er in gewisser Hinsicht dem Wittgensteinischen Verdacht gegen die theoretische Metaphysik Recht gegeben. Er hat z. B. den metaphorischen Schein der Rede von dem Subjekt des Denkens und seiner Aktvollzüge – genauso wie Wittgenstein – beim Wort genommen und ihn als Verfallen an den Anblick des innerweltlich Begegnenden und beständig Anwesenden interpretiert. Diese Tendenz der Entlarvung der an der Logik der Gegenständlichkeit orientierten Sprache der Metaphysik bringt Heidegger noch einmal in allergrößte Nähe zur Sprachkritik Wittgensteins, wie dieser sie in seinem Spätwerk, den „Philosophischen Untersuchungen“, entfaltet hat. Heidegger sowohl wie Wittgenstein glauben zuletzt, die Vorstellungssuggestionen aller traditionellen Onto-Logik um jeden Preis vermeiden zu sollen, um das in diesen starren Schematisierungen und Idealisierungen Verdeckte und Vergessene zum Sich-zeigen zu bringen: das sich im „Spiegelspiel“ der Weltlichtung ereignende „Sein“ (Heidegger)^{37a} – oder das in aller Metaphysik mißverständene „Sprachspiel“ (Wittgenstein).

III. Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“ und Heideggers „Destruktion“ der „Metaphysik“

Im „Tractatus logico-philosophicus“ hat Wittgenstein die theoretische Metaphysik nur insofern als „unsinnig“ verdammt, als sie mit den syntaktisch-semantischen Mitteln einer Sprache, die nur innerweltlich bestehende „Sachverhalte“ abbilden kann, die ontologischen und transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit der Abbildung von Sachverhalten zur Sprache bringen will. D. h. aber: Wittgenstein hat die Ontologie der Sachverhalte bzw. die Sprachphilosophie der logischen Abbildung einer aus Sachverhalten bestehenden Welt nicht inhaltlich infragegestellt. Im Gegenteil: er setzt sie für seine Konzeption des

^{37a} Vgl. Heideggers Vortrag „Das Ding“ (in „Vorträge und Aufsätze“, Pfullingen 1954, S. 163–181).

sinnvollen Sprachgebrauchs voraus, und er hat diese ontologisch-transzendentalen Voraussetzungen in einer weit über B. Russell hinausgehenden Konzeption des „Logischen Atomismus“ zu klären versucht, – in einer Konzeption, deren Präzisierbarkeit in der Geschichte der philosophischen Systeme einzigartig dasteht³⁸.

Wenn wir diese Ontologie des „Logischen Atomismus“ als eine – allerdings sehr moderne und raffinierte – Version der von Heidegger sogenannten „Ontologie der Vorhandenheit des Vorhandenen“ betrachten dürfen, dann kommen wir beim Vergleich der Metaphysikkritik Heideggers und Wittgensteins zu folgender Feststellung: Während Heidegger in „Sein und Zeit“ sowohl die allgemeine Seinsvergessenheit durch den Gesichtspunkt der „ontisch-ontologischen Differenz“ bekämpft wie insbesondere den verborgenen Vorrang der Ontologie der „Vorhandenheit“ des Vorhandenen in Frage stellt, ergibt sich die Metaphysikkritik des frühen Wittgenstein ausschließlich aus der paradoxen Zuspitzung der ontisch-ontologischen Differenz im Geltungsbereich der Ontologie der Vorhandenheit des Vorhandenen durch die Unterscheidung dessen, was sich sagen läßt (sc. „was der Fall ist“) und dessen, was sich in der Aussage nur „zeigt“ (sc. der „logischen Form“ der Welt). M. a. W.: Wittgenstein zeigt hier – um mit Heidegger zu reden –, daß die Logik unserer Sprache uns nur sinnvolle Aussagen über ontische (innerweltliche) Tatbestände erlaubt, nicht aber über das Sein bzw. das Seinsverständnis, das uns die Vorhandenheit dieser Tatbestände (der „Sachverhalte“ und „Sachlagen“) a priori „freigibt“. Die „vorgängige Freigabe“ alles Seienden gemäß der Ontologie der Vorhandenheit aber wird von Wittgenstein nicht in Frage gestellt. Ja, er ist der festen Überzeugung, daß der metaphorische Schein der ontologisch-transzendentalen Aussagen gerade darauf beruht, daß unsere Sprache als deskriptive Sprache sich nicht von dem Schematismus der bildhaften Darstellung innerweltlicher Sachverhalte lösen kann und darf. (Maßgebend für diese Verabsolutierung der Ontologie der Vorhandenheit war für den jungen Wittgenstein zweifellos die Konzeption der Idealsprache, wie sie in der mathematischen Logik Freges und Russells als Präzisionsform „der“ menschlichen Sprache sichtbar zu werden schien.)

Auch für Heidegger gilt die Voraussetzung, daß die „Seinsvergessenheit“ – sowohl als Nichtberücksichtigung der ontisch-ontologischen Differenz wie insbesondere als Verfallen an das substanzontologische Seinsverständnis der Ontologie der Vorhandenheit – wesentlich durch den sprachlichen „Vorgriff“ der traditionellen Metaphysik bedingt ist (der in der modernen Logistik und ihrer ontologischen Spekulation gewissermaßen als letzte „Metasprache“ fungiert). Aber Heidegger hat in „Sein und Zeit“ versucht, gerade mit Hilfe der nicht-theoretischen Sprache des Alltags (der „öffentlichen Ausgelegtheit“ der Welt im „alltäglichen In-der-Welt-sein“) die Sprache der traditionellen Onto-Logik sozusagen zu unterlaufen und ein ursprünglicheres Seinsverständnis zur Sprache

³⁸ Das hat insbesondere die Rekonstruktion von E. Stenius (a. a. O.) gezeigt. Vgl. dazu jetzt W. Stegmüller in: Philos. Rundschau, 13. Jg. (1965), S. 116–138. Ferner Stegmüller: Eine modelltheoretische Präzisierung der Wittgensteinschen Bildtheorie. In: Notre Dame Journal of Formal Logic, Vol. VII, 1966, S. 181–195.

zu bringen, das in dem kategorialen Schematismus der Ontologie der Vorhandenheit nur seinen „defizienten Modus“ hat.

Eben diese Relativierung der Ontologie der Vorhandenheit hat nun Wittgenstein in der zweiten Epoche seines Philosophierens, die bald nach seiner Übersiedlung nach England im Jahre 1929 einsetzte, ebenfalls – auf seine Weise – durchgeführt. Zwar geht es ihm nicht – wie Heidegger 1927 in „Sein und Zeit“ – um die Begründung einer Fundamental-Ontologie; vielmehr möchte er – gemäß seinem festgehaltenen Unsinnigkeitsverdacht gegen alle theoretische Philosophie – jetzt der Fliege endgültig „den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen“³⁹ und die ontologisch-metaphysischen Probleme durch therapeutische Sprachkritik „zur Ruhe bringen“ („wie eine Krankheit“⁴⁰). Indessen: die exemplarischen „Sprachspiel“-Analysen, die in den Vorlesungsnachschriften von 1933–35 (den sog. „Blue and Brown Books“) und in den 1953 posthum veröffentlichten „Philosophischen Untersuchungen“ vorliegen, enthalten – zumindest implizit – eine Theorie nicht nur der Gegenstandskonstitution, sondern primär der vorgegenständlichen „Weltfreigabe“ aus dem vorgängigen Seinsverständnis der mit der Lebenspraxis verwobenen Alltagssprache.

Bedenkt man nun, daß auch für Heidegger die „ontologische“ Interpretation seiner „Hermeneutik“ des alltäglichen „In-der-Welt-seins“ nicht das letzte Wort behalten sollte, so hat man allen Anlaß, zunächst einmal unabhängig von der Frage nach der letzten Zielsetzung Heideggers und Wittgensteins die „Hermeneutik“ des alltäglichen „In-der-Welt-seins“ und die Analyse der alltäglichen „Sprachspiele“ zu vergleichen.

Mit Rücksicht auf die primär phänomenologisch-ontologische Methode Heideggers und die primär sprachanalytische Methode Wittgensteins wird es bei einem solchen Versuch freilich nützlich sein, eine Beziehung zwischen den kategorialen Grundmodellen der abendländischen Ontologie einerseits, der Sprachphilosophie andererseits herzustellen. Eine solche Beziehung – ein Korrelator gewissermaßen für die Terminologie Heideggers und Wittgensteins – drängt sich nun geradezu auf, wenn man die §§ 1–38 der „Philosophischen Untersuchungen“ Wittgensteins gleichsam mit den Augen Heideggers zu lesen versucht: Man findet hier, grob gesagt, eine Infragestellung des seit Aristoteles die Sprachlogik beherrschenden Denkmodells, daß die Wörter der Sprache ihre „Bedeutung“ dadurch haben, daß sie „etwas bezeichnen“, u. d. h. – folgt man dem hier zugrunde liegenden Vorstellungsschema bis zu seinem Ursprung –: daß die Wörter „Namen“ für „vorhandene Dinge“ oder „Gegenstände“ sind⁴¹.

Es ergibt sich also der heuristische Gesichtspunkt, Wittgensteins Infragestellung des Bezeichnungsmodells der traditionellen Sprachphilosophie mit Heideggers Infragestellung der Ontologie der „Vorhandenheit“ (bzw. ihrer modernen Filiation: der Ontologie und Transzendentalphilosophie der „Gegenständlichkeit“) in Parallele zu setzen.

³⁹ „Philosophische Untersuchungen“, I, § 309.

⁴⁰ Ebda., § 133 bzw. 255.

⁴¹ Vgl. zum folgenden E. K. Specht: Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins. Köln 1963.

Philosophiehistorisch läuft dies auf eine parallele Destruktion der traditionellen Sprachlogik und der Ontologie hinaus, die ja in der mittelalterlichen Scholastik tatsächlich kaum voneinander getrennt werden können: Wir wollen das kurz durch einige historische Hinweise erläutern:

Die traditionelle Sprachlogik war sich zwar seit Aristoteles darüber im klaren, daß die Wörter, sofern sie eine allgemeine Bedeutung haben, keine Eigennamen sind und daß sie auch als allgemeine Bezeichnungen nicht alle als „nomina“ (im Sinne der Grammatik) für „Substanzen“ stehen, sondern auch für „Qualitäten“, „Relationen“ und andere Entitäten, die nach Aristoteles nur in analoger Weise als Dinge oder „Pragmata“ aufgefaßt werden dürfen. Darüber hinaus hat Aristoteles bei den später sogenannten transzendentalen Bestimmungen wie „Sein“ und „Einheit“ sowie bei den „Bindewörtern“ oder „logischen Partikeln“ überhaupt in Abrede gestellt, daß sie etwas Sachhaltiges bezeichnen. Aber gerade diese – für die abendländische Sprachphilosophie und Ontologie grundlegenden – *Unterscheidungen* zeigen, daß das Problem der Wort-„Bedeutung“ nur nach dem Vorstellungsschema der „Bezeichnung“ u. d. h. eigentlich: der „Benennung“ eines vorhandenen Dinges durch einen Namen gedacht werden konnte. War diese Vorstellung nicht anwendbar, dann war man in Verlegenheit, wie die Klassifizierung der logischen Partikel als „Syntegoremata“ oder die „Analogie“-Problematik der „Kategoremata“ in der scholastischen These „tot prædicamenta tot res“ bezeugt. Ja, noch der nominalistische Protest gegen die dingliche Hypostasierung aller „Kategoremata“ zeigt, daß der ganze Universalienstreit seine sprachphilosophische Voraussetzung in der Auffassung der „Wortbedeutung“ als „Bezeichnung von etwas“ hat – sei dieses „etwas“ nun eine „res“ im eigentlichen oder im „analogen“ Sinn, sei es ein konkret-individuelles Ding oder ein „universale ante res“ oder ein „universale in rebus“, oder sei es nur ein „ens rationale“, ein „conceptus“. Daher waren nach Wittgenstein eigentlich die Vertreter beider Parteien des Universalienstreits „Nominalisten“ im Sinne eines sprachphilosophischen Vorstellungsmodells; vor allem aber waren jene mathematischen Reformatoren der Sprachlogik wie Russell und der junge Wittgenstein selbst „Nominalisten“, die am Vorabend und zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Bedeutungsproblem auf eine klare Formel bringen wollten nach der Alternative: entweder hat ein Wort Bedeutung, dann hat es den Charakter eines Namens, der einen Gegenstand im weitesten Sinn benennt und als Wert für eine Variable im objektsprachlichen Kalkül der Logistik eingesetzt werden kann, oder – und diese Möglichkeit wurde erst von dem jungen Wittgenstein in paradoxer Form zu Ende gedacht – das Wort hat gar keine Bedeutung, es steht nicht für etwas, sondern „zeigt“ nur – als „logische Konstante“ – die „logische Form“ der Sprache und der Welt.

Die gesamte, soeben angedeutete Tradition der abendländischen Sprachlogik, die gewissermaßen im „Tractatus logico-philosophicus“ des frühen Wittgenstein gipfelt, wünscht der späte Wittgenstein zu charakterisieren und zu transzendieren, wenn er in den „Philosophischen Untersuchungen“ (§ 383) schreibt:

„ . . . Nominalisten machen den Fehler, daß sie alle Wörter als *Namen* deu-

ten, also ihre Verwendung nicht wirklich beschreiben, sondern sozusagen nur eine papierene Anweisung auf so eine Beschreibung geben.“

Sogar für die radikale Ausformung des sprachphilosophisch-ontologischen Nominalismus, die zum „Logischen Atomismus“ und seiner Unterscheidung von Namenvariablen und logischer Form der Sprache hinführt, findet Wittgenstein jetzt einen frühen geschichtlichen Beleg in Platons „Theaitetos“, wo Sokrates die folgende Hypothese vorträgt: „Täusche ich mich nicht, so habe ich von Etlichen gehört: für die *Urelemente* – um mich *so* auszudrücken – aus denen wir und alles übrige zusammengesetzt sind, gebe es keine Erklärung: denn alles, was an und für sich ist, könne man nur mit Namen *bezeichnen*; eine andere Bestimmung sei nicht möglich; weder die; es *sei*, noch die, es *sei nicht* . . . Somit aber sei es unmöglich, von irgendeinem Urelement erklärungsweise zu reden; denn für dieses gebe es nichts, als die bloße Benennung; es habe ja nur seinen Namen. Wie aber das, was aus diesen Urelementen sich zusammensetzt, selbst ein verflochtenes Gebilde sei, so seien auch seine Benennungen in dieser Verflechtung zur erklärenden Rede geworden; denn deren Wesen sei die Verflechtung von Namen“⁴².

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß auch Heidegger die gesamte traditionelle Sprachlogik als Korrelat der zu destruierenden Ontologie des Vorhandenen in seiner puren Vorhandenheit betrachtet und daß er in der Frage des Universalienstreits nicht nur den üblicherweise so genannten Nominalisten und ihren modernen Nachfolgern, den Positivisten, Seinsvergessenheit im Sinne eines Verfallenseins an das innerweltlich Vorhandene vorwerfen würde, sondern gerade auch den sogenannten Universalienrealisten, die das *Sein* des Seienden als ein Seiendes besonderer Art glauben denken zu müssen.

Freilich fällt bei dieser Parallelisierung zweierlei auf:

1. Zumindest der frühe Heidegger läßt im Gegensatz zu Wittgenstein eher die (aristotelisch-russellsche) Sprach-Logik in der Ontologie des Vorhandenen fundiert sein als umgekehrt die Ontologie des Vorhandenen in dem – besonderen – „Sprachspiel der Namengebung“ bzw. der „hinweisenden Erklärung von Namen“. Man könnte versucht sein, zwischen diesen divergierenden Resultaten eines mehr phänomenologischen und eines mehr sprachanalytischen Ansatzes dahin zu entscheiden, daß für die Entstehung der philosophischen Sprache (wie schon zuvor der sprachimmanenten Philosophie) das Verfallen des Seinsverständnisses an den sich aufspreizenden Ding-Charakter der sinnlich erfahrbaren Welt plausibler ist, während später der sprachliche Vorgriff der Substantz-ontologie, der in der nominalistischen Sprach-Logik sich reflektiert, die gegenstandstheoretische Weltauffassung der Wissenschaft von der Sprache her festlegt. (Diese „geschichtliche“ Betrachtungsweise scheint mir übrigens geeignet zu sein, die „abstrakte“ Unterscheidung Carnaps zwischen der konventionellen Festlegung des semantischen „frameworks“ – in unserem Falle der „Ding-Sprache“ – und den, erst aufgrund dieser Festlegung des Seinsverständnisses möglichen, Welterfahrungen in Frage zu stellen. Und diese Infragestellung würde natürlich auch eine „abstrakt-ungeschichtliche“ Verabsolutierung der

⁴² Philos. Untersuchungen, I, § 46.

„transzendentalen“ bzw. der „ontisch-ontologischen Differenz“ betreffen. Wittgenstein hat sich in den „Bemerkungen zu den Grundlagen der Mathematik“ (I, § 74) einmal die Frage vorgelegt, wie es möglich sein sollte, die „Tiefe“ der „Wesensfragen“ der traditionellen Ontologie auf bloße Sprachspielkonventionen zurückzuführen. Er antwortet: „Der *Tiefe* des Wesens entspricht das tiefe Bedürfnis nach der Übereinkunft.“ Diese Antwort verweist implizit auf die Möglichkeit, den „Entwurf“ des semantischen „frameworks“, der die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung festlegt, seinerseits als geschichtlich legitimen Ausdruck einer „Erfahrung“ zu begreifen, – einer Erfahrung freilich, welche nicht in der quasiautomatischen Subsumption von Daten unter mögliche Begriffe eines Sprachspiels besteht, sondern eher in der Provokation eines neuen Sprachspiels (oder einer Änderung im Sprachspiel). Derartige „Wesens-Erfahrungen“ wird man insbesondere den Philosophen (und den Dichtern) zutrauen müssen. Ihre Berücksichtigung motiviert den Grundansatz einer philosophischen „Hermeneutik“, die zwischen der sprachanalytischen Voraussetzung einer immer schon abgeschlossenen Vermittlung der Struktur des Seinsverständnisses im semantischen „framework“ und dem phänomenologischen Anspruch auf unmittelbare „Wesensschau“ zu vermitteln sucht – gemäß dem „hermeneutischen Zirkel“ von ontischer Erfahrung und ontologischem Vorverständnis ihrer Struktur, von „Geworfenheit“ und „Entwurf“.)

2. Der zweite Punkt, der bei unserer prinzipiellen Parallelisierung Heideggers und Wittgensteins in der Frage einer Destruktion des logisch-ontologischen Nominalismus auffällt und Schwierigkeiten bereitet, ist der Umstand, daß der späte Wittgenstein seine Destruktion in erster Linie gegen diejenigen sprachphilosophischen „Nominalisten“ zu richten scheint, die – als Platoniker – auch die nicht durch ein „Sprachspiel der hinweisenden Erklärung“ ausweisbaren Funktionen der Sprache als Bezeichnungsfunktion verstehen und von daher zur Hypostasierung ebenso vieler Entitäten geführt werden, wie es Wörter bzw. Begriffe gibt. Diese Tendenz Wittgensteins zeigt sich besonders in seiner Kritik der sokratisch-platonischen Voraussetzung eines festen und einheitlichen „Wesens“ als „Substanz“ der Wortbedeutungen in den „Philosophischen Untersuchungen“⁴³ sowie in seiner radikalen Kritik jeder platonisch-infinatistischen Begründung des Zahlbegriffs und sogar des von den „Intuitionisten“ vorausgesetzten Begriffe einer „Regel“ der Konstruktion in den „Bemerkungen zu den Grundlagen der Mathematik“⁴⁴. Demgegenüber hat man im Lager des modernen Empirismus Heideggers Fundamentalontologie stets als extremen Universalienrealismus empfunden, insbesondere die Rede von dem „Sein“ und dem „Nichts“^{44a}. Der Eindruck, daß hier ein Gegensatz im Sinne des Universalien-

⁴³ Philos. Untersuchungen, I, §§ 65 ff.

⁴⁴ Vgl. W. Stegmüller in Philos. Rdsch., 13. Jg. (1965), S. 138–152.

^{44a} Vgl. z. B. W. Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 31965, S. 190 ff. Neuerdings hat E. K. Specht („Sprache und Sein“, Berlin 1967) den Versuch unternommen, die von Heidegger aufgeworfene Frage nach dem Sinn von „Sein“ auf der Linie eines an Wittgenstein orientierten „Nominalismus“ zu beantworten. Das setzt natürlich voraus, daß weder Heidegger noch auch Wittgenstein in ihrem Anspruch, die traditionellen Alternativen der Ontologie zu transzendieren, ernstgenommen werden.

streits vorliegt, überfällt den Außenstehenden in der Tat vor allem beim Vergleich des Heideggerschen Sprachstils mit dem der „philosophischen Untersuchungen“: Versucht doch Heidegger, wie es scheint, oft mit einer einzigen, beinahe schon mythologisch hypostasierenden Metapher das zur Sprache zu bringen, was Wittgenstein in seinem philosophischen „Album“⁴⁵ in einer Fülle von Beispielen mehr andeutet als theoretisch explizit aussagt. So enthält z. B. Heideggers Rede von der Sprache als dem „Haus des Seins“ und der „Behausung des Menschenwesens“⁴⁶ gewissermaßen ein resumierendes Äquivalent zu dem, was der Leser nach der Lektüre der „Philosophischen Untersuchungen“ über den Zusammenhang von Sprache und menschlicher „Lebensform“, und wiederum von „Tiefengrammatik“ und a priori gültiger „Wesensstruktur“ der Welt, gelernt hat.

Ohne den soeben angedeuteten Unterschied in der Diktion und damit auch in der Methode Heideggers und Wittgensteins bagatellisieren zu wollen, scheint er mir jedoch nicht so tief begründet zu sein, wie die gegenseitige Abkapselung und Perhorreszierung der von beiden Denkern ausgehenden Schulrichtungen der Philosophie vermuten läßt. Vielmehr scheint er mir erst dann verständlich zu werden, wenn man in ihm den zwiefachen Ausdruck einer Position sieht, die Heidegger und Wittgenstein gerade gemeinsam ist: der angedeuteten kritischen Distanzierung des – im tieferen Sinne – nominalistischen Denkmodells bzw. der zugehörigen Ontologie. Auf Grund dieser Distanzierung kann weder Wittgenstein das in der Tiefengrammatik der Sprache implizierte Weltverständnis auf das im Sinne des Positivismus Bezeichnbare „reduzieren“ noch kann Heidegger das Sein des Seienden im Ernst als ein bezeichnbares Seiendes meinen. Vielmehr suchen beide Denker die Vielfalt und Tiefe des nicht gegenständlichen, aber für die Gegenstandskonstitution schon vorausgesetzten Seinsverständnisses so zur Sprache zu bringen, daß der „Gegenzug“ gegen die Sprache der Metaphysik stets wirksam bleibt. Der späte Wittgenstein sucht dies dadurch zu erreichen, daß er möglichst überhaupt keine gegenstandstheoretischen Thesen in der Art der Wissenschaft aufstellt; Heidegger zunächst dadurch, daß er in einer ungewöhnlichen, oft gewaltsam provozierenden Begrifflichkeit die neue Dimension aufzureißen versucht, später vor allem dadurch, daß er der Etymologie oder der Sprache der Dichtung Bilder und Metaphern entlehnt, die so fremdartig sind, daß sie eben dadurch den metaphorischen Schein der in unserer Sprache bereits angelegten Ontologie der Gegenständlichkeit aufheben.

Der späte Heidegger hat die prinzipielle Schwierigkeit, die ihm aus dem Gegenzug zur Sprache der „Metaphysik“ erwächst, mehrfach sehr deutlich zum Ausdruck gebracht. So heißt es in der Einleitung zur 5. Auflage von „Was ist Metaphysik?“

„Der Versuch, vom Vorstellen des Seienden als solchem in das Denken an die Wahrheit des Seins überzugehen, muß, von jenem Vorstellen ausgehend, in gewisser Weise auch die Wahrheit des Seins noch vorstellen, so daß dieses Vor-

⁴⁵ Vgl. das „Vorwort“ der „Philos. Untersuchungen“.

⁴⁶ Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus. Bern 1947, S. 115.

stellen notwendig anderer Art und schließlich als Vorstellen dem Zu-denkenen ungemäß bleibt.“

Daß bei der Verschuldung dieser Notlage, in der das Vorstellen durch ein andersartiges Vorstellen in seine Schranken verwiesen werden soll, die *Sprache* des Vorstellens wesentlich beteiligt ist, verrät die folgende Stelle aus „Identität und Differenz“⁴⁷:

„Das Schwierige liegt in der Sprache. Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens. Ob das Wesen der abendländischen Sprachen in sich nur metaphysisch und darum endgültig durch die Onto-Theo-Logik geprägt ist, oder ob diese Sprachen andere Möglichkeiten des Sagens u. d. h. zugleich des sagenden Nichtsagens gewähren, muß offen bleiben.“

Hiermit wären die folgenden Stellen der „Philosophischen Untersuchungen“ Wittgensteins zu vergleichen:

„Wo unsere Sprache uns einen Körper vermuten läßt, und kein Körper ist, dort, möchten wir sagen, sei ein *Geist*.“ (§ 36) So „kommt es zum philosophischen Problem der seelischen Vorgänge und Zustände und des Behaviorismus? – der erste Schritt ist der ganz zufällige. Wir reden von Vorgängen und Zuständen, und lassen ihre Natur unentschieden! Wir werden vielleicht einmal mehr über sie wissen – meinen wir. Aber eben dadurch haben wir uns auf eine bestimmte Betrachtungsweise festgelegt. Denn wir haben einen bestimmten Begriff davon, was es heißt: einen Vorgang näher kennenzulernen. Der entscheidende Schritt im Taschenspielerkunststück ist getan, und gerade er schien uns unschuldig.“ Indem wir nun tiefer in das Problem hineingeraten, werden wir kritisch: „Und nun zerfällt der Vergleich, der uns unsere Gedanken hätte begreiflich machen sollen.“ Und wir fallen nun – in der naturalistisch-behavioristischen Philosophie nämlich – in die entgegengesetzte Aporie: „Wir müssen also den noch unverständenen Prozeß im noch unerforschten Medium leugnen. Und so scheinen wir also die geistigen Vorgänge geleugnet zu haben. Und wollen sie doch nicht leugnen.“ (§ 308)

Hier charakterisiert Wittgenstein treffend das Dilemma, das in seiner eigenen Methode Heideggers Schwierigkeit beim Denken des Seins entspricht: Während Heidegger immer wieder in die Gefahr gerät, sich durch seine spekulativen Versuche einer die Metaphysik transzendierenden Philosophie wider Willen doch eine gegenständliche Vorstellung von dem zu machen, was nicht wie ein Ding vorgestellt werden darf, gerät der antispekulative Wittgenstein in die Gefahr, wegen seiner Leugnung der gegenständiglich hypostasierten Geistphänomene mit den Positivisten verwechselt zu werden, welche diese Phänomene überhaupt leugnen, oder sie auf solche Phänomene zu reduzieren, die man in der physikalischen „Ding-Sprache“ beschreiben kann.

Das Beispiel von der dinghaften Vorstellung des Geistigen, das Wittgenstein analysiert, erinnert im übrigen an die Descartes-Kritik Heideggers in „Sein und Zeit“, deren sprachkritische Pointe ja eben darauf hinausläuft, daß Descar-

⁴⁷ M. Heidegger: Identität u. Differenz. Pfullingen 1957, S. 72.

tes mit der Frage „Was ist das unbezweifelbare ego cogito?“ jenen scheinbar unschuldigen Schritt tut, der ihn – durch den metaphorischen Schein der Frage nach dem „Was“ – auf eine bestimmte (substanzontologische) Betrachtungsweise festlegt. (Wenn Descartes auf diese Frage antwortet: das „ego cogito“ ist eine „res sive substantia cogitans“ (gewissermaßen ein Bewußtseinskasten, „in dem“ die Ideen der Dinge, nicht etwa diese selbst, gegeben sind), so erzeugt er damit im Endeffekt jene von Heidegger wie von Wittgenstein durchschauten Scheinprobleme etwa der Existenz einer Außenwelt oder des Zusammenkommens dieser Außenwelt mit dem isoliert davon vorhandenen Subjekt in der intentionalen Handlung oder in der Erkenntnis)⁴⁸.

Nachdem wir somit die tiefste Gemeinsamkeit zwischen Heidegger und dem späten Wittgenstein in dem Versuch einer sprachkritischen Überwindung der Onto-Logik festgestellt haben, wollen wir im folgenden untersuchen, wie weit die Parallele in der Relativierung dieser Onto-Logik auf Grund einer positiven Phänomenologie des alltäglichen In-der-Welt-seins bzw. der Sprachspiele des Alltags geht.

Nach Wittgenstein ist die traditionelle Vorstellung einer „Benennung“ von Gegenständen bzw. der Erklärung von Wortbedeutungen durch „hinweisendes Erklären“ der Benennungsfunktion der Wörter nicht etwa völlig irreführend. Sie ist vielmehr an einem Sprachspiel abgelesen, das in der Lebenspraxis tatsächlich vorkommt, z. B. bei gewissen Methoden des Sprachunterrichts.

Hier sieht es dann leicht so aus, als ob der Mensch eine strukturell artikulierte Welt von Gegenständen immer schon kenne und die ursprüngliche Erlernung

⁴⁸ Vgl. damit auch die im Geiste Wittgensteins gehaltene Descarteskritik G. Ryles in „The Concept of Mind“.

Ein phänomenologisches Gegenstück zur sprachanalytischen Kritik des Außenweltproblems und ähnlicher, durch den „metaphorischen Schein“ der ontologischen Sprache bedingter sinnloser Fragen liefert Heidegger in der folgenden, gewaltsamen Korrektur des zugrunde liegenden sprachlichen „Vorgriffs“ der neuzeitlichen „Erkenntnistheorie“: „Im Sichrichten auf . . . und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus der Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon ‚draußen‘ bei einem begrenzenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem ‚Draußen-sein‘ beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne ‚drinnen‘, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt. Und wiederum: das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das ‚Gehäuse‘ des Bewußtseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten *bleibt* das erkennende Dasein *als Dasein draußen*.“ („Sein und Zeit“, ⁵Halle 1941, S. 62.)

Der „Skandal“ des Außenweltproblems (wie auch des Problems der Existenz anderer Menschen) liegt nach Heidegger wie nach Wittgenstein nicht im Fehlen eines zureichenden Beweises, wie noch Kant meinte, sondern in der Forderung eines Beweises, welche – mit Descartes – voraussetzt, daß die Annahme, es könnte ja am Ende „alles nur im Bewußtsein (z. B. nur ein Traum) sein“, sinnvoll gemacht werden kann. Diese Annahme beruht aber nach Heidegger auf einer unzureichenden Phänomenologie des „Bewußt-seins“ als Weise des „In-der-Welt-seins“, nach Wittgenstein auf einer Verkenning des „Sprachspiels“, das in der Redeweise „nur im Bewußtsein“ (bzw. „nur ein Traum“) schon vorausgesetzt wird und durch die Totalisierung des Verdachts („alles nur im Bewußtsein“) sich selber zerstört. – Vgl. hierzu den „sinnkritischen Realismus“ von Ch. S. Peirce (Schriften I, Frankfurt 1967, „Einführung“ von K. O. Apel).

der Sprache im wesentlichen in der richtigen Zuordnung von Namen zu bekannten Gegenständen bestehe. So etwa hat Augustinus in den „Confessiones“ (I, 8) in der Tat die eigene Erlernung der Sprache beschrieben: „Nannten die Erwachsenen irgendeinen Gegenstand und wandten sie sich dabei ihm zu, so nahm ich das wahr und ich begriff, daß der Gegenstand durch die Laute, die sie aussprachen, bezeichnet wurde, da sie auf ihn hinwiesen wollten.“ (P. U., § 1)

Diese Vorstellung der ursprünglichen Spracherlernung übersieht aber nach Wittgenstein, daß ein Kind, das zum erstenmal die Sprache erlernt, hinweisende Erklärungen noch gar nicht verstehen kann, da es weder über eine strukturelle Artikulation der Welt schon verfügt, die ihm sagt, was jeweils durch einen Hinweis gemeint ist (ob z. B. Farbe oder Form oder Art oder Zahl) noch die Funktion des zu erklärenden Wortes in der Sprache, seine Verwendung, schon kennt. Eine hinweisende Erklärung von Namen versteht nach W. nur der, „der schon etwas mit ihr anzufangen weiß“ (P. U. § 31): „Man muß schon etwas wissen oder können, um nach der Benennung fragen zu können . . .“ (P. U., § 30). Wenn ich z. B. auf einen Gegenstand zeige und erkläre: „Das ist der König“, so kann diese Erklärung etwa als Benennung einer Schachfigur Sinn haben. Dies setzt aber, wie Wittgenstein erläutert, voraus, daß „der Lernende schon weiß, was eine Spielfigur ist.“ Daß „er also etwa schon andere Spiele gespielt hat, oder dem Spielen Anderer „mit Verständnis“ zugesehen hat – *und dergleichen.*“ (P. U., § 31)

Man kann sich nach dieser Erläuterung Wittgensteins leicht selbst vergegenwärtigen, was ein volles Verständnis der Erklärung „Das ist der König“ voraussetzt, wenn der wirkliche Repräsentant einer Monarchie gemeint ist. Wenn Augustinus daher aus dem Verständnishorizont der nominalistischen Sprachphilosophie die Erlernung der Sprache auf das hinweisende Erklären von Namen zurückführen möchte, dann beschreibt er nach W. „Das Lernen der menschlichen Sprache so, als käme das Kind in ein fremdes Land und verstehe die Sprache des Landes nicht; das heißt: so als habe es bereits eine Sprache, nur nicht diese. Oder auch: als könne das Kind schon *denken*, nur noch nicht sprechen . . .“ (P. U. § 32)

Der positive, von Wittgenstein nur angedeutete Sinn dieser Hinweise auf die unbedachten Voraussetzungen des Sprachspiels der Benennung bzw. der hinweisenden Erklärung von Namen läßt sich nur aus dem Zusammenhang seiner Charakteristik der „Sprachspiele“ als Einheiten von Sprachgebrauch, Verhaltenspraxis und Situationserschließung, kurz: als „Lebensformen“, entnehmen. Er liegt in der Überwindung jener tiefeingewurzelten Vorstellung der traditionellen Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie, nach der wir zuerst eine Welt von Gegenständen erkennen – womöglich jeder für sich – und diesen Gegenständen nachträglich Zeichen zuordnen, um sie im Gedächtnis behalten und anderen mitteilen zu können. Als wahrer Kern dieser Modellvorstellung enthüllt sich für Wittgenstein die Funktion des Sprachspiels der Benennung bzw. der hinweisenden Erklärung von Namen. Dieses Sprachspiel ist aber ein „vielfach fundiertes“ Sekundärphänomen: es stellt nur so etwas wie einen „defizienten Modus“ derjenigen Sprachspiele dar, in denen Kinder zugleich mit der Erlernung ihrer Mut-

tersprache auch eine bestimmte Lebensform und ein bestimmtes strukturell artikuliertes Verständnis der Welt als Situation der Lebenspraxis sich aneignen.

Indem wir soeben den Gesichtspunkt des „defizienten Modus“ bzw. des Fundiertseins auf die von Wittgenstein herausgestellte Unselbständigkeit des Sprachspiels der Benennung anwandten, haben wir bereits die Entsprechungen zu Heideggers Hermeneutik des In-der-Welt-seins angedeutet. Diese lassen sich sowohl im Hinblick auf die „Bedeutsamkeitsartikulation“ der von Heidegger sogenannten „Zeug“-Welt wie auf das von Heidegger so genannte „Mitsein“ mit den Anderen feststellen; insbesondere betreffen sie die durchschnittliche Weise des Mitseins im Modus des „Man“ und die von hier aus bestimmte „öffentliche Ausgelegtheit“ der Welt.

Im Hinblick auf die Bedeutsamkeitsartikulation der Welt (als des „Worin des sich verweisenden Verstehens“) liegt die tiefste Entsprechung zwischen Wittgenstein und Heidegger in der Erkenntnis, daß alle wissenschaftlichen „Erklärungen“ als logische Verknüpfungen von sogenannten „Daten“ bereits ein ursprüngliches „Verstehen“ von „etwas als etwas“ voraussetzen, das je nach dem mit der Lebensform verwobenen Sprachspiel sehr verschiedene „Daten“ freigeben kann. Bei Heidegger ergibt sich dies aus der Gleichursprünglichkeit der Existenzialien „Befindlichkeit“, „Verstehen“ und „Rede“, welche letztere sich gemäß der „Geworfenheit“ des Daseins in eine Situation immer schon in Gestalt einer bestimmten welthaft-geschichtlichen „Sprache“ konkretisiert hat⁴⁹. Bei Wittgenstein wird eben diese Voraussetzung eines sprachlich artikulierten Weltvorverständnisses an Beispielen erläutert, welche die Unsinnigkeit der Frage nach „der“ ontologischen Struktur der „Welt überhaupt“ dartun sollen. Z. B. in der folgenden Bemerkung:

„Aber welches sind die einfachen Bestandteile, aus denen sich die Realität zusammensetzt? – Was sind die einfachen Bestandteile eines Sessels? – Die Stücke Holz, aus denen er zusammengefügt ist? Oder die Moleküle, oder die Atome? – „Einfach“ heißt: nicht zusammengesetzt. Und da kommt es darauf an: in welchem Sinne ‚zusammengesetzt‘? Es hat gar keinen Sinn von den ‚einfachen Bestandteilen des Sessels schlechtweg‘ zu reden.“ (P. U., § 47)

Mit Heidegger könnte man erläutern: Es kommt auf das „Worum-willen“ der jeweiligen „Sorge“ des In-der-Welt-seins an: Von ihm her ist uns Menschen immer schon ein „Bewandtnis“-Horizont entworfen, der – als zeichenmäßiger „Verweisungszusammenhang“ – unsere Suche nach den Bestandteilen des Sessels leitet und sie bei ganz bestimmten Teilen desselben ihr Bewenden haben läßt. Diese Strukturanalyse der existenzialen Hermeneutik wiederum könnte man im Sinne Wittgensteins folgendermaßen exemplifizieren: Wenn die Frage nach den Bestandteilen des Sessels aus dem professionellen Sprachspiel von Möbeltransporteuren herausgestellt wird, werden die Bestandteile, bei denen wir es bewenden lassen, andere sein, als wenn es um die Frage von Werkstoffchemikern oder Atomphysikern geht.

Heideggers Vorwurf gegen die traditionelle Ontologie, sie gehe von jenem

⁴⁹ Vgl. „Sein u. Zeit“, §§ 29–34.

Grenzfall des Weltverständnisse aus, in dem das Seiende nicht mehr „als etwas“ in einem hermeneutischen Bewandtniszusammenhang „erschlossen“ ist, sondern als nur noch vorhanden „angestarrt“ oder „angegafft“ werde, liest sich bei Wittgenstein folgendermaßen: „Das Benennen erscheint als eine seltsame Verbindung eines Wortes mit einem Gegenstand. – Und so eine seltsame Verbindung hat wirklich stattgefunden, wenn nämlich der Philosoph, um herauszubringen, was die Beziehung zwischen Namen und Benanntem ist, auf einen Gegenstand vor sich starrt und dabei unzählige Male einen Namen wiederholt, oder auch das Wort ‚dieses‘. Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert* und da können wir uns allerdings einbilden, das Benennen sei irgend ein merkwürdiger seelischer Akt, quasi eine Taufe eines Gegenstandes.“ (P. U., § 309).

Indem wir mit Wittgenstein die „Verwobenheit“ des die Welterschließung „vorgängig-mitgänglich“ leitenden Sprachspiels mit einer gesellschaftlichen Lebensform in den Blick nehmen, treffen wir auf die weitgehende Konvergenz seiner Einsichten mit denen Heideggers im Problem der traditionellerweise sogenannten „Intersubjektivität“:

Heidegger unterläuft hier gewissermaßen den solipsistischen Ansatz der traditionellen „Erkenntnistheorie“ durch den Begriff des „Miteinanderseins“. Während die vom Subjekt der Erkenntnis ausgehende Philosophie das Sein der Anderen genauso wie das Sein der Außenwelt Dinge als Gegenstand „meines Bewußtseins“ glaubt konstituieren zu müssen, bringt Heidegger den phänomenologisch-hermeneutischen Gesichtspunkt zur Geltung, daß das „Ich“, das „Du“ und die „Anderen“ als sinnvoll meinbare Daten sich „gleichursprünglich“ aus dem „Miteinandersein“ unseres In-der-Welt-seins konstituieren; und er erkennt darüber hinaus, daß in der „öffentlichen Ausgelegtheit“ der Welt das – traditionell-sprachlich geprägte – Vorverständnis im Modus des „Man“ dem Meinenkönnen des Einzelnen immer schon zuvorgekommen ist und sogar sein Selbstverständnis im durchschnittlichen Verhalten des Alltags „zunächst“ und „zumeist“ leitet⁵⁰. – Diese Überwindung des methodischen Solipsismus bestätigt der späte Wittgenstein in frappierender Weise durch seine aporetische Diskussion der Frage nach der Möglichkeit einer Privatsprache.

Das scheinbar Zwingende der Vorstellung, es müsse eine Privatsprache geben können, beruht nach Wittgenstein, ebenso wie der methodische Solipsismus der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, auf der Voraussetzung eines isoliert vorhandenen Subjekts, das seine Empfindungen – z. B. Schmerzen – als nur ihm zugängliche Gegenstände mit Namen bezeichnet. Wittgenstein veranschaulicht diese Voraussetzung durch folgendes Gleichnis:

⁵⁰ Schon in „Sein und Zeit“ hat Heidegger faktisch die Einordnung der phänomenologischen „Wesensschau“ (Husserl, Scheler) in eine kritische und zugleich spekulative „Hermeneutik“ der Sprache vollzogen. Vgl. hierzu etwa die folgende Stelle: „Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nie zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, daß je ein Dasein unberührt und unverföhrt durch diese Ausgelegtheit vor das freie Land einer ‚Welt‘ an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet.“ (a. a. O. § 35)

„Angenommen, es hätte jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir ‚Käfer‘ nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es ja sein, daß jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, daß sich ein solches Ding fortwährend verändert.“ Soweit verdeutlicht W. die Überlegung, die zu der Annahme einer möglichen, ja notwendigen Privatsprache zu führen scheint. Dann aber fährt er fort: „Aber wenn nun das Wort ‚Käfer‘ dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein Etwas; . . . durch dieses Ding in der Schachtel kann ‚gekürzt‘ werden; es hebt sich weg, was immer es ist. Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von ‚Gegenstand und Bezeichnung‘ konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus.“ (P. U., § 293)

Wittgenstein will damit nicht sagen, eine private Schmerzempfindung sei nichts oder sie gehöre etwa nur als kollektive Empfindung zu einem möglichen Sprachspiel. Was er sagen will ist vielmehr dies: Unsere privaten Empfindungen sind dadurch, daß wir von ihnen reden (oder sie auch nur zum Ausdruck bringen), in einem intersubjektiven Medium veröffentlicht. Ohne Bindung an dieses intersubjektive Medium, d. h. ohne Bindung an äußere Kriterien wie Ausdruck, Schmerzbehemen und daran anknüpfende öffentlich gültige Wörter der Sprache könnte nicht einmal das empfindende Individuum seine Empfindung als solche identifizieren und wiedererkennen⁵¹.

Wittgenstein erörtert dasselbe Problem noch in einer anderen Form durch die Frage „Was es bedeutet, einer Regel zu folgen“ (P. U., §§ 197 ff.): „Ist, was wir ‚einer Regel folgen‘ nennen, etwas, was nur *ein* Mensch, nur *einmal* im Leben, tun könnte? . . .“ Wittgensteins Antwort lautet: „Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, ein Befehl gegeben oder verstanden worden sein, etc. – Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind Gepflogenheiten (Gebräuche, Institutionen). Einen Satz verstehen heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen heißt, eine Technik beherrschen.“ (P. U., § 199)

Die Konsequenzen dieser Thesen für die Logik der Sozialwissenschaften, die in jüngster Zeit gezogen wurden⁵², sind ähnlich weitreichende wie diejenigen, die sich aus Heideggers Aufweis der phänomenalen Gleichursprünglichkeit von „Verstehen“ und „Mitsein“ für die Grundlegung des hermeneutischen Verstehens in den Geisteswissenschaften ergeben: Es zeigt sich nämlich, daß alles „Verstehen“ menschlichen Verhaltens, im Gegensatz zum bloßen Erklären von Naturvorgängen, zweierlei voraussetzt: 1. daß die Regel des zu verstehenden Ver-

⁵¹ Vgl. P. U., § 257: „Wie wäre es, wenn die Menschen ihre Schmerzen nicht äußerten (nicht stöhnten, das Gesicht nicht verzögen, etc.)? Dann könnte man einem Kind nicht den Gebrauch des Wortes ‚Zahnschmerzen‘ beibringen.“

⁵² Vgl. P. Winch: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London 1958 (dtsh. Übersetzung Frankfurt a. M. 1966, in „Theorie 2“, Suhrkamp). Ferner J. Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, a. a. O., III, 7.

haltens im Kontext einer gesellschaftlichen Lebensform, die zugleich ein Sprachspiel ist, intersubjektiv kontrollierbar sein muß, 2. daß der Interpret des regelgeleiteten Verhaltens an diesem Sprachspiel prinzipiell muß teilnehmen können. Ist eine der beiden Voraussetzungen nicht erfüllt, so kann eine Verwechslung des „Verstehens“ mit einer „bloßen Erklärung“, die dem Verhalten nur von außen eine Regel unterlegt, nicht ausgeschlossen werden; denn es gibt kein Verhalten, dem man nicht von außen eine Regel unterlegen könnte, wenn man diese nur kompliziert genug macht⁵³.

Die erste Bedingung einer gesellschaftlichen Kontrolle des regelgeleiteten Verhaltens durch Andere kann allerdings auch durch den Interpreten selbst erfüllt werden und somit die Erfüllung der ersten und der zweiten Bedingung zusammenfallen, wenn die zu verstehende Regel diejenige eines Dialogs ist. Und hier stoßen wir in der Tat auf diejenige Sprachspiel- bzw. diejenige gesellschaftliche Lebensform, die sogar für die Geltung der formalen Logik, d. h. für die Verständlichkeit derjenigen Regeln, die jedes regelgeleitete Verhalten impliziert, schon vorausgesetzt ist. M. a. W.: Aus der Einsicht in die Gleichursprünglichkeit von „Mitsein“, „Verstehen“ und „Rede“ (Heidegger) bzw. der „Verwobenheit“ von „Sprachspiel“ und gesellschaftlicher „Lebensform“ (Wittgenstein) ergibt sich die Möglichkeit einer Grundlegung der formalen Logik im „Dialog“ – eine Möglichkeit, die in völlig unabhängiger Weise von Paul Lorenzen bereits realisiert worden ist⁵⁴.

Die Parallelisierung von Heideggers Existenzialthermeneutik und Wittgensteins Analyse der Sprachspiele als Lebensformen ließe sich noch sehr viel weiter treiben. So wäre etwa der implizite Pragmatismus der Heideggerschen Phänomenologie des alltäglichen In-der-Welt-seins, des „besorgenden Zutunhabens“ und seiner Erschließung der „Bedeutsamkeit“, mit Wittgensteins Sinnkriterium des in der Lebenspraxis funktionierenden Sprachspiels zu vergleichen. In beiden Fällen dient die Herausarbeitung der lebenspraktischen Funktionszusammenhänge einer Infragestellung der gegenstandstheoretischen Ontologie. In diesem Zusammenhang ist insbesondere die weitgehende Übereinstimmung in der Kritik des mathematischen Exaktheitsideals zu erwähnen:

Für Heidegger „übersteigen die Voraussetzungen historischer Erkenntnis grundsätzlich die Idee der Strenge der exaktesten Wissenschaften“, „weil Verstehen seinem existentialen Sinn nach das Seinkönnen des Daseins selbst ist.“ (S. u. Z., S. 153)⁵⁵. In ähnlicher Weise relativiert auch Wittgenstein das Ideal der Genauigkeit auf das Ziel, um das es in einer bestimmten Lebensform jeweils

⁵³ Hierdurch wird die von Droysen und Dilthey begründete Unterscheidung von „Erklären“ und „Verstehen“ (bzw. „Naturwissenschaften“ und „Geisteswissenschaften“) auf eine neue methodologische Basis gestellt. – Vgl. hierzu: K. O. Apel: Die Entfaltung der ‚sprachanalytischen‘ Philosophie und das Problem der ‚Geisteswissenschaften‘ (Philos. Jb., 72 Jg., 1965), S. 276 ff.

⁵⁴ Vgl. F. Lorenzen: Logik und Agon. In: Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia 1958) und: Ein dialogisches Konstruktivitätskriterium. In: *Infinitist Methods, Proceedings of the Symposium on Foundations of Mathematics, Warszawa 1959 (Oxford 1961)*.

⁵⁵ Bei Wittgenstein heißt es entsprechend: „Die Grammatik des Wortes ‚Wissen‘ ist offenbar eng verwandt der Grammatik der Worte ‚können‘, ‚imstande sein‘. Aber auch eng verwandt der des Wortes ‚Verstehen‘ . . .“ (Philos. Untersuchungen, I, § 150.)

geht (P. U. § 88). Wenn Heidegger in „Sein und Zeit“ den verborgenen letzten Maßstab alles Verstehens und damit auch Einschätzens und Messens im „Worumwillen“ der Daseins-„Sorge“ erblickt, so heißt es bei Wittgenstein: „Das Vorurteil der Kristallreinheit (gemeint ist das absolute Exaktheitsideal einer Metaphysik der mathematischen Logik) kann nur so beseitigt werden, daß wir unsere ganze Betrachtung drehen . . . aber um unser eigentliches Bedürfnis als Angelpunkt.“ (P. U. § 108)

Die Herausarbeitung der pragmatistischen Aspekte in der Philosophie Heideggers und Wittgensteins ist aber auch am besten geeignet, den Divergenzpunkt beider Denker mit einiger Genauigkeit zu bezeichnen:

Bei dem späten Wittgenstein ist der Pragmatismus, und zwar ein pluralistisch – relativistisch – finitistischer „Gegenwartspragmatismus“, der alle Spielarten des amerikanischen Pragmatismus an Radikalität weit übertrifft, allem Anschein nach der letzte metaphysisch-antimetaphysische Grund seines Denkens. Auf die Frage etwa, warum Wittgensteins Philosophie, die doch, als deskriptive Phänomenologie der Sprachverwendung, „alles läßt, wie es ist“⁵⁶, nicht auch die spekulativen Sprachspiele der Metaphysik als solche gelten läßt, gibt es in den „Philosophischen Untersuchungen“ keine andere Antwort als den nunmehr pragmatistisch gewendeten Sinnlosigkeitsverdacht gegen solche Sprachspiele, die im Kontext der Lebenspraxis nicht mehr funktionieren, bei denen die Maschine der Sprache leerläuft⁵⁷.

Das Sinnkriterium der praktischen Bewährung liegt offensichtlich auch der eigentümlichen Auszeichnung der Alltagssprache („Ordinary language“) als der „Heimat“ alles sinnvollen Wortgebrauchs zugrunde. Dabei hat Wittgenstein offenbar stets ein Nebeneinander überblickbarer Formen der wechselseitigen Bestätigung von Sprachgebrauch und Lebenspraxis vor Augen. Diese Formen mögen verschieden und der Veränderung unterworfen sein: jedenfalls aber liegen sie als gegenwärtig funktionierende Einheiten offen zutage. Die praktische Bewährung des „Sprach-Gebrauchs“ kann, wie es scheint, nach Wittgenstein nicht etwa darin liegen, daß ein plötzliches Verstehen sprachlicher Äußerungen, die vielleicht lange Zeit als unverständlich galten, zu geschichtlicher Neugründung der Lebensformen führt – wie es in der theologischen und philosophischen Textinterpretation doch geradezu vorgesehen ist. Weder der, alle Übersetzung und geisteswissenschaftliche Interpretation ermöglichende, innere Zug jedes Sprachspiels zur Selbstreflexion noch die eben dadurch bedingte Kontinuität eines alle Sprachspiele verknüpfenden menschlichen Gesprächs kommen bei Wittgenstein zur Sprache⁵⁸. Seine Sprachanalyse ist ungeschichtlich und – wie sich beinahe von selbst versteht – ohne jedes spekulative Fernziel (etwa das einer progressiven Korrektur von Sprache und Lebensform auf der Linie einer Vertiefung des Welt- und Selbstverständnisses und einer Beseitigung aller Hindernisse zwischenmenschlicher Verständigung).

⁵⁶ Philos. Untersuchungen, I, § 124.

⁵⁷ Ebenda, § 132.

⁵⁸ Vgl. K. O. Apel: Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens, in: Ztschr. f. Theologie u. Kirche, 63. Jg. (1966), S. 50–87.

Mit dem ungeschichtlichen Gegenwartspragmatismus der Sprachspielkonzeption des späten Wittgenstein hängt ein weiterer spürbarer Mangel seiner Sprachphilosophie eng zusammen: Wittgenstein vergleicht die Sprache mit einem „Werkzeugkasten“ und spielt die unbegrenzte Vielfalt der Werkzeug-Funktionen gegen die seit Aristoteles von der Sprachphilosophie monopolisierte „Bezeichnungsfunktion“ aus⁵⁹. Damit hat er zweifellos eine fruchtbare Erweiterung des sprachphilosophischen Denkens ermöglicht – eine Erweiterung übrigens, die dem instrumentell-operativen Verhältnis des modernen Menschen zur Welt und zur Sprache ebenso gemäß sein dürfte wie das aristotelische Modell dem kontemplativ-theoretischen Verhältnis der Griechen zu einem Kosmos, der als in seinem Sosein vor aller Sprach-Praxis der Menschen bestimmt gilt und demnach nur zu bezeichnen und zu erkennen ist. Indessen dürfte diese instrumentalistische Interpretation des Wesens der Sprache doch nur die eine, vordergründige Tendenz im Verhältnis des modernen Menschen zur Sprache beleuchten. Sie erlaubt es nach Wittgenstein, die Vielfalt der Verwendungsweisen der Sprache mit Rücksicht auf eine Vielfalt der vorauszusetzenden Ziele oder Bedürfnisse menschlicher Praxis richtig einzuschätzen. Sie erlaubt es hingegen kaum, alle die Formen des – sit venia verbo – „Sprach-Gebrauchs“ überhaupt „wahrzunehmen“, geschweige denn zu würdigen, in denen der Sinn der Worte nicht allein aus ihrer instrumentellen Funktion im Kontext eines schon feststehenden Sprachspiel-Zwecks zu beurteilen ist, sondern aus dem höheren Bedürfnis des Menschen, einen Sinnhorizont für die wahren Zwecke und Bedürfnisse der Praxis allererst zu gewinnen. Dieses „Meta-Bedürfnis“ könnte zur immer noch fortschreitenden Instrumentalisierung der Sprache in Politik, Technik, Wirtschaft und Wissenschaft in einem komplementären Verhältnis stehen und in einem komplementären Verhältnis wachsen; und es könnte etwa in der Kunst, Religion und in der spekulativen Philosophie Sprachspiele erzeugen, bei denen nicht sosehr die konventionelle Regel der Verwendung den Sinn der Worte und Sätze als „Werkzeuge“ festlegt als vielmehr umgekehrt die Sinnkonzentration in Worten und Sätzen am Aufbau eines Sprachspiels und damit einer neuen Lebensform mitwirken⁶⁰. Hierin könnten die sogenannten Sprachbilder und Metaphern im weitesten Sinne zu rechnen sein, alle „Mittel“ der Dichter zur Verfremdung des konventionellen, in grammatischen „Patterns“ einrastenden Sinnverständnisses, alle mit der Gefahr der Erzeugung von Scheinproblemen belasteten Versuche der Philosophen, das zu sagen, was sich, nach Wittgenstein, nicht sagen läßt.

⁵⁹ Vgl. Philos. Untersuchungen, I, § 11.

⁶⁰ In einigen, späten Aphorismen scheint Wittgenstein, der ja persönlich ein intimes Verhältnis zur Dichtung hatte (z. B. Traktl sehr hochschätzte), dem Problem, auf das wir hinzielen, nahe zu kommen. Vgl. z. B. P. U., I, § 531: „Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen anderen ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt; aber auch in dem Sinne, in welchem er durch keinen andern ersetzt werden kann. (So wenig wie ein musikalisches Thema durch ein anderes.)“

Im einen Fall ist der Gedanke des Satzes, was verschiedenen Sätzen gemeinsam ist; im andern, etwas, was nur diese Worte, in diesen Stellungen, ausdrücken (Verstehen eines Gedichts).“ – Vgl. P. U., II, XI (Suhrkamp-Ausgabe, S. 526 f.).

Man wird bemerkt haben, daß ich bei der Kritik der instrumentalistisch und ungeschichtlich konzipierten Sprachphilosophie Wittgensteins von Gesichtspunkten und sprachlichen „Vorgriffen“ Gebrauch gemacht habe, die sich vielleicht nur von Heidegger her gewinnen lassen. Genauer gesagt: von dem mittleren und späten Heidegger. Denn die Analyse der Arbeits- und „Zeug“-Welt in „Sein und Zeit“, die ihren obersten Bezugspunkt in dem „Worum-willen“ der Daseins-„Sorge“ hat, scheint – wie schon angedeutet – einem pragmatistischen Seinsverständnis zu entsprechen. Und sogar für eine pragmatistische Sprachphilosophie, welche die Funktion der Sprachmittel von der „Zuhandenheit“ des „Zeugs“ im Verweisungszusammenhang des Situationsverständnisses her versteht, findet sich in „Sein und Zeit“ ein Ansatzpunkt; etwa in dem Satz: „*Zeichen* ist ein ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt⁶¹. Hier ist, ähnlich wie bei Wittgenstein, der ein strukturelles Weltvorverständnis a priori festlegende Charakter der Zeichenverweisung im Rahmen eines pragmatischen Horizonts sichtbar gemacht; ja, der Hinweis Heideggers, daß die ontische Auszeichnung der Zeichen darin liegt, die ontologische Verweisungsstruktur der Situationswelt bewußt zu machen, könnte als eine methodologische Anweisung verstanden werden, statt Phänomenologie Sprachspielanalyse zu betreiben. Und in der Tat hat Heidegger selbst die phänomenologische Methode schon in „Sein und Zeit“ an den Leitfaden einer Sprachhermeneutik gebunden⁶².

Indessen: der sogenannten „Kehre“ von der Daseinsanalyse zur Seinsgeschichte entspricht eine neue exemplarische Orientierung der Sprachhermeneutik Heideggers. Es kam nicht zu einer Sprachphilosophie, welche die Zeug-Funktion der Sprachzeichen im Zusammenhang des „besorgenden Zutun-habens“, bezogen auf das Worumwillen der Sorge, entfaltet hätte. Statt dessen hat Heidegger z. B. in den Hölderlininterpretationen und in dem Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerks“ gezeigt, daß das Sein als „Worumwillen“ der Sorge keinen festen anthropologisch-pragmatischen Zweckhorizont stiftet, sondern in geschichtlichen Sinnereignissen jeweils neu zur Sprache kommen kann. Solche „Weltlichtung“, die zugleich ein „Wahrheitsgeschehen“ ist, vollzieht sich nach Heidegger nicht in der instrumentalistischen Sprache des Alltags und des technisch-wissenschaftlichen Betriebs, welche die Dinge als zuhandenes Zeug oder – im Grenzfall – als vorstellbare „Gegenstände“ oder „bestellbare Bestände“ unter mathematischem Vorgriff verfügbar macht, sondern in der Sprache der Dichter und Denker, welche die „Dinge“ so aufgehen läßt, daß im Lichte ihrer neuen Bedeutsamkeit das Dasein des Menschen sich wesenhaft verändern kann.

Mir scheint in der Tat, daß in dieser, am Kunstwerk exemplarisch orientierten, Sprachphilosophie des späten Heidegger eine notwendige Ergänzung und Korrektur des technisch-scientifischen Sprachbegriffs der gesamten analytischen Philosophie (und der von ihr inspirierten strukturalistischen Linguistik und

⁶¹ Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 82 f.

⁶² Vgl. oben Anm. 50.

Sprachästhetik) erblickt werden darf⁶³. Dabei dürften die Abgrenzungen zwischen der Sprache der technisch-szientifischen Verfügbarmachung einerseits, der „worthaften Stiftung von Sinn“ andererseits allerdings sehr problematisch sein; kann doch wohl zuweilen die mathematische Formel zur Lichtung der Wahrheit des Seienden und sogar zum Glanz seiner Schönheit eher verhelfen als die professionelle Anstrengung von „Denkern“ und „Künstlern“.

Diese Schwierigkeit, die in dem Wissenschaftsbegriff Heideggers begründet sein dürfte, gibt mir Anlaß zu einer kritischen Schlußbetrachtung, die Wittgenstein und Heidegger noch einmal nahe zusammenrückt und die Geltung ihrer Destruktion der traditionellen Metaphysik im Lichte einer m. E. noch unerschütterten Position der Philosophie und der Wissenschaft gemeinsamen Logos einzuschränken sucht. Das Stichwort zu unserer abschließenden Kritik liefert der soeben exponierte Begriff der „Geltung“, d. h. der allgemeinen und intersubjektiven Verbindlichkeit einer Philosophie.

Daß Wittgenstein die Frage nach der Verbindlichkeit seiner eigenen Aussagen, die ihn im *Tractatus* in die Paradoxie geführt hatte, im Spätwerk befriedigend beantwortet hätte, wird man nicht behaupten wollen. Er entzieht sich dieser Frage durch die Behauptung, seine Philosophie stelle keine allgemeingültigen Lehren auf, sondern habe nur die praktische Funktion, durch sprachkritische Gedankenklärung, von Fall zu Fall, die Philosophie zur Ruhe zu bringen. Dieses „therapeutische“ Geschäft, das vor allem in der Entlarvung des „metaphorischen Scheins“ in den Fragestellungen der Philosophie besteht, kann aber selbst offenbar nicht wie eine kausal eingreifende Medizin betrieben werden, sondern setzt die *Überzeugung* des Patienten voraus. Tatsächlich hat die Wittgensteinsche Sprachkritik auch überzeugende Argumente zur Verfügung, deren Geltung keineswegs aus dem pragmatischen Erfolg der Therapie verstanden werden kann, sondern mit diesem zusammen auf die allgemeine Geltung einer neuen Einsicht in das Wesen der Sprache zurückgeführt werden muß. Wittgenstein hat jedoch – wie viele Pragmatisten und Lebensphilosophen vor ihm – den Ernst des Problems einer reflexiven Selbstrechtfertigung der Philosophie nicht mehr empfunden. Es scheint für ihn etwas Befriedigendes gehabt zu haben, die Geltung seiner eigenen Aussagen auf faktisch in Raum und Zeit funktionierende Sprachspiele zurückzuführen, deren Regeln – wie die Wortbedeutungen – selbst keine übergreifende (transzendente) Geltung besitzen, sondern, wie die zugehörigen Lebensformen, endlich sein sollen. Tatsächlich leugnet der späte Wittgenstein, im Gegensatz zum „*Tractatus*“, die transzendente Einheit der Analogie aller menschlichen „Sprachspiele“ als solcher. Der Begriff der „Familienähnlichkeit“ der Bedeutungsregeln von Fall zu Fall soll die aristotelische Konzeption der „Einheit der Analogie“ ersetzen⁶⁴. Eben dadurch

⁶³ Vgl. hierzu K. O. Apel: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963, S. 35 ff.

⁶⁴ Vgl. P. U., §§ 65 ff. Faktisch argumentiert hier Wittgenstein freilich gegen die platonische Hypostasierung der Wortbedeutung. Daß zwischen dieser Position und seiner eigenen noch die

entzieht sich aber Wittgenstein m. E., wie schon im „Tractatus“, selbst das Wort: Wer die Einheit der Analogie aller möglichen Bedeutungen des Wortes „Sprachspiel“ in Abrede stellt, kann als Philosoph nichts Sinnvolles mehr über Sprachspiele überhaupt sagen, was Wittgenstein – vorgeblich – auch gar nicht will. Er kann aber auch nicht dies sinnvoll sagen: daß es (im Wesen des menschlichen Sprachgebrauchs liegt, daß es) keine Einheit der Analogie in der Mannigfaltigkeit der sprachspielbezogenen Bedeutungen eines Wortes gibt.

Man könnte die selbstzerstörende Einseitigkeit der Wittgensteinschen Metaphysikkritik – um ein Wort Heideggers abzuwandeln – als „Logosvergessenheit“ charakterisieren. – Ist Heidegger, der die „Seinsvergessenheit“ der abendländischen Metaphysik und insbesondere der aus ihr hervorgegangenen modernen Wissenschaft erkannt hat, der „Logosvergessenheit“ entgangen?

Wir haben bei unserer Konfrontierung Heideggers mit dem frühen Wittgenstein bereits angedeutet, daß Heidegger zwar den hermeneutischen Logos des „Sich-in-der-Situation-Verstehens“, die „effektive Reflexion“ des in der Sprache implizierten vorontologischen Seinsverständnisses, entdeckt hat, daß er aber den in der Unterscheidung von „existentiellem“ und „existentialem“ Verstehen bereits eingeschlagenen Weg der Selbstaufstufung der Reflexion nicht zu Ende gegangen ist. Heidegger hat dann in seiner späteren Philosophie diesen Weg der Transzendentalphilosophie überhaupt verlassen und den „Überstieg“ seines Denkens allein in der vorlaufenden und zugleich erinnernden Besinnung auf das geschichtliche Sein begründet. Tatsächlich scheint mir der „hermeneutische Logos“ der sogenannten „Geisteswissenschaften“ und einer durch diese vermittelten Philosophie in der Spannung des Zugleich eines Vordenkens in die Möglichkeiten des menschlichen Seinkönnens und eines Wiederholens der in der Tradition bewahrten und fortwirkenden Seinsgeschichte den Grund seiner Aufschlußkraft zu besitzen. Doch scheint mir die reflexive Einsicht in eben diesen Grund des hermeneutischen Logos zu erweisen, daß die Philosophie nicht allein aus der „Hörigkeit“ des Hörens auf den „Zuspruch“ des Seins im geschichtlichen „Kairos“ die Legitimation ihres Denkens und Sagens empfängt, sondern auch zugleich in der ständig zu erneuernden Selbstaufstufung der Reflexion bis zum Denken des Denkens in totaler intersubjektiver Allgemeingültigkeit.

Diese festzuhaltende Restposition der Transzendentalphilosophie Hegelscher Provenienz kann zwar nicht die substentielle, effektive Reflexion der geschichtszugehörigen Besinnung ersetzen oder in sich „aufheben“. Aber sie bezeichnet den Punkt, an dem die Philosophie, und mit ihr der Allgemeingültigkeitsanspruch der Wissenschaft, immer schon in der formalen Antizipation jedes überhaupt möglichen Endes der Seinsgeschichte festgemacht ist. Hier kann jede Diskussion zwischen Denkenden jederzeit den rationalen Sinn möglicher Argumente begründen und dergestalt eine kritische Gegeninstanz der Vernunft zur Geltung bringen angesichts der geschichtlichen Eröffnung der Wahrheit,

aristotelische Annahme einer Einheit der Analogie möglich und als Bedingung der Gültigkeit seiner eigenen Rede in der Tat vorausgesetzt ist, macht sich Wittgenstein nicht klar.

die als dogmatisch-einseitige stets auch die Unwahrheit der Verdeckung möglicher Wahrheit implizieren muß⁶⁵.

Eine philosophische Erkenntnis freilich, die *nur* auf der letzten Stufe noologischer Reflexion sich einrichten wollte, würde ihren Mangel an Engagement mit der substantiellen Unverbindlichkeit inhaltlicher Leere bezahlen. Eine Philosophie andererseits, welche nur aus dem geschichtlichen Engagement ihre Geltung begründet, liefert den Menschen dem geschichtlichen Schicksal aus und gibt die im Zeichen der philosophischen Aufklärung schon errungene Emanzipation des Menschen vom Schicksal wieder preis. Noch besitzen wir m. E. keine Philosophie, welche die tiefen Einsichten des 19. und 20. Jahrhunderts in die Seinszugehörigkeit des menschlichen Bewußtseins, von der Gesellschaftsphilosophie eines K. Marx bis zu Wittgenstein und Heidegger, mit dem exzentrischen Allgemeingültigkeitsanspruch des intersubjektiven Logos der Reflexion in befriedigender Weise vermittelt hätte.

⁶⁵ Zum dogmatischen Charakter der geschichtlich eröffneten Wahrheit vgl. E. Rothacker: Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus. Wiesbaden 1954. Ferner K. O. Apel: Kann es ein wissenschaftliches ‚Weltbild‘ überhaupt geben? In: Ztschr. f. philos. Forsch., Bd. XVI, S. 24–57. Und ders.: Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft. In: Sprache – Schlüssel zur Welt, Düsseldorf 1959, S. 11–38.