

Alain Badiou

Wittgensteins Antiphilosophie

Aus dem Französischen von
Heinz Jatho

diaphanes

Es ist nicht abwegig, in Wittgenstein einen Helden unserer Zeit zu sehen. Aber unter der Bedingung, dass man genau prüft, der Held *welcher Sache* er war, wie er sie vertrat und wie er sich in seinen eigenen Augen in der - nur schlecht von einer spekulativen Annäherung maskierten - Unmöglichkeit jenes unerhörten Akts, den er versprochen hatte, verlor.

1

Im November 1914 ist Wittgenstein im Krieg. Er war bereits im Feuer. Seine soldatische Aktivität stimmt seltsam mit seiner Maxime überein, es sei vergeblich, philosophische Aussagen zu treffen; worauf es ankomme, sei »das Klarwerden von Sätzen« (T. 4.112).¹ Wittgenstein, der später »Aufklärer« für die Artillerie sein wird, bedient einen Suchscheinwerfer auf einem Kanonenboot auf der Weichsel. Stationiert ist er in Krakau. Dort stößt er auf die letzten und entscheidenden Werke Nietzsches, die von 1888, besonders auf den *Antichrist*. Er notiert in seinem *Tagebuch*: »Bin stark berührt von seiner Feindschaft gegen das Christentum. Denn auch in seinen Schriften ist etwas Wahrheit enthalten.«²

Unsere erste Frage lautet: Was ist dieses »Etwas« an Wahrheit, das Wittgenstein in den Schmähungen des Dionysos gegen den Gekreuzigten findet? Und unsere zweite: worin kann das Christentum Wittgensteins bestehen, wenn er trotz diesem »Etwas« sich tief verletzt fühlt von der antipriesterlichen Gesetzgebung des Ratsenden von Turin? Entscheidende Fragen, wenn man bedenkt, dass Nietzsche und Wittgenstein in diesem Jahrhundert nacheinander einer gewissen Form der philosophischen Verachtung der Philosophie die prägende Form gegeben haben.

2

Was Nietzsche und Wittgenstein gemeinsam haben, sei mit einem Wort bezeichnet, das der dritte faszinierte Verächter der Philosophie in diesem Jahrhundert geprägt hat, Jacques Lacan. Die Antiphielosophie. Das Wort ist gefallen. Aber es steht nicht für

sich, denn auch wenn es seine erklärende Kraft ist, auf die der vorliegende Text vertraut und in der Wittgenstein uns schult, sind wir keineswegs der Pflicht enthoben, provisorisch seine Möglichkeiten zu sondieren.

Seit ihren Anfängen (sich würde sagen sei Heraklit, der der Antiphiosoph von Parmenides ist wie Pascal der von Descartes) erkennt man die Antiphiosophie an drei miteinander verbundenen Operationen:

1. Eine sprachliche, logische, genealogische Kritik der Aussagen der Philosophie. Eine Verabschiedung der Kategorie der Wahrheit. *Eine Demontage der Präventionen der Philosophie, sich als Theorie zu konstituieren.* Zu diesem Zweck schöpft die Antiphiosophie oft aus den Quellen, die sich unter anderem die Sophistik zunutze macht. Bei Nietzsche heißt die Operation »Umwertung aller Werte«, Kampf gegen die platonische Krankheit, kämpferische Grammatik der Zeichen und Typen.

2. Die Anerkennung dessen, dass die Philosophie in letzter Instanz nicht auf ihre diskursive Erscheinung, auf ihre Sätze, auf ihr täuschendes theoretisches Äußeres reduzierbar ist. Die Philosophie ist ein Akt, und die Fabeleien um die »Wahrheit« sind seine Einkleidung, seine Propaganda, seine Lüge. Bei Nietzsche geht es darum, hinter diesen Ornamenten die Macht des Priesters auszumachen, des aktiven Organisations der reaktiven Kräfte, des Profiteurs des Nihilismus, welcher der Hauptnutznieser des Resentiments ist.

3. Gegen den philosophischen Akt wird an einen anderen Akt von radikaler Neuheit appelliert, der entweder, zweideutig, gleichfalls philosophisch genannt wird (daher das entzückte Einverständnis des »kleinen Philosophen« mit den Schmähungen, die ihn treffen), oder, ehrlicher, supra-philosophisch, ja a-philosophisch. Dieser unerhörte Akt zerstört den philosophischen Akt, indem er seine Schädlichkeit aufdeckt. Er übersteigt ihn affirmativ. Bei Nietzsche ist dieser Akt archipolitisch, und seine Parole ist, die Geschichte der Welt »in zwei Stücke« zu brechen.

Sind im Werk Wittgensteins diese drei Operationen erkennbar? Unter dem »Werk Wittgensteins« wird hier der einzige Text ver-

standen, den er der Veröffentlichung für würdig befand: den *Traktatus*. Dem gesamten Rest sollte man (auch angesichts dessen, was allmählich darin in Zerfall übergeht) nur den Status einer immanenten Glosse, eines persönlichen Talmud zubilligen.

Die Antwort ist mit Sicherheit positiv.

1. Die Philosophie wird jeder theoretischen Prävention beraubt, nicht weil sie ein Gewebe aus Approximationen und Irrtümern wäre -- das hieße ihr noch zuviel zugestehen --, sondern weil bereits ihre Intention verfehlt ist: »Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig.« (T. 4.003). Es ist charakteristisch für die Antiphiosophie, dass sie niemals Wert darauf legt, philosophische Thesen zu *diskutieren* (wie es der dieses Namens würdige Philosoph tut, indem er seine Vorgänger oder Zeitgenossen widerlegt), denn dazu müsste man ihre Normen teilen (z.B. wahr und falsch). Was der Antiphiosoph will, ist, das philosophische Begehren insgesamt im Register der Verirrung und des Schädlichen zu situieren. Die Metapher der Krankheit fehlt bei diesem Vorhaben nie, und sie ist es auch, die in Wittgensteins »Unsinnigkeit« spürbar ist. Wenn »unsinnig« ohne Sinn heißen soll, dann folgt daraus, dass die Philosophie nicht einmal ein Denken ist. Denn die Definition des Gedankens ist in der Tat »der sinnvolle Satz« (T. 4).

Die Philosophie ist dann ein Nicht-Gedanke. Aber sie ist überdies -- dieser Punkt ist subtil, aber entscheidend -- auch kein *affirmativer* Nicht-Gedanke, der die Grenzen des sinnvollen Satzes überschreiten würde, um ein unsagbares Reales zu erfassen. Die Philosophie ist ein regressiver und kranker Nicht-Gedanke, *denn sie will ihre eigene Absurdität im Register des Satzes und der Theorie präsentieren*. Die philosophische Krankheit entsteht, wenn der Nicht-Sinn sich als Sinn exponiert, wenn der Nicht-Gedanke sich einbildet, er sei ein Gedanke. Auch soll man die Philosophie nicht widerlegen, als ob sie ein falscher Gedanke wäre. Sie muss verurteilt und verdammt werden *als eine Verfehlung des Nicht-Denkens*, die schwerste Verfehlung: sich absunderweise in die Protokolle (die Sätze und Theorien) einzuschreiben, die dem Denken vorbehalten sind. Verglichen mit der eminenten letzten Würde

des affirmativen Nicht-Gedankens (eines Akts, der die Schranke des Sinns durchbricht), ist die Philosophie *schuldig*.

2. Wenn Wittgenstein verkündet, dass das Wesen der Philosophie nicht in ihrer trügerischen und kranken propositionalen oder theoretischen Erscheinung liegt, sondern dass sie zuallererst dem Register des Akts angehört, dann nicht ohne eine gewisse Zweideutigkeit, die das Verhältnis zwischen der überkommenen Philosophie, die absurd ist, und seiner eigenen Antiphilosophie betrifft: »Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit« (T. 4.112).

Dass diese Behauptung von allgemeinem Wert ist, klärt sich indessen, wenn man das Begehren der Philosophie der Tätigkeit der Wissenschaften annähert, jeder wird zustimmen, dass die Philosophie sich um die letzten Zwecke kümmert, um das, worauf es ankommt, darum, was für das Leben des Menschen wichtig ist. Die theoretische Tätigkeit im eigentlichen Sinn, also die, welche die Form von Sätzen annimmt (von sinnvollen, oder besser noch wahren Sätzen, also die Wissenschaft: »Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft«, T. 4.11), betasst sich jedoch mit alledem nicht. Vielleicht ist es schade (vor allem für die, die in Wittgenstein einen Positivisten oder gar einen analytischen Philosophen zu finden glauben), aber es ist unbestreitbar, dass »Sätze nichts Höheres ausdrücken [können]« (T. 6.42). Mehr noch: »Wir fühlen, dass selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.« (T. 6.52) In dem allgemeinen Bestreben, auf dem ihre Existenz beruht, unterscheidet sich die -- unseren »Lebensproblemen« gewidmete -- Philosophie wesentlich von jeder wissenschaftlichen oder theoretischen Figur. Sie ist der Autorität der Sätze und des Sinns entzogen und mithin der Form des Akts geweiht. Von diesem Akt existieren, einfach gesagt, zwei Typen. Der eine -- infrazientifisch und absurd, weil er mit Gewalt das Nichtdenken unter die theoretischen Sätze beugen will -- ist die philosophische Krankheit im eigentlichen Sinn. Der andere ist suprazientifisch und bejaht schweigend das Nichtdenken als »Beirühren« des Realen. Das ist die authentische Philosophie, die eine Eroberung der Antiphilosophie ist.

3. Wagen muss man also die Ankündigung eines Akts neuen Typs, der zugleich die philosophische Krankheit überwindet, den regressiven Akt, durch den man absurderweise die »Lebensprobleme« in theoretischen Sätzen zu inkarnieren versucht, beiseite wischt und, diesmal jenseits der Wissenschaft, die Rechte des Realen bestätigt. Um diesen Akt von dem zu unterscheiden, was im philosophischen Akt forciert und verschoben ist, beschreibe ich Wittgenstein als ein Element, als das, *worin* das authentische Nichtdenken sich bewegt. Bereits Nietzsche verfuhr so, um uns die Mächte des »Großen Mittags«, der »heiligen Befahrung« nahe zu bringen: Man durchlief nicht den engen Korridor des Willens im engen, programmatischen und moralischen Sinn. Man wurde »getragen von glänzenden Metaphern. Auch Wittgenstein ist, wenn der Akt ein aktives Nichtdenken jenseits aller sinnvollen Sätze, jenseits jeden Denkens -- was auch heißt: jenseits von jeder Wissenschaft -- installieren soll, zur Metapher verdammt. Diejenige, die er wählt, artikuliert eine künstlerische (die Sichtbarkeit, das Zeigen) mit einer religiösen Provenienz (dem Mystizismus): »Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.« (T. 6.522)

Der antiphilosophische Akt besteht darin, sich zeigen zu lassen, was es gibt, insofern das, »was es gibt«, genau das ist, was kein wahrer Satz sagen kann. Wenn der antiphilosophische Akt Wittgensteins legitim archaischethisch genannt werden kann, dann weil dieses »Sein-lassen« in der nichipropositionalen Form des reinen Zeigens, der *Klarheit* liegt und eine solche Klarheit dem Unsagbaren nur in der Form eines von Denken freien Werks zukommt (das Paradigma einer solchen Gabe ist für Wittgenstein zweifellos die Musik). Ich sage *archaischethisch*, denn es geht auch nicht darum, die Philosophie durch die Kunst zu ersetzen. Es geht darum, in die wissenschaftliche oder propositionale Aktivität das Prinzip einer Klarheit hineinzutragen, deren (mystisches) Element jenseits dieser Aktivität liegt und deren reales Paradigma die Kunst ist. Es geht darum, die Gesetze des Sagbaren (des Denkbaren) klarzustellen, damit das Unsagbare (das Undenkbare, das letztlich nur in Form der Kunst gegeben ist) als »oberer Rand« des Sagbaren selbst situiert werden kann: Die Philosophie »soll das Denkbare abgren-

zen und damit das Undenkbare« (T. 4.114). Und: »Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.« (T. 4.115) Man sieht, dass der antiphilosophische Akt darauf hinausläuft, eine Demarkationslinie zu ziehen, wie Althusser, Lenin folgend, gesagt hätte. Und es kann sein, dass das Projekt Althusser unter dem Namen »materialistische Philosophie« die Antiphilosophie dieses Jahrhunderts gestreift hat. Mit dem Unterschied, dass das, woran sich die von diesem Trennungsakt induzierte »Klarheit« schweigend schult, bei Althusser die revolutionäre Politik unter dem Namen der »Parteinahme« ist, während es sich bei Wittgenstein unter dem Namen des »mystischen Elements« um ein Mixtum aus den Evangelien und der klassischen Musik handelt.

Wie dem auch sei, außer Zweifel steht, dass die drei für jede Antiphilosophie konstitutiven Operationen bei Wittgenstein feststellbar sind. So erklärt sich, dass er im Werk Nietzsches, seinem größten Vorgänger auf diesem Gebiet, »etwas Wahrheit« findet. Dieses Erwas an Wahrheit dialektisiert sich mit evidenten Unterschieden:

– dem genealogischen Ruin der philosophischen Aussagen bei Nietzsche, der Aufdeckung der Typen von Macht, die ihnen zugrunde liegen, und also einer Analytik der Lüge als Figur des *Élan vital* entspricht bei Wittgenstein die Aufdeckung einer Absurdität, eine Aufdeckung, die Erzwingung *[forcage]* ist durch den Nichtsinn der sprachlichen Sphäre des Sinns. Für Nietzsche ist die Metaphysik Wille zum Nichts. Für Wittgenstein ist sie Nichts des Sinns, das als Sinn exhibiert wird. Die Krankheit hat einen Namen: Bei Nietzsche heißt sie Nihilismus, bei Wittgenstein, vielleicht noch schlimmer, Geschwätz.

– Für Nietzsche ist der verborgene philosophische Akt Ausübung der typologischen Macht des Priesters. Für Wittgenstein ist er Tilgung der Trennungslinie zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren, zwischen dem Denkbaren und dem Undenkbaren, er ist der Wille zur Verwischung der Grenzen. Er ist also, und Nietzsches Würde dem zustimmen, blinder, *entfesselter* Gebrauch einer Sprache, die sich dem Traum hingibt, von keiner Regel unterbrochen und von keiner Differenz begrenzt zu sein.

– Für Nietzsche ist der angekündigte Akt archipolitisch, denn die reine Bejahung ist auch die Zerstörung der irdischen Macht des Priesters. Für Wittgenstein ist er archiästhetisch, denn das (selbst unsagbare) Prinzip jeder Klarheit hinsichtlich der Grenzen des Sagbaren rührt her von einem Zugang zu den künstlerischen Paradigmen des reinen Zeigens, das auch Zugang ist zum heiligen Leben als innere Schönheit: »Ethik und Ästhetik sind eins.« (T. 6.421) Und in einer späten, fast testamentarischen Erklärung heißt es sogar (nach vielen Irrungen eine Wiederkehr des Wesentlichen): »Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefasst zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfe man eigentlich nur *dichten*.«

(3)

Aber etwas ist Nietzsche und Wittgenstein *nicht* gemeinsam: Letzterer ist »stark berührt« von des ersteren Feindschaft zum Christentum.

Die Verbindung zwischen dem Christentum und der modernen Antiphilosophie hat eine lange Geschichte. Es ließe sich leicht eine Liste von Antiphilosophen großen Kalibers aufstellen: Pascal, Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Lacan. Es springt ins Auge, dass vier von ihnen – Pascal, Rousseau, Kierkegaard und Wittgenstein – einen wesentlichen Bezug zum Christentum haben: dass Nietzsches wütender Hass selbst ein nicht weniger starkes Band ist als die Liebe, was erklärt, dass der Nietzsche der »Wahnsinnsbrüder« unterschiedslos mit »Dionysos« oder »der Gekehrzigte« unterzeichnen kann; dass Lacan, der einzige wahre Rationalist der Gruppe – der allerdings auch den Zyklus der modernen Antiphilosophie abschließt –, das Christentum bei der Konstitution des Subjekts der Wissenschaft für entscheidend und die Hofnung, wir könnten uns vom religiösen Thema verabschieden, das der Struktur angehört, für vergeblich hält.

Die wahre Frage ist, was das Wort »Christentum« in Wittgensteins Antiphilosophie eigentlich benennt.

Bestimmt ist es nicht eine etablierte oder institutionalisierte Religion. Das ist übrigens nie der Fall, nicht einmal bei Pascal, dessen Hass auf die Jesuiten sich in Wirklichkeit gegen alles richtet, was in der Religion die Form *einer Realität* annimmt. Die »Religion« der Antphilosophen ist ein Material, das sie in Distanz zur Philosophie ergreifen, um die Singularität ihres Akts zu benennen.

Die Referenzen des Wittgenstein'schen Christentums sind zunächst literarisch und russisch: Tolstoi, Dostojewski. Das Evangelium selbst wird als ein Werk aufgefasst, als mögliches Beispiel eines klaren Prinzips, was das heilige, also das gute Leben sein könnte.

In Wahrheit benennt sein »Christentum« eine Klärung des Lebensinns, eines Sinns, der auch der der Welt ist (denn »Ich bin meine Welt«, T. 5.63). Dieser Sinn verteilt sich dann auf zwei Seiten:

1. Objektiv: Wir wissen, dass der Sinn der Welt nicht dem Sagbaren angehört, das, in Form des Satzes oder der Theorie, nur wissenschaftlich ist. So kann der Sinn der Welt, der außerhalb der Reichweite des Sagens situiert wird, als transzendent (außerhalb der Welt) dargestellt werden. Und dann kommt ihm der Name Gott zu. In einem Heft von 1916 notiert Wittgenstein: »Den Sinn des Lebens, d. i. den Sinn der Welt, können wir Gott nennen.« Diese Disposition kehrt wieder im *Tractatus*. Z. B. 6.432: »Gott offenbart sich nicht in der Welt«, zu ergänzen durch 6.45: »Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische.« Das Christentum ist die vollendetste ästhetische Form eines Zeigens dessen, was unter dem Namen Gott mit dem Gefühl der Grenzen der Welt harmonisiert.

2. Subjektiv: das Christentum bezeichnet das Leben, das auf seinen unsagbaren Sinn hin ausgerichtet ist, das »gute« Leben, das dasselbe ist wie das heilige. Es ist Synonym des Glücks. In Hinblick auf Nietzsche motivierte es Wittgenstein in seinem Tagebuch, denn er fuhr fort: »Gewiss, das Christentum ist der einzig sichere Weg zum Glück.« Das Wort »Glück« bezeichnet hier das Leben, das Sinn hat (die Welt, die gemäß ihrem Sinn praktiziert wird, der wie für Pascal in der Welt selbst absent ist).

Die ganze Schwierigkeit (sie hängt, wie wir sehen werden, mit dem Fehlen einer Metasprache zusammen) besteht darin, dass, *weil es keinen Sinn des Sinns gibt, nichts dazu verpflichtet, den Weg des Sinns oder des Glücks zu gehen, dass also nichts zum Christentum verpflichtet*. In seinem Tagebuch fuhr Wittgenstein fort: »Aber wie, wenn einer das Glück verschmähe?! Könnte es nicht besser sein, unglücklich, im hoffnungslosen Kampf gegen die äußere Welt zugrunde zu gehen? Aber ein solches Leben ist sinnlos. Aber warum nicht ein sinnloses Leben führen? Ist es unwürdig?«

Man sieht deutlich: Unter dem Wort »Christentum« spielt sich der regellose Kampf zwischen der Heiligkeit (dem Glück) und der Verworfenheit ab (dem Nicht-Sinn, dem Gemeinen, dem Selbstmord). Hilfe bietet uns in diesem Kampf, für den die Wissenschaft (das, was Sinn in der Welt liefert) vollkommen nutzlos ist, nur das ästhetische Gefühl (die Hässlichkeit des Lebens ohne Gott ist sichtbar) und die unendliche Klärung des Sagbaren, von der man hoffen kann, dass sie eine schweigende Erfahrung der Grenzen der Welt begünstigt und uns Zugang zum Glück verschafft.

Auf der einen Seite intensiviert Wittgenstein die Gewissenserfordungen; er sondiert, nicht anders als Pascal, das Blend der *Corruption humaine*, die klar unästhetische Seite seiner Seele. Die Texte zu diesem Punkt sind zahllos; wir zitieren einen Brief an Russell von 1914: »Mein Leben ist voll von den hässlichsten und kleinlichsten Gedanken und Taten... Mein Leben war bisher eine große Schweinerei.« Er, der nicht weniger als drei Brüder hatte, die Selbstmord begingen, er, der erklärt, neun Jahre lang ständig an Selbstmord gedacht zu haben, fixiert den Selbstmord als die elementare, quasi elementare Form der Sünde (und wenn die christliche Heiligkeit das Glück ist, dann ist es logisch, dass der Selbstmord, diese legitime Form des Unglücks, die Quintessenz des Bösen ist). In einem Heft von 1917 heißt es im Zusammenhang mit Dostojewski: »Wenn der Selbstmord erlaubt ist, dann ist alles erlaubt. Wenn etwas nicht erlaubt ist, dann ist der Selbstmord nicht erlaubt. Dies wirft ein Licht auch auf das Wesen der Ethik.

Dem Selbstmord ist sozusagen die elementare Sünde«. Dies ist der Wittgenstein einer ständigen *Konfession*. Dieser Wittgenstein steht in keiner formalen Opposition zu Nietzsche, der sich ebenfalls ständig dazu anhalten muss, als Exemplifizierung seines Akts aufzutreten. Man denke an die *methodische* Funktion von *Ecce Homo*.

Im Übrigen fordert es die Antiphilosophie, dass der Antiphilosoph ununterbrochen als existentielle Singularität zur Schau gestellt wird. Es gibt keine Ausnahme. Von Pascals *Mémorial* bis zu Lacan, der sein persönliches und institutionelles Schicksal in seine Seminare integriert, von Rousseaus *Bekenntnissen* bis zu Nietzsches »Warum ich ein Schicksal bin«, von den Missgeschicken Kierkegaards und Regines bis zu Wittgensteins Kämpfen gegen die sexuelle und suizidäre Versuchung – stets betritt der Antiphilosoph persönlich die öffentliche Bühne seines Denkens. Warum? Anders als die geregelte Anonymität der Wissenschaft und in Opposition zu dem, was in der Philosophie im Namen des Unversalen sprechen will, hat der antiphilosophische Akt – beispiel- und garantielos, wie er ist – nur sich selbst und seine Effekte als Bestätigung seiner Wahrheit.

Der Antiphilosoph spricht also notwendig *in eigenen Namen* und muss dieses »Eigene« als realen Beweis seines Sagens vorzeigen. Für ihn gibt es keine Validierung und keine Belohnung seines Akts als die, die dem Akt selbst immanent ist – leugnet er doch, dass dieser Akt je sich in der Ordnung der Theorie rechtfertigen kann. Im Übrigen konzipiert Wittgenstein *jeden* echten Akt auf diese Weise: »Es muss zwar eine Art von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen« (T. 6.422). Der biographische Trieb, die Lust am Bekenntnis und schließlich sogar eine unverkennbare Selbstgefälligkeit, die den »schriftstellerischen« Stil der Antiphilosophen bestimmt (kein einziger steht auf der Liste, der nicht ein Meister der Sprache wäre), sind die notwendigen Konsequenzen jener innersten antiphilosophischen Gewissheit, gegen Jahrtausende von Philosophie allein und im eigenen Namen einen aktiven und erlösenden Bruch verkündet zu haben. Der schwarzgallige Philosoph kann das, wenn er will, mit einem »Alles Bekloptel« abtun, das nicht ein-

mal ganz unbegründet ist, vorausgesetzt er nimmt die Sentenz zur Kenntnis, die Lacan einmal an die Wand eines Arztzimmers geschrieben haben soll: »*Ne devient pas fou qui veut* – verückt wird nicht jeder«. Jedenfalls sind wir mit diesen subjektiven Entblößungen noch in dem »Etwas« an Wahrheit, das Wittgenstein und Nietzsche gemeinsam ist.

Aber die wirkliche Bewegung verläuft ganz anders, ja entgegengesetzt, und das erklärt, dass das »Christentum« des einen einen Akt benennt, den der andere eher in jenen Hammerschlägen verorten würde, mit denen er alles, was mit dem Priester zusammenhängt, vernichten will – und damit auch Wittgenstein, der 1918 einem Mitgefangenen anvertraute: »Zwar würde ich am liebsten Priester werden, aber ich werde auch als Lehrer mit den Kindern das Evangelium lesen«.

Nietzsche nämlich glaubte sagen zu können, der Wert seines archipolitischen Akts liege jenseits von Gut und Böse, während der von Wittgenstein verkündete archaische Akt durch die Koppelung der Werte, wenn auch im Unsagbaren, normiert bleibt. Gewiss, es ist ausgeschlossen, das Gute und das Böse (oder das Christentum oder die Schönheit) zu sagen: »Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt.« (T. 6.421) Aber gerade die gleichzeitige Zugehörigkeit von Gut und Böse zu dem, was sich nur aufs Schweigen stützt, ist es, die unsere Seele zum ständigen Theater, zum realen oder begriffslosen Ort einer aktiven Balance zwischen Heiligkeit und Verworfenheit, zwischen dem guten Leben und dem Selbstmord macht. Die Frage, über die, ohne zulässige Proposition, einzig der Akt entscheidet, lautet: Warum das Christentum wählen anstatt des Selbstmords? Warum den Sinn der Welt wählen, dessen Name Gott ist, anstatt des Endes der Welt, welches dasselbe ist wie das Ende des Lebens oder das Ende des Sinns? Worauf es ankommt, ist einzig – und das ist für die Opposition zu Nietzsche entscheidend –, dass der Tod, nicht anders als Gott, außerhalb des Lebens ist: »Wie auch beim Tod die Welt sich nicht ändert, sondern aufhört.« (T. 6.431) Oder genauer: »Der Tod ist kein Ereignis des Lebens.« (T. 6.431) Der archaische Akt ist der, der für Gott und gegen den Tod entscheidet.

Für Nietzsche dagegen steht Gott *auf der Seite des Todes*. Der archipolitische Akt muss für das Leben und gegen Gott entscheiden. Diese Verschiebung beruht ganz und gar darauf, dass Wittgensteins Ontologie einen Sinn der Welt (oder, was dasselbe ist, der subjektiven Totalität) zugeibt, der außerhalb der Welt ist. Während für Nietzsche nicht nur nichts außerhalb des Ganzen des Lebens existiert, sondern es auch keinen Sinn der Totalität gibt, ganz einfach deshalb, weil »der Wert des Lebens sich nicht bewerten lässt«.

In ihrem Vorsatz, auf der Höhe ihres antiphilosophischen Akts zu existieren, sind Nietzsche und Wittgenstein alle beide der absoluten Einsamkeit ausgesetzt, und beide wollen sie diese Einsamkeit zeigen. Aber sie arbeiten in entgegengesetzter Richtung. Der erste exhibiert die Heiligkeit einer unbewertbaren Befahrung. Der zweite stellt die Heiligkeit dessen zur Schau, der auf die unsagbare und elende Autorität des Todes zugunsten des »mystischen Elements« verzichtet.

Was die zweite Stütze von Wittgensteins ästhetischem »Christentum« betrifft – die leidenschaftliche Klärung des Sagbaren, die Arbeit, welche die erhabenen Mächte des Nichtdenkens auf Seiten des Denkens leisten –, so hat er ihr, wieder und wieder ein sehr spezifisches logisches und mathematisches Material durcharbeitend, bekanntlich den Großteil seines Lebens gewidmet. Denn das ist es, was dem Sagen zugänglich ist. Und Wittgenstein war im »Sagen« großartig, war ein gewandter, sarkastischer und kraftvoller Lehrer. Bevor wir darauf eingehen, zwei Bemerkungen:

1. Dieses Sagen ist nicht das Wichtigste, auch wenn es das ist, was wir unsererseits im einzelnen *erörtern* können. Denn es ist nicht sowohl der Akt selbst als die stets unabschließbare Beschreibung dessen, was diesseits des mystischen Elements situiert ist, diesseits dessen, worauf der »Umriss« des Akts uns vorbereitet. Vergessen wir nicht, dass Wittgenstein 1919 in einem Brief an Ludwig von Ficker über den *Tractatus* gesagt hat: »Alles das, was viele heute schwefeln, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige.«

2. Die Theorie der Welt, und also auch die Theorie der Sätze (denn ein Satz hat nur den Sinn, einen innerweltlichen »Sachver-

halt« aufzuzeichnen, weshalb »die Grenzen meiner Sprache die Grenzen meiner Welt« bedeuten, T. 5.6), bildet den Großteil von Wittgensteins Buch. Aber diese Theorie ist unlesbar, wenn man die aktive Frage weglässt, die sie durchzieht: Was muss die Welt sein, damit wir schweigend tun können, was uns mit dem göttlichen Sinn der Welt harmonieren lässt? Nur diese Frage erklärt, warum Wittgensteins Ontologie unteilbar ein Denken des Seins und ein Denken des Sagens ist. Sie ist es auch, die sein Unternehmen zwischen »Idealismus« und »Materialismus« stellt – zielt die *simultane* Erfassung der Zusammensetzung der Welt und der Zusammensetzung der Sätze, die die Zusammensetzung der Welt sagen, doch lediglich die Trennungslinie zwischen dem, was vom Sein gesagt und dem, was von ihm nicht gesagt werden kann. Es hat nichts Paradoxes, dass Wittgenstein behaupten kann, »dass der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt« (T. 5.64).

(4)

Die Schulfritze aller Conlour jubeln, dass Wittgenstein im »zweiten« Teil seines Lebenswerks (seinem Teil, der in Wirklichkeit *werklos* geblieben ist) die ontologische Konstruktion des *Tractatus* aufgegeben habe. Die radikale Anstrengung Wittgensteins, die Souveränität des mystischen Elements *möglich* zu *machen*, ist jedoch nirgendwo anders als dort zu verorten. Man muss sich also darauf einlassen, und zwar umso mehr, als man, unter Berufung auf grammatische und analytische Unterstellungen, auf den »Inquisitic turn« und andere universitäre Glossen (wenn man denkt, wie Wittgenstein sich quälte! Seine unermessliche Verachtung für das Meier des Professors, seine Scham, sich darin zu gefallen! Er muss gestraft sein, wie es in Hugos *Les Châtiments* der Große Kaiser ist, wenn er in Napoleon III. seinen Nachfolger erkennt!), schließlich aus den Augen verloren hat, dass wir es mit einem der wenigen zeitgenössischen Versuche zu tun haben, eine Lehre von der Substanz und der Welt axiomatisch zu begründen.

Dass Wittgensteins ontologische Konstruktion etwas wie ein gedrängtes Hin und Her zwischen »dem was ist« und »dem was gesagt ist« inszeniert, entspricht dem Ziel, das sie verfolgt: der Aufwertung des mythischen Elements, das sich zeigt, aber nicht gesagt wird, gegenüber dem beschränkten Raum der wissenschaftlichen Sätze. Offenbar besteht zwischen den Thesen über das Sein und denen über den Satz eine Verbindung spiegelbildlicher Art. Diese Verbindung ist enthalten in dem Begriff »Bild«, der axiomatisch eingeführt wird: »Wir machen uns Bilder der Tatsachen« (T. 2.1.), und diese Bilder sind sprachlich. Aber letztlich ist es das, was *nicht* auf dem Bild ist, was »nennenswert« ist und authentischen Wert hat. Der »wahrste« Punkt des Seins ist nicht in der spiegelbildlichen Relation gefangen, in der sich die Ontologie der Welt und der Sprache aufbaut. Er wird da berührt, wo irgendein Ding, das gerade kein Ding ist, als Rest aus dieser Relation *herausfällt*.

Diese Idee des »Restes« findet sich in jeder Antiphilosophie, die hochsubtile Netze von Relationen nur konstruiert, um ihre Unvollständigkeit aufzufühlen und den Rest für die Erfassung durch den Akt freizugeben. Und genau an dieser Stelle verabschiedet die Antiphilosophie die Philosophie: indem sie dieser *zeigt*, was ihre theoretische Präention verfehlt hat und was letztlich nichts weniger ist als das Reale. So ist es für Nietzsche das Leben, das sich jeder Bewertung entzieht – so wie für Pascal die Barmherzigkeit der Ordnung der Gründe, für Rousseau die Stimme des Gewissens der Ordnung der Aufkärer, für Kierkegaard die Existenz der hegelianischen Synthese ganz und gar entzogen ist. Und für Lacan gilt bekanntlich, dass der Philosoph vom Genuss und dem Ding, an das er sich bindet, nichts wissen will und nichts wissen kann. Bleibt nur die Frage, ob der Antiphilosoph uns von diesem Realen anderes gibt als eine sprachlose Ohnmacht, ob sein Akt nicht, wie die Frau für Claudel, ein Versprechen ist, das nicht gehalten werden kann. Falls es in dieser ganzen Geschichte nicht überhaupt um die Frau geht, von der zu sprechen die Philosophie, da ist man sich schnell einig, keinen Ehrgeiz hat, von der man sich aber – angesichts der nominalen Reihe (der Glaube, die Angst, das Leben, das Schweigen, der Genuss...), in der mit Ausnahme Lacans die Antiphilosophie sie festnagelt, ohne sie zu identifizieren – fragt, ob sie

bis heute nicht recht daran getan hat, ganz einfach zu verschwinden. Der Antiphilosoph würde gegen den Philosophen, der es, Joyal und hierin von der Wissenschaft erzogen, aus seinem denkenden Manöver ausschließt, das Phantom des Weiblichen in Stellung bringen. Das erklärt vielleicht auch ein wenig die frappante Missgymnie aller Antiphilosophen: Die unbewusste Frau dient ihnen bloß dazu, Banderillas auf den feinsten Nacken des Philosophen zu pflanzen. Was übrigens eine Klarstellung »unter Männern« ist. Hat man jemals Leute gesehen, die in ihren expliziten Aussagen über die Frauen schweißlicher waren als Pascal (hat er je eine andere bemerkt als seine Schwester?), Rousseau (die Sophie aus *Émile*), Kierkegaard (die Neurose der Ehe!), Nietzsche (reden wir nicht davon) oder Wittgenstein (mit seinem halben Freimut hinsichtlich seiner Halb-Homosexualität)? Angenommen, der reale Rest der philosophischen Theorien wäre im Hinblick aufs Begehen beim Weiblichen zu suchen, so ist das Schicksal, das diesem Rest bereitet wird, sicherlich erfreulicher, wenn man Kant, Descartes oder Hegel heißt. Man könnte das Verhältnis zu den Frauen zum Unterscheidungskriterium erheben: Je flagranter die Missgymnie, desto tiefer befindet man sich in den Gewässern der Antiphilosophie. Was ein lebhaftes Licht auf den Fall von Kant werfen würde, dessen Aussagen über Frauen einem die Haare zu Berge stehen lassen und dessen gewundene Sätze sich so zusammenfassen ließen: der Antiphilosophie selbst eine philosophische Form geben. Philosophisch zeigen, dass die philosophische Präention bloß heiße Luft ist. Den moralischen Akt, der unzweifelhaft antiphilosophisch ist, im Hinblick auf das phänomenale Element der Erkenntnis sublimieren. Woraus folgt, dass ein kantisches Begehen, weil bei ihm der Rest »Nomenon« heißt, sich immer auf ein nomenales Objekt richtet. Stark konzeptualisiert, ist dies die uralte Gewissheit vom weiblichen »Mysterium«. »Frau« ist also das, wovon, mit Wittgenstein zu reden, man nicht sprechen kann und also schweigen muss.

Für Wittgenstein wie für Spinoza ist der ursprüngliche Name des »Es gibt« Substanz. Die Ähnlichkeit endet hier, denn Wittgenstein »atomisiert« die Substanz. Sie ist zusammengesetzt aus Gegenständen, und ein fundamentaler Zug des Gegenstandes ist, dass er absolut *einfach* ist (T. 2.02).

Dazu ist zunächst zweierlei anzumerken:

1. Die Substanz ist der Name des Seins und also des »Es gibt«. Sie ist *nicht* der Name der Welt oder dessen, *was* es gibt (oder was der Fall ist). Nach T. 2.024 ist die Substanz das, »was unabhängig von dem, was der Fall ist, besteht«. Die berühmte Aussage 1. erklärt jedoch: »Die Welt ist alles, was der Fall ist.« Zu unterscheiden ist also zwischen der »realen« Existenz oder dem Sein, das Substanz heißt, und der »okkasionellen« Existenz dessen, »was der Fall ist« und Welt heißt. Eine Welt ist, könnte man auch sagen, eine *erzeugnishafte* Tätigkeit eines ewigen Seins. Das ontologische Hauptproblem – nahe verwandt mit dem Leibniz'schen des Übergangs »möglicher« Welten (die in der göttlichen Intelligenz enthalten und also ewig sind) in die »wirkliche« Welt – besteht darin, welche Korrelation zwischen der Welt und der Substanz herrscht.

2. Die Gegenstände oder Elemente, aus denen die Substanz zusammengesetzt ist, führen uns sofort auf das Gebiet des Rests, wo das Denken scheitert. Ein Gegenstand als solcher ist, isoliert genommen, undenkbar. Denkbar ist nur die Verbindung zwischen mehreren Gegenständen, die *Sachverhalt* heißt. Der Gegenstand ist also bloß das, was wir unterstellen müssen, damit eine Verbindung oder ein Sachverhalt möglich ist. So sagt T. 2.0121: Wir können uns »keinen Gegenstand außerhalb der Möglichkeit seiner Verbindung mit anderen denken. Wenn ich mir den Gegenstand im Verbande des Sachverhalts denken kann, so kann ich ihn nicht außerhalb der *Möglichkeit* dieses Verbandes denken.« Das ontologische Hauptproblem besteht diesmal in der Bestimmung dessen, was dem Denken die Vielheit der Gegenstände *zugänglich macht*, wenn der Gegenstand selbst undenkbar ist. Oder: woher wissen wir, dass ein Sachverhalt (eine Relation) auf eine Vielheit von

Gegenständen verweist, deren Verbindung er leistet, wenn wir zur Individualität der Gegenstände keinen Zugang haben?

Dieses zweite Problem ist umso dringlicher, als Wittgenstein sich sofort von Leibniz trennt und behauptet, dass die Gegenstände, einfache Elemente bzw. Atome, aus denen sich jeder Sachverhalt zusammensetzt, ununterscheidbar sind: »Zwei Gegenstände von der gleichen logischen Form sind – abgesehen von ihren externen Eigenschaften – voneinander nur dadurch unterschieden, dass sie verschiedenen sind« (T. 2.0233). Das verletzt das »Prinzip der Indivisibilität« von Leibniz noch radikaler, als es z. B. der Atomismus von Lukrez tut. Denn außer der wesentlichen qualitativen Differenz, die das »Es gibt« strukturiert (Differenz zwischen der Leere und den Atomen), existieren für Letzteren bei den Atomen selbst Differenzen des »Typs«, die an die Form gebunden sind. Wittgensteins Substanz ist jedoch, als ewige Form des Seins, nur eine kontingente Juxtaposition von identisch undenkbaren Gegenständen.

Die beiden ontologischen Probleme (Verhältnis zwischen dem substantiellen Sein und der Ereignishaftigkeit der Welt; Zugang zur Vielheit, wenn die Elemente dieser Vielheit undenkbar und ununterscheidbar sind) sind nur dann lösbar, wenn wir auf die Seite des sprachlichen Reflexes überwechseln, auf die Seite des Bildes, das wir uns von dem machen, was existiert.

Der entscheidende Punkt ist der, dass die Gegenstände, die weder gedacht noch beschrieben werden können, im Bild oder, was aufs selbe hinausläuft, im Satz *vertreten* sind. »Vertreten« soll heißen: einem Gegenstand, der in einer Verbindung oder einem Sachverhalt eingebunden ist, entspricht *ein Name*. Aussage 2.12: »Den Gegenständen entsprechen im Bilde die Elemente des Bildes.« Aussage 3.22 (welche die sprachliche Natur des Bildes präzisiert): »Der Name vertritt im Satz den Gegenstand.«

Unser Zugang zu den undenkbaren Gegenständen geschieht also durch Benennung. Man beachte, dass die Benennung kein Satz, keine Beschreibung und infolgedessen kein Denken ist. Sie fixiert lediglich im Bild ein »Element«, das dem Gegenstand entspricht

und von dem ausgehend das Denken nicht des Gegenstands, sondern der Verbindung der Gegenstände in einem Satz ermöglicht wird: »Die Gegenstände kann ich nur *nennen*. Zeichen vertreten sie. Ich kann nur *von* ihnen sprechen, *sie aussprechen kann ich nicht*. Ein Satz kann nur sagen, wie ein Ding ist, nicht was es *ist*« (T. 3.221).

A contrario kann die Verbindung von Gegenständen oder Sachlagen im Bild (durch einen Satz, der mehrere Namen verbindet) beschrieben, nicht aber benannt werden: »Sachlagen kann man beschreiben, nicht *benennen*« (T. 3.144).

Diese Opposition zwischen *Benennung* (Vertretung der Gegenstände ohne Denken durch ein Zeichen) und *Beschreibung* (Bild, das die Verbindung von Gegenständen eines Satzes bedeutet) ist radikal disjunktiv: Was benannt werden kann (der substantielle elementare Gegenstand), kann nicht beschrieben werden, und was beschrieben werden kann (die Verbindung von Gegenständen oder der Sachverhalt), kann man nicht benennen. Dies ist die sprachlich-ontologische Substruktur einer anderen Disjunktion, derjenigen, die uns dem mystischen Element öffnet und die das Zeigen dem Sagen entgegensetzt: »Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden« (T. 4.1212).

Aber was ist eigentlich ein Sachverhalt? Die Metapher kombiniert das klassische atomistische Thema des Zusammenhängens mit dem linguistischen Thema der Kette: »Im Sachverhalt hängen die Gegenstände ineinander, wie die Glieder einer Kette« (T. 2.03). Wesentlich ist, dass ein Sachverhalt nicht notwendig der Welt entnommen ist (der Welt als ereignishafter Menge all dessen, was der Fall ist). Ein Sachverhalt ist eine *Möglichkeit* der Substanz, eine Verbindung von Vielheiten, die ewig *»ist* und von der *manche* in einer Welt existieren werden. Sobald die Gegenstände, aus denen sie zusammengesetzt ist, durch Namen vertreten werden, wird die Verbindung der Gegenstände oder der Sachverhalt von einem Satz vertreten. Dieser Satz, der *eine* Verbindung von Gegenständen einschreibt (die *»in* der Substanz ist, aber nicht notwendig in der Welt existiert, bzw. der Fall ist), wird Elementarsatz oder Atom-satz genannt. Der Atom-satz konzentriert alle Probleme, die mit

der Verbindung von Sein und Bild und letztlich von Substanz und Welt zu tun haben. Es geht um den Sinn und um die Wahrheit.

6

Zunächst, warum wird ein Satz, der einen möglichen Sachverhalt beschreibt, »atomar« genannt? Weil die Sachverhalte strikt unabhängig voneinander, in sich geschlossenen, beziehungslose Mannigfaltigkeiten sind. Es ist die vielleicht wichtigste ontologische Aussage: »Die Sachverhalte sind voneinander unabhängig« (T. 2.061). Es gibt einen primitiven Atomismus der Gegenstände, die »einfach« sind, und einen zweiten Atomismus der Sachverhalte, die, obwohl komplex, miteinander keine Beziehungen unterhalten. Der Satz, der das Bild eines Sachverhalts liefert, kann also legitim als ein Satzatom aufgefasst werden.

Als Beschreibung (oder Bild) eines möglichen Sachverhalts ist der Atom-satz – vorausgesetzt, wohlgemerkt (und das ist nicht der klarste Punkt), wir identifizieren die Namen der Gegenstände, die in ihm vorkommen – *unmittelbar* verständlich: Er hat einen *Sinn*. Das Delikate ist allerdings, dass *der Sinn keine Kategorie der Erfahrung der Welt ist*. Ein Satz, der einen möglichen Sachverhalt (und mithin eine innersubstantielle Verbindung) beschreibt, hat nämlich, um sinnvoll zu sein, nicht nötig, dass dieser Sachverhalt »existiert« (der Fall ist). Der Sinn ist eine Kategorie des (ewigen) Seins. Daraus folgt, dass einzig daraus, dass wir einen Satz wirklich verstehen, zu schließen ist, dass er das Bild eines Sachverhalts ist, der *»ist*, das heißt: der auf ewig in seinem substantiellen Möglichkeitswert enthalten ist, oder auch: der der Fall sein kann. Das unterstreicht sehr früh schon die Aussage T. 2.202: »Das Bild stellt eine mögliche Sachlage im logischen Raume dar«. Und wenn man sich erinnert, dass der Gedanke nichts ist als der sinnvolle Satz, dann versteht man auch, dass der Gedanke »die Möglichkeit der Sachlage [enthält], die er denkt. Was denkbar ist, ist auch möglich« (T. 3.02). Dieses Mögliche bildet, in der Form eines vom Satz beschriebenen (d. h. vom Bild vertretenen) Sachverhalts, das

Seinsfundament des Sinns: »Was das Bild darstellt, ist sein Sinn« (T. 2.221).

Die Wirklichkeit ist nun ein besonderer Fall des Möglichen: Ein Sachverhalt ist gewiss möglich, wenn er »der Fall ist« und mithin zur Welt gehört. Ein Elementar- oder Atomatz, der einen Sachverhalt beschreibt, der der Wirklichkeit der Welt angehört, heißt *wahr*. Falsch heißt er nicht dann, wenn er nichts beschreibt (in welchem Fall er keinen Sinn hätte), sondern einen Sachverhalt, der (substantiell) ist, ohne jedoch der Fall zu sein (ohne als Sachverhalt der Welt zu existieren).

Konzentriert in der Doktrin des atomaren Satzes, ist Wittgensteins Ontologie eine Ontologie des Virtuellen. Als Substanz, die aus einfachen und ununterscheidbaren Gegenständen zusammengesetzt ist, ist das Sein des »Es gibt« nicht genötigt, als Welt zu existieren (zu ek-sistieren) – das heißt, wie wir sehen werden, als Subjekt. Auch wenn zurückgenommen in die mundane Inexistenz seines Seins, ist ein Sachverhalt (eine verbundene Mannigfaltigkeit von Gegenständen) nichtsdestoweniger auf einem Bild darstellbar und infolgedessen in Form eines sinnvollen Satzes denkbar. Dass dieser Satz wahr oder »bewahrheitet« wird, bedeutet bloß, dass der Sachverhalt, den er beschreibt, »geschieht«. Aber diese Wahrheit ist für einen im eigentlichen Sinn ontologischen Standpunkt letztlich nahezu gleichgültig, denn die Tatsache, dass ein Sachverhalt »der Fall ist«, ist *strikt kontingent*. Anders als bei Leibniz, wo die existierende Welt die beste aller möglichen ist, unterhält für Wittgenstein eine Welt (oder ein Subjekt, das ist das-selbe) mit ihrem substantiellen Fundament lediglich eine Zufallsbeziehung. Das Sein ist gegenüber dem, was von ihm ausgehend als Welt geschieht, indifferent: »Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig« (T. 6.41). Als Gegner des Prinzips der Indisziplinieren ist Wittgenstein auch ein Gegner des Prinzips des zureichenden Grundes. Dessen Prinzip lautet bekanntlich: »Das Wesen der Dinge zieht es nach sich, dass jedes Ereignis zuvor seine Bedingungen, Erfordernisse, seine angemessenen Vorkehrungen hat, deren Vorhandensein seinen hinreichenden Grund ausmacht« (*Fünftes Antwortschreiben an Clarke*). Für Wittgenstein dagegen besteht für kein Ereignis (und die Welt besteht bloß aus Ereignis-

sen) auch nur der mindeste zureichende Grund, ganz besonders an sein substantielles Seinkönnen gebunden zu sein.

Im besten antiphilosophischen Stil nimmt Wittgenstein also eine Umkehrung der klassischen Werte vor, die dem Sein und der Wahrheit zugeeilt werden. Tatsächlich könnte man meinen, der Sinn sei eine Sache der Erfahrung und der Konvention, während die Wahrheit, ans Sein als Sein gebunden, wie sie ist, erst jenseits der mundanen Gegebenheit aufgedeckt wird. Darum ist die Philosophie ja auch in die »ewigen Wahrheiten« verliebt. Wittgenstein aber spricht die Ewigkeit dem Sinn zu (als propositionalem Bild der substantiellen Sachverhalte) und entwickelt eine strikt empirische und kontingente Doktrin der Wahrheit.

Wenn ein Satz nur wahr ist, insofern er einen Sachverhalt beschreibt, der »der Fall ist«, einen Sachverhalt der Welt, und die Welt, als Sammlung von Ereignissen, der Kontingenz ausgeliefert ist, dann hat man, um zu verifizieren, ob ein Atomatz wahr ist, kein anderes Mittel, als ihn mit der Wirklichkeit zu vergleichen, also mit dem, »was der Fall ist«: »Um zu erkennen, ob das Bild wahr oder falsch ist, müssen wir es mit der Wirklichkeit vergleichen« (T. 2.223). Die Wahrheit ist einfach eine Sache der empirischen Feststellung. Während der Sinn, verwurzelt in der substantiellen Ewigkeit der Vielheits-Möglichkeiten, der Verbindungen von Gegenständen, in der Struktur des Satzes selbst lesbar ist, in jenen unmittelbaren Faktum nämlich, dass wir ihn unabhängig von jeder externen Verifizierung verstehen.

Es ist klar, dass Wittgenstein – nach Nietzsche, wenn auch mit anderen Mitteln und einer konträren Strategie folgend – zu jener mächtigen Strömung gehört, die in diesem Jahrhundert die Wahrheit zugunsten des Sinns verabschieden wollte. Eine Strömung, von der wir feststellen müssen, dass der Akt, der sie besetzt, sich als Antiphilosophie artikuliert.

Es ist wohl an der Zeit, zusammenzufassen, welchen Dienst diese Konstruktion der Antiphilosophie geleistet hat, wobei wir zugleich – von philosophischem Widerstandsgeist erfüllt – unsere Distanzen markieren wollen, oder mindestens die Gefahren, denen Wittgenstein uns aussetzt.

Alles spielt sich wohl gemerkt auf der Demarkationslinie zwischen Denken und Nichtdenken ab, denn das strategische Ziel Wittgensteins ist es, das Wirkliche (was eminent ist, das mystische Element) dem Denken zu entziehen und die Sorge dafür dem Akt, von dem abhängt, ob unser Leben gut und heilig ist, zu übertragen.

Um sein Ziel zu erreichen, muss Wittgenstein, und das frapptiert von Anfang an, vom Denken eine bemerkenswert enge Definition geben. Der Gedanke ist der sinnvolle Satz, und der sinnvolle Satz ist das Bild oder die Beschreibung eines Sachverhalts. Daraus ergibt sich eine erhebliche Erweiterung des Nichtdenkens, eine Erweiterung, die für den Philosophen unannehmbar ist.

Erstens gibt es im Nichtdenken die ursprüngliche Operation der Benennung von einfachen Gegenständen. Die antiphilosophische Stoßrichtung Wittgensteins ist in diesem Punkt ganz klar: Wären die Namen der Gegenstände einen Gedanken beinhalten, so hätten wir es mit einem zugleich *sprachlichen und denkenden* Bezug zur inneren Zusammensetzung der Substanz zu tun, und das würde die Notwendigkeit des schweigenden Akts entsprechend schwächen.

Diese Frage der Namen, die in der Philosophie mindestens seit dem *Kratylos* sehr umstritten ist, lässt Wittgenstein ungeklärt. Wir verstehen, dass die Namen im Satz die Gegenstände vertreten, die in dem Sachverhalt verbunden sind, den der Satz, in dem diese Namen stehen, beschreibt. Aber wir verstehen nicht, auf welche Weise die *undenkbare Differenz der Gegenstände durch die erwiesene Differenz der Namen vertreten wird*. Hier schleicht sich ein Fehler ein in die spiegelbildliche Konstruktion, die das Visavis der Vielheit der Gegenstände (auf Seiten der Substanz) und der Vielheit der Namen (auf Seiten des Satzes oder des Bildes) entfaltet.

Wie kommt es, wenn die Gegenstände das Leibnizsche Prinzip der Indiszeribillien verletzen, dass die Namen, die nur als Zeichen der Gegenstände da sind, diesem Prinzip gehorchen? Denn dass zwei ununterscheidbare Namen, wie umfassend die Homonymien auch sein mögen, letztlich *derselbe* sind, steht fest. Anders als die Gegenstände sind die Namen nicht bloß durch ihre äußeren Relationen identifiziert. Sie besitzen eine dicke innere Identität.

Auf einmal beginnt man zu zweifeln, ob die Benennung als solche ein Nichtdenken ist. Tatsächlich existiert eine sprachliche Praxis, von der man behaupten kann, dass sie *ganz und gar auf die Benennung als Denken ausgerichtet* ist. Es ist die Poesie. Der poetische Akt ist weder deskriptiv (selbst wenn er beschreibend ist) noch »monstrativ« im Sinne des mystischen Elements (selbst wenn er es suggeriert). Es geht ihm darum, eine verbale Totalität (ein Gedicht allein bildet selbst *einen* Satz) so zu organisieren, dass durch diese Totalität eine Seinspräsenz benannt wird, obwohl in der gewöhnlichen Sprache nichts sie benannte. Das einzige Axiom der Poesie lautet: »Alles was am Sein teilhat, sei es einfach oder unendlich mannigfaltig, hat einen Namen. Es kommt darauf an, ihn zu erfinden.« Und nicht umsonst benutzt die Poesie bei dieser unerhörten Erfindung die maximalen Ressourcen der *Differenz*, auch der klanglichen, zwischen den Namen der überrkommenen Sprache.

Entweder ist die Poesie, wie die Philosophie behauptet, ein Denken. Dann muss man die Benennung wieder ins Denken einführen. Oder die Benennung ist, wie Wittgenstein es will, kein Denken, und dann ist das Gedicht jeder denkenden Funktion enthoben und nur noch – was ich für extremistisch und inakzeptabel halte – eine verbale Instanz des Schweigens.

Zweitens figuriert im Nichtdenken das Unmögliche. In der Tat bezeugt jeder sinnvolle Satz, jeder Gedanke also, sofort die Möglichkeit des Sachverhalts, den er beschreibt. Man sieht auch das antiphilosophische Interesse eines solchen Verbots: Wenn das Unmögliche denkbar ist, ist nicht gesicher, dass es eine Möglichkeit des Undenkbaren gibt. Diese Möglichkeit wird allerdings von der Antiphilosophie gefordert, denn sie will gerade durch einen beispieldosen Akt die anerkannte Grenze zwischen dem Denkbaren

und dem Undenkbaren durchbrechen. Im Übrigen ist es die Idee, dass alles denkbar ist, die für den Antiphilosophen die unerträgliche theoretische Vermutung des Philosophen bildet und seinen angeblichen Akt zum Schwindel macht.

Aber auch in dieser alten Frage des Unmöglichen und seines möglichen Denkens ist keineswegs alles klar. Wir verstehen, dass man dem Möglichen den Sinn zubilligt. Weniger verstehen wir, was, und sei es unter dem Regime des Nichtdenkens, unter dem Unmöglichen zu verstehen ist. Statt sein Denken zu untersagen, scheint Wittgenstein vielmehr *jedes Sein des Unmöglichen* zu untersagen. Denn wenn ein Sachverhalt allein aufgrund der Tatsache, dass er auf substantielle Weise ist (was auch heißt, dass er durch einen Atomsatz beschreibbar ist), der Fall sein kann (was heißt, dass der wahre Satz wahr sein kann, sofern er sinnvoll ist), dann ist klar, dass das Unmögliche nicht als Sachverhalt repräsentierbar ist. Das heißt, dass es nichts ist, denn was ist – die Substanz – setzt sich aus Gegenständen zusammen (für welche die Worte »möglich« oder »unmöglich« keinen Sinn haben), die in Sachverhalten verbunden sind. Oder auch: wie in jeder Ontologie des Virtuellen (Deleuze macht da keine Ausnahme) heißt unmöglich zu sein, ganz einfach nicht zu sein (und nicht bloß nicht denkbar zu sein).

Es gibt jedoch mindestens zwei Arten von Denken, die originär mit dem Unmöglichen harmonieren: die Mathematik und die Politik. Erstere, weil ihr Reales ist, zu verschriftlichen, was jedes Denken als Rest (als eigentlich Unmögliches) aus seinem Bestimmungsfeld ausschließt – jedes Denken, auch und vor allem die Mathematik selbst, im Zustand vor ihrer Entfaltung. So das Inkommensurable (Budosos), die auf eine Menge von Segmenten reduzierbare Kurve (Archimedes), die verschwindenden Quantitäten (Leibniz und Newton), die Indizesimalen (Galois), die unendlichen Größen (Cantor), die Infinitesimalen (Robinson) etc. Was die Politik betrifft, so besteht ihr Wert nur darin, dass sie einer Situation eine »Möglichkeit« vorschreibt, welche die innere Norm dieser Situation eben als unmöglich konstituiert, eine Unmöglichkeit, die darüber hinaus für die Konsistenz der Situation erforderlich ist. Man denke nur an die Hinrichtung des Königs 1793 (die Kaml ausdrücklich als undenkbar bezeichnet hatte), an

die Parole »Alle Macht den Sowjets« von 1917 oder an die wesentlich unmögliche, ja absurde Maxime Maos, dass der am wenigsten Starke den Stärksten besiegen kann.

Wenn die Forderung nach »Inszenierung« des archaischsten Akts impliziert, dass das Unmögliche auch undenkbar, ja nichts ist, dann muss geschlossen werden, dass weder die Mathematik noch die Politik ein Denken ist. Denn wenn sie denken, muss man ihnen ein Minimum an Sein zubilligen. Leider ist es das, was Wittgenstein, für den der Zweck die Mittel bestimmt, um den Preis einer Verkenennung der einen wie der anderen schließlich sagt. Bei der Mathematik explizit (und nach dem *Tractatus* mit einer Leidenschaft, die einer besseren Sache würdig wäre): »Der Satz der Mathematik drückt keinen Gedanken aus« (6.21). Die Stellungen zur Politik sind verstreuter, aber, wie wir sehen werden, nicht weniger klar.

Die Philosophie, zu deren anerkanntesten denkenden Bedingungen außer dem Gedicht mit Sicherheit auch die Mathematik und die Politik zählen, erkennt in der vorgehenden Ausweitung des Nichtdenkens bei Wittgenstein den exorbitanten Preis, der zu entrichten ist, damit – wenn möglich... – der Würfelwurf des »mystischen Elements« geschieht.

Die dritte Figur des Nichtdenkens ist, nach der Benennung und dem Unmöglichen, der Nichtsinn.

Diese Kategorie ist antiphilosophisch zentral, denn sie (das Absurde) ist es, die, wie wir sahen, dazu dient, die Philosophie zu stigmatisieren (die Metaphysik, wenn man unbedingt will). Der Umgang mit ihr ist nichtsdestoweniger delikat, denn für Wittgenstein gibt es zwei Regimes des Sinns. Nehmen wir die Aussage T. 6.41:

»Der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert.

Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muss er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig. Was es nicht-zufällig macht, kann nicht in der Welt liegen, denn sonst wäre dies wieder zufällig.

Es muss außerhalb der Welt liegen.«

Was kann der Sinn sein, wenn man von einem »Sinn der Welt« spricht (und wir wissen, dass der Name dieses Sinns Gott ist)? Gewiss nicht dasselbe wie der, der in der Idee eines sinnvollen Satzes impliziert ist. Denn ein Satz ist sinnvoll, wenn er einen Sachverhalt beschreibt. Es gehört jedoch zu einem beliebigen Sachverhalt, gesehen, also in einer Welt existieren zu können. Der Sinn eines Satzes ist also immer fähig, mit einer innerweltlichen, also zufälligen Realität, die »ist wie sie ist«, verbunden werden zu können. Wittgenstein sagt uns aber, dass ein solcher Sinn *ohne Wert* ist. In summa: ein Sinn, der in einem Satz enthalten ist, ist ohne jeglichen Wert. Im Übrigen ergibt sich dies bereits aus Aussage T. 6.4.: »Alle Sätze sind gleichwertig.« Denn wenn sie alle gleichwertig sind, hat keiner einen »speziellen« Wert, der den Sinn bestätigten würde, dessen Träger er ist.

Der »Sinn der Welt« dagegen hat einen eminenten Wert. Seine Äquivalenz mit dem Sinn des Lebens berechtigt sogar dazu, ihm einen höchsten Wert zu geben und ihn Gott zu nennen. Aber dieser Sinn, der einen Wert hat, kann wohlgemerkt weder der Welt angehören noch von einem Satz gesagt werden. Im Übrigen schließt die Idee des Werts für Wittgenstein die Kontingenz, welche die Ereignishaftigkeit der Welt kennzeichnet, klar aus. Was in der Welt ist, ist zufällig und sein Sinn ohne Wert, aber der Sinn der Welt, der einen Wert hat, muss »nicht-zufällig« sein und mithin »außerhalb der Welt« liegen.

Man muss also zwischen zwei Bedeutungen des Worts »Sinn« unterscheiden: der innerweltliche, wertlose Sinn (wertlos, gerade weil er eine Wahrheit, also einen Satz, der äußert, »was der Fall ist«, stützen kann); und der werthaltige Sinn, der (weil er nichts mit dem, was der Fall ist, zu tun hat) von der Wahrheit ganz und gar getrennt ist und letztlich Gott heißt.

Aber dann treten zwei Probleme auf:

– Gibt man, wenn der werthaltige Sinn Sinn der Welt ist und es auch in der Welt (wenn auch wertlos) Sinn gibt, nicht zu, dass es in Wirklichkeit einen Sinn des Sinns gibt? Genauer noch, gibt es nicht, wenn er in einem wahren Satz, der seinen innerweltlichen Sinn fixiert (wahr = was geschieht, das Zufällige), »gefasst« wer-

den kann, einen Sinn der Wahrheiten? Und subsumiert dieser Sinn der Wahrheiten nicht durch seine eigene Notwendigkeit (das Nicht-Zufällige) die Kontingenz der Wahrheiten? Für den Philosophen, der ich bin, ist jedoch die Idee, dass die scheinbar kontingenten Wahrheiten in einem notwendigen Sinn enthalten sind – vor allem wenn diese Idee wie bei Wittgenstein von keinem Argument abhängt, wenn sie keiner Disziplin der Sätze gehorcht, wenn sie auf den reinen und schweigenden Akt ausgerichtet ist – die *exakte theoretische Definition des religiösen Glaubens*. Es wäre also keineswegs Zufall, dass das Wort »Christentum« den werthaltigen Sinn benennt, der den Sinn der Wahrheiten zugleich überragt, variiert und verabschiedet. Und die unerhörte Neuheit des antiphilosophischen Aktes bestünde am Ende in der Rückkehr zu jenem althergebrachten Glauben, von dem uns frei zu machen die ganze Anstrengung der Philosophie ist.

– Wenn es zwei Bedeutungen des Worts »Sinn« gibt, muss es auch zwei Bedeutungen des Absurden geben (des Nicht-Sinns). Wir fragen den Antiphilosophen Wittgenstein: in welchem Sinn verwendet er »Nicht-Sinn«, wenn er erklärt, dass dies der Status der (metaphysischen) philosophischen Fragen und Sätze ist?

Dieser Punkt ist keineswegs einfach. Wir sagten schon, dass die Absurdität des philosophischen Aktes für Wittgenstein in einer Art Erzwingung der Kapazitäten der Sprache liegt. Die Philosophie will in der Form des Satzes fassen, was nicht in sie eingehen kann. Aber worum geht es? Offenkundig um Hypothesen über den Sinn der Welt. Die Absurdität der Philosophie, kann man sagen, beruht darauf, dass sie glaubt, sie könne den unsagbaren Sinn (Gott, wenn man will) zwingen, sich in der Form des propositionalen Sinns zu sagen. Oder auch (am wichtigsten): die Philosophie ist das, was den »nennenden« Sinn, der außerhalb der Welt ist, präsenziert, als wäre er ein Sachverhalt, den ein Satz beschreiben kann, und also als ob er wahrheitsfähig wäre. Letztlich besteht die philosophische Absurdität darin, zu glauben, es gebe eine mögliche Wahrheit des Sinns (der Welt), obwohl es nur einen möglichen (göttlichen) Sinn der (wissenschaftlichen) Wahrheiten gibt.

Von diesem Standpunkt konstruiert sich »Nicht-Sinn« als eine unmögliche Verbindung der beiden Bedeutungen des Wortes

»Sinn«. Und wieder stoßen wir auf den entscheidenden Punkt: die Antiphilosophie erklärt den (unsagbaren) Sinn als dem sagbaren Sinn und mithin den möglichen Wahrheiten überlegen und klagt den philosophischen Akt an, diese Hierarchie umkehren zu wollen, indem sie den Regeln der Wahrheit unterwirft, was, weil es ihnen Sinn gibt, sich in Wirklichkeit ihnen nicht fügen kann.

Alles konzentriert sich also auf das, was zweifellos die Crux sowohl des Philosophen wie des Antiphilosophen ist: den Bezug von Sinn und Wahrheit. Darin unterscheiden sie sich beide vom Sophisten (zu welchem der späte Wittgenstein oft wird), für den es 1. keine zwei Regimes des Sinns gibt (den Sinn der Welt und den innerweltlichen Sinn), sondern nur einen einzigen, innerweltlichen Raum, in dem die Polysemie herrscht.

2. keine Wahrheit gibt.

Gegen die »Umwertung der Werte«, die für jede Antiphilosophie charakteristisch ist (sie behauptet die Überlegenheit des Sinns über die Wahrheiten), erhebt der Philosoph zwei Einwände.

Zunächst einmal ist es nicht exakt, dass die Philosophie den Sinn der Wahrheit »unterwirft«. Die eigentliche philosophische These, manifest seit der platonischen Doktrin der Idee des Guten als transideeller Norm der Wahrheiten, ist vielmehr die, dass die Wahrheiten *keinen Sinn haben*, dass sie ein »Loch« im Sinn bilden. Die Antiphilosophie ist es, die für jede Wahrheit zuerst die Bedingung des Sinns verlangt (damit ein Satz, der einen Sachverhalt beschreibt, wahr ist, muss er *zuerst* mit Sinn begabt sein, also einen möglichen Sachverhalt beschreiben, *dann* muss verifiziert werden, ob dieser Sachverhalt »der Fall ist«). Die Philosophie weist eine solche Forderung zurück, und daraus ergibt sich, dass, anders als Wittgenstein glaubt, die philosophische Form (die *These*) nicht die Form des Satzes ist. Vielmehr artikuliert sie Ressourcen, die den am offenkundigsten vom Sinn gesonderten Wahrheitsprozessen entnommen sind (wenn »Sinn« bedeutet: Beschreibung eines Sachverhalts): der Mathematik (Paradigma der sinnlosen Wahrheiten) und der Poesie (denkende Benennung des Nichtbenannten).

Die Antiphilosophie kann den philosophischen Akt nur diskreditieren, indem sie eine so restriktive und unpraktische Doktrin der Wahrheit liefert, dass es wirklich absurd scheint, in ihr die Triebfeder allen möglichen Denkens (oder Nichtdenkens) zu sehen. Schon Pascal hat dieses Verfahren vorgeführt, wenn er zu ignorieren scheint, dass Descartes die Wahrheiten, wenn er sie, selbst wenn sie mathematisch sind, von einer nicht dechiffrierbaren göttlichen Freiheit abhängig macht, der radikalen Sinnabsenz ausliefert. Praktiziert wird es auch von Nietzsche, der die anonyme und indifferente Dimension der Wahrheiten ausschließt, um besser über ihren reaktiven und moralischen »Wert« spotten zu können. Aber dann ist es der Antiphilosoph, der auf den »Wert« der Wahrheiten spekuliert. Für den Philosophen ist es genug zu ertragen, dass es *welche gibt*. Ja, der philosophische Akt berührt den Nicht-Sinn, aber es ist der Nicht-Sinn der Wahrheiten. Und wenn der antiphilosophische Akt *ohne Wahrheit* ist, dann weil er auf den Sinn ausgerichtet bleibt.

Zweitens wird man, selbst wenn man Wittgenstein zugesteh, dass die Philosophie sinnlose Sätze produziert, ihn fragen dürfen, wie es kommt, dass solche Sätze existieren. Dass ein Satz *der Fall ist*, ist gesichert, er ist in der Welt. »Das Satzzeichen ist eine Tatsache«, wie Wittgenstein sagt (T. 3.14). Wie wäre der sinnlose (philosophische) Satz als Tatsache zu charakterisieren? Wittgenstein ist in diesem Punkt weit entfernt von den Skrupeln, welche die Philosophen zeigen, wenn sie (gezwungenermaßen) die delikate Frage der Existenz des sophistischen Sagens behandeln. Diese einzige Frage veranlasst Platon im *Sophistes* zu schöpferischen Darlegungen von schreckenerregender Komplexität. Man würde sich wünschen, dass der Antiphilosoph über die Existenz absurder (philosophischer) Sätze mit demselben Feuer, demselben Erfindungsgeist handeln würde, wie sie der Philosoph an den Tag legt, um von der Existenz rein rhetorischer (sophistischer) Sätze Rechenschaft zu geben. Worauf verweist uns Wittgenstein? Auf die »Verwirrungen« der Umgangssprache, auf die Homonymien, auf die Funktionsinterferenzen, auf das Beispiel des Wortes »ist« (über das die Philosophen seit Urzeiten meditieren), das »als Kopula, als Gleichheitszeichen und als Ausdruck der Existenz« auftritt (T. 3.323). Und schließt in aller Ruhe (T. 3.324): »So ent-

siehen leicht die fundamentalsten Verwechslungen (deren die ganze Philosophie voll ist)«. Das Problem der sinnlosen Sätze wäre »leicht«?

Nur ein kleiner Exkurs in Sachen »Leichtigkeit«. Wenn ich sage, dass ein Satz sinnlos ist, bilde ich einen Satz. Dieser Satz beschreibt einen Sachverhalt, nämlich den sinnlosen (philosophischen) Satz, der hier als reine Tatsache behandelt wird. Das verlangt, dass »sinnlos«

1. eine unmittelbar verständliche Eigenschaft ist, die diesem Sachverhalt (dem philosophischen Satz) zugeschrieben werden kann, was heißen soll, dass es einen Sinn der Tatsache gibt, keinen Sinn zu haben, dass »Nicht-Sinn« wie alles, was sich in Form eines Satzes denken lässt, dem Register des Sinns angehört;

2. eine substantielle Möglichkeit der Verbindung von Gegenständen ist, die der Satz »dieser Satz ist sinnlos« sprachlich abbildet. Das heißt, dass ein Nicht-Sinn als singuläre Kombination ununterscheidbarer Gegenstände im ewigen Sein der Gegenstände wurzelt sein muss.

Diese Art Fragen – sie hängen mit dem ontologischen Status des mimetischen Sagens der Sophisten zusammen – wird von Platon mit exemplarischem Ernst behandelt. Er sieht sich genötigt, seine Lehre vom Sein umzuarbeiten, indem er eine »Seinsstütze« des Nichtseins annimmt. Man kann nicht sagen, dass Wittgenstein gegen die philosophischen Sätze mit vergleichbarem Aufwand kämpft. Nicht nur sind, aus der Distanz gesehen, die sprachlichen »Leichtigkeiten«, auf die er sich bezieht, für die Medialitäten der »Philosophie der Umgangssprache« verantwortlich, sie sind nicht einmal konsequent im Sinn seiner eigenen Ontologie.

Der einzige andere Weg – wenn man nicht in die strenge Untersuchung sowohl des Sinns des Nicht-Sinns als auch dessen, was ihn im ewigen Sein der Gegenstände stützt, eintreten will – wäre, zu behaupten, dass die philosophischen Sätze »strenger« Nicht-Sinn wären, Worte ohne Folge, sprachlich unverständliche materielle Sequenzen. Dass die Philosophie also nicht »absurd«, sondern nichts wäre, in dem genauen Sinn, dass sie überhaupt keine Sätze bildet. Aber dann wäre die Antiphilosophie jeder Kritik mög-

lichkeit beraubt, jeder Möglichkeit, ihren Akt als Bruch mit dem philosophischen Akt und als dessen Ablösung zu präsentieren. Abgesehen davon wäre schwer zu verstehen, wie es kommt, dass ganze Jahrhunderte die philosophischen Sätze *verstanden* haben. Letztlich stößt sich die dreifache Instanz des Nichtdenkens (die Benennung, das Unmögliche, der Nicht-Sinn) an der dreifachen Existenz des Gedichts, des Mathems und der Philosophie selbst.

Wir sind indessen weit entfernt, Wittgensteins Ressourcen erschöpft zu haben. Denn die Opposition zwischen »Sinn der Welt« und »innerweltlichem Sinn«, die dem Chiasmus zwischen Philosophie und Antiphilosophie in der Frage des Sinns und der Wahrheit zugrunde liegt, verweist ontologisch auf die Differenz zwischen dem, was »notwendig« und dem, was zufällig ist. Wenn aber ein Sachverhalt in der Welt auf absolut kontingente Weise »der Fall ist«, so existiert nichtsdestoweniger eine Notwendigkeitsfigur der Form »Welt als solcher. Und diese Notwendigkeit teilt der Wahrheit einen Status mit, der anders ist als ihr einfacher empirischer Status.

Es ist das Problem der Logik und ihres ontologischen Fundaments. Es verlangt, dass wir nach dem Atomansatz den komplexen Satz untersuchen. Diese Bewegung vom Einfachen zur Vielheit, die zwei Drittel des *Tractatus* einnimmt, schreibt sich folgendermaßen in die antiphilosophische Strategie ein: Wenn es »wellige Wahrheiten« gibt, die nicht zufällig und nicht empirisch sind und die Form von Sätzen annehmen können (es gibt sie, es sind die Sätze der Logik), so haben sie kein Reales. Infolgedessen gehört das Reale dem Akt an, nicht dem Satz. Es geht darum, sich durch die *Entleerung* der Ewigkeit, die sich in die logischen Sätze einschreibt, aufs mystische Element vorzubereiten. Diese Vorbereitung kulminiert in den folgenden beiden Aussagen:

»Die Sätze der Logik sind Tautologien.« (T. 6.1)

»Die Sätze der Logik sagen also Nichts.« (T. 6.11)

Was ist ein komplexer Satz?

Wenn Elementarsätze Verbindungen von Gegenständen beschreiben (Sachverhalte), liegt es nahe, dass die komplexen Sätze Verbindungen von Sachverhalten beschreiben. Der einfachen Einheit der Gegenstände würde die einfache Einheit der Namen, einer Verbindung von Gegenständen (einem Sachverhalt) würde ein Atomsatz und einer Verbindung von Sachverhalten ein komplexer Satz, der mehrere Atomsätze miteinander verbindet, entsprechen.

Die wesentliche ontologische Schwierigkeit dieses Dispositivs, in dem die Elementarsätze für die komplexen Sätze sind, was die Namen für die Elementarsätze, besteht darin, dass die Gegenstände miteinander verbunden sind (äußere Relationen« haben), *die Sachverhalte dagegen nicht*. Wir sahen bereits, dass ein Sachverhalt absolut unabhängig ist. Die Aussage T. 2.062 sagt in aller Klarheit, dass die Sachverhalte, selbst was die Tatsache ihres »Gesehens« (der Welt Angehörens), also ihres Existierens betrifft, keine Beziehung miteinander unterhalten: »Aus dem Bestehen oder Nichtbestehen eines Sachverhaltes kann nicht auf das Bestehen oder Nichtbestehen eines anderen geschlossen werden«. Die Sachverhalte sind unabhängig in der Ordnung des (substantiellen) Seins und ohne jede Korrelation in der (weltlichen) Existenz.

Ein komplexer Satz hat also keineswegs die Aufgabe, das Bild einer inneren Verbindung von Sachverhalten zu liefern, sei sie ontologisch oder ereignishaft. Angenommen, komplexe Sätze könnten eine Notwendigkeit (etwas Nicht-Zufälliges) fixieren, so wird es sich in keinem Fall um eine »reale« Notwendigkeit handeln, die wirkliche, substantielle oder weltliche Bindungen zwischen Mannigfaltigkeiten von Gegenständen bezeichnen würde. Wozu kann dann der Sinn der komplexen Sätze bestehen?

Zunächst ist ein komplexer Satz überhaupt nichts anderes als eine Juxtaposition von Elementarsätzen, wobei jeder von ihnen einen Sachverhalt beschreibt. Bleibt man hier stehen, so hat jede Juxtaposition Sinn, einen Sinn, der nichts anderes ist als die »Summe« der atomaren Beschreibungen. Der komplexe Satz ist also ohne jedes Interesse, wenn man ihn auf das ewige Sein der

Gegenstände und ihrer Verbindungen bezieht. Er ist eine einfache Aufzählung von Sachverhalten.

Das Interesse beginnt, wenn man die *Existenz* von Sachverhalten in der Wirklichkeit (in der Welt) untersucht. Das heißt, wenn man die Fähigkeit der Sätze, wahr oder falsch sein zu können, in Rechnung stellt.

Es sei zum Beispiel ein Elementarsatz p , der einen bestimmten Sachverhalt beschreibt. Und es sei der Elementarsatz q , der einen anderen Sachverhalt beschreibt. Die Juxtaposition von p und q kann »wahr« genannt werden, und der von p beschriebene und der von q beschriebene Sachverhalt sind beide »der Fall«, sind in der Welt feststellbar. Man kann also daran, wie er als Funktion des Wahrheitswerts der Elementarsätze dem komplexen Satz einen Wahrheitswert mitteilt, einen »Typ« des komplexen Satzes (hier die Konjunktion » p und q «) erkennen. Das ist die entscheidende Aussage: »Die Elementarsätze sind die Wahrheitsargumente des Satzes.« (T. 5.01)

Als wesentlich festzuhalten ist, dass das »und« (in p und q) auf nichts Reales verweist und von sich aus keinen Sinn hat. Was es gibt, sind die von p und q beschriebenen Sachverhalte, insofern sie ewig »sind« und insofern sie in der Welt »existieren« (oder nicht). Die logischen Zeichen (und, oder, impliziert, etc...) sind lediglich bequeme Mittel, zu registrieren, dass eine bestimmte Juxtaposition von atomaren Sätzen *im Hinblick auf die Existenz oder Inexistenz der Sachverhalte, die diese Sätze beschreiben*, einen bestimmten Wahrheitswert besitzt. Oder, wie Wittgenstein sagt: »Hier zeigt es sich, dass es logische Gegenstände, logische Konstanten (im Sinne Freges und Russells) nicht gibt« (T. 5.4). Damit ist gemeint, dass es keine Ontologie der logischen Konnektoren gibt: Sie »hinterpunktieren« bloß den Wert der Juxtaposition, wenn man sie vom Punkt der Welt, also vom Punkt des Wahren (oder Falschen) her erfass: »Die logischen Operationszeichen sind Interpunktionen.« (T. 5.4611)

Ein weiteres Beispiel: der Elementarsatz p beschreibt einen Sachverhalt. Wie steht es mit dem Satz »nicht- p «? Er bezieht sich auf denselben Sachverhalt, den von p beschriebenen. Oder, wie Wittgenstein sagt (T. 4.0621): »Die Sätze p und nicht- p haben ent-

gegengesetzten Sinn, aber es entspricht ihnen eine und dieselbe Wirklichkeit.« Nur dass p die Existenz dieses Referenten in der Welt behauptet, nicht- p dagegen seine Inexistenz. Vom Standpunkt der Welt her ist es offenkundig nicht möglich, dass der von p beschriebene Sachverhalt zugleich »der Fall ist« und »nicht der Fall ist«. Also ist der komplexe Satz » p und nicht- p « falsch.

Ein komplexer Satz besteht allgemein aus einer Gruppe von Elementarsätzen, die so beschaffen ist, dass man, wenn man (durch eine empirische Feststellung) die Wahrheit oder Falschheit der Elementarsätze kennt (die Existenz oder Inexistenz der von ihnen beschriebenen Sachverhalte), hinsichtlich des Werts des komplexen Satzes, also hinsichtlich dessen, ob die »Gruppe« der Elementarsätze eine *teilweise Beschreibung der Welt* ist oder nicht, ein Ergebnis erhält. Dieses Ergebnis nennt Wittgenstein eine Wahrheitsoperation, so dass man sagen kann (T. 5.3): »Alle Sätze sind das Resultat von Wahrheitsoperationen mit Elementarsätzen.«

Wenn ein komplexer Satz wahr ist, schreibt er eine Menge von Elementarsätzen gemäß ihrer Wahrheit oder Falschheit als teilweise Beschreibung der Welt ein. Darum ist ein wahrer komplexer Satz wissenschaftlich, so dass gilt (T. 4.11): »Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft.« Hier ist übrigens jene typische *Begrenzung* der »komplexen« Wahrheit auf das Register der »Naturwissenschaft« festzustellen, die dazu bestimmt ist, einerseits die Philosophie zu diskreditieren (weil sie *wandert* als in der Naturwissenschaft vom Wahren zu handeln beansprucht), andererseits das mystische Element, das nie Wahrheit, sondern Sinn des Sinns ist, auf dem Weg über den Akt zu verherlichen.

Wir stehen hier vor einer subtilen Wende. Der Ausgangspunkt ist der: ein (komplexer) wahrer Satz, der sich auf die Welt bezieht, ist *darin zu erkennen, dass er falsch sein könnte*. Die Welt ist alles, »was geschieht« (oder »der Fall ist«), und was geschieht, ist bekanntlich reine Kontingenz. Wenn also ein komplexer Satz wahr ist, dann u. a. weil der Elementarsatz p , der in ihm enthalten ist, wahr ist, d. h. dass er wahr ist, weil es der (feststellbare) Fall ist, dass der von p beschriebene Sachverhalt in der Welt ist. Dafür,

dass er dort ist, gibt es aber keine (substantielle, ontologische) Notwendigkeit. Es könnte also der Fall sein, dass er es nicht wäre und mithin der komplexe initiale Satz falsch.

Ein *wissenschaftlicher* Satz, der eine teilweise Beschreibung der Welt ist, bezieht seine Wahrheit nur aus der (kontingenten, empirischen) Feststellung der Existenz oder Inexistenz der Sachverhalte, die er über die Elementarsätze impliziert. Aus evidenten antiphilosophischen Gründen (die wissenschaftlichen Wahrheiten sind ohne Interesse) hat niemand das berühmte Thema der Kontingenz der Naturgesetze weiter getrieben als Wittgenstein: Die wissenschaftlichen Aussagen sind zufällig wahr. Aus Sicht des Substantiellen und ewigen Seins haben sie keinen besonderen Wert, sie könnten auch anders sein.

Wenn ich z. B. sage » p und nicht- q «, dann ist dieser Satz (wissenschaftlich) wahr, insofern ich feststelle, dass » p der Fall ist« und » q nicht der Fall ist«. Zur Naturwissenschaft gehört ein Satz, wenn ich die Existenz oder Inexistenz der betreffenden Sachverhalte feststelle. Aber im Satz *selber* zeigt mir nichts, dass er wahr und mithin wissenschaftlich ist. Ich muss den Umweg über den Zufall der Welt nehmen.

Was hat es dann – wenn sie existieren – mit den komplexen Sätzen auf sich, die *unabhängig von der Realität der Welt*, die unabhängig von dem, was der Fall ist, wahr sind?

Nehmen wir z. B. den komplexen Satz » p oder nicht- p «. Das »oder« hat keinen realen Referenten und bedeutet lediglich: ich betrachte den von p beschriebenen Sachverhalt und behaupte, dass er entweder der Fall ist (in der Welt existiert) oder nicht der Fall ist. Es ist jedoch klar, dass die Welt, in *jedem Fall* und gerade weil sie ereignishaft ist, verlangt, dass er das eine oder das andere ist (im Gegensatz zur ewigen Substanz, bei der die Möglichkeit, dass dieser Tisch gelb ist, eine Kombination von Gegenständen ist, die mit der Möglichkeit, dass er es nicht ist, komposibel wenn auch ohne jede Verbindung ist). Aber wenn das eine »geschieht«, dann weil das andere nicht geschieht. Daraus ergibt sich, dass der Satz » p oder nicht- p « ganz unabhängig von der Frage wahr ist, ob der von p beschriebene Sachverhalt existiert oder nicht. Und infolgedessen unabhängig davon, was die Welt ist.

Schließlich entdecken wir eine Notwendigkeit: die der Wahrheit von bestimmten komplexen Sätzen. Ein Satz, der notwendig wahr ist – unabhängig davon, was die Welt ist und also welches der Wert der in ihm vorkommenden (zufälligen, kontingenten) Elementarsätze ist – heißt *Tautologie*. Dies sind die Sätze, die eine Notwendigkeitsordnung fixieren, die der radikalen Kontingenz der Wahrheit der wissenschaftlichen Aussagen (im Sinn der Naturwissenschaft) entzogen ist. Diese Ordnung ist die Logik: »Die Sätze der Logik sind Tautologien.« (T. 6.1)

Aber von was ist diese Notwendigkeit die Notwendigkeit? Offenkundig ist es keine Notwendigkeit der Welt oder in der Welt. Und zwar einfach weil die Tautologien *nichts* von der Welt sagen. Aus gutem Grund! Etwas von der Welt sagen heißt immer zu behaupten (oder zu leugnen), dass dieser oder jener Sachverhalt »geschieht. Die Wahrheit einer Tautologie, in der eine elementare Aussage *p* vorkommt, ist in diesem Punkt gerade indifferent, weil sie immer gelten muss, ob man nun annimmt, dass »*p* der Fall ist« oder das Gegenteil. Daher die fundamentale Aussage: »Die Sätze der Logik sagen also Nichts.« (T. 6.11)

In Wahrheit gibt es keine Notwendigkeit der Welt oder in der Welt. Dies ist ein beständiges Thema bei Wittgenstein: »Einen Zwang, nach dem Eines geschehen müsste, weil etwas anderes geschehen ist, gibt es nicht.« (T. 6.37) Aber es gibt Notwendigkeit *für die Welt*, es gibt (leere) Gesetze, die den Sachverhalten, wenn sie geschehen oder nicht geschehen, auferlegt sind. Zum Beispiel ist es eine Notwendigkeit, dass der von *p* beschriebene Sachverhalt, wenn er in der Welt geschieht, unmöglich nicht geschehen kann. Daher die Tautologie »*p* oder nicht-*p*« (das »oder« ist exklusiv). Oder es ist auch notwendig, dass, wenn der von *p* beschriebene Sachverhalt geschieht und der von *q* beschriebene ebenfalls, das Eintreten von *q* unmöglich das von *p* untersagen kann. Daher die Tautologie: »*p* und *q* impliziert, dass nicht-(*q* impliziert nicht-*p*).« All dies ist gleichgültig für die Beantwortung der Frage, ob alle diese Sachverhalte in der Welt geschehen oder nicht.

Halten wir – in gewisser Distanz zu Wittgenstein, bei dem es nicht immer stabil ist – unser Vokabular fest. Das »Sein« eines Sachverhalts nennen wir seine Substanz (eine Verbindung von

Gegenständen). Wenn er dieses Sein beschreibt, hat der Elementarsatz einen Sinn. »Existenz« eines Sachverhalts nennen wir das Faktum, dass er geschieht, dass es der Fall ist, dass er in der Welt ist. Wenn er zu Recht die Existenz behauptet, ist der Satz wahr (wenn er sie zu Unrecht behauptet, ist er falsch). Eine Existenz ist *niemals* notwendig, sondern muss konstatiert werden, und die wahren Sätze, die mit Existenz-Feststellungen verbunden sind, sind wissenschaftlich.

Die Tautologien, die notwendig sind, sind an keine Existenz-Feststellungen gebunden. Sie sind jedoch auch keine Gesetze des Seins (denn im Sein oder der Substanz können der Sachverhalt *p* und ein mit *p* »existentiell« inkompatibler Sachverhalt ohne Weltes zusammen-sein). Die Tautologien sind Gesetze *nicht dessen, was existiert, sondern der Existenz*. Darunter verstehen wir, dass es für die ganze Welt, für die Mündanität (oder Existenz) allgemein, möglich ist, dass Aussagen gelten wie »*p* und *q* impliziert, dass nicht-(*q* impliziert nicht-*p*).«

Diese notwendigen Aussagen, die zeigen, was Wittgenstein das »Gerüst« der Welt nennt (und was etwas anderes ist als das, was existiert), steigern die Klart zwischen Sinn und Wahrheit aufs Äußerste. Denn sie zahlen für ihre Notwendigkeit den Preis, keinerlei Sinn zu haben: Die Tautologie ist »sinnlos« (T. 4.461). Das ist gesichert, denn die Tautologien beschreiben keine besondere Welt.

Am Ende ist die Welt einerselbst absolut zufällig und in der Singularität ihrer Existenz gesetzlos. Aber sie ist logisch bestimmt, in dem Sinn, dass bereits das bloße Faktum des Existierens logische Zwänge mit sich bringt. Hinzuzufügen ist, dass diese Zwänge sinnlos sind, während im Zufall der Welt der Sinn herrscht. Die Teilung wird so ausgesprochen: »Außerhalb der Logik ist alles Zufall.« (T. 6.3)

Die Tautologien haben also einen definierbaren Ort in der Welt, nämlich den, ihr – über eine leere Gesetzgebung der Existenz (des »Geschehens«) im Allgemeinen – ihre Welt-»Form« vorzuschreiben. Diese Vorschrift ist kein Sagen, sondern ein Zeigen der Gesetze, zu denen jedes Sagen gezwungen ist, weil jedes Sagen eine Welt beschreibt und die Tautologien wahr sind für »jede« Welt. Die Aussage T. 6.124, die eine ausführliche Meditation verdient, rekapituliert die Funktion der Logik im Hinblick auf die Existenz.

Das Sein figuriert darin durch die Namen, die Existenz durch die Welt:

»Die logischen Sätze beschreiben das Gerüst der Welt, oder vielmehr, sie stellen es dar. Sie handeln von nichts. Sie setzen voraus, dass Namen Bedeutung, und Elementarsätze Sinn haben: Und dies ist ihre Verbindung mit der Welt. Es ist klar, dass es etwas über die Welt anzeigen muss, dass gewisse Verbindungen von Symbolen – welche wesentlich einen bestimmten Charakter haben – Tautologien sind.«

Dieses »Etwas« besteht darin, dass es Gesetze der Existenz gibt, die gegenüber dem, was existiert, indifferent sind, und eine Wahrheit, die sich in Ermangelung jedes Sinns in einem Satz einschleift.

9

Nun wird man sagen: Worüber beklagst du dich, Philosoph? Wittgenstein erkennt die Existenz von Wahrheiten ohne Sinn, von sinnlosen Wahrheiten, an. Du behauptest aber, dies sei der zentrale Punkt des philosophischen Akts. Worum geht der Streit, wo ist die Antiphrasie?

Der philosophische Stil kennt die Klage nicht. Die Antiphrasien sind es, die nicht aufhören, über das Schicksal zu klagen, das ihnen die Welt bereitet! Man denke an die Verlassenheit Rousseaus, an die Invektiven Nietzsche! Ich beklage mich über nichts. Aber diese tautologischen Wahrheiten sind mir verdächtig, und zwar aus drei Gründen.

1. Zunächst ist die Tatsache, dass die Sätze der Logik sinnlos und doch wahr und notwendig sind, exakt an die Tatsache gebunden, dass sie nichts sagen, dass sie tatsächlich rein logisch, will sagen leer sind. Die Philosophie denkt aber, dass sinnlose, wahre und notwendige Sätze existieren, die ein Reales sagen. Das Paradigma dieser Sätze findet sich in der Mathematik, die das Sein als Sein sagt. Meine erste Frage ist also: Welchen Status gibt Wittgenstein den mathematischen Sätzen? Was ist, insbesondere, das Verhält-

nis zwischen dem Logischen und dem mathematischen Satz? Dies ist schon immer eine Hauptdemarkationslinie zwischen der Philosophie auf der einen und der Antiphrasie und der Sophistik auf der anderen Seite gewesen.

2. Wie Wittgenstein die Logik als Wissenschaft von der Existenz im Allgemeinen (als nicht-mundane Wissenschaft der Welt-Form) konstruiert, ist beeindruckend. Aber er geht seinen Weg nicht zu Ende, und dieses Stehenbleiben ist durch das Begehren eines »nicht theoretischen« Akts motiviert.

Rekapitulieren wir:

– Das Sein ist undenkbar, weil wir kein Denken von den Gegenständen haben. Wir können sie bloß benennen.

– Die Existenz hat denkbare Gesetze: die logischen Sätze. Aber diese Sätze haben keinen Sinn.

– Was existiert (die Welt), ist ganz und gar kontingent.

Meines Erachtens muss man die folgende Frage stellen: Welche Beziehung besteht zwischen dem Sein und den Gesetzen der Existenz? Denn wenn die radikale Kontingenz der Ereignisse, die die Welt ausmachen, diese absolut von ihrem substantiellen Sein trennt, dann ist andererseits fast sicher, dass das Faktum, dass es notwendige Gesetze der Existenz gibt (also der Ereignishaftigkeit der Welt), eine Korrelation zwischen Sein und Existenz indiziert, eine ontologische Vorschrift, die nicht die Welt, sondern die Weltlichkeit der Welt betrifft. Die von Wittgenstein durchgeführte Teilung zwischen dem Zufall hier (den wissenschaftlichen Sätzen) und der Notwendigkeit da (den logischen Sätzen) ist unvollständig. Man muss die logische Notwendigkeit auch als dasjenige denken, was vom Sein der Welt her den Zufall der Welt gestaltet. Kurz: Wittgenstein lässt die ontologischen Bedingungen seiner Logik im Dunkeln. Man wird also fragen, welche es sind, wohl wissend freilich, dass das Motiv dieser Lücke nur zu evident ist: Wenn die Logik vom Sein bedingt ist, kann man sie nicht mehr für absolut sinnleer halten. Daraus folgt, dass der Hiatus zwischen Sinn und Wahrheit sich nicht bloß in der logischen Leere auftritt und dass dieser Hiatus vielleicht eine theoretische Form hat (während die Logik für Wittgenstein offensichtlich »keine Lehre«, also keine Theorie ist [T. 6.13]).

3. Das allgemeine Dispositiv Wittgensteins gibt drei irreduzible »intellektive« Dimensionen an (sich sage »intellektiv«, weil »Denken« für Wittgenstein nur ein Fall unter anderen ist, und nicht der beste):

- die intellektuelle Erkenntnis der Gesetze der Existenz: die Logik.
- die intellektuelle Erkenntnis der Welt (oder dessen, was existiert): die Naturwissenschaft.
- die intellektuelle Erkenntnis des Sinns der Welt, oder des Sinns dessen, was existiert, oder des Werts: das mystische Element des Schweigens, das dem reinen Akt vorbehalten ist.

Man konstatiert, dass das Sagen (die sinnvollen Sätze) sich zwischen zweierlei Nicht-Sagen etabliert: der sinnlosen Logik, die sich jedoch in Sätze einschreibt (die Tautologien); und der Ästhetik (oder Moral), die sich jeder propositionalen Einschreibung radikal widersetzt.

Man wird dann fragen, welche *Gemeinsamkeit* unter dem Aspekt des substantiellen Seins zwischen den beiden Figuren des Zeigens oder Nicht-Sagens besteht: der Figur, die quasi-propositional ist, der Logik, und der, die schweigt und in der sich der antiphilosophische Akt mitteilt. Um es abzukürzen: man wird, in gerader Linie auf die Lehre Lacans zurückgehend, fragen, ob es eine *Logik des Akts* gibt.

Diese drei Fragen werden den Rest unserer Ausführungen strukturieren.

10

Die einfache Frage: »Ist die Mathematik ein Denken?« organisiert untergründig die Debatte zwischen Philosophie und Antiphilosophie. Warum? Wenn die mathematischen Sätze denkend sind, dann heißt das, dass ein Sagen ohne Gegenstandserfahrung, dass ein ausobjektiver und geregelter Zugang zum Intelligiblen existiert. Dass das Sein nicht notwendig aus jedem Satz ausgeschlossen ist. Dass der Akt vielleicht selbst theoretischer Natur ist. All dies weist der Antiphilosoph rigoros zurück. Daher die Generallinie der An-

tiphilosophien in diesem Punkt: Die Mathematik ist kein Denken, sie ist ein *Kalkül*. Und über ihre »kalkulierende« Dimension, ihre Dimension als reine Operation an Zeichen, etabliert sich unveränderlich die Maxime: Die Mathematik ist eine Variante der Logik.

Wittgenstein spricht das mit seiner üblichen Brutalität aus: »Die Mathematik ist eine logische Methode.« (T. 6.2)

Im weiteren Verlauf seiner »Karriere« legt Wittgenstein gegen die Idee einer denkenden Singularität der Mathematik eine bemerkenswerte Erbitterung an den Tag. Er, der genau wusste, wovon er sprach, sollte sich zu diesem Zweck der provokantesten Oberflächlichkeit bedienen, indem er von den tiefsten und ingeniossten Theorien (Besonders von denen Cantors oder Gödels) so ungenaue und dürftige Versionen gab, dass selbst seine glühendsten Verehrer bisweilen die Fassung verlieren und sich genötigt sehen, zu seiner Rechtfertigung dicke Bücher zu schreiben.

Diese Erbitterung rührt daher, dass Wittgenstein – zu Recht – überzeugt ist, dass die Mathematik seit Platon die entscheidende Stütze dessen ist, was er als den Hauptschwindel betrachtet: den metaphysischen Schwindel. Die Mathematik auf Normalmaß bringen, mit allen Mitteln, auch den niedrigsten, zeigen, dass es in der Mathematik nichts gibt, was nicht auch in irgendeinem beliebigen, mit Vorliebe ganz nichtigen »Sprachspiel« zu finden wäre, ist eine undankbare und endlose Arbeit, aber es lohnt der Mühe: Man wahrt die Rechte der »Philosophie der Umgangssprache« als Ersatz für den verhängnisvollen Griff nach der Wahrheit, der das Eigenliche des philosophischen Akts ausmacht.

Im Sophistisch-Werden des späten Wittgenstein bestehen die wesentlichen Verfahren darin, die Mathematik zu relativieren, zu suspendieren, zu anthropologisieren, ein konventionelles Spiel aus ihr zu machen, das in letzter Instanz von unseren Sprachgewohnheiten abhängt. Ein Passus aus den Notizen, die unter dem (Besonders ironischen) Titel »Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik« veröffentlicht worden sind, illustriert diese Methode. Auf den stets affirmativen Stil des *Tractatus* folgt; wie man sieht, ein stets fragender Stil, welcher die quasi physische Markierung des Moments ist, da eine Antiphilosophie, der stumm-vergeblichen Erwartung ihres unerhörten Akts müde, sich in ei-

nem der Sophistik entlehnten aufschiebenden Geschwätz verliert. Und am Ende dieses Manövers ist es nicht die unbegrenzte kritische Tugend, sondern eine Art dummes Schwindelgefühl, was uns überwältigt:

»Denke dir die Mengenlehre wäre als eine Art Parodie auf die Mathematik von einem Satiriker erfunden worden. – Später hätte man dann einen vernünftigen Sinn gesehen und sie in die Mathematik einbezogen. (Denn wenn der eine sie als das Paradies der Mathematiker ansehen kann, warum nicht ein anderer als Scherz?)

Die Frage ist: ist sie nun als Scherz nicht auch offenbar Mathematik?

Und warum ist sie Mathematik? – Weil sie ein Zeichenspiel nach Regeln ist?

Werden hier nicht doch offenbar Begriffe gebildet – auch wenn man sich über deren Anwendung nicht im klaren ist?

Aber wie kann man einen Begriff haben und sich über seine Anwendung nicht klar sein?»

Die Linie, die der *Tractatus* verfolgt, ist zugleich radikaler und konsistenter. Sie läuft darauf hinaus, der Mathematik durch eine Identifizierung mit der Leere der Logik ihre Singularität zu nehmen.

Die Argumentation beruht ganz und gar darauf, dass nach Wittgenstein ein mathematischer Satz immer eine Gleichung ist: »Die Logik der Welt, die die Sätze der Logik in den Tautologien zeigen, zeigt die Mathematik in den Gleichungen« (T. 6.22). Eine Gleichung jedoch sagt *nichts* über ihre beiden Glieder, sie interessiert sich nicht dafür, ob es der Fall ist oder nicht. Um eine Gleichung aufzustellen, brauchen wir die Welt nicht zu sehen, was beweist, dass die mathematischen Sätze keinen Sinn haben: »Und, dass die Sätze der Logik bewiesen werden können, heißt ja nichts anderes, als dass ihre Richtigkeit einzusehen ist, ohne dass das, was sie ausdrücken, selbst mit den Tatsachen auf seine Richtigkeit hin verglichen werden muss« (T. 6.2321).

Für Wittgenstein ist die Mathematik ein »blinder« Kalkül, insofern sie durch den einfachen Kunstgriff der Substitution von Gleichungen zu Gleichung fortschreitet, ohne jemals irgendetwas denken zu müssen. Die Aussage T. 6.24 rekapituliert diese sprachliche (die Sprache ist es, die in der Mathematik »die nötige Anschauung« liefert, T. 6.233), operatorische und das Denken ausschließende Auffassung vom mathematischen Verfahren:

»Die Methode der Mathematik, zu ihren Gleichungen zu kommen, ist die Substitutionsmethode.

Denn die Gleichungen drücken die Ersetzbarkeit zweier Ausdrücke aus, und wir schreiben von einer Anzahl von Gleichungen zu neuen Gleichungen vor, indem wir, den Gleichungen entsprechend, Ausdrücke durch andere ersetzen«.

Vor allem die Mengenlehre widerspricht durch die existentiellen Aussagen, die sie insbesondere über das Unendliche trifft, dieser Auffassung. Beim Unendlichen ist es zweifelhaft, ob man die Existenz auf etwas zurückführen kann, »was der Fall ist« und sich als Tatsache konstatieren lässt. Sein ganzes Leben lang sollte Wittgenstein die Cantorsche Theorie mit seinem Hass verfolgen, und zwar sei dem *Tractatus*: »In der Mathematik ist die Theorie der Klassen völlig überflüssig.«

Die Heftigkeit dieser Äußerungen kann uns kalt lassen. Die von Wittgenstein skizzierte Konzeption der Mathematik ist – es muss endlich gesagt werden – oberflächlich und unhaltbar.

Zunächst ist das Wesen eines mathematischen Satzes nicht die Gleichung. Die tiefen Theoreme gehören mindestens vier Typen an:

1. den Existenztheoremen, die besonders weit von jedem logischen Reduktionismus entfernt sind. Sie stellen das Problem einer »nicht mundanen« oder nicht zufälligen Existenz. Es ist an der Ontologie, mit solchen Theoremen ins Reine zu kommen, nicht an diesen Theoremen, um einer Ontologie willen zu verschwinden.
2. den Theoremen der Mächtigkeit (wie dem, das seit den Kriterien die Existenz einer Unendlichkeit von Primzahlen zeigt). Sie stellen das Problem des Unendlichseins, das jede Philosophie integrieren muss, statt sich gegen die Mathematik zu wenden.
3. den Zerlegungs-Theoremen (sehr häufig in der Algebra), die zeigen, dass eine Struktur als Produkt von einfacheren Strukturen gedacht werden kann. Sie stellen das Problem der Entflechtung

des Mannigfaltig-Seins, der Nicht-Unabhängigkeit von miteinander verflochtenen Mannigfaltigkeiten (im Gegensatz zur Atomistik der »Sachverhalte«).

4. den Theoremen der Präsentation (wie dem, das zeigt, dass jede Boole'sche Algebra sich als Mengenalgebra präsentieren lässt), die das Problem der typischen Singularität, des Sensistypus, der einen Begriff »repräsentiert«, stellen.

Damit ist man im Kernbereich der denkenden Forschung der Mathematik angelangt: bei der Frage der Vernichtung des Existierenden mit seinem Sein, der Zusammensetzung der Mannigfaltigkeiten, der Typisierung. Der Kalkül und die Gleichungen sind zweifellos sehr wichtig, aber sie sind nur sekundäre Linien, experimentelle Protokolle, Darstellungsgarantien für die Bewegung der Ideen.

Wenn Wittgenstein all dies zugunsten einer algorithmischen und »leeren« Sicht beiseite schiebt, dann um das Gespenst eines Denkens zu bannen, das von sich aus transzendent wäre und dennoch fähig, in der Form des Sagens in Erscheinung zu treten.

Tatsächlich ist die Mathematik, wenn sie als auf das Sein selbst ausgerichteteres Denken verstanden wird, ein Haupthindernis auf dem Weg, der zur ethischen Suprematie des Akts führt. Mit einem Wort: wenn die Mathematik denkt, hat der Platonismus Sinn. Aber wenn sich die Antiphilosophen Nietzsche und Wittgenstein in irgendetwas einig sind, dann im Abscheu gegenüber Platon.

In diesem Sinn ist die Mathematik (abgesehen von ihrer rein logischen Karikatur) mehr als ein Irrtum des Denkens. Sie ist *die Sünde*. Das ist es übrigens, was Wittgenstein in den vierziger Jahren schreiben wird: »In keiner religiösen Konfession ist so viel durch den Missbrauch metaphysischer Ausdrücke gestündigt worden wie in der Mathematik.«

Die Mathematik mit der Logik zu identifizieren heißt vor allem, dass man sich gegen die Versuchung wappnet, an ein Denken des Seins zu glauben. Dass die Mathematik dadurch kraftlos und unkenntlich wird, ist angesichts der heilsamen Größe des »mystischen Elements« ohne Bedeutung.

Wenden wir uns jetzt der Frage der »Frage« zwischen dem Sein (den substantiellen Gegenständen) und der Existenz (der Kontinenz der Welt) zu.

Wir haben gesagt, dass in dieser Frage die Logik impliziert ist, denn sie schreibt der Welt ihr »Gerüst« vor und erfässt so die (formalen) Gesetze der Welt als Welt, der *Möglichkeit* der Welt.

Aber wenn wir suchen, was im *Tractatus* dieser Frage am nächsten kommt, finden wir, dass es sich ganz einfach um das *Subjekt* handelt. Warum? Weil Wittgenstein »Subjekt« nicht nennt, was ein Teil der Welt, sondern was ihre Grenze ist. Und weil mithin in einem wenn auch schwierigen und indirekten, aber unzweifelhaften Sinn – das Subjekt der Name *eines globalen »Seins«* des *Existierenden* ist.

Das Problem wird dann zu dem der problematischen Verbindung zwischen Logik und Subjekt. Was nicht versäumt hat, die Aufmerksamkeit Lacans zu erregen, dessen gesamtes Anliegen die Begründung einer (paradoxen) Logik des Subjekts ist.³

Lacans Sympathie für Wittgenstein ist zunächst die des einen Antiphilosophen für den anderen. Lacan freut sich darüber, dass »diese angeblich Wittgensteinsche Operation nichts ist als eine Aufdeckung der philosophischen Schurkereie«. Das also ist klar! Und worin besteht die Schurkereie? In der Unterstellung, es gebe eine Metasprache. Dies zu unterstellen, wie seit Parmenides die Philosophie zu tun nicht aufhört, heißt immer, dass man jemandes Anderer sein will, dass man da sein will, wo die Figuren seines Begehrens ergriffen werden.

Wenn ich sage »es ist Tag«, signalisiere ich bereits damit, dass es wahr ist (nach Lacan hat Wittgenstein diesen Punkt hervorragend erfasst: das Wahre als Subjektivierung durch den Äußerungsakt). Um philosophische Schurkereie handelt es sich, wenn ich unterstelle, dass eine metasprachliche Notwendigkeit mich anhält, diese Wahrheitsbehauptung in der Form »der Satz es ist Tag ist wahr« zu untersuchen. Denn mit einem Mal entwerfe ich den Sinn, der darin besteht, dass die Behauptung »es ist Tag«, die sich als wahr bekanntgibt, sich als eine subjektive, von meinem

Wunsch, sie auszusprechen, besetzte Taktik ablöst. Die philosophische Metasprache, welche den Satz in Anführungszeichen setzt, tut so, als ob man die Äußerungsdimension des Wahren der »Objektivität« der Aussage, welche nunmehr vor dem Tribunal der Wahrheit zu erscheinen hat, zuschlagen könnte. Sie verbietet die begehrende Verdunkelung des Subjekts zugunsten eines unterstellten, mit sich selbst identischen Ich [*Iel*], eines Ich, das herrscht, eines Schurken-*Ich*. Die Philosophie lebt unter dem Regime des *Ich*.

Wittgenstein aber weist jede Metasprache grundsätzlich zurück. Das ist evident, denn was sich zeigen kann, kann sich nicht sagen, und was sich sagen kann, kann sich nicht zeigen. Diese Nicht-Reduzierbarkeit verbietet einem Sagen zu behaupten, das Andere eines anderen (subjektivierten) Sagens zu sein: »Was sich in der Sprache selbst ausdrückt, können wir nicht mit ihrem Mittel ausdrücken.« Auf diese Weise öffnet sich das Denken Wittgensteins für eine Theorie des Subjekts, die der schurkischen philosophischen Herrschaft des *Ich* entzogen wäre.

Diese Theorie des Subjekts nimmt im *Tractatus* die Aussagen T. 5.63 bis 5.64 ein. Dass es sich um das handelt, was in gewisser Weise der Sinn der Existenz ist, zeigt die Aussage T. 5.632: »Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze.« Diese (topologische) Metapher versucht, das Subjekt zu zeigen als nicht reduzierbar sowohl auf die Welt (obwohl es deren globaler Umriß ist) als auch auf die Substanz (obwohl außerhalb der Welt situiert, muss es sein in der Substanz »inexistierendes« Sein haben). Darum zögert Wittgenstein nicht, dieses Subjekt, um es von dem von der Psychologie behandelten abzugrenzen, »metaphysisch« zu nennen.

Dieses metaphysische Subjekt ist einzig (wenn es vielfältig wäre, müsste es auch von den anderen unterscheidbar und mithin in der Welt situiert sein). Das ist die solipsistische These: »Was der Solipsismus nämlich meint, ist ganz richtig« (T. 5.62). Die Einzigkeit des Subjekts ist koextensiv zu der der Welt (»Ich bin meine Welt«, T. 5.63), und »existent«, artikuliert, ist sie nur durch die Welt.

Man würde jetzt erwarten, dass sich die Logik, die die Vorschrift der Welt-Form ist, und das Subjekt, das der Name der Einzigkeit der Welt ist, miteinander verknöten. Und infolgedessen würde man in einem wahrhaft philosophischen Begehren wünschen, der »Sinn der Welt« möge seine Verankerung wenigstens in einer *Logik der Grenze* finden, die den subjektiven Solipsismus über die logischen Sätze erklären würde.

Aber Wittgenstein geht diesen Weg nicht. Und zwar, weil das Subjekt, selbst wenn es »Grenze der Welt« ist, wesentlich aus der Welt herausfällt, so dass es sich ganz und gar auf Seiten des Akts befindet und dem Sagen entzogen ist: »In einem wichtigen Sinne [gibt es] kein Subjekt [...] Von ihm allein nämlich könnte in diesem Buche nicht die Rede sein« (T. 5.631). Während die Logik, obwohl auch sie kein Sagen ist, nichtsdestoweniger die Form des Satzes annimmt. Bei Wittgenstein, könnte man sagen, *gibt es keinen subjektiven Satz*.

Gewiss, Wittgenstein erfasst mit Schärfe, dass das Subjekt, als Eins-Korrelat der Welt, sein Sein im Verschwinden hat, dass es sich als verschwindender Punkt präsenteren muss, so dass nur seine Artikulation von ihm zurückbleibt: die Welt. Die Aussage T. 5.64 ist sehr nahe an Lacan, wenn man sich erinnert, dass »die Wirklichkeit« eigentlich eine Menge von Sätzen ist: »Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität.« Aber anders als Lacan unternimmt er es nicht, eine logische Algebra dieses Verschwindens zu schaffen, so wenig wie eine Topologie der Grenze Sein/Existenz, die nicht ganz so ausschließlich zum Sein hin verschoben wäre. Er begnügt sich an diesem Punkt mit einem Bild, das sich nicht entwickeln lässt. Noch weniger lässt er sich auf jenes Minimum an Ontologie ein, das den algebraischen und topologischen Operationen zugrunde liegen muss, ein Minimum, dem Lacan trotz seiner Sarkasmen schließlich zustimmte.

Das Wort »Subjekt« hätte bei Wittgenstein die paradoxe Überschneidung der leeren Universalität (der Logik) und des Seinspunkts, auf den sich die Existenz stützt (Ontologie), benennen können. Er verzichtet darauf und beschränkt mithin die Logik auf

eine Verfassung (»Die Logik ist transzendental«, T. 6.13), die, weil sie a-subjektiv ist, völlig dunkel bleibt.

Wenn nämlich unter dem Namen Subjekt eine Ontologie der Logik existierte, müsste man zugestehen, dass »Subjekt« teilweise das Motiv eines Denkens ist. Wittgenstein aber will es *ganz und gar* dem schweigenden Akt vorbehalten und sogar, in einem Register, dem Affekt, das wesentlich vom Theoretischen verschieden ist, zu seinem Zentrum machen: »Das Gefühl der Grenzen der Welt, das ist das Mystische«. Was, wenn man sich erinnert, dass das Subjekt gerade eine Grenze der Welt ist, so zu verstehen ist: das einsame Gefühl, durch das mir das solipsistische Subjekt gezeigt wird, ist ein schweigendes Gefühl.

Was von der Existenz an ihr Sein rührt, muss dem Akt angehören, nicht dem Denken.

12

Vom antiphilosophischen Akt zu sprechen, ist offenkundig widersprüchlich. Auch gerät man, wenn man zu diesem Zweck die biographische Haltung übernehmen muss, in eine gewisse (philosophische) Verlegenheit, denn es ist das lebende Subjekt, welches in eigener Person Zeugnis ablegt für das, was die Welt auf die unsagbare Transzendenz ihres Sinns hin überschreitet. Ich beschränke mich auf eine Reihe von Interpunktionen.

1. Der Akt ist das, wodurch sich ein Wert zeigt. Er ist es also, der eine *Differenz* begründet. Denn in der Welt gibt es keine Differenz (alle wahren Aussagen haben denselben Wert, d. h. sie haben überhaupt keinen). Ein Wert, der auch eine Instanz des Sinns der Welt ist, existiert in der Welt in einem besonderen (dem wissenschaftlichen entgegengesetzten) Element, das man als mystisch bezeichnet. Der Akt ist das begrifflose Zeigen des mystischen Elements.

2. Ein aktiv gezeigter Wert kann Gott heißen. Diesen Punkt illustriert eine Notiz aus dem Jahr 1930: »Wenn etwas gut ist, so ist es

auch göttlich. Damit ist seltsamerweise meine Ethik zusammengefasst.« Der Akt ist das, wodurch das Wort »Gott« Sinn annimmt.

3. Der Bezug des Akts zur Schrift betrifft nicht, was gesagt ist, sondern den Effekt dessen, was gesagt ist, was eine Überwindung des Gesagten impliziert. Das ist der Sinn von Aussage T. 6.54, der vorletzten des *Tractatus*: »Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie -- auf ihnen -- über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)

Er muss diese Sätze überwinden, dann steht er die Welt richtig.« Im Hinblick auf die Schrift ist der Akt Ablehnung, Überwindung.

4. Die Produktionsressourcen für den Effekt der Ablehnung oder Überwindung, die in der Schrift vorhanden sind und die Möglichkeit des Akts induzieren, betreffen die Kunst der Schrift, nicht das Sagen als solches. Es genügt nicht, den Sinn zu verstehen, denn man muss im Element dieses Verständnisses über den Sinn hinausgehen, zum Sinn des Sinns. Der Akt ist also, als schweigendes Zeugnis des Sinns im Sagen und durch das Sagen, aber jenseits des Gesagten, archaisch.

In dem Brief über den *Tractatus* an Ludwig von Ficker von 1919 sagt Wittgenstein: »Die Arbeit ist streng philosophisch und zugleich literarisch, es wird aber nicht darin geschwefelt.« Das Geschwefel ist die Philosophie in ihrem metaphysischen Sinn. Der Gegensatz zum Geschwefel betrifft simultan:

-- die *Materie*, die streng, wissenschaftlich und logisch ist. Im Dienst des Sinns (in der Welt).

-- den Akt, der archaisch, literarisch ist, im Dienst des Sinns (der Welt, des Lebens, des Subjekts).

1912 notiert Russell (über den, der damals noch sein Freund ist): »Wie ein Künstler will er etwas Vollkommenes schaffen oder gar nichts.« Es handelt sich nicht um eine Vision, es handelt sich (wie bei Nietzsche, der meinte, ein Deutsch von beispielloser Schönheit schreiben zu müssen) um eine Verpflichtung. Denn der Akt wird nicht von dem, was das Werk sagt, induziert, sondern von seiner Vollkommenheit.

5. Der Effekt des archaisitischen Akts darf nicht das Denken oder die Lehre betreffen, sondern das Subjekt, will sagen das Leben (oder die Welt), ergriffen von seiner Grenze her. Darum bewegt sich der Akt im Element des Christentums. In den vierziger Jahren heißt es: »Das Christentum sagt unter anderem, glaube ich, dass alle guten Lehren nichts nützen. Man müsse das *Leben ändern*.«

6. Das Vermögen, sein Leben zu ändern, zeigt aktiv, dass man getretet ist, was jedem Glauben und also jeder Lehre *vorgängig* ist. Denn die Rettung ist nichts anderes als das *Einreten* des Akts. In einem Heft (1937) heißt es: »Sei erst erlöst und halte an deiner Erlösung fest – dann wirst du sehen, dass du an diesem Glauben [an die Auferstehung] festhältst. Dann ist alles anders, und es ist kein Wunder, wenn du dann kannst, was du jetzt nicht kannst.« Das Wesen des Akts ist *die Vorgängigkeit des Heils*.

7. Das erste Zeichen des Heils ist also eine zuvor unwahrscheinliche, unkalkulierbare, ja »unmögliche« Entscheidung. So im Leben Wittgensteins die, im Ersten Weltkrieg einfacher Soldat zu sein; 1919 die, auf sein Erbe zu verzichten und einfacher Volksschullehrer zu werden; die, nach Sowjetrußland zu gehen, um einfacher Handarbeiter zu sein.

Keine von diesen Entscheidungen »hält« wirklich, keine strukturiert eine Dauer. Am Ende wird Wittgenstein eben doch Professor in Cambridge, was (für das Denken) sinnvoll, aber im Licht des Akts absurd, ja widerwärtig ist. Diese Entscheidungen funktionieren in Wirklichkeit als das Zeichen, dass man vielleicht gerettet ist. Es handelt sich darum zu prüfen, was das Subjekt, das der Akt reinigt, *tragen* kann. Nicht verstehen oder wissen, sondern tragen: »Als ich über Mut schrieb [meinte ich]: Nimm Dir eine Bürde und versuche, sie zu *tragen*. Ich weiß, dass ich keinerlei Recht habe, das zu sagen, da ich selbst kaum fähig bin, Büden auf mich zu nehmen. Trotzdem fällt mir nicht mehr dazu ein« (Brief an R. Hutt, während des Zweiten Weltkriegs).

8. Nach der Entscheidung ist das Bekenntnis das zweite Zeichen des Heils.

Wie Rousseau trägt Wittgenstein sich Ende 1929 mit der Absicht, eine Autobiographie zu schreiben. Ein Brief an Moritz Schlick zeigt, dass diese Initiative dazu bestimmt ist, »Klarheit« zu schaffen und selbst ein Zeichen für die Kraft des Aktes ist: »Etwas in mir spricht dafür, meine Biographie zu schreiben, und zwar möchte ich mein Leben einmal klar ausbreiten, um es klar vor mir zu haben und auch für andere. Nicht so sehr, um darüber Gericht zu halten, als um jedenfalls Klarheit und Wahrheit zu schaffen.« Das biographische Bekenntnis ist weder dokumentarisch, noch gehört es der Ordnung der gerichtlichen »Untersuchung« an (das würde wieder zu den Sätzen und zur »Wahrheit« im mundanen Sinn führen). Es ist eine Produktion von Licht.

An Weihnachten 1936 hat Wittgenstein mehrere Freunde zu sich gerufen, damit sie seine Beichte hören. Seine Hauptsünde war, wie es scheint, seine (tatsächlich ererbliche) Brutalität gegenüber den Kindern während seiner Tätigkeit als Volksschullehrer (fünfzehn Jahre zuvor. Und in der Tat (Instanz der unwahrscheinlichen Entscheidung, verweisend aufs Heil) ist er in das österreichische Dorf, in dem er unterrichtet hatte, zurückgekehrt, um sich bei den Kindern und ihren Familien zu entschuldigen. Es hat ihm gut getan (»sei erst erlöst«): »Im vorigen Jahr habe ich mich mit Gottes Hilfe aufgerafft und ein Geständnis abgelegt. Das brachte mich in ein reineres Fahrwasser, ein besseres Verhältnis zu den Menschen und zu größerem Ernst.«

Die Beichte geht vom Akt aus, nicht umgekehrt. 1937 notiert er: »Die Erkenntnis der Sünden ist ein tatsächlicher Vorgang.«

9. Vom kollektiven Standpunkt ist die Substanz des Aktes keine Politik im gängigen Sinn. Die Frage der Machtformen lässt Wittgenstein gleichgültig. Einem Freund, der ihn an das völlige Fehlen von Freiheit auch der Arbeiter im stalinistischen Rußland erinnerte, antwortet er achselzuckend: »Die Tyranei: Nein, darüber kann ich mich nicht aufregen.« Der Akt gebietet lediglich eine Archaismetik der Gleichheit. Die Ungleichheit ist die Hässlichkeit der Welt. Nur in diesem Sinn hat Wittgenstein (gegenüber Rowland Hutt) erklären können: »Im Herzen bin ich Kommunist.« Mit den anderen in der Anonymität des Dienstes zu verschmelzen, das ist es, was das Höhere ist. Und die Gesellschaft, die es für alle

möglich oder sogar obligatorisch macht, ist die beste. Im Grunde geht es darum, die Figur des Priesters ohne Dogma zu generalisieren.

10. Der *Tractatus* steht, was die Form angeht, Mallarmés *Würfelfur* nahe. Die affirmative und hierarchisierte Entfaltung der Formen, die metaphorische Spannung in Verbindung mit einer mathematisierenden Strenge, die latente Ironie der Figuren, die absolute Selbstgenügsamkeit, die nichtsdestoweniger auf eine »Überwindung« des Buchs abzielt: Alle diese Züge sind diesen Unternehmungen gemeinsam, die beide, wenn auch mit entgegengesetzter Intention, die Disjunktion zwischen der Logik und dem Zufall, zwischen dem Sein und der Existenz zu fixieren versuchen.

11. Was den Inhalt betrifft, so ist Wittgenstein -- aufgrund der engen Verbindung, die zwischen einer Doktrin der Sprache, einem autobiographischen Trieb, der Vorgängigkeit des Heils vor den Glaubensinhalten, dem mystischen Element, einem ambivalenten Verhältnis zur irdischen Liebe, einer transmundanen Theorie des Cogito und der subjektiven Reinheit, einem Versuch der Subjektivierung des Christentums und schließlich einer abstrakten hierarchischen Kühnheit besteht -- ein Bruder des Augustinus der *Bekenntnisse*.

12. Wittgenstein hat die Kirche nicht neu gegründet wie Augustinus, noch die Poesie wie Mallarmé. Was über seine arme Existenz hinaus, die letztlich war wie jede andere, für seinen Akt Zeugnis ablegt, ist das, was nichts war als die negative Vorbereitung darauf.

Es ist möglich, ja wahrscheinlich, dass von diesem -- vielleicht in-existenten -- Akt nichts bleibt, was ein Subjekt beleben könnte. Fixiert und vermittelbar ist von dem, was das Denken übersteigen sollte, nichts als das Denken. Wittgensteins Antiphilosophie ist nunmehr der Philosophie überlassen.⁴

Anmerkungen

1 Die französische Übersetzung des *Tractatus logico-philosophicus*, die ich hier benutzt habe, ist die, die Élienne Bailbar 1990 für die Studenten der Universität Paris I versucht hat. Ich danke ihm, dass er mir eine Fotokopie dieser unveröffentlichten Übersetzung zur Verfügung gestellt hat. Der hier zitierte deutsche Text ist dem ersten Band der *Schriften*, Frankfurt a.M., 1960, entnommen.

2 Die dokumentarischen Quellen, die ich für Wittgensteins Leben, die Tagebücher, die Hefte etc. benutzt habe, sind vor allem: Brian McGuiness, *Wittgenstein*, Paris 1991 (engl. Original: *Wittgenstein: a Life*; Young Ludwig 1889-1921, London, 1988, dt.: *Wittgensteins frühe Jahre*, übers. v. J. Schulte, Frankfurt a.M., 1988); und Ray Monk, *Wittgenstein, le devoir du génie*, Paris, 1993 (engl. Original: *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*, London, 1990; dt.: *Wittgenstein. Das Handwerk des Genies*, übers. v. G. Holl und E. Rathgeb, Stuttgart, 1992).

3 Die wichtigsten Äußerungen Lacans über Wittgenstein finden sich im Band XVII des *Séminaire, L'œuvre de la psychanalyse*, Textherstellung von Jacques-Alain Miller, Paris, 1991. Ich verweise besonders auf das Seminar vom 21. Januar 1970.

4 Die Anzahl der Bücher über Wittgenstein ist bereits gigantisch, und alles deutet darauf hin, dass sie noch nicht gekannte Höhen erreichen wird. In gewisser Weise ist es Wittgenstein selbst, der dafür verantwortlich ist, wenn man bedenkt, dass alles von ihm »Gesagte«, nach seinem Tod andächtig gesammelt und ediert, nur -- wie ich jedenfalls meine -- aus Glossen, möglicherweise mörderischen Glossen, zu einem einzigen und sehr kurzen *Geschriebenen* besteht: dem *Tractatus*. Das Verhältnis, auf das es eigentlich ankommt und das durchaus ein gewisses Licht auf die Antiphilosophie überhaupt wirft, wäre also das zwischen der galaktischen Masse der Glossen und der Knappheit des Texts. Nachdem ich mich allerdings selbst in dieses Verhältnis einschreibe, würde es mir schlecht anstehen, nicht einer Maxime zu folgen, die ich Jean-Claude Milner verdanke (der sie im Hinblick auf die Menge der Glossen zu Lacan geprägt hat), und zu erklären: »Alle Bücher über Wittgenstein sind ausgezeichnet«.

