

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 62 (2015)

Heft: 1

Artikel: Das Leben als das Unaussprechliche : oder : Simmel und Wittgenstein als Vordenker der Postmoderne

Autor: Lipowicz, Markus

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761287>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MARKUS LIPOWICZ

Das Leben als das Unaussprechliche – oder: Simmel und Wittgenstein als Vordenker der Postmoderne

Es scheint heute ein weitreichender Konsensus darüber zu bestehen, dass die Philosophie Friedrich Nietzsches den Eintritt ins postmoderne Denken markiert.¹ Mit seinem radikalen Vorwurf an die Moderne, sie sei lediglich eine säkularisierte Form des Christentums, seiner De(kon)struktion der auf Sokrates und Platon zurückgehenden Metaphysik und der einhergehenden Relativierung der Rolle der Vernunft, formulierte Nietzsche sicherlich einige kulturkritische Kerngedanken der postmodernen Philosophie. Dennoch sollte darauf hingewiesen werden, dass sich die poetisch, ironisch und teilweise sarkastisch formulierten Gedanken Nietzsches letztendlich nur bedingt auf empirisch greifbare Phänomene der postmodernen sozialen Welt beziehen lassen. Der „Tod Gottes“, der Gegensatz von „Herren-“ und „Sklavenmoral“, der „Übermensch“, das Bewusstsein der „ewigen Wiederkehr“ – all dies sind zentrale Motive der nietzscheanischen Philosophie, die jedoch mehr einen spekulativ-kritischen als einen rein wissenschaftlich-epistemologischen Wert haben. Aus dieser Perspektive scheint nicht nur die Popularität Nietzsches in der gegenwärtigen Philosophie fragwürdig zu sein – vielmehr stellt sich die Frage: Ist das Konzept der Postmoderne nicht als eine verfrühte, wenn nicht sogar vollkommen verfehlte Denkweise und Diagnose zur gegenwärtigen Kondition der westlichen Kultur anzusehen? Und wäre somit eine nötige Distanzierung von der nietzscheanischen Philosophie gleichbedeutend mit einer Abkehr vom Konzept der Postmoderne?

Statt sich auf Nietzsches Gedankenwelt zu fixieren, möchte ich einen Gedankengang darstellen, der die postmoderne Denkweise aus alternativer Perspektive betrachtet und behandelt. Um diesem Anliegen gerecht zu werden soll eine Verbindung einiger Aspekte der Lebens- und Kulturphilosophie Georg Simmels mit den Kerngedanken Ludwig Wittgensteins dargestellt werden. Meine These lautet: Beide Philosophen drückten in ihrem Werk den immer noch andauernden Übergang vom modernen zum postmodernen Denken aus. Dieser Übergang beruht auf einer Analyse der Dezentralisierung der westlichen Kultur, welche nicht nur die jahrhunder-

¹ Vgl. HABERMAS, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, 104–129; VATTIMO, Gianni: *Das Ende der Moderne*. Stuttgart: Reclam 1990.

telangen Grundprinzipien des metaphysischen Denkens seit Antike, Mittelalter und Moderne aufbricht, sondern ebenfalls neue Denkweisen zur Vergesellschaftung und sozialen Integration eröffnet.

1. SIMMEL – VON DER „TRAGÖDIE“ BIS ZUM „KONFLIKT“ DER MODERNEN KULTUR

Um von einem Übergang von der Moderne zur Postmoderne überhaupt sinnvoll reden zu können, ist es vorerst notwendig, die grundlegende Frage nach dem Wesen eines geschichtlichen Wandels zu klären. Was bedeutet überhaupt „geschichtlicher Wandel“?

Simmel versteht den „Gegenstand der Geschichte“ als „Wandel der Kulturformen“.² Der Begriff der „Kulturform“ muss hier näher erläutert werden. Unter Kultur versteht Simmel die Gesamtheit der Gebilde, welche „die schöpferische Bewegung des Lebens“ hervorbringt.³ Die Schöpfungen des Lebens sind allerlei Erzeugnisse, zu welchen Simmel unter anderem soziale Verfassungen, Kunst, Wissenschaft und Religion zählt.⁴ Diese Erzeugnisse haben wiederum die Eigenschaft, dass sie den „ruhelosen Rhythmus des Lebens“ zumindest kurzweilig erstarren lassen und dadurch eine vom Lebensprozess selber entfremdete Eigenart des Seins entwickeln, nämlich – die Form. Kulturformen sind also laut Simmel Erzeugnisse des Lebens, durch die sich das Leben zwar verwirklicht, aber andererseits in ihrer „starren Fremdheit“ dem Rhythmus des Lebens entgegentreten.⁵ In diesem Sinn kann man sagen: Kulturen sind erstarrte Lebensformen. Dieser „einheitliche Akt des Lebens“, als „das Begrenztsein und das Überschreiten der Grenze“, ist Simmel zufolge das Lebensprinzip schlechthin, das den stetigen Wandel der Kulturformen in der Geschichte ausmacht.⁶ Anders ausgedrückt: die „konstitutionelle Verschiebung der Grenzen“, also der Kulturformen des Lebens, ist die Geschichte selber.

Ein geschichtlicher Wandel ist also ein Wandel der normativen Grenzen des Lebens – seiner „Kulturformen“. Diesen Wandel versteht Simmel als „große Wendung“, die er als „Wendung zur Idee“ begreift.⁷ Simmel meint damit, dass die Formen des Lebens sich verselbstständigen und somit das Leben selber unterwerfen. Jene „große Achsendrehung“ des Lebens bedeutet, dass die Erzeugnisse des Lebens, also die Formen, das Leben selber als „letzte Wert- und Sinnerfüllungen“ in „ihren Dienst neh-

² SIMMEL, Georg: *Der Konflikt der modernen Kultur*, in: DERS.: *Gesamtausgabe Band 16*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, 184.

³ SIMMEL, Georg: *Der Konflikt der modernen Kultur*, 183.

⁴ Vgl. SIMMEL, Georg: *Der Konflikt der modernen Kultur*, 183.

⁵ Vgl. SIMMEL, Georg: *Der Konflikt der modernen Kultur*, 183.

⁶ SIMMEL, Georg: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, in: DERS.: *Gesamtausgabe Band 16*, 215.

⁷ SIMMEL, Georg: *Lebensanschauung*, 244.

men“.⁸ Paradoxerweise hört also das Leben auf, für sich selbst zu leben, sondern lebt sowohl in als auch durch bestimmte Formen. Aus historischer Sicht beschreibt Simmel diese Wendung des Lebens zur Idee wie folgt: in jeder großen „Kulturepoche“ kann man je „einen Zentralbegriff wahrnehmen“, der den „ideellen Brennpunkt“ des Lebens markiert.⁹ Das soziale Leben ist demnach auf symbolischer Ebene stets zentriert – es kreist sozusagen um jeweils einen Begriff, welchen Simmel metaphorisch als „heimlichen König“ und „metaphysisches Weltziel“ des Lebens begreift.¹⁰ Ein geschichtlicher Wandel bedeutet demnach eine Veränderung bzw. Umstellung dieses symbolischen Zentrums. Simmel verfolgt diese Umstellungen in der Geschichte der westlichen Kultur: Im klassischen Zeitalter der Griechen war der „heimliche König“ Simmel zufolge „die Idee des *Seins*“; im Mittelalter war es dann die Idee des christlichen Gottes; in der Renaissance wurde der „Begriff der Natur“ zentral; parallel dazu bildete sich in der Moderne allmählich die Idee des „Ichs“ als Zentrum der Kultur aus. Die Frage nach der Richtigkeit der Ausführungen Simmels in Bezug auf den Inhalt dieser Kernideen der westlichen Kultur soll hier zunächst ausgeklammert werden. Wichtig für diese Ausführungen ist allein das Argument Simmels, nach welchem jede Kulturform in der Geschichte eine zentrierte Struktur darstellt und jeder Geschichtswandel ein Wandel dieses ideell-begrifflichen Zentrums ist. Simmel argumentiert, dass dieser Wandel der zentralen Sinn- und Wertinhalte eine Konsequenz dessen ist, dass die Transzendenz dem Leben immanent ist.¹¹ Dies bedeutet, dass das Leben stets über seine formalen Grenzen hinausgehen will, also gegen seine eigenen Erzeugnisse ankämpft, um anschließend neue zentralisierte Formen zu erzeugen. Kurz gesagt: die Autotranszendenz des Lebens durchbricht zwar die einzelnen Inhalte der Ideen (das Sein; Gott; Natur; Ich), während die zentrierte Form der Lebensstruktur selber unangetastet bleibt. Der Lebensprozess ist somit auf kultureller und geschichtlicher Ebene eine Mischung aus Konstruktion und Destruktion – also eine *De-konstruktion*.

Nun kommt es nach Simmel zum Ende des 19. Jahrhunderts zu einem kuriosen und höchst bedeutendem Ereignis: statt sich wie immer einer zentrierten Form zu entledigen, um an ihre Stelle eine neue zu setzen, „empfindet“ das Leben nun „die Form als solche wie etwas Aufgedrungenes“.¹² Damit meint Simmel „die Form überhaupt“, also nicht nur die eine oder andere Kulturform, welche in ihrer starren Fremdheit das Leben

⁸ SIMMEL, Georg: *Lebensanschauung*, 245.

⁹ SIMMEL, Georg: *Der Konflikt der modernen Kultur*, 186.

¹⁰ SIMMEL, Georg: *Der Konflikt der modernen Kultur*, 186.

¹¹ Vgl. SIMMEL, Georg: *Lebensanschauung*, 223.

¹² SIMMEL, Georg: *Der Konflikt der modernen Kultur*, 185.

eingrenzt. Statt sich gegen einen konkreten Inhalt der Kulturform zu wenden, strebt das Leben zum Ende des 19. Jahrhunderts nach einer völligen Loslösung – es strebt danach, alle Formen „in seine Unmittelbarkeit aufzusaugen“.¹³ Der alte Kampf um neue Inhalte wird durch einen neuen Kampf ersetzt, der sich dem „Prinzip der Form“ selber entgegensetzt.¹⁴ Dies bedeutet eine völlige Neudefinierung der westlichen Kultur. War nämlich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die Geschichte ein stetiger Wandel der zentrierten Kulturformen, so wird nun dieses Prinzip selber zu Geschichte: Die Zeit, in der das Leben einer externen, metaphysischen Wert- und Sinn-erfüllung bedurfte, scheint mit dem Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert auf einmal vorbei zu sein. Stattdessen meint Simmel, sich auf Nietzsche berufend, dass das Leben nun zur „alleinigen Bestimmung seiner Selbst“ wird. Der Zweck, also der Sinn und Wert des Lebens, wird nun zum Selbstzweck des Lebens und bedarf somit keiner externen Sinn- und Wertbestimmung.¹⁵ Der Begriff des Lebens wird somit selber zum ideellen Zentrum der Kultur – das Physische nimmt die Stellung des ehemals Metaphysischen ein. Bildlich dargestellt könnte man sagen: indem das Leben ins Zentrum rückt und somit autoreferentiell wird, wird es zu einer Art schwarzem Loch, welches die ganze Kultur in sich aufsaugt. Im Endeffekt wird die ganze zentrierte Struktur der Kultur von innen ausgehöhlt und lässt alle statischen Kulturform auseinanderfallen.

Um diesem sehr abstrakten Gedankenweg aus soziologisch Sichtweise folgen zu können, formuliert Simmel die Gründe dieser Dezentralisierung der Kultur ebenfalls auf empirischer Ebene: selbst wenn man die zentrierte Struktur des Soziallebens noch einmal wiederbeleben wollen würde, „so fehlt“ Simmel zufolge „nicht nur sozusagen das Material für eine zusammenfassende Kulturidee, sondern die Gebiete, deren Neubildungen von ihr zu umgreifen wären, sind viel zu mannigfaltig, ja heterogen, um eine solche ideelle Vereinheitlichung zuzulassen.“¹⁶ Aus soziologischer Sicht kann man das „Leben“ als Gesamtheit der schöpferisch-produktiven und kommunikativen Prozesse der Menschen in der sozialen Sphäre verstehen. Auf dieser Ebene meint Simmel, einen Dualismus zwischen Subjekt und Objekt feststellen zu können, welcher in der Naturwelt noch nicht gegeben ist, da der „rohe Trieb“ der „unpersönlich-generellen“ Natur nur nach temporärer Befriedigung strebt.¹⁷ Der Mensch ordnet sich nicht wie das Tier „fraglos“ in die „natürliche Gegebenheit der Welt“ ein, sondern tritt

¹³ SIMMEL: *Der Konflikt der modernen Kultur*, 185

¹⁴ Vgl. SIMMEL: *Der Konflikt der modernen Kultur*, 185

¹⁵ Vgl. SIMMEL: *Der Konflikt der modernen Kultur*, 189.

¹⁶ SIMMEL: *Der Konflikt der modernen Kultur*, 190.

¹⁷ Vgl. SIMMEL, Georg: *Philosophie des Geldes*. Berlin: Duncker & Humblot Verlag 1900, 11.

ihr reflexiv entgegen.¹⁸ In der sozialen Lebenswelt des Menschen kommt es dadurch zu einer Spaltung der natürlichen „naiv-praktischen Einheit von Subjekt und Objekt“, welche wiederum einen „Differenzierungsprozess“ in der Natur einleitet.¹⁹ So entsteht das Kulturleben: das Leben „vergeistigt“ sich, der triebhafte Charakter wird zurückgesetzt, während die „Werte“ seinen Platz einnehmen, welche Simmel als „kultivierte *Natur*“ bezeichnet.²⁰

Mit der Erschaffung der Kultur entfremdet sich also der Mensch als Gattungswesen von der Natur, d.h. er tritt ihr entgegen. Statt sich die Natur animalisch direkt anzueignen, geht der Mensch einen Umweg über Kulturgüter, welche in Gestalt von Sprache, Sitte, Religion, Recht etc. das Menschenleben in ihren Dienst nehmen. Die Gegenstände, welche einst primitiv, also direkt genossen wurden²¹, werden nun zu Werten und Zielen des Lebens. Diese kulturellen Errungenschaften des menschlichen Geistes nennt Simmel – gewiss unter Einfluss der Philosophie Hegels und Diltheys (bei Hegel gibt es neben dem objektiven noch den absoluten Geist, bei Dilthey – dessen Einfluss auf Simmel von großer Bedeutung war – nur den objektiven Geist) – „objektive Kultur“, da sie dem Individuum als Gesamtheit in Form von verfestigten und verselbstständigten Kulturformen entgegentritt.²² Auf der Seite des Individuums haben wir demnach ein subjektives Wissen – spezifischer ausgedrückt: eine individuelle Vorstellungskraft, dank welcher der einzelne Mensch sich die Inhalte der objektiven Kultur subjektiv aneignet, sie manchmal sogar kreativ überschreitet. Erst wenn diese zwei Elemente, also die objektiven Erzeugnisse und ihre subjektiven Aneignungen, zusammenkommen, kann man Simmel zufolge von Kultur als solcher sprechen.²³ Es ist wichtig zu betonen, dass die individuelle Aneignung der Kultur kein passives Unternehmen sein muss – im Gegenteil: Tatsächlich sind es die großen Denker, Künstler und Wissenschaftler, deren subjektive Kultur zum objektiven Allgemeingut der Gesellschaft werden, bzw. werden können. Jedoch betrifft dies nur einen geringen Teil der Gesellschaft: Für die große Masse der Individuen bleiben die objektiven Kulturformen „unverrückbare Produkte“, welche die „Lebendigkeit“, also das vibrierende, rastlose, „ins Grenzenlose“ hin sich entwickelnde Leben, in Grenzen festlegen und somit erstarren lassen, „als ob die zeugende Bewegung der Seele an ihren eigenen Erzeugnissen stürbe“.²⁴

¹⁸ Vgl. SIMMEL, Georg: *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in: DERS.: *Philosophische Kultur*. 2. Auflage. Leipzig: Alfred Kröner Verlag 1919, 223.

¹⁹ Vgl. SIMMEL: *Philosophie des Geldes*, 12.

²⁰ Vgl. SIMMEL: *Philosophie des Geldes*, 502.

²¹ Vgl. SIMMEL: *Philosophie des Geldes*, 21.

²² Vgl. SIMMEL: *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, 223.

²³ Vgl. SIMMEL: *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, 227.

²⁴ SIMMEL: *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, 228–229.

Je weiter der geschichtliche Kultivierungsprozess seinen Lauf nimmt, desto mehr steigt die Diskrepanz zwischen der Mannigfaltigkeit der objektiven Kulturformen auf der einen und den subjektiven Erkenntnis- und Vorstellungsmöglichkeiten auf der anderen Seite an. Diese Entwicklung, die Simmel als „Tragödie der Kultur“ bezeichnet, erklärt, warum gerade in sehr fortgeschrittenen Kulturen die Individuen, um es in der Sprache von Herbert Marcuse zu formulieren, zu eindimensionalen Subjekten werden, deren Sprache immer trivialer und deren Unterhaltungen demnach flacher, uninteressanter und weniger ernsthaft werden.²⁵ In einer Gesellschaft, in welcher das gesamte Kulturgut so komplex wird, dass es durch das Individuum als Ganzes nicht mehr auf begrifflicher Ebene zu erfassen ist, scheint sich die Bildung und das Wissen der Menschen auf objektive Kenntnisse in Form von konkreten Verhaltensweisen beschränken zu müssen.²⁶ Konsequenterweise werden die Menschen zu Funktionären der Kultur reduziert, denen jede Möglichkeit einer fundamentalen Gesellschaftskritik entzogen bleibt, denn um das Ganze kritisieren zu können, müsste man zunächst eine Vorstellung des Ganzen besitzen. Dies scheint aber im Fall der weit fortgeschrittenen industriellen und postindustriellen Kultur schlichtweg unmöglich zu sein.

Vor diesem Hintergrund scheint es nun leichter, das Wesen des neuen Kampfes des Lebens gegen die Kultur, also gegen die Form als solche, zu verstehen. Simmel scheint anzudeuten, dass zum Ende des 19. Jahrhunderts die fortschreitende „Tragödie der Kultur“ in einen „Konflikt der Kultur“ mündet. Obwohl die objektive Kultur den Einzelnen und das Leben im allgemeinen überwältigt, scheint Simmel trotzdem davon auszugehen, dass sich das Leben nun doch radikal befreien könne, indem es sich selber zum Selbstzweck erhebt und dadurch autoreferentiell gegen die Kultur rebelliert. Nun stellt sich die Frage, wie diese Rebellion soziologisch zu verstehen ist? Bedeutet der „Konflikt der Kultur“ das Ende der Kultur als solcher? Simmel argumentiert, dass die Kultur letztendlich als dynamischer Prozess zu verstehen sei – als „Weg von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielfalt zur entfalteten Einheit“.²⁷ Dieser rhetorisch sehr elegante, aber dennoch vage Satz, welcher an Hegels dreistufiges Modell der sozialen Sphäre erinnert, bedarf einer kurzen Erläuterung. Die „geschlossene Einheit“ ist die schon oben besprochene natürliche Einheit der animalischen Triebstruktur, die noch keine Subjekt-Objekt Spaltung kennt. Die „entfaltete Vielfalt“ ist die Wendung zur Idee und somit das Einleiten des tragischen Kulturprozesses, in welchem die objektive Kultur fortschreitend komplexer wird, sich also „entfaltet“. Die ursprüngliche,

²⁵ Vgl. SIMMEL: *Philosophie des Geldes*, 505.

²⁶ Vgl. SIMMEL: *Philosophie des Geldes*, 506.

²⁷ SIMMEL: *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, 225.

vorreflexive Einheit des Lebens wird somit durchbrochen, so dass sich das Leben in mannigfaltigen Kulturformen verwirklichen kann. Gleichzeitig erdrückt diese objektivierte Vielfalt der entfalteten Kulturformen das Leben, welches durch seine immanente Transzendenz lediglich die Kulturinhalte, aber nicht die Kulturformen an sich zu ändern vermag. Auf der höchsten Ebene bleiben, wie schon zu Beginn erklärt, alle Kulturformen stets zentriert und das Leben wird zum Diener seiner eigenen Erzeugnisse. Diese Dialektik muss schließlich in einem Kampf des entfalteten Lebens gegen die kultivierten Formen an sich münden. Dies führt zum letzten Schritt: der „entfalteten Einheit“. Hierunter meint Simmel ein bestimmtes Bewusstsein, dass das Leben immer „mehr“ ist als seine Form(en): „Indem es Leben ist, braucht es die Form, und indem es Leben ist, braucht es mehr als Form.“²⁸ Simmel probiert erst gar nicht, dieses Paradoxon aufzuheben – stattdessen macht er darauf aufmerksam, dass es außer dem Formbaren noch einen anderen Teil des Lebens gibt, nämlich „das Unaussprechbare, Undefinierbare, das wir an jedem Leben als solchem fühlen.“²⁹

Das Lebensbewusstsein der entfalteten Einheit zum Ende des 19. Jahrhunderts scheint also anzudeuten, dass das Leben in seinem tiefsten Wesen etwas ist, was sich dem Denken, der Struktur und demnach jeglicher Form entzieht. Simmels Gedankengebäude scheint folgendes anzudeuten: Indem sich die Menschen bewusst werden, dass das Leben in seinen inhaltlichen Begriffen (Sein, Gott, Natur, Ich) nicht völlig aufgeht, werden auch die Rolle der Kulturformen und die Macht der institutionellen Rahmenbedingungen an sich fraglich. In einer dezentralisierten Kultur werden die Ideen zu Dienstboten des Lebens – und nicht umgekehrt. Eben dieses neue, postmoderne Lebensbewusstsein scheint Simmel zu Anfang des 20. Jahrhunderts erkannt und analysiert zu haben. Das Leben ist etwas Unaussprechliches und somit als Ganzes sowohl undenkbar und in seinem Kern – unbeherrschbar. Es ist bezeichnend, dass gegenwärtig keine Kulturform im Stande ist, sich das Leben gänzlich zu unterwerfen oder zumindest eine solche Illusion einer zentrierten kulturellen Ordnung aufrechtzuerhalten. Aber, so könnte man weiter fragen, was geschieht nun mit den Inhalten der Kultur – „Gott“, das „Sein“, die „Natur“, „Ich“ etc.? Ist das unaussprechliche Leben notwendig unkultiviert, bzw. nicht kultivierbar? Kann es eine dezentralisierte Kultur geben, welche die Formlosigkeit des Lebens trotzdem auf begrifflicher Ebene erfasst und ausdrückt?

Es wäre wohl ein Fehler, dort nach Worten zu suchen, wo man doch am Ende der Sprache, genau genommen an die Grenze des Aussprechbaren, angekommen ist. Paradoxerweise ist aber gerade an diesem Punkt das intellektuelle Verlangen nach Sinn, Zweck und Ziel des Lebens besonders

²⁸ SIMMEL: *Lebensanschauung*, 231.

²⁹ SIMMEL: *Lebensanschauung*, 231.

groß. Aber dies sollte, wenn man dem Gedankengang Simmels folgt, keineswegs verwunderlich sein: Wir stehen nach vielen hunderten und tausenden Jahren zentrierter Kulturformen immer noch am Anfang einer völlig neuen Kulturepoche, in welcher die Macht der metaphysischen Ideen, welche dem Leben einen begrifflichen Sinn verliehen, schwächer wird. Diese Abschwächung öffnet wiederum dem Leben neue Wege, seine unaussprechliche Dimension zu erleben. Dies ist der Punkt, an dem das Denken Simmels an die Philosophie eines anderen Denkers anknüpft, nach welchem die Grenzen der Sprache eben die Grenzen der Welt und des begriffenen Lebens sind – Ludwig Wittgenstein.

2. WITTGENSTEIN – DER TOD DER GÖTZEN ALS SCHWEIGENDER SINN DES LEBENS

Wir haben bei Simmel gesehen, dass die „Tragödie der Kultur“ in einen „Konflikt der Kultur“ mündet, welcher einen Dezentralisierungsprozess einleitet, der den Übergang in eine neue Kulturepoche markiert. Jedoch sind wir mit Simmel an dem Unaussprechlichen des Lebens, also an der Grenze der Sprache angelangt. Es scheint daher folgerichtig, sich dem Denken Wittgensteins zuzuwenden, dessen Philosophie sich dem Abgrund der Sprache annäherte, ihn jedoch niemals überschritt. Ich werde probieren aufzuzeigen, dass die Kerngedanken Wittgensteins das Bild Simmels zur Dezentralisierung der westlichen Kultur wesentlich ergänzen.

In seiner Frühphilosophie vertrat Wittgenstein bekanntermaßen die Ansicht, dass die Grenzen der Sprache die Grenzen des Denkbaren ausmachen und somit die Grenzen der menschlichen „Welt“ markieren.³⁰ Was sich sagen und denken lässt, dies lässt sich Wittgenstein zufolge auch klar sagen und denken. Alles was über diese Klarheit der Gedanken und der Sprache hinausgeht, sich also von der Wissenschaft als Gebiet der sinnvollen Sätze entfernt, ist kurzum „sinnlos“ oder „unsinnig“. Sinnlose Sätze sind Tautologien, während unsinnige Sätze leere Zeichen sind, die sich auf nichts in der Welt beziehen. Unsinnige Sätze sind demnach Sätze der Ethik und der Metaphysik. Diese Argumentation mag nur auf den ersten Blick nichts mit Simmels Kultur- und Lebensphilosophie zu tun haben, denn bei genauerem Hinschauen bemerkt man etwas Erstaunliches: Wittgenstein schreibt im *Tractatus*, dass die Welt und das Leben „eins sind“³¹ und dass der Einzelne seine eigene Welt – ein „Mikrokosmos“ – ist.³² Dies würde also bedeuten, dass die Grenze der Sprache ebenfalls die Grenze des

³⁰ Vgl. WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, in: DERS.: *Werkausgabe Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, 67 (Satz 5.6).

³¹ Vgl. WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, 67 (Satz 5.621).

³² Vgl. WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, 67 (Satz 5.63).

begreifbaren bzw. begriffenen Lebens ist. Dies könnte man lebensphilosophisch so deuten, dass eine unsinnige Sprache das Leben an unsinnige Bedeutungen fesselt und einrahmt. Dieser schwere Vorwurf Wittgensteins geht noch weiter, wenn man von der Ebene des Individuums, also des Mikrokosmos, auf die intersubjektive Ebene des Sozialen, also des Makrokosmos, übergeht: Vor dem Hintergrund der Kulturtheorie Simmels scheinen aus Wittgensteins Sicht alle ideellen und begrifflichen Zentren der westlichen Kulturgeschichte „unsinnige“ Begriffe zu sein. Das Leben des Kollektivs, die soziale Welt, wäre also zur Unsinnigkeit gezwungen, weil es auf metaphysische Begriffe und Ideen bezogen und durch diese fundiert wird. Dies mag nicht verwunderlich sein, da ja die Metaphysik für lange Zeit die beherrschende Form der Philosophie war und bis heute unter anderem den Kern der christlichen Theologie ausmacht. Aber die Kuriosität dieser kulturellen Kondition mitsamt den Implikationen dieses Kerngedankens Wittgensteins sind dennoch vehement: es scheint, als ob uns Wittgenstein sagen würde, dass nicht nur ein Großteil der Philosophie auf lauter Missverständnissen und sinnenleerten Diskursen beruhe, sondern dass bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die westliche Kultur eine Kette von unsinnigen Begriffen bildete. Das Problem der Unsinnigkeit betrifft also nicht nur eine relativ kleine intellektuelle Elite der Gesellschaft – vor dem Hintergrund der Lebens- und Kulturphilosophie Simmels haben wir es mit einem viel grundlegenderem Problem zu tun. Wenn man nämlich die Lebens- und Kulturphilosophie Simmels mit der Frühphilosophie Wittgensteins verbindet, so scheint das Zentrum der sozio-kulturellen Sphäre über viele Jahrtausende hinweg der *Unsinn* gewesen zu sein. Nicht nur eine kleine philosophische Elite, sondern die ganze Kultur der westlichen Gesellschaft basierte auf leeren Zeichen. Die Implikationen der Frühphilosophie Wittgensteins scheinen ein Sprachrohr für das Leben zu sein, welches ab dem Ende des 19. Jahrhunderts den unsinnigen Strukturen einer auf metaphysischen Begriffen zentrierten Kultur jegliche Legitimation zur Machtausübung entzieht.

Es drängt sich eine fundamentale Frage auf: wie ist es möglich, dass der „Unsinn“, also leere Zeichen, zum Zentrum der Kultur werden konnte? Anders ausgedrückt: um nicht in nietzscheanischer Manier auf Verschwörungstheorien, Sklavenmoral oder Ressentiments zurückgreifen zu müssen, müsste aus soziologischer und kulturtheoretischer Perspektive geklärt werden, worin der Sinn dieses Unsinnns bestand? Der Sinn dieses Unsinnns scheint Wittgenstein zufolge darin zu bestehen, dass mit der Lösung der wissenschaftlichen Probleme die Fragen zur Existenz, zum Sein, noch nicht einmal berührt sind, denn schon die Frage nach dem Sinn des Lebens geht über den direkten Sinn der Begriffe und Sätze der Wissenschaften hinaus. Es scheint, als gehe der Mensch über die Grenzen der Sprache, der Welt und des Lebens hinaus, um dann auf transzendentaler Ebene in gewisser Weise rückwirkend sowohl der Sprache als auch dem Welt und

dem Leben einen „höheren“, *meta*-physischen Sinn zu verleihen. Der Begriff der „Grenze“ muss hier notwendigerweise etwas genauer beleuchtet werden: „Grenze“ ist für Simmel Form – genauer gesagt: Kulturform. Es ist der Punkt, an dem das Leben seinen Sinn und Endzweck erhält. Analog stellt Wittgenstein etwas sehr ähnliches fest: „Der Mensch hat den Trieb gegen die Grenzen der Sprache anzurennen.“³³ Mit diesem Satz drückt Wittgenstein etwas sehr ähnliches wie Simmel aus: der Mensch will über das Leben und über die Welt hinaus, um auf transzendentaler Ebene dem Leben und der Welt einen Sinn zu geben. Wittgenstein macht dies schon im *Tractatus* sehr deutlich, indem er schreibt, dass „der Sinn der Welt [...] außerhalb ihrer liegen“ müsse.³⁴ Daran anschließend schreibt Wittgenstein in seinen Tagebüchern aus dem Jahr 1916, dass an einen Gott glauben bedeute, die „Frage nach dem Sinn des Lebens“ zu verstehen.³⁵ Der Mensch will über sich selbst, sein Leben, seine Welt hinaus. Aber wohin? Das Problem hierbei ist, dass mit den Grenzen des Lebens und der Welt auch die Grenzen der Sprache durchbrochen werden. Was jedoch jenseits der Sprache liegt, ist unaussprechbar und daher – undenkbar. Hier schließt sich der wohl bekannteste siebte Satz des *Tractatus* an: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“³⁶ Kurz gesagt: der eigentliche Sinn des Lebens, also Wittgenstein zufolge – Gott, ist unaussprechbar. Umgangssprachlich ausgedrückt: der Mensch weiß, dass er weg von der Welt will, obwohl er keinerlei Ahnung hat, was jenseits der Welt sein könnte. „Gott“ wäre somit ein Ausdruck von existentieller Unsicherheit.

Die Metaphysik hat sich über Jahrtausende angemacht, eben über diesen Sinn zu sprechen und überdies die Ergebnisse dieser Diskurse autoritativ der Kultur, der Ethik und dem religiösen Glauben aufzudrängen. Wittgenstein scheint anzudeuten, dass dadurch der Mensch – durch sein eigenes Begehren über die Sprache hinauszugehen – selber zu einem Gefangenem der Sprache mitsamt ihrer unsinnigen Begriffe und Sätze geworden ist. Gegen diese Situation rebelliert nun das Leben selber: die zentralen metaphysischen Begriffe der Kultur verlieren ihre „königliche“ Stellung in der Kultur. Simmel stellt in seiner Kulturphilosophie fest, dass das Leben zum Ende des 19. Jahrhunderts die Form an sich durchbricht, indem es sich selber ins Zentrum stellt. Dies kann man so deuten, dass die metaphysischen Begriffe in ihrer Nicht-Transzendenz, also Immanenz erkannt wurden. Ein

³³ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Zu Heidegger*, in: MCGUINNESS, Brian F. (Hg.), *Schriften 3. Wittgenstein und der Wiener Kreis. Von Friedrich Waismann*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967, 68.

³⁴ WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, 82 (Satz 6.41).

³⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tagebücher 1914–1916*, in: DERS.: *Werkausgabe Band 1*, 168.

³⁶ WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, 85 (Satz 7).

Beispiel wäre hier die These Émile Durkheims, der „Gott“ als die „Gesellschaft“, also als das Überindividuelle enttarne. Das einst Transzendente, Gott, wurde als das Soziale entblößt, was wiederum den Geltungswert der einzelnen Lebens- und Kulturformen in Frage stellt, denn eine entzauberte soziale Norm hat aus Sicht des Individuums nicht den gleichen Stellenwert wie ein Gebot Gottes. Um es mit Habermas zu formulieren: „Als sich Sünde und Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebot in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren“.³⁷ Die Kulturformen werden als Lebensformen bzw. als funktionale Lebens einschränkungen erkannt, denen eine metaphysische Letztbegründung fehlt. Da aber, wie Simmel meinte, die Transzendenz dem Leben immanent sei, kann das Leben nicht anders als wiederum über diese immanenten Formen des Kultur hinausgehen – nur diesmal mit dem Unterschied, dass sich das Leben selbst autoreferentiell als eigentlichen Bezugspunkt erkenne.

Aber wenn nun die Grenzen der Sprache und somit der Welt klar begriffen werden und die metaphysischen Begriffe ihre einstige transzendente Wirkung der Sinn- und Formgebung verlieren, was wird dann aus der Kultur und ihrer Wirkung auf die Existenz? Wittgenstein probiert die Lebens- und Kulturproblematik auf die Struktur und den Gebrauch der Sprache zurückzuführen. Dies scheint ein folgenreichtiger Schritt zu sein, da ja die Zentren jeder Kulturepoche eben Begriffe waren, welche das Leben in ihren Dienst nahmen (das Sein, der christliche Gott, die Natur, das Ich usw.). In seinem *Tractatus* schreibt Wittgenstein, dass der Satz ein Bild der Wirklichkeit sei³⁸, dass wir uns Bilder der Tatsachen machten³⁹ und dass das Bild ein Modell der Wirklichkeit sei⁴⁰. Nun hat das Bild der Wirklichkeit in Wittgensteins Frühwerk noch keinen metaphorischen, sondern einen buchstäblichen Sinn: Das Bild sei wie ein „Maßstab“, welches an die Wirklichkeit gelegt werde.⁴¹ Man kann hier durchaus eine Analogie der „Bilder“ bei Wittgenstein mit den „Formen“ Simmels sehen: beide sind von fundamentaler Bedeutung, insofern das „Bild“ die Erkenntnis und die „Form“ das kulturelle Leben ermöglicht. Ohne die Bilder wären unsere Sinesindrücke ebenso chaotisch wie das Leben ohne seine Kulturformen. Nun ist es kein Geheimnis, dass Wittgenstein seine Denkweise in Bezug auf Sprache und Sprachanalyse in seinem Spätwerk radikal änderte. Die Bilder verschwinden zwar nicht völlig aus seinem Denken (immerhin

³⁷ HABERMAS, Jürgen: *Glauben und Wissen. Friedensreis des deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, 24.

³⁸ Vgl. WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, 26 (Satz 4.1).

³⁹ Vgl. WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, 14 (Satz 2.1).

⁴⁰ Vgl. WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, 15 (Satz 2.12).

⁴¹ Vgl. WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, 15 (Satz 2.1512).

schreibt er im Vorwort zu seinen Untersuchungen von „Landschaftsskizzen“), aber sie verlieren ihren objektiven Wahrheits- und Sinngehalt. Wittgenstein schreibt in seinen *Philosophischen Untersuchungen* den bekannten Satz: „Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unsrer Sprache, und sie schien es uns unerbittlich zu wiederholen.“⁴² In anderen Worten: die Bildtheorie wird selber in seiner Bildlichkeit enttarnt und aufgegeben. Wie kommt Wittgenstein zu diesem Schluss?

Es gibt viele Interpretationsmöglichkeiten zu Wittgensteins Paradigmenwechsel, jedoch möchte ich hier eine wählen, welche auf Simmels Kultur- und Lebensphilosophie zurückgreift. Das Leben hat sich zum Ende des 19. Jahrhunderts von den herrschenden metaphysischen Begriffen als Zentren befreit. Auf soziologischer Ebene müsste man sagen: die Produktions- und Kommunikationsweisen der Menschen haben sich von ihren metaphysischen Grenzen befreit. Unter der Annahme, dass eben diese Begriffe dem Leben Sinn und Zweck verliehen, so kann eine radikale Abkehr von diesen Inhalten nur eins bedeuten: sie wurden in ihrer Unsinnigkeit und Zwecklosigkeit erkannt. In Nietzsches Interpretation wäre dies ein Zeichen dafür, dass das Leben nach über zweitausend Jahren metaphysischer Herrschaft nun endlich wieder genug an Kraft und Macht gewonnen hat, um alle künstlichen Grenzen, also alle falschen „Könige“, majestätisch zu durchbrechen. Simmel scheint – etwas weniger lyrisch, dafür bodenständiger – von einer Kontinuität auszugehen: die objektive Kultur ist zu komplex geworden, um auf eine zentralisierte Struktur von Zeichen zurückgeführt werden zu können. Der strukturelle Übergang von Wittgensteins Früh- zum Spätwerk scheint aus dieser Perspektive selber ein Abbild dieses kulturellen Wandels seit Ende des 19. Jahrhunderts zu sein.

Wittgenstein formuliert seinen Grundgedanken im *Tractatus* schon im Vorwort: „Unsinn“ sei alles, was über die Sätze der beschreibenden Sprache der empirischen Sachverhalte hinausgehe.⁴³ Paradoxerweise meinte man über Jahrtausende in naiver Selbstüberschätzung, gerade über jene Ideen klare Aussagen treffen zu können, die als leere Zeichen kein Abbild der Wirklichkeit darstellten. Aber nicht nur das: es waren eben – wie wir bei Simmel sehen konnten – diese Begriffe, welche als Zentren über alle anderen Zeichen herrschten und überdies die normativen Grenzen des sozialen Lebens sowohl form(ul)ierten, als auch legitimierten. Auf soziologischer Ebene wäre dem noch hinzuzufügen, dass eben diese Begriffe dazu gebraucht (bzw. missbraucht) wurden, um eine politisch-ökonomische Ordnung zu formen. Aber Wittgenstein schreibt diesen *Tractatus* im 20.

⁴² WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, in: DERS.: *Werkausgabe Band 1*, 300 (§ 115).

⁴³ Vgl. WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, 9 (Vorwort).

Jahrhundert, also in der Zeit, in welcher das Leben schon gegen diese zentralen Begriffe und deren zentrale Formen ankämpft. Sein Werk steht somit genau an der Schwelle zwischen Zentralisierung und Dezentralisierung: auf der einen Seite schreibt er, dass die metaphysischen Begriffe unsinnig seien – auf der anderen Seite meint er, dass gerade das „Mystische“, also das Unaussprechliche, den eigentlich wichtigen Teil des Lebens ausmache. Dieses Unaussprechliche, Mystische ist paradoxerweise das schweigende Zentrum des *Tractatus*. Religiös anmutend scheint der Satz zu sein: „Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern, daß sie ist.“⁴⁴ Der bekannte Satz, das man von dem Unsagbaren schweigen sollte, liest sich in diesem Kontext wie eine Mahnung: damit sich das „Mystische“, das *Sein* selber, zeigen kann, sollten wir aufhören, es in metaphysische Begriffe einzurahmen, weil diese eine Begrifflichkeit des „Mystischen“ lediglich vortäuschen. Umgekehrt ausgedrückt: das Mystische kann sich Wittgenstein zufolge erst dann zeigen, wenn das Metaphysische zum Schweigen kommt. In diesem Kontext, der hier nach Simmel skizziert wurde, kann man Wittgensteins Anliegen so formulieren: indem wir aufhören, das Mystische so zu benennen, als ob es ein Ding oder Sachverhalt wäre, offenbart es sich jenseits unserer alles verdinglichenden Sprache. Da nun aber die Sprache die Grenzen des Denkens, also des Erkennens der Dinge und damit der Welt und des Lebens markiert, müsste das Mystische jenseits der Sprache und Dinge sein. Dieses Mystische wäre also als Gott zu verstehen – aber nicht im Sinne eines metaphysischen Diskurses. Gott ist der unaussprechbare Sinn des Lebens, welches sich nicht mehr durch Begriffe „verhexen“ lässt.⁴⁵ Die metaphysischen Begriffe bleiben der Kultur zwar erhalten, aber anstatt sich das Leben zu unterwerfen, werden sie nun selber vom Leben in den Dienst genommen – also durchaus eine „Umwertung aller Werte“.⁴⁶ Aber wenn nun die ehemaligen zentralen Begriffe, die das Leben auf kultureller Ebene formten und beherrschten, selber vom Leben beherrscht werden, so stellt sich die Frage: wie verändert dieses Ereignis unsere Sprache, die den Kern des sozialen Lebens bildet?

⁴⁴ WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, 84 (Satz 6.44).

⁴⁵ Vgl. WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, 299 (§ 109).

⁴⁶ Der Gedanke, dass die metaphysische Sprache als etwas Sekundäres im Vergleich zu der Erfahrung des Mystischen zu verstehen ist, scheint ebenfalls zentral für Wittgensteins Religionsphilosophie zu sein. In seinen Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough* macht Wittgenstein auf den untergeordneten Charakter jeglicher Konzeptualisierungen des religiösen Glaubens oder magischer Handlungen aufmerksam. Wittgenstein stellt fest, dass die Zeremonie und das Ritual nicht nur den Kern der religiösen Praxis bilden, sondern dass eben *diese* Praxis das authentische Fundament religiöser Begriffsbildung darstellt. So wie die Metaphysik also sekundär zur Mystik ist, so scheint Wittgenstein zufolge die zeremonielle und rituelle Handlung der eigentliche Ursprung der religiösen Systeme zu sein. Vgl. WITTGENSTEIN, Ludwig: *Bemerkungen über Frazers „The Golden Bough“*, in: *Synthese* 17 (1967) 233–253; GOMUŁKA, Jakub: *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2011, 90–91.

Die Bildtheorie der Sprache, nach der jedem Zeichen eine Bedeutung verliehen wird und demnach alle Sätze entweder sinnvoll, sinnlos oder unsinnig sind, scheint nun sehr problematisch, denn: *kein* Bild ist groß und komplex genug, um das befreite und formlose Leben auch nur ansatzweise abbilden zu können. Ideen und Begriffe wie „Gott“, „Sein“, „Natur“ usw. ordnen das Leben nicht mehr wie einst auf kollektiver Ebene, als sie noch die universalen, epistemologischen und normativen Zentren der Kultur bildeten. Die gefallenen „heimlichen Könige“ werden zwar nicht gänzlich verworfen, aber das Leben fängt nun an mit diesen Begriffen zu spielen, sie also auf verschiedene Weisen zu (be)nutzen. Da die einzelnen Begriffe und Sätze nicht mehr durch einen zentralen Bezugs- und Bedeutungspunkt festgelegt und somit keine stabilen Bilder der Wirklichkeit mehr darstellen, werden die „Kulturformen“ (Simmel) zu „Lebensformen“ (Wittgenstein), die Wittgenstein wiederum als „Sprachspiele“ versteht, welche wir hier vor dem Hintergrund der Lebensphilosophie Simmels auch Kulturspiele nennen können. Die soziale Sphäre wird also hinsichtlich der Sprache zu einem Terrain der Sprach- und Kulturspiele. Jene Spiele können aber nicht mehr wie in Wittgensteins *Tractatus* für sinnvoll, sinnlos oder unsinnig erklärt werden. Stattdessen, so das Argument Wittgensteins, gibt es nun unzählige Arten von Sätzen, also „unzählige verschiedene Arten der Verwendung all dessen, was wir ‚Zeichen‘, ‚Worte‘, ‚Sätze‘, nennen.“⁴⁷ Diese Mannigfaltigkeit der Sprach- und Kulturspiele deutet darauf hin, dass die Ideen und Begriffe heute dazu benutzt werden können, das Leben auf verschiedene Weisen auszudrücken – sie können das Leben aber nicht wie einst vor der Dezentralisierung vereinnahmen.

Der kulturelle Pluralismus ist also eine Art Schutzprogramm des Lebens vor den vereinheitlichenden Formen der Kultur selber. Die Dezentralisierung der Kultur ist somit keine Destruktion der Kultur als solcher, aber eine Abschwächung ihres Potentials, das Leben in starre Strukturen zu pressen. Jeder Versuch, das Leben auf universaler Ebene zu definieren oder gar normieren zu wollen, stößt sofort auf das Problem des Unausprechlichen. Die Metaphysik kann sich nicht mehr anmaßen, universale Wahrheiten zu formulieren. Stattdessen mahnt Wittgenstein, dass es nun die Aufgabe der Philosophie sei, „Götzen zu zerstören“, was wiederum bedeutet, „keinen neuen Götzen – etwa in der „Abwesenheit eines Götzen“ – zu schaffen.“⁴⁸ Diese „Götzen“ waren die zentralen Ideen, die „heimlichen Könige“ der Kulturepochen. Die zum Ende des 19. Jahrhunderts durch Simmel beobachtete Dezentralisierung dieser Götzenkultur wäre somit der

⁴⁷ WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, 250 (§ 23).

⁴⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig: *The Big Typescript. TS 213. Kritische zweisprachige Ausgabe Deutsch-Englisch*. LUCKHARDT, C. Grant/AUE, Maximilian A.E. (Hgg.). Malden.Oxford-Carlton: Wiley-Blackwell Publishing 2005, 413.

Beginn einer neuen Kultur, die sich (zumindest potentiell) dem Unausprechlichen, dem Geheimnis, der Welt, dem Leben öffnen könnte, ohne dieses gleichzeitig in metaphysische Ideen und in eine festgelegte normative Ordnung einzurahmen.

3. DERRIDA – DIE DEZENTRALISIERUNG ALS ÜBERGANG IN EINE NEUE EPOCHE?

Ich habe beide hier besprochenen Philosophen als Vordenker der Postmoderne, genauer gesagt – als Wegweiser des Übergangs von Moderne zu Postmoderne beschrieben. Ich möchte diese Perspektive nun kurz in einem letzten Schritt an einem „Schlüsseltext“ des postmodernen Denkens begründen: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen* von Jacques Derrida.⁴⁹ Meine These lautet, dass Derrida in diesem Text eine Verbindung zwischen dem Gedankengut von Simmel und Wittgenstein herstellt, und das, obwohl keiner der beiden von Derrida erwähnt wird.⁵⁰ Man darf annehmen, dass dies keine bewusste Entscheidung Derridas war, was umso besser darauf hindeutet, dass die Verbindung von Simmel und Wittgenstein sich sozusagen von selber aufdrängt, wenn man – um es mit Hegel zu formulieren – probiert, unsere Zeit in Gedanken zu fassen.

Derrida spricht von einem „Ereignis“, welches die Struktur unseres Denkens, unserer Sprache und somit unseres Lebens fundamental berührt und verändert hat. „Struktur“ versteht Derrida als zentralisierte Ordnung, als zentralisierte Organisation. Dieses „Zentrum“ setzt dem „Spiel der Struktur“ Grenzen, welches die Kohärenz der Struktur garantiert. Deshalb scheint eine dezentralisierte Struktur – also eine Struktur ohne Zentrum – etwas Udenkbares darzustellen.⁵¹ Das Zentrum der Struktur ist nämlich, wie Derrida schreibt, „der Punkt, an dem die Substitution der Inhalte, der Elemente, der Terme nicht mehr möglich ist.“⁵² Es ist also die Grenze, die sich selber jeglicher „Strukturalität“ entzieht und gerade dadurch das Spiel der Struktur in gewisse Rahmen drängt und somit erst ermöglicht. Somit wird die „zentrierte Struktur“ zu einem „begründeten Spiel“, weil das Zen-

⁴⁹ Ich werde mich im weiterem auf die von Peter Engelmann herausgegebene Reclam-Ausgabe des Textes beziehen: DERRIDA, Jacques: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, in: ENGELMANN, Peter (Hg.): *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam 2004, 114–140; Vgl. DERRIDA, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main Suhrkamp 1976, 422–442.

⁵⁰ Derrida erwähnt Nietzsche, Freud und Heidegger, während der Text als Ganzes eine Polemik mit Claude Lévy-Strauss darstellt.

⁵¹ Vgl. DERRIDA: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, 115.

⁵² DERRIDA: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, 115.

trum das Fundament der Ordnung, das Organisationsprinzip an sich darstellt. Derrida argumentiert geschichtsphilosophisch, dass die Geschichte der Struktur – also jedes begründeten Spiels – „eine Reihe einander substituierender Zentren“, also als eine „Verkettung von Bestimmungen des Zentrums“ gedacht werden kann.⁵³ Kurz gesagt: um das nichtstrukturelle Fundament jeglicher Struktur identifizieren zu können, hat man diesem Zentrum verschiedene Formen und Namen verliehen. Diese waren Derrida zufolge: „*eidōs, arche, telos, energeia, ousia* [Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt], *aletheia*, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw.“⁵⁴ Wie sehen hier bei Derrida exakt denselben Gedankengang wie bei Simmel, der alle Kultur- und Geschichtsepochen als zentralisierte Strukturen verstand, wobei das Zentrum selber immer ein metaphysischer Begriff war, der das Leben in seinen Dienst nahm. Und nun meint Derrida, es käme zu einem Ereignis, infolgedessen das Zentrum nicht mehr „in der Gestalt eines Anwesenden gedacht werden kann“.⁵⁵ Das Zentrum wird nun in seiner Abwesenheit als „Nicht-Ort“ gedacht. Paradoxaerweise bleibt also die Idee eines Zentrums erhalten, nur dass es nicht mehr denkbar ist. Wie ist dies möglich?

Derrida scheint darauf hinzuweisen, dass wir zwar die Dezentrierung selber nicht denken können, aber ihre Konsequenzen beobachten können: die Abwesenheit eines Zentrums lässt alles zum Diskurs werden. Und dann der wohl in diesem Kontext wichtigste Satz Derridas: „Die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats erweitert das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche.“⁵⁶ Drei Begriffe sind hier hervorzuheben: Transzendenz („transzendental“), „Spiel“ und das „Unendliche“. Das transzendente Zentrum, also der Teil der Struktur, der über die Struktur hinausgehend derselben eine Ordnung verleiht, fällt weg, was wiederum zu einer Ausdehnung der Sprachspiele ins Unsagbare ausdehnt. Umgekehrt formuliert: Das Wegfallen eines metaphysischen Zentrums lässt die Struktur selber undenkbar werden. Wir sehen nun, dass die Funk-

⁵³ DERRIDA: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, 116.

⁵⁴ DERRIDA: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, 116.

⁵⁵ DERRIDA: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, 117.

⁵⁶ DERRIDA: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, 117. Ich verstehe diesen Satz Derridas so, dass das „transzendente Signifikat“ eine Position in der Struktur der Zeichen (Begriffe, Ideen) einnimmt, welches sich jenseits der Sprachspiele befindet und somit in Bezug auf die Sprachspiele selber „transzendent“ ist. In dem Sinne scheint mir Derridas Begriff „transzendental“ nicht viel mit der Denkweise Kants zu tun zu haben. Überhaupt scheint mir, dass die Poststrukturalisten nicht viel Wert auf die Genauigkeit ihrer Begriffe achten, was allerdings die historische Relevanz ihrer Schriften in Bezug auf die gegenwärtige Kulturentwicklung keineswegs mindert.

tion des Zentrums (der Zentren) eine linguistische war: Durch sie wurde das Spiel benennbar und dadurch formbar. Beziehen wir nun diese linguistische Funktion auf das Leben selber, so könnte man sagen: das Leben war denkbar, aussprechbar, formbar und demnach – zu einem gewissen Grad – kontrollierbar. Es war nicht das Leben selber, welches mystisch war – das Zentrum war das Mystische, wobei dieser mystische Weg wiederum durch die Metaphysik eingeschränkt war, welche das Zentrum kulturell anwesend werden ließ. Man meinte, nicht nur über das „Sein“, „Gott“ oder die „Natur“ als Ganzes klare und bindende Aussagen machen zu können, aber man ging weiter, indem man auf diesen Begriffen beruhend universal gültige Normen und Werte sowohl formulierte als auch sanktionierte. Das Mystische wurde in der Metaphysik zum zentralen Zeichen, welches sich alle anderen Zeichen unterordnete und dadurch die Gesamtheit der Sprache formte. Das Zeichen war aber, so Derrida, dem Denken untergeordnet, also reduziert. Derrida begreift nun das „Ereignis“ der Dezentralisierung als Infragestellung dieser Reduktion des Zeichens. Auf kulturtheoretischer Ebene kann man daher sagen, dass die Unterordnung aller Bedeutungen und Sinnbilder unter einem transzendentalen Sinnbild, einer leitenden Idee, in Frage gestellt wird. Diese Infragestellung der Metaphysik bedeutet allerdings die Verwerfung aller metaphysischen Begriffe. Im Gegenteil mahnt Derrida: „es wäre sinnlos, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will.“⁵⁷ Eine wahre Erschütterung der Metaphysik wäre nicht ein einmaliger Verzicht, sondern die Überführung dieser Begriffe in neue Formen der Kommunikation. Diese neuen Formen der Kommunikation nennt Derrida – auf Lévy-Strauss zurückgreifend – „Basterei“, *bricolage*.⁵⁸ Der postmetaphysische Kulturmensch wird zum postmodernen *bricoleur*, zum „Bastler“, welcher nicht mehr an der Erzeugung eines einheitlichen und kohärenten kulturellen Sprach- und Sinnzusammenhang interessiert ist. Dies war Aufgabe des modernen „Ingenieurs“, der die Gesellschaft formen, ordnen, vereinheitlichen wollte. Dem modernen *social engineering* wird nun die postmoderne Basterei vorgezogen, die sich nicht anmaßt mehr zu sein, als ein Spiel der Zeichen, welche das Leben auf verschiedene Weisen bereichern, aber nicht beherrschen können.

Die Ausführungen Derridas lassen sich direkt auf das Problemfeld beziehen, welches ich in Bezug auf Simmel und Wittgenstein in den ersten zwei Kapiteln zu skizzieren probiert habe. Simmel meinte, das Leben opponiere seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gegen die Form als solche und

⁵⁷ DERRIDA: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, 118.

⁵⁸ Vgl. DERRIDA: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, 125-126.

werde somit zu etwas Unaussprechlichen. Dies stimmt mit dem Gedankengang Derridas überein, dass die Struktur der Zeichen dezentralisiert werde und sich somit konsequenterweise das Spiel der Zeichen ins Unendliche ausdehnte. Wittgenstein schreibt, dass das Sein selber, also das Mystische, das Unaussprechliche sei. Gleichzeitig mahnt er, dass man es gar nicht probieren sollte, darüber zu sprechen, worüber man keine klaren und eindeutigen Sätze, also Aussagen treffen könne. Das Mystische als „Nicht-Ort“ der Sprache scheint sich dem Denken zu entziehen. Gleichzeitig hängt Wittgenstein in dieser frühen Phase seines Denkens der Idee an, dass man sich trotz der Abwesenheit eines in Begriffen ausgedrückten Zentrums, die Sprache als Bildzusammenhang vorstellen müsse. Dies gilt zwar nur für die Naturwissenschaften, jedoch schweigt Wittgenstein folgerichtig zu allen anderen Formen des Sprachgebrauchs. Jedoch ändert Wittgenstein mit der Zeit seine Denkart radikal: anstatt von den Grenzen der Sprache schreibt er in seinen *Untersuchungen* von „Sprachspielen“. Dies scheint wiederum ein analoger Gedanke zu Derridas These zu sein, dass es sinnlos wäre, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, da wir nur mit ihnen über sie hinauskommen können. Wittgenstein befreit sich also selber von der Sprache als Abbildungsform und geht so zum Zeichenspiel als Kulturspiel – also dem Sprachspiel als Lebensform – über. Um es mit Derrida zu formulieren: er wird zum *bricoleur*.

Die Abwesenheit eines transzendentalen, metaphysischen Zentrums erweitert nicht nur das Spiel der Zeichen, aber ebenso die Lebens- und Kulturformen in der sozialen Sphäre. Die formale Struktur von universal gültigen Werten und Normen bricht auf, was notwendigerweise – und von vielen Kulturkritikern bemängelt – eine Erosion der sozialen Ordnung mit sich zieht. Diese Erosion kann grob als „Werteverfall“ interpretiert werden, welcher *ad hoc* mit der Postmoderne und einem moralischen Relativismus in Verbindung gebracht wird. Dies scheint jedoch aus der hier vertretenen Perspektive nicht notwendigerweise der Fall zu sein. Eine Erosion universal kodifizierter Wertsysteme kann ebenso auf eine alternative Form der ethischen Ordnung des Sozialen herauslaufen, nämlich einer pluralistischen und pragmatisch-ästhetischen. Gerade die Abwesenheit universal gültiger Wertsysteme in Bezug auf Lebens- und Kulturformen kann neue Wege der individuellen Selbstentfaltung und Selbsterfindung ebnen, also neue Modalitäten der Personsgestaltung und Charakterentwicklung.⁵⁹ In demselben Maße, in welchem die Praxis der Einrahmung und Kontrolle über das Leben in zentrierten Ideensystemen erschüttert wird, könnte nun die dezentralisierte Ideenwelt ein symbolisches Feld der Inspirationen und

⁵⁹ Vgl. FOUCAULT, Michel: *Sexualität und Wahrheit 2. Der Gebrauch der Lüste*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989; Ders.: *Sexualität und Wahrheit 3. Die Sorge um sich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

Motivationen neuer Lebensformen und -spiele werden. Diesem Bewusstsein würde eine soziale Ordnung entsprechen, in welcher die Suche nach Zentren (nach Wittgenstein „Götzen“; nach Simmel „heimlichen Königen“) sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene abgebrochen würde.⁶⁰ Abschließend muss demnach klargestellt werden, dass das postmoderne Denken eine Phase ankündigt, in der das Leben sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene über die alten Bilder des Ursprungs und Weltziels hinausgeht. Die gegenwärtige soziale Ordnung der westlichen Kultur ist nicht mehr durch transzendente Sinngebungen begrenzt und geformt. Wir scheinen in eine neue Phase der Geschichte einzugehen, die mit dem „noch nicht Benennbaren“ einhergeht. Das Nichtbenennbare kündigt sich zwar an, es zeigt sich – aber bleibt dennoch im Dunkeln. Natürlich besteht die Gefahr, einem rationalistischen Trugbild zu verfallen, dass die Moderne dadurch die Vernunft als solche zu verlieren scheint und wir dadurch auf eine Epoche der Irrationalität zusteuern. Um sich vor dieser fehlerhaften Interpretation zu schützen, sollte man in der Postmoderne kein Versprechen, keine Utopie, keine Idee, sondern einen Denkprozess sehen, der auf intellektueller Ebene probiert, die kulturellen Konsequenzen der Dezentralisierung zu begreifen. Es ist der Versuch, die Geburt einer neuen Lebens- und Kulturordnung, die uns aufgrund ihres neuartigen Charakters schreckenerregend oder gar „monströs“ erscheinen mag, in Worte zu fassen. Es ist nichts Neues, dass die Menschen Angst vor dem Neuartigem, also vor dem (noch) Unaussprechbaren und Undenkbaren haben. Demnach sollten wir gegenwärtig vielleicht nicht nur von einer Suche nach der verlorenen Vernunft, sondern ebenfalls von einer Suche nach dem verlorenen Mut sprechen.

⁶⁰ Vgl. RORTY, Richard: *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier Philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam 1993, 8.

Zusammenfassung

Die Abhandlung versucht, eine Verbindung zwischen der Lebens- und Kulturphilosophie Georg Simmels mit den Kerngedanken Ludwig Wittgensteins herzustellen. Es soll gezeigt werden, dass sich sowohl im Denken Simmels als auch im Denken Wittgensteins der Übergang von einer modernen zu einer postmodernen Philosophie ereignet. Dieser Übergang stellt im Wesentlichen einen Kommentar zu dem Dezentralisierungsprozess der Kultur seit dem Ende 19. Jahrhundert dar, welcher die sozialintegrative Funktion der zentralen Ideen der westlichen Metaphysik grundsätzlich einschränkt. Das Individuum und das soziale Leben setzen sich von vormodernen und modernen Kulturformen ab, was wiederum zu einer philosophischen Neuorientierung in Bezug auf die Problematik des Lebens an sich führt. Das Leben erscheint nun als etwas Unaussprechliches und die ehemaligen normativen Strukturen werden zu kulturellen Spielformen. Erst vor diesem durch Simmel und Wittgenstein umrissenen Hintergrund wird der philosophische Kern der postmodernen Kultur mit all seinen problematischen Implikationen und Konsequenzen für das soziale Leben verständlich.

Abstract

The present paper tries to combine Georg Simmel's philosophy of life and philosophy of culture with the core concepts of Ludwig Wittgenstein. It shall be demonstrated that in the thought of Simmel as well as in the thought of Wittgenstein the transition from a modern to a postmodern philosophy takes place. This transition essentially constitutes a commentary on the decentralization process of culture by the end of the 19th century, which fundamentally reduces the socio-integrative function of the central ideas of Western metaphysics. The individual and social life sets itself apart from pre-modern and modern forms of culture, which in turn leads to a new philosophical orientation towards the issue of life itself. Life now appears to be something unspeakable and the former normative structures become cultural game forms. Only against this background, outlined by Simmel and Wittgenstein, does the philosophical substance of postmodern culture with all its problematic implications and consequences for social life become understandable.