



Georg Römpp
Ludwig Wittgenstein

Böhlau  **UTB**



UTB 3384

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Böhlau Verlag · Köln · Weimar · Wien

Verlag Barbara Budrich · Opladen · Farmington Hills

facultas.wuv · Wien

Wilhelm Fink · München

A. Francke Verlag · Tübingen · Basel

Haupt Verlag · Bern · Stuttgart · Wien

Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung · Bad Heilbrunn

Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft · Stuttgart

Mohr Siebeck · Tübingen

Orell Füssli Verlag · Zürich

Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel

Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich

Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart

UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Georg Römpp

Ludwig Wittgenstein

Eine philosophische Einführung

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN · 2010

Georg Römpp hat Philosophie, Politikwissenschaft und Volkswirtschaftslehre studiert und wurde in Philosophie promoviert.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8252-3384-6 (UTB)

ISBN 978-3-412-20584-3 (Böhlau)

© 2010 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln Weimar Wien

Ursulaplatz 1, D-50668 Köln, www.boehlau.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig.

Einbandgestaltung: Atelier Reichert, Stuttgart

Satz: Peter Kniesche Mediendesign, Tönisvorst

Druck und Bindung: AALEX Buchproduktion GmbH, Großburgwedel

Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier. Das eingesetzte Papier stammt aus nachhaltig bewirtschafteten Wäldern.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8252-3384-6

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung: Von der idealen zur normalen Sprache	7
2	Der logisch-philosophische Traktat.....	11
3	Der Sinn in der Sprache.....	19
4	Sachverhalte und Tatsachen	25
5	Die Sätze und die Wirklichkeit.....	31
6	Modell und logische Form	39
7	Die paradoxe Grenze der Philosophie.....	45
8	Ethik an der Grenze des Sinns.....	49
9	Der Ansatz von Wittgensteins Selbstkritik.....	59
10	Der neue Sinn der Sprache.....	65
11	Die Übereinstimmung in der Lebensform	75
12	Der philosophische Sinn der alltäglichen Sprache	79
13	Bedeutung durch Verwendung in der Sprache	85
14	Sprachspiele und Bedeutung	93
15	Regeln und Regelbefolgen.....	109
16	Bräuche und Gepflogenheiten.....	119
17	Sprachregeln durch Lebensformen.....	125
18	Die Sprache der Empfindungen.....	137
19	Die Unmöglichkeit einer privaten Sprache	145
20	Die neuen Grenzen der Philosophie	155
	Wittgensteins Leben	167
	Literaturverzeichnis.....	171
	Begriffsregister.....	175

Zitierweise:

- Der ‚Tractatus logico-philosophicus‘ wird in der üblichen Form unter Angabe der von Wittgenstein selbst vorgenommenen Nummerierung zitiert, die in allen Ausgaben angegeben ist.
- In den ‚Philosophischen Untersuchungen‘ gibt es zwei Teile. Beide bestehen aus kürzeren oder längeren ‚Bemerkungen‘ – es handelt sich also nicht um einen im üblichen Sinne zusammenhängenden Text. Der erste Teil ist durchnummeriert und wird wie üblich mit „PhU“ und Angabe der Nummer zitiert. Der zweite Teil weist eine solche Nummerierung nicht auf und wird deshalb unter Angabe der Seitenzahl in der Suhrkamp-Werkausgabe zitiert.
- Bei allen anderen Zitaten aus Wittgensteins Werken wird die Quelle in der Fußnote angegeben. Sofern Wittgenstein eine Nummerierung in seinen Werken vorgenommen hat, so werden Nummer und Seitenzahl vermerkt.

1 Einleitung: Von der idealen zur normalen Sprache

Es kommt nicht oft vor, dass die meisten Kenner des Denkens eines Philosophen annehmen, er habe im Laufe seines Lebens *zwei* Philosophien ausgearbeitet. In manchen Fällen kann man eine Früh- und eine Spätphilosophie – und vielleicht sogar noch eine mittlere Periode meist des Übergangs – unterscheiden, und bisweilen fand ein Denker erst spät zu den Überlegungen, die seine Bedeutung begründeten. Dann lässt sich ein philosophisch kaum und in vielen Fällen überhaupt nicht bedeutendes Frühwerk von dem Werk unterscheiden, das seinen Autor zu einem wichtigen Philosophen werden ließ, dessen Gedanken lange Zeit die Diskussionen um das, was man wissen kann, und das, was wir tun sollen, bestimmten. Vielleicht wird auf dieser Grundlage sogar ein neues Verständnis davon gewonnen, was der Mensch ist. Kants Frühwerk etwa würde keinen Forscher interessieren, hätte er nicht 1781 die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ veröffentlicht, die bis heute zu den wenigen wirklich wichtigen Referenzwerken des philosophischen Denkens zählt.

Bei Wittgenstein dagegen unterscheiden die meisten Kenner seines Werkes zwischen zwei verschiedenen Philosophien, die manchmal sogar als ‚Wittgenstein I‘ und ‚Wittgenstein II‘ bezeichnet werden. Sie beruhen auf zwei Schriften, die in relativ großem Zeitabstand erschienen sind, und die beide zu den bedeutendsten und einflussreichsten Werken zumindest des 20. Jahrhunderts zählen. Im Jahre 1921 erschien die Schrift ‚Tractatus logico-philosophicus‘ und wurde bald zu einem maßgeblichen Beitrag zu einer philosophischen Richtung, die man als einen ‚idealsprachlichen‘ Ansatz bezeichnen könnte. Erst im Jahr 1953 wurde nach Wittgensteins Tod (1951) das Werk ‚Philosophische Untersuchungen‘ publiziert, dessen letzte Fassung allerdings schon in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts entstanden war. Damit wurden die neuen Gedanken aber nicht erstmals bekannt. Zahlreiche Texte Wittgensteins nach dem Tractatus zirkulierten als Manuskripte oder Typoskripte in Abschriften in Kreisen englischer Sprachphilosophen. Nichtsdestowe-

niger wurde einer breiteren Öffentlichkeit erst dann die neue Philosophie bekannt, die man unter den Titel einer Philosophie der ‚normalen Sprache‘ stellen könnte.

Von einer Philosophie der ‚idealen Sprache‘ zu einer Philosophie der ‚normalen Sprache‘ – so *könnte* man also Wittgensteins Denkweg in einem Schlagwort zusammenfassen. Aber schon hier sollte man beachten, dass es auch Interpreten gibt, die wichtige Kontinuitäten in diesem Weg erkennen zu können glauben, und die den sicherlich weiter verbreiteten Kommentaren widersprechen, wonach Wittgenstein mit seinem zweiten Werk eine fundamentale Kritik an den Gedanken seines ersten Buches unternommen habe, die schließlich zu einer ebenso fundamental veränderten neuen Philosophie führen musste. Dass sich bei Wittgenstein das Denken aber stets um die Sprache und deren Bedeutung für das Philosophieren und die Leistung der Philosophen drehte, darin sind sich die Interpreten allerdings einig. Die Veränderungen in seinem Denken kreisten um zwei verschiedene Auffassungen, wie man mit dem Problem der Sprache in der Philosophie umgehen sollte.

Wenn sich die Philosophie mit der ‚idealen‘ Sprache beschäftigen soll, so schließt dies die Auffassung ein, dass die ‚normale‘ Sprache in dem Sinne nicht ideal ist, als sie für die Zwecke einer wahren und gewissen Erkenntnis nicht geeignet ist. Daraus sollte man jedoch nicht schließen, Wittgenstein sei in seiner späteren Philosophie auf den Gedanken gekommen, unsere normale Sprache könne eine solche Leistung doch erbringen. Sie kann es auch gemäß dem Denken in der Spätphilosophie gerade *nicht*, und hier gibt es wiederum eine Kontinuität in Wittgensteins Denken. Er hat nunmehr jedoch eine andere Konsequenz aus dieser Eigenschaft unserer Sprache gezogen, die man vor dem Hintergrund der traditionell von der Philosophie aufgestellten Forderungen an die Erkenntnis durchaus als einen Mangel auffassen müsste.

Die *erste* und im Tractatus gezogene Konsequenz aus diesem Mangel der menschlichen Sprache bestand also grundsätzlich in dem Versuch, die Sprache so zu verbessern, dass dieser Mangel so wenige schädliche Folgen wie möglich hat, und – vielleicht – in dem Versuch, die Sprache so zu verbessern, dass sie doch noch zu einer idealen Sprache werden könne, mit der wir die Welt mit vollständiger Gewissheit und in Wahr-

heit erkennen können. Die *zweite* und in den ‚Philosophischen Untersuchungen‘ gezogene Konsequenz aus der mangelhaften menschlichen Sprache könnte man dagegen als den Versuch auffassen, den vermeintlichen Mangel zu entlarven als einen Irrtum der bisherigen Philosophie – also zu zeigen, dass es sich eigentlich überhaupt nicht um eine Minderwertigkeit der Sprache handelt, sondern um eine fehlerhafte Auffassung von dem, was vernünftigerweise Erkennen heißen kann. Der Weg dahin sollte über eine bessere Einsicht in das wirkliche Funktionieren der Sprache führen. Dann konnte das Ziel natürlich nicht mehr darin bestehen, eine ideale Sprache zu konstruieren, mit der eine überkommene Auffassung von der Erkenntnis der Welt doch noch realisiert werden könnte, sondern es musste darum gehen, die fehlerhaften Auffassungen von dem, was Erkenntnis bedeutet, zu korrigieren.

Beide Male geht es also um die Verbesserung unserer Vorstellungen von der Sprache. Im *Tractatus* wird die falsche Auffassung dadurch korrigiert, dass nach Wegen zu einer idealen Sprache gesucht wird. In den *Philosophischen Untersuchungen* hingegen findet die Korrektur auf ganz andere Weise statt. Hier geht es in erster Linie um das Problem, dass unsere Sprache nur deshalb als unvollkommen für Zwecke der Gewinnung von Erkenntnis über die Welt angesehen werden muss, weil wir uns falsche Vorstellungen von dieser Erkenntnis machen. Diese Irrtümer haben vor allem mit einer falschen Auffassung vom Funktionieren der Sprache zu tun – also mit dem, was wir tun, wenn wir sprechen und beanspruchen, damit etwas über die Welt zu sagen. Nach dem ersten Ansatz sollten wir also die Mängel in unserer Sprache korrigieren, nach dem zweiten Ansatz dagegen die Fehler in unserer Auffassung von der Erkenntnis.

2 Der logisch-philosophische Traktat

Wer Wittgensteins *Tractatus* zum ersten Mal liest, wird in der Regel durch die äußere Gestalt des Textes verwirrt, der keine argumentative Struktur zu entsprechen scheint. Der Autor selbst hat die Nummerierung der Sätze damit erklärt, dass so das logische Gewicht der Sätze bestimmt werde, also der ‚Nachdruck‘, der auf ihnen liegt. Demnach müsste es 7 Hauptsätze geben, welche durch die anderen Sätze – und bisweilen durch mehrere Sätze – erläutert werden, wobei die Erläuterungen selbst wiederum durch Erläuterungen niedrigerer Stufe erläutert werden. Der Satz 6.3431 müsste also die ‚Bemerkung‘ Wittgensteins zu dem Satz 6.343 wiedergeben, der selbst eine Erläuterung zu 6.34 ist, welcher wiederum den Satz 6.3 erläutert, der eine ‚Bemerkung‘ zu dem ‚Hauptsatz‘ 6 darstellt. Mithilfe dieser Struktur wird man jedoch kaum zu einem Verständnis des Werkes gelangen. Auf der anderen Seite sollte man jedoch auch nicht Zuflucht zu der radikalen Auffassung nehmen, es handle sich um eine unzusammenhängende und beziehungslose Sammlung von Aussprüchen, obwohl auch diese Auffassung in der Literatur vertreten wurde. Es liegt auch an manchen Stellen die Gefahr nahe, dieses Werk als eine Kette von Dogmen zu lesen, ohne dass ein gedanklich geordnetes Ganzes erkannt werden kann. Hier muss jedoch die hermeneutisch gebotene Unterstellung eines argumentativen Zusammenhangs Vorrang haben, ohne die wir bei keinem Werk den Sinn finden können.

Wir müssen deshalb aber nicht unterstellen, der gedankliche Zusammenhang lasse sich aus der Abfolge der Sätze bzw. aus deren eigenwilliger Nummerierung entnehmen. Allerdings hat ein Interpret sogar die Auffassung vertreten, es handle sich bei der Nummerierung in erster Linie um einen Scherz des Autors auf Kosten des Lesers. Auf der anderen Seite kann man aber durch die Nummerierung nicht immer klar erkennen, wo die Erläuterungen Wittgensteins zu einzelnen Sätzen zu finden sind. Andere Interpreten sind deshalb zu der Einschätzung gekommen, man sollte die Nummern so verstehen, dass sie eine Art von Rhythmus

in der Betonung und im Nachdruck anzeigen, aber keinen Ersatz für das Auffinden des argumentativen Zusammenhangs bieten können.

Der Anspruch von Wittgensteins *Tractatus* ist strukturell demjenigen von Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘ vergleichbar. Kant wollte die Vernunft – etwa gegen die überzogenen Ansprüche der Aufklärungsphilosophie – kritisieren, aber nicht um sie abzuschaffen oder als bedeutungslos zu entlarven, sondern um ihre Grenzen genau anzugeben. Nach der Lektüre seines Werkes sollte man also wissen, wozu die Vernunft in der Lage ist und wozu nicht. Etwa kann sie uns sagen, auf welche Weise wir mit Hilfe des Verstandes und der ‚Anschauung‘ (d.h. unserer sinnlichen Wahrnehmungen) zu Erkenntnissen über die Welt kommen können. Sie kann uns aber auch einsehen lassen, dass wir mit ihrer Hilfe keine Einsicht in die umfassende Ordnung der Welt (Kosmologie), in das Wesen Gottes (Theologie) oder in das Innerste des Menschen (Anthropologie bzw. Psychologie) gewinnen können. Das schließt eine empirische Erforschung der Welt und des Menschen und ein argumentativ vorgehendes Nachdenken über Gott keineswegs aus – aber wir können solche Erkenntnisse nicht aus der reinen Vernunft ableiten. ‚Kritik‘ hieß bei Kant also ‚Grenzen bestimmen‘, nämlich die, die für uns Menschen die Ansprüche der Vernunft begrenzen.¹

Auch Wittgensteins Anspruch war eine solche Grenzziehung, allerdings nicht für die Vernunft – schließlich war diese Aufgabe bereits durch Kant durchgeführt worden. Im *Tractatus* ging es ihm vielmehr um die Grenzen des Sinns und d.h. um die Grenzen des sinnvollen Sprechens. Im Vorwort schrieb er: „Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Wort fassen: Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen. Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken.“ (Vorwort *Tractatus*, S. 2) Der Anspruch seines Werkes ist hier zwar deutlich zu erkennen, aber einiges hört sich doch zunächst etwas banal an. Es scheint eine sinnlose Forderung zu sein, von dem zu schweigen, wovon man

1 Vgl. Römpp, G., Kant leicht gemacht. Eine Einführung in seine Philosophie, Köln/Weimar 2. verbesserte Auflage 2007

nicht reden kann – diese Forderung scheint immer erfüllt zu sein, denn wer würde schon von dem reden können, wovon man eben nicht reden kann? Es scheint auch sonderbar, dass jemand dem Ausdruck der Gedanken eine Grenze ziehen möchte, denn warum sollte man seine Gedanken nicht ausdrücken, wenn man so glücklich ist, welche zu haben? Und ganz offensichtlich lässt sich vieles sagen, was man durchaus nicht klar sagen kann – man denke nur an Situationen, in denen man einem geliebten Menschen sagen sollte, *warum* man ihn liebt.

Im Grunde setzen jene berühmten Sätze aus dem Vorwort des Traktatus bereits die ganze Philosophie über die Bedingungen des Sinns der Sprache voraus, die erst in diesem Buch entwickelt wird. ‚Sinn‘ muss sich in Wittgensteins Verständnis offensichtlich durch das angeben lassen, ‚was sich sagen lässt‘; aber was sich sagen lässt, ist nicht gleichbedeutend mit dem, was wir äußern, wenn wir die Sprache zu all den mannigfaltigen Zwecken gebrauchen, die wir als die Lebewesen verfolgen, die gerade durch Sprache ausgezeichnet sind, was schon bei Aristoteles als eines, wenn nicht als *das* Kriterium des Menschlichen galt. Wenn Wittgenstein zwischen Sinn und Nicht-Sinn unterscheiden will, so geht es also um eine Grenzziehung innerhalb dessen, was wir alltagssprachlich als Sprache bezeichnen. Das Ziel ist eine Sinnngrenze *in* der Sprache, so wie Kant nach einer Sinnngrenze in der Vernunft suchte. Bei Kant wurde diese Grenze durch die Erkenntnisfähigkeit der reinen Vernunft gefunden: die Vernunft erhebt Ansprüche auf Erkenntnis, die sie nur in einem eng umgrenzten Bereich einlösen kann. Innerhalb dieser Grenzen besitzt sie Sinn, darüber hinaus aber hat sie keinen Sinn mehr, obwohl wir doch noch so tun können, als ob wir vernünftig wären – dann aber ‚vernünfteln‘ wir und kommen in Wahrheit nicht zu gewissen und wahren Erkenntnissen.

Ganz analog ist Wittgensteins Suche nach einer Sinnngrenze in der Sprache zu verstehen. Man sieht schon daraus, dass hier ein Begriff von ‚Sinn‘ verwendet wird, der nicht ganz mit dem alltagssprachlichen übereinstimmt. Sinn ‚macht‘ eine sprachliche Äußerung nach unserem Verständnis in der Regel, wenn sie verstanden wird, vor allem aber dann, wenn wir mit ihr das erreichen können, was wir mit der Äußerung angestrebt hatten. Bei Wittgenstein wird die Unterscheidung zwischen Sinn

und Nicht-Sinn der Sprache aber ganz anders aufgefasst. Man könnte vereinfacht sagen: Sinn kommt der Sprache zu, wenn sie zur Erkenntnis geeignet ist, über diesen Bereich hinaus hat sie keinen Sinn. Mit der Aufgabe des Erkennens hat die Sprache jedoch einige Probleme: „Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, dass man nach der äußeren Form des Kleides nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schließen kann; weil die äußere Form des Kleides nach ganz anderen Zwecken gebildet ist als danach, die Form des Körpers erkennen zu lassen.“ (Tractatus 4.002)

Wenn wir Wittgenstein also nun darin folgen, dass die Sprache Sinn hat, so weit sie zur Erkenntnis fähig ist, dann muss die Aufgabe des Philosophen demgemäss darin bestehen, die Sprache zu einem solchen ‚Kleid‘ zu machen, das sich ganz genau an den ‚Gedanken‘ anpasst und ihn deshalb nicht mehr ‚verkleidet‘ – man könnte auch sagen: das Ziel müsste ein hautenges Kleid sein, das alle Körperformen vollkommen deutlich zeigt. Wenn wir diese Metapher noch etwas fortführen, so könnten wir auch sagen, die Sprache müsste von den ‚ganz anderen Zwecken‘ befreit werden, die dazu führen, dass sie den ‚Gedanken‘ verkleidet. Gesucht ist also ein Kleid, dessen Form nicht durch die Aufgabe bestimmt ist, vor den Unbilden der Witterung zu schützen, die kulturellen Forderungen nach Verhüllung erogener Zonen zu erfüllen und die Trägerin bzw. den Träger außerdem noch sexy und attraktiv wirken zu lassen. Wir können diese Metapher aber auch wieder zurücknehmen: dann muss das Ziel eine Sprache sein, die nicht durch das bestimmt ist, was wir mit ihr erreichen wollen (wir dürfen sie also nicht pragmatisch bilden), nicht durch die Weise, wie wir mit ihr das Sprachliche selbst zur Geltung bringen wollen (wir dürfen sie also nicht literarisch und d.h. redundant verwenden), und auch nicht dadurch, wie sich in ihr ihre Geschichte und die damit verbundenen kulturellen Besonderheiten darstellen (wir dürfen sie also nicht als Sprache eines Volkes oder einer Nation gestalten).

Wir könnten dies so zusammenfassen, dass es sich auf keinen Fall um die Alltagssprache handeln darf. In ihr können ‚Gedanken‘ nicht deutlich und klar ausgedrückt werden, weil sie auch noch anderen Zwecken dient, als nur die Gedanken einfach *darzustellen*. Wenn hier von

‚Gedanken‘ die Rede ist, so sollte man jedoch nicht auf das Missverständnis kommen, dabei handle es sich um das, was wir uns eben so denken, wenn wir gerade Muße haben. Wir haben schon gesehen, dass der ‚Sinn‘, den die Sprache nach Wittgensteins Forderung im Tractatus haben soll, nicht ihre Verständlichkeit ist, und auch nicht die Tatsache, dass wir glauben, etwas verstanden oder sogar gelernt zu haben, wenn wir die Sprache mit Sinn verstehen. Die gesuchte Unterscheidung zwischen Sinn und Un-Sinn in der Sprache ist vielmehr diejenige zwischen der Sprache, so weit sie Erkenntnis ermöglicht, und der Sprache, so weit sie dieser Funktion nicht dient. Das mag nicht *unser* Begriff von ‚Sinn‘ sein, aber wir müssen hier zunächst einfach Wittgenstein folgen, wenn wir den Gedankengang des Tractatus verstehen wollen. Ebenso meint ‚Gedanken‘ hier nur das Denken, das *Erkenntnisse* enthält oder dies wenigstens beansprucht.

Aber auch wenn man von Erkenntnissen spricht, könnte noch ein Missverständnis über das Projekt entstehen, das Wittgenstein im Tractatus verfolgt. Es geht dabei um notwendige und apodiktisch gewisse Einsichten in die Art und Weise, wie die Welt aufgebaut ist und wie sie funktioniert. Hier können wir wieder auf Kant und sein Projekt einer ‚Kritik der reinen Vernunft‘ zurückkommen. Deren Ziel war die Einsicht in das, was wir a priori und synthetisch wissen können, d.h. unabhängig von aller Erfahrung und doch so, dass es unsere Erkenntnis erweitert. Deshalb stand die Frage nicht nach empirischem Wissen – das nämlich ist nicht a priori, sondern a posteriori (d.h. es entstammt der Erfahrung). Gesucht wurde aber auch nicht nach Einsichten, die wir einfach aus der Analyse der Sprache entnehmen können, wie etwa dass alle Schimmel weiß sind, oder mit Hilfe einfacher Logik gewinnen können, wie etwa die Einsicht, dass Frau X die Musik von Johann Sebastian Bach liebt, wenn wir schon wissen, dass (1) Alle Theologinnen Bach-Musik lieben, und dass (2) Frau X Theologin ist.

Ebenso geht es im Tractatus nicht um solche Einsichten, die wir durch Sprachanalyse oder durch Logik oder auf der Grundlage von Erfahrung gewinnen können. Man muss diesen Anspruch verstehen, um Wittgensteins Programm wirklich nachvollziehen zu können. Kant hatte auf die Frage nach der Möglichkeit einer gewissen und wahren Er-

kenntnis eine genial einfache Lösung gefunden – was nicht heißt, dass sie auch so einfach zu verstehen war und ist. Auf eine ganz einfache Formel gebracht, lautet sie: eine apriorische und synthetische (und deshalb vollkommen gewisse) Erkenntnis ist dann möglich, wenn wir annehmen, dass die Bedingungen der Möglichkeit der *Erkenntnis* gleichzeitig die Bedingungen der Möglichkeit der *Gegenstände* der Erkenntnis sind. Das hört sich wesentlich komplizierter an, als es eigentlich ist. Wenn wir unser Erkennen erkennen können und wissen, dass es darin bestimmte Strukturen und Formen gibt, ohne die wir überhaupt nicht erkennen können, so können und müssen wir auch sagen, dass alles, *was* wir erkennen können (also die ‚Gegenstände der Erkenntnis‘) ebenfalls durch diese Strukturen und Formen des Erkennens bestimmt ist. Daraus folgt sehr einfach, dass diese Strukturen und Formen des Erkennens selbst eine Erkenntnis darstellen, die immer dann gilt, wenn wir überhaupt etwas erkennen – anders *können* wir eben nicht erkennen. Zugegeben, es ist ein wenig komplizierter. Aber für unsere Zwecke können wir uns damit begnügen, Kants Gedanken über unsere notwendige und gewisse Erkenntnis so vereinfacht darzustellen.

Wir haben nun schon gesehen, dass Wittgensteins Programm nach den Bedingungen sucht, die eine Sprache erfüllen können muss, wenn sie eine solche Erkenntnis darzustellen in der Lage sein soll, die notwendig und gewiss ist, und die also nicht auf der Grundlage unserer Erfahrung entsteht (die morgen schon wieder anders sein kann) und auch nicht auf Meinen oder Glauben beruht. Es geht um den Ausdruck für das Wissen, das wir akzeptieren *müssen*, wenn wir uns überhaupt als vernünftige Wesen auffassen wollen. Natürlich kann es nun nicht darum gehen, zunächst dieses Wissen festzustellen und in einem umfassenden Inventar zusammenzufassen, um dann die geeignete Sprache dafür zu entwerfen. Aber etwas müssen wir doch über das sagen können, was wir als *Erkenntnis* bezeichnen wollen, die wir in *Gedanken* fassen können, welche wir dann zwar nicht nackt, aber doch so in der *Sprache* präsentieren können, dass diese Sprache sie nicht verkleidet. Wenn Wittgenstein also eine solche Sprache finden will, in der sich die ‚Gedanken‘ quasi unverhüllt darstellen lassen, so kann er nicht umhin, etwas über die Erkenntnis zu sagen, an die sich diese Sprache exakt anpassen soll.

Zumindest müssen einige grundsätzliche Strukturen dargelegt werden, wie unsere Erkenntnisse beschaffen sind. Man könnte hier auch davon sprechen, dass einiges über die *Form* unserer Erkenntnis bekannt sein muss. Wittgensteins Suche nach einer Sprache, die Gedanken, welche Erkenntnisse darstellen, ohne verkleidende Einkleidung zum Ausdruck bringen kann, muss also gleichzeitig eine Suche nach der Form unserer Erkenntnis sein.