

Wachtendorf · Ethik als Mythologie





WITTGENSTEINIANA

herausgegeben von Matthias Kroß
und Jens Kertscher

BEIRAT

Juliet Floyd
Thomas Macho
Dieter Mersch
Alexandre Métraux
Josef Mitterer
Michael Nedo
Alfred Nordmann
Monika Schmitz-Emans
Dieter Thomä
Anja Weiberg

Band 3

— | | —

ETHIK ALS MYTHOLOGIE
Sprache und Ethik bei Ludwig Wittgenstein

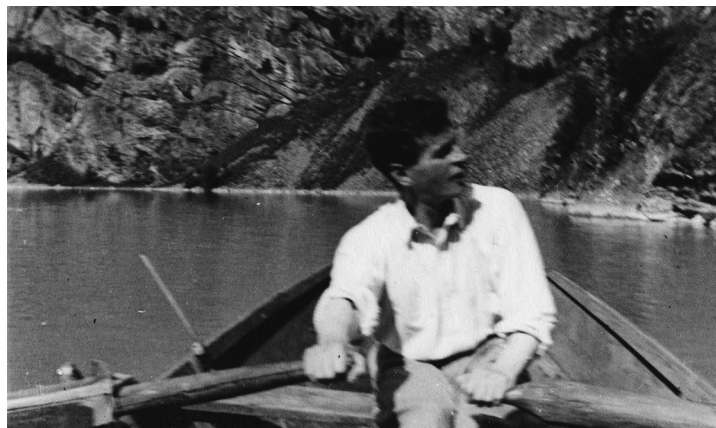
von Thomas Wachtendorf

PARERGA

— | | —

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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



Umschlagabbildung: work:at:BOOK / Martin Eberhardt, Berlin,
nach der Photographie *Ludwig Wittgenstein auf dem Weg zu seinem Blockhaus in
Skjolden/Norwegen*. Aufnahme von Arvid Sjögren (1921). Quelle: Wittgenstein
Archive/Cambridge

www.parerga.de

Erste Auflage 2008

© Parerga Verlag GmbH, Berlin

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

Satz und Umschlaggestaltung: work:at:BOOK / Martin Eberhardt, Berlin

Herstellung: buch bücher dd ag, Birkach

ISBN 978-3-937262-77-2

Inhalt

Einleitung	11
I. VORAUSSETZUNGEN DER ETHIK	
1. Frühwerk	27
1.1 Die Ontologie des <i>Tractatus</i>	29
1.2 Die Konsequenzen der Ontologie des <i>Tractatus</i>	37
1.3 Ethik in der Frühphilosophie	39
1.4 Exkurs: Das glückliche Leben	58
2. Spätphilosophie: Zeit des Übergangs	69
2.1 Vortrag über Ethik	69
2.2 Die Wende zu den <i>Philosophischen Untersuchungen</i> und den Spätschriften	77
2.3 Ethik in der Zeit des Übergangs	87
3. Spätphilosophie: <i>Philosophische Untersuchungen</i> und Spätschriften	91
3.1 Sprachspiel als der zentrale Begriff der Spätphilosophie	92
<i>Sprachspiele</i>	93
<i>Regelfolgen</i>	97
<i>Abrichtung</i>	101
<i>Grammatik</i>	106
3.2 Der Begriff der <i>Lebensform</i>	112
<i>Philologische Anmerkung</i>	116
3.3 Erkenntnistheoretische Ergänzungen: <i>Über Gewißheit</i>	128
<i>Sätze über die Welt</i>	130
<i>Mythologie</i>	133
<i>Grammatische Sätze</i>	134
<i>Regulative Sätze</i>	137
<i>Eigenschaften der Mythologie</i>	143
3.4 Die Ontologie der Spätphilosophie	158
3.5 Ethik in der Spätphilosophie	159

II ETHIK IM LICHT DER PHILOSOPHIE WITTGENSTEINS

1. Einheit und Differenz in den verschiedenen Phasen der wittgensteinschen Philosophie	163
1.1 Zur therapeutischen Lesart des <i>Tractatus</i>	171
1.2 Die Spätphilosophie als Ausgangspunkt für ethische Überlegungen	181
2. Charakteristika von Ethik im Rahmen der wittgensteinschen Spätphilosophie	183
2.1 Was sind ethische Sätze?	184
2.2 Der Begriff „ethische Mythologie“	186
2.3 Die Bedeutung ethischer Ausdrücke	188
<i>Zur Objektivität und Herkunft ethischer Werte</i>	193
<i>Wahrheit ethischer Sätze</i>	197
2.4 Klarheit und Übersichtlichkeit der ethischen Mythologie	200
2.5 Das Gute als Aspekt des Gesehenen	203
2.6 Was ist der Mensch?	214
2.7 Private und öffentliche Ethik: Keine Gemeinschaft ohne Ethik; kein Einzelner mit Ethik	220
2.8 Was ist der Antrieb, ethisch sein zu wollen?	222
2.9 Handlungen und Verhalten als Ausdruck der Ethik	225
3. Ethik als eine Haltung zur Welt	233
3.1 Relativismus und Pluralismus oder Narren und Ketzler	245
3.2 Aber der Löwe spricht eben nicht!	259

III ABSCHLIESSENDE BEMERKUNG

Abschließende Bemerkung	269
-------------------------	-----

IV ANHANG

Einteilung der Schriften Wittgensteins und Anmerkungen zur Methode	275
Siglen der Werke Wittgensteins	281
Literaturverzeichnis	283
Personenverzeichnis	293

„Es drängte mich, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen, und dies ist, glaube ich, der Trieb aller Menschen, die je versucht haben, über Ethik oder Religion zu schreiben oder zu reden.

Dieses Anrennen gegen die Wände unseres Käfigs ist völlig und absolut aussichtslos. Soweit die Ethik aus dem Wunsch hervorgeht, etwas über den letztlichen Sinn des Lebens, das absolut Gute, das absolut Wertvolle zu sagen, kann sie keine Wissenschaft sein.

Durch das, was sie sagt, wird unser Wissen in keinem Sinne vermehrt. Doch es ist ein Zeugnis eines Drangs im menschlichen Bewußtsein, das ich für meinen Teil nicht anders als hochachten kann und um keinen Preis lächerlich machen würde.“

Ludwig Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*

„Laß uns menschlich sein.“

Ludwig Wittgenstein, *MS 119*

„Man kann die Menschen nicht zum Guten führen; man kann sie nur irgendwohin führen.“

Ludwig Wittgenstein, *MS 107 (Vermischte Bemerkungen)*

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die für die Veröffentlichung überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Frühjahr 2007 von der Fakultät IV, *Human- und Gesellschaftswissenschaften*, der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg angenommen worden ist.

Ich möchte an dieser Stelle denjenigen danken, ohne die die vorliegende Arbeit nicht oder nicht in der Form hätte entstehen können. An erster Stelle seien meine beiden Gutachter, Herr Prof. Dr. Klaus Rehkämper sowie Herr Prof. Dr. Michael Kober, genannt, denen Dank dafür gebührt, dass sie die Betreuung dieser Arbeit auf sich genommen haben. Weiterhin danke ich zwei Oldenburger Philosophen: Prof. Dr. Johann Kreuzer für viele Anregungen, die mir eine große Hilfe waren, und insbesondere Prof. Dr. Michael Sukale für seine wertvollen Hinweise in vielen Gesprächen, Diskussionen und Kolloquien, insbesondere aber für seine herzliche (Gast-)freundschaft. Michael Sukale hat maßgeblich die Art meines Philosophierens geprägt. Dazu gehört ganz zentral die Einsicht, dass auch eine kritische Disziplin wie die Philosophie ihre Aufgabe nicht darauf reduzieren sollte, die Ergebnisse Andersdenkender zu widerlegen, bloß um selber stets als vermeintlicher Sieger aus dem Ringen um das Wahre, das Gute oder das Schöne hervorzugehen, sondern dass Philosophie in ihrem Wortsinn nur aufbauend auf unterschiedlichen Erkenntnissen im Geiste gegenseitiger Anerkennung und des Respekts Fortschritte durch gemeinsames Philosophieren machen kann. Darin ist die zentrale Voraussetzung der Philosophie zu sehen: in dem *gemeinsamen* und vorbehaltlosen Philosophieren. Dass diese Auffassung nicht selbstverständlich ist, habe ich leider selber allzu oft an verschiedenen Stellen erfahren müssen. Wenn die Scheuklappen des eigenen Denkens die Liebe zur Weisheit auf einen nur schmalen Weg einengen – das heißt wenn *vor* der Untersuchung ihr Ergebnis immer schon bereits feststeht –, kommt die Philosophie zu ihrem Ende.

Dank möchte ich auch den Herausgebern der Reihe *Wittgensteiniana* des *Parerga* Verlages, Herrn Dr. Matthias Kroß und Herrn Dr. Jens Kertscher, für die freundliche Aufnahme meiner Arbeit in ihre Reihe aussprechen. Auch die Zusammenarbeit mit Herrn Thomas Egel vom *Parerga* Verlag war sehr unkompliziert und herzlich. Vielen Dank auch ihm.

Abschließend möchte ich noch für unzählige erhellende Gespräche insbesondere meinen Freunden Juliane Reichel und Holger Leerhoff danken. Letzterem auch für die sehr fruchtbare Zusammenarbeit, von der ich hoffe, dass sie noch lange bestehen bleiben wird. Schließlich kann man die Wichtigkeit der Unterstützung in jeglicher Form und des Zuspruchs, die Ute Meisel und meine Eltern mir haben zukommen lassen, nicht überschätzen. Ihnen im Besonderen bin ich zutiefst verbunden.

Thomas Wachtendorf, Oldenburg, Frühling 2008

Einleitung

Ludwig Wittgensteins philosophische Leistungen werden überwiegend auf dem Gebiet der Logik und der Sprachphilosophie verortet. Er gilt gar – nicht zuletzt wegen seiner wichtigen Anregungen zur Entwicklung der formalen Logik – als einer der Begründer der analytischen Philosophie¹. Die Philosophen, die diese Ansicht teilen, beziehen sich oftmals, aber nicht ausschließlich, auf sein Frühwerk, den *Tractatus logico-philosophicus*. Jedoch schreibt Wittgenstein selbst in einem Brief an von Ficker über genau diesen *Tractatus*, der gleichsam als Inbegriff einer streng logisch-empirischen Abhandlung gilt, erstaunlicherweise Folgendes:

[D]er Sinn des Buches ist ein Ethischer. [...] Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt.

(Wittgenstein 1980, 96)

Demzufolge handelt es sich bei diesem Buch zwar dem *ausgesprochenen* und formalen Gegenstand nach um eine logische Abhandlung. Sein Sinn besteht jedoch mitnichten in der Bearbeitung fachphilosophischer und -spezifischer Probleme bezüglich der Logik oder der Sprachphilosophie. Die Erörterung dieser sind nur Mittel, den eigentlichen Sinn – nämlich einen ethischen – zu behandeln, indem das Feld des Ethischen dadurch abgesteckt wird, dass es in dem bestehe, was in der Abhandlung aus bestimmten Gründen nicht behandelt wird. Die Entfaltung dieser Gründe legt so schließlich den Bereich des Ethischen frei. Obwohl Wittgenstein diese seine Absicht in der zitierten Briefstelle deutlich gemacht hat und obwohl sich die einschlägigen Bemerkungen zur Ethik im *Tractatus* deutlich von den übrigen abheben, wurde die ethische Dimension seines

1 Vgl. zum Beispiel: „Geboren wurde die analytische Philosophie an den Ufern des Flusses Cam. [...] Im Zuge dieser Entwicklung spielten viele Personen eine Rolle, aber niemand eine größere als Ludwig Wittgenstein“ (Hacker 1997, 7).

Frühwerks lange nur unzureichend beachtet². In den letzten Jahren hat dieser Umstand jedoch eine Änderung erfahren. Immer mehr Philosophen entdecken in Wittgenstein einen Denker, der sich intensiv mit Problemen der kontinentaleuropäischen Philosophie beschäftigt hat, und dessen Themen große Überschneidungen mit den klassischen Gegenständen der Hermeneutik, Phänomenologie, Ästhetik oder eben auch der Ethik aufweisen. Einige der diesbezüglichen Arbeiten³ teilen sich zwar in solche mit Schwerpunkt entweder in der Früh- oder der Spätphilosophie auf. Außerdem beschäftigen sich nicht alle explizit mit ethischen Fragestellungen. Dennoch ist es erfreulich zu sehen, dass es nunmehr eine verhältnismäßig große Zahl an Monographien und Aufsätzen gibt, die sich mit dem Thema Ethik in den Schriften Wittgensteins beschäftigen. Daraus kann man ableiten, dass diesem Bereich mittlerweile eine höhere Relevanz als noch vor einiger Zeit zuerkannt wird.

So lobenswert die Bemühungen sind, sich dem Thema *Ethik* in den Schriften Wittgensteins zu nähern, so sehr leiden die meisten der diesbezüglichen Studien an dem Problem, dass sie bestimmte, für dieses Thema notwendige Grundbegriffe der Philosophie Wittgensteins entweder aus dem Zusammenhang von Diskussionen, die nicht mit Ethik beschäftigt sind, unkommentiert übernehmen oder jeweils gemäß den eigenen Bedürfnissen für ihren jeweiligen Themenkontext deuten. Zudem erfolgen die Zugriffe auf das Thema Ethik zumeist von so sehr verschiedenen Interessenschwerpunkten her, dass eine grundsätzliche Diskussion des Themas Ethik in den Schriften Wittgensteins gar nicht geführt wird. Deshalb kommen die Kommentatoren nicht nur zu teilweise stark differierenden Ergebnissen, vielmehr kann nicht die Rede davon sein, dass zumindest die Grundzüge einer einheitlichen und grundlegenden Interpretation der ethischen Dimension der wittgensteinschen Schriften vorliegen würden, weshalb noch lange nicht von Einheitlichkeit in der Beschäftigung mit diesem Thema gesprochen werden kann.

2 Zu den wenigen, diesbezüglich einschlägigen Studien zählen diejenigen von Winch 1972, Rhees 1972 (darin der Aufsatz: „Some Developments in Wittgenstein’s View of Ethics“), Johnston 1989 oder auch Barrett 1991. Außerdem fand das 5. Internationale Ludwig Wittgenstein Symposium im Jahre 1981 zum Thema *Ethik* statt.

3 Einige der hier zu erwähnenden Schriften sind: Kober 1993, Kroß 1993, Grieco 1996, Weiberg 1998, Kampits 1999, Diamond 2000, Lütterfelds/Mohrs 2000, Arnsward/Weiberg 2001, Iven 2002, Diamond 2006. Außerdem tagte 1998 das 21. Internationale Ludwig Wittgenstein Symposium zu dem Thema *Angewandte Ethik*.

An dieser Stelle setzt die vorliegende Arbeit an, die auf der Basis der Schriften Wittgensteins eine tragfähige Gesamtinterpretation versucht. In dieser Absicht ist sie der mir bis jetzt einzige bekannte Versuch dieser Art.

Die Auswahl der Bemerkungen erfolgt anhand ihrer direkten Relevanz für das Thema *Ethik* oder ihrer es insofern vorbereitenden Funktion, dass sie flankierend notwendig sind, um die ethischen Bemerkungen in einem rechten Licht erscheinen zu lassen. Als eine Konsequenz, den Schriftkorpus möglichst vollständig der Interpretation zu Grunde zu legen, ergibt sich zudem, dass die hier vorgelegte Interpretation eine Darstellung von Wittgensteins Ansicht bezüglich der Ethik über die Jahre hinweg ermöglicht. Auf diese Weise ist es auch möglich, ein Bild davon zu gewinnen, ob sich seine Ansicht über die Zeit verändert hat. Im Laufe der Untersuchung wird sich zeigen, dass dies nicht der Fall ist. Veränderungen haben stattdessen primär andere Teile seiner Philosophie erfahren, woraus sich sekundär jedoch Konsequenzen für die Ethik ergeben. Die Erörterung der Veränderungen der wittgensteinschen Philosophie und insbesondere deren Gründe führen schließlich zu dem, was am Ende dieser Arbeit gleichsam als ausgereifte Ansicht Wittgensteins zur Ethik wiederzufinden ist und was als Grundlage zur Diskussion über die Basis einer jeden Ethik verwendet wird.

Ein Vorhaben dieser Art sieht sich mit Wittgensteins eigentümlicher Art zu schreiben konfrontiert. Wittgenstein diskutiert üblicherweise Themen nicht gegliedert, strukturiert und zusammenhängend, sondern kreist quasi die einzelnen Punkte von verschiedenen Seiten ein, greift sie an späterer Stelle noch einmal auf und beleuchtet sie mehrfach unter unterschiedlichen Gesichtspunkten. Eine Diskussion eines Themas ist deshalb zumeist noch nicht nach seiner ersten Erwähnung abgeschlossen, sondern wird im Regelfalle später wieder aufgegriffen. Diese Besonderheit der Darstellung heißt für eine Rekonstruktion oder Interpretation der wittgensteinschen Texte, dass sie entweder vieles zunächst voraussetzen muss, bis es später geklärt wird, oder aber sich oft wiederholen. Ich habe einen Mittelweg versucht. In einigen Fällen werde ich vieles zunächst ungeklärt voraussetzen (müssen) bis später weitere Aspekte hinzutreten, die das Thema abrunden und vervollständigen. An anderen Stellen werde ich mich wiederholen, weil dieselbe Bemerkung in verschiedenen Kontexten eine unterschiedliche Wirkung zeitigt. Trotz aller diesbe-

züglichen Schwierigkeiten versuche ich, wo es sinnvoll und möglich ist, durch Querverweise innerhalb der Arbeit, das Beziehungsgeflecht der einzelnen Themen zueinander aufzuzeigen und transparent zu machen. Auch werden einige Bemerkungen mehr als einmal zitiert. Dies weist darauf hin, wie sehr die einzelnen Aspekte von Wittgensteins Denken miteinander verwoben und verflochten ist.

Inhaltlich gliedert sich diese Arbeit in zwei Teile. Im ersten Teil soll vor dem Hintergrund von Wittgensteins philosophischer Entwicklung die Einheitlichkeit der ethischen Gedanken über die Jahre hinweg deutlich gemacht werden. Blieb die grundsätzliche Stoßrichtung seiner ethischen Ansicht gleich, so ergeben sich in der Früh- und Spätphilosophie⁴ jeweils andere ethische Konsequenzen. Ist aus methodischen Gründen die Frühphilosophie in diesem Zusammenhang sehr interessant zu beleuchten (weil sie als Folie fungieren kann, vor deren Hintergrund die Spätphilosophie besser verständlich ist), wird der Schwerpunkt dieser Arbeit dennoch auf der Spätphilosophie liegen, weil einerseits Wittgenstein selbst aus bestimmten Gründen die Früh- zugunsten der Spätphilosophie aufgegeben hat und sie meines Erachtens andererseits die interessantere und leistungsfähigere Grundlage auch und besonders in Bezug auf gegenwärtige ethische Diskussionen bietet.

Im zweiten Teil wird Wittgensteins ethische Ansicht dargestellt, in deren Kontext Bedingungen herausgearbeitet werden, unter denen es überhaupt nur möglich ist, den Sinn des Ethischen zu begreifen oder zu verstehen. Besondere Beachtung wird dabei dem Begriff der Mythologie zukommen, indem gezeigt werden wird, dass ethische Begriffe, Ausdrücke und Sätze letztlich mythologisch sind. Der Begriff der Mythologie kann in diesem Zusammenhang vorläufig etwa als eine kohärenzstiftende Form erzählter Erfahrungswirklichkeit (bezogen auf eine soziokulturelle Gruppe) bezeichnet werden.

An dieser Stelle sind noch einige Anmerkungen zur Methode dieser Arbeit zu machen. Die vorgelegte Interpretation, welche ethischen Implikationen sich aus der Philosophie Wittgensteins ergeben, erhebt nicht den Anspruch, ein philologischer Einzelstellenkommentar zu sein. Es geht auch nicht um eine derartige Rekonstruktion von Wittgensteins Ansicht, die gleichsam seine Intention korrekt

4 Zur Einteilung der Phasen der wittgensteinschen Philosophie und die jeweils darunter fallenden Schriften verweise ich auf den Anhang, III (ab Seite 277).

wiedergeben soll (und kann). Vielmehr ist es das Ziel, auf der Basis der wittgensteinschen Philosophie einerseits zu zeigen, inwieweit welche ethische Haltung des Autoren jeweils durchscheint, und andererseits die sich aus seiner Philosophie ergebenden Implikationen für Ethik im Allgemeinen aufzuzeigen.

Deshalb versuche ich nicht, an den Stellen, an denen Widersprüchlichkeiten oder Lücken in Wittgensteins Texten, insbesondere seiner Begriffsverwendung, auftreten, diese allein textimmanent zu lösen. Obgleich für von Savigny ein solches Vorgehen das einzig zulässige zu sein scheint (vgl. von Savigny 1994), halte ich es jedoch nicht für das allein zielführende – insbesondere nicht in Hinsicht auf das in dieser Arbeit verfolgte Ziel. Vielmehr haben Weiberg 1998, Kampits 1999 und Iven 2002 auf die Bedeutung auch der Ethik für Wittgenstein hingewiesen und legen nahe, dass seine Schriften vor diesem Hintergrund gelesen werden müssen. Daraus folgt, dass wenn Wittgensteins ethische Haltung Einfluss auf sein Schreiben gehabt hat, diese umgekehrt bis zu einem bestimmten Grad aus seinen Schriften rekonstruiert werden kann.

In diesem Sinne lege ich hier eine *rekonstruierende* Interpretation vor und schließe mich in der Begründung eines solchen Vorgehens der Strategie Schroeders an. Allerdings beschränke ich mich nicht wie dieser nur auf die *Philosophischen Untersuchungen*. So gehe ich jeweils von der Interpretation zentraler Abschnitte der Schriften Wittgensteins insgesamt aus, „nehme mir dann aber die Freiheit, die darin oft nur skizzierten oder angedeuteten Argumente nach eigenem Ermessen zu trennen, neu zu verbinden, gründlich auszuarbeiten und bisweilen zu ergänzen, um auf diese Weise einen möglichst stringenten und vollständigen Gedankengang zu erhalten“ (Schroeder 1998, 15). Außerdem stelle ich die jeweiligen Passagen in einen ethischen Kontext, um so die sich daraus ergebenden, ethischen Implikationen deutlich machen zu können. So ist meine Reaktion auf etwaige Widersprüchlichkeiten in den Texten üblicherweise ein Interpretationsvorschlag, der das ursächliche Problem betrifft und damit einen direkten Ausweg aus der Problematik schafft oder eine Erklärung für sie gibt. Derartige Passagen fasse ich nämlich entweder als Hinweis darauf auf, dass Wittgenstein das betreffende Problem selber gesehen hat, aber nicht lösen konnte, oder aber sich des Problems nicht bewusst war. In beiden Fällen, insbesondere aber im letzteren, sind gerade die problematischen Stellen in Witt-

gensteins Philosophie die eigentlich interessanten, weil dort am ehesten auf die unbewusste Haltung des Autors, die seinem bewussten Schreiben zugrunde liegt, geschlossen werden kann. Hier buchstäblich oder rein textimmanent die Schwierigkeiten in Wittgensteins Sinne beseitigen zu wollen, halte ich weder für möglich (Was der Autor selber nicht geschrieben hat, kann man ihm im Nachhinein nicht unterstellen. In einem solchen Falle handelt es sich immer um eine Interpretation.) noch für interessant. Interessant sind vielmehr die Gründe, die zu den jeweiligen Schwierigkeiten geführt haben.

Dass sich diese Arbeit nicht als Einzelstellenkommentar versteht, hat auch zur Folge, dass obwohl der gesamte Nachlass als Textgrundlage herangezogen wird, dennoch keine vollständige Sichtung und Klassifizierung der einzelnen Bemerkungen in dem Sinne stattfindet, dass die Entwicklung jeder zitierten Bemerkung über die Zeit nachverfolgt wird. Üblicherweise werden die relevantesten Stellen stattdessen exemplarisch verwendet, ohne auf Nuancen in den verschiedenen TSS und MSS größeren Wert zu legen. Weiterhin werden die einzelnen Aspekte der wittgensteinschen Philosophie nur insofern und in der Tiefe dargestellt und interpretiert, wie es für das vorliegende Thema jeweils erforderlich ist.

Schließlich stellt sich bei einem Unterfangen dieser Art noch die Frage der gegenseitigen Verträglichkeit der einzelnen Schriften. Es gibt innerhalb der Wittgenstein-Forschung eine Diskussion darum, ob überhaupt, und wenn ja inwieweit, die einzelnen Schriften Wittgensteins miteinander zu interpretatorischen Zwecken in Verbindung gebracht werden dürfen, ohne dass notwendig interpretatorische Fehler die Folge sind. Ich schließe mich auch in dieser Frage der Argumentation Schroeders an⁵ (Schroeder 1998, 15 ff.), dass es sehr wohl möglich ist, Bemerkungen aus verschiedenen Schriften zur gegenseitigen Erhellung miteinander in Verbindung zu bringen. Die zwei wichtigsten Gründe für dieses Vorgehen bestehen einerseits darin, dass Wittgenstein selber im Vorwort zu den *Philosophischen Untersuchungen* davon spricht, dass seine neuen Gedanken „[...] nur durch den Gegensatz und auf dem Hintergrund meiner älteren Denkweise ihre rechte Beleuchtung erhalten können“ (PU, Vorwort). Andererseits ist eine wichtige Gemeinsamkeit aller seiner Schriften,

5 Die Argumentation wird hier nicht im Detail wiedergegeben. Stattdessen kann der interessierte Leser sie an der angegebenen Stelle ausführlich nachvollziehen.

dass sie von genau einem Menschen, nämlich Ludwig Wittgenstein, verfasst worden sind. Allein dies ist bereits ein hinreichender Grund, sie gegenseitig miteinander in Verbindung zu bringen. Denn auf diese Weise lassen sich Veränderungen, Beibehaltungen oder allgemein Entwicklungen in Wittgensteins Denken nachverfolgen. Freilich gehe ich nicht so weit zu behaupten, dass man Passagen beispielsweise der *Philosophischen Untersuchungen* durch Bemerkungen aus *Über Gewißheit* zweifelsfrei erläutern oder gar philologisch korrekt interpretieren könne. Eine Schrift kann nicht notwendig eine andere erläutern. Aber sie kann in bestimmten Fällen eine Hilfestellung bieten, insbesondere wenn es darum geht, eine *Interpretation* eines Themas vorzunehmen, wie ich es hier beabsichtige: nämlich dergestalt, dass die ethische Ansicht des Autoren und nicht das Bild einer Ethik, das in einer bestimmten Schrift gezeichnet wird, erschlossen werden soll.

Deshalb werden in dieser Arbeit die Spätschriften dort, wo es sich anbietet und es auch möglich ist, gemeinsam zur Interpretation eines Themas herangezogen. Ein gewisses Maß an Vorsicht ist insofern geboten, als dass sehr genau darauf geachtet werden muss, welchem jeweiligen Themengebiet die verwendeten Bemerkungen entstammen. Denn es kommt bisweilen vor, dass Wittgenstein auf den ersten Blick ähnliche Bemerkungen in verschiedenen Kontexten verwendet hat, die sich bei genauerer Interpretation jedoch als in wichtiger Weise unterschieden herausstellen. Auch verwendet er bisweilen dieselben Begriffe in verschiedenen Schriften unterschiedlich. Hier ist genau auf diese Unterschiede zu achten. In einigen Fällen ergibt sich unter bestimmten Bedingungen trotzdem eine Kompatibilität (beispielsweise im Falle des Begriffs des *Sprachspiels* in den *Philosophischen Untersuchungen* und in *Über Gewißheit*), in anderen sind die Differenzen zu stark (beispielsweise im Falle des Begriffs der *Bedeutung* im *Tractatus* und in den *Philosophischen Untersuchungen*). Es ist normalerweise auch nicht im Sinne einer sauberen Interpretation, ein Argument Wittgensteins zur Stützung einer bestimmten These schließlich zur Unterstützung einer anderen, von ihm vertretenen heranzuziehen. Wenn so ein Analogschluss in manchen Einzelfällen aufgrund von struktureller oder inhaltlicher Ähnlichkeit durchaus möglich ist, muss diese Möglichkeit dann aber entsprechend gut begründet werden.

Ich möchte nun noch auf eine terminologische Unterscheidung hinweisen: Gemeinhin wird zwischen der *Moral*, den gelebten Sitten und Gebräuchen, und der *Ethik* als der Reflexion auf die *Moral* unter dem Gesichtspunkt, inwieweit welche Sitten zum Beispiel gerechtfertigt werden können oder gut sind, unterschieden. Diese Unterscheidung wird auch in dieser Arbeit zu Grunde gelegt. Wittgenstein spricht direkt jedoch meistens nur von Ethik. Es ist daher nicht immer einfach, beide Begriffe trennscharf auseinander zu halten. Im Allgemeinen lässt sich aber feststellen, dass Wittgenstein unter Ethik eine Theorie versteht, die grundlegend etwas darüber sagt, was das absolut Gute, das absolut Wertvolle oder der Sinn des Lebens ist (vgl. dazu: VE). Eine solche Theorie ist zwar abstrahiert, erhebt aber Allgemeingültigkeitsanspruch. Nicht zuletzt deshalb hält Wittgenstein zeitlebens eine solche Theorie für unmöglich.

Im *Tractatus* kann nämlich nur etwas eine Theorie sein, was etwas über Gegenstände der Welt aussagt. Deshalb kann es aus Ermangelung eines Denotates des Wortes *gut* auch keine allgemeine ethische Theorie geben. Übrig bleibt moralisches Handeln und Verhalten der einzelnen Subjekte. Dieses ist zwar nicht willkürlich, sondern an einen Maßstab angelegt. Aber dieser Maßstab ist ebenfalls nicht allgemeingültig.

In der Spätphilosophie hält Wittgenstein eine ethische Theorie immer noch für unmöglich, weil sie nur dann das leisten kann, was eine solche Theorie leisten können muss, wenn sie derart umfangreich und grundsätzlich ist, dass sie sich dazu außerhalb der Sprache aufstellen müsste. Eine ethische Theorie soll ja schließlich darüber aufklären, was das Gute schlechthin ist. Den dazu erforderlichen Letztbegründungsanspruch weist Wittgenstein aber zurück. Ausschlaggebend bleibt das Handeln, das Verhalten oder die Haltung der einzelnen Sprachspielenden. Erneut ist die *Moral* der einzelnen Sprachspielenden im Focus. Möchte man im Kontext der Spätphilosophie wissen, ob es etwas gibt, das sich anstelle einer Ethik im herkömmlichen Sinne einer Theorie befindet, so ist dies die grammatische Untersuchung der *Moral* in Form so genannter ethischer Sätze, die zu einer übersichtlichen Darstellung dieser Sätze führt. Zwar handelt es sich dabei eben nicht um eine klassische Theorie, dennoch ist die Funktion eine ähnliche.

Wenn es also im Zusammenhang mit Wittgensteins Philosophie nicht immer einfach ist, zwischen Ethik und *Moral* zu unterschei-

den, werde ich mich bemühen, diese Trennung im Folgenden möglichst deutlich einzuhalten. Deshalb verwende ich den Begriff *Ethik* oder alle Formen, die davon abgeleitet sind (*ethisch*, *Ethiker* und ähnliche), um mich damit auf den Themenkreis ethische Theorien betreffend zu beziehen. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn Wittgenstein im Frühwerk von Ethik spricht. Er hat dann eine Theorie vor Augen, die er ablehnt, wofür er die Gründe im *Tractatus* entfaltet.

Insgesamt stehen zweifelsohne Handlungen beziehungsweise das Verhalten im Zentrum der Philosophie Wittgensteins. Sein Umgang mit diesen Themen hat im Laufe seines philosophischen Schaffens verschiedene Ausprägungen erfahren. Aufgrund der ontologischen Konzeption des Frühwerks, die das Subjekt – dessen Wollen allein gut oder böse sein kann – außerhalb der Welt – und damit im Bereich des Nichtsagbaren – aufstellte, waren zunächst die Folgen von Handlungen das einzige, was überhaupt Ausdruck einer ethischen Haltung sein konnte. Der ethische Diskurs selbst jedoch war unsinnig. In der Spätphilosophie hat Wittgenstein die Ontologie gleichsam auf den Kopf gestellt. Nicht mehr eine Welt bestehend aus Gegenständen ist fortan das, worauf sich unsere Sprache bezieht, sondern vielmehr ist es die Sprache selbst, die jetzt am Grunde der Ontologie liegt. Sie ist es, die vorausgesetzt werden muss, weil sie selbst nicht erklärt werden kann. Sie ist es deshalb auch, die unsere Sicht auf die – wie auch immer geartete – Welt prägt. Aufgabe der Philosophie wird es sein, die durch Verwirrungen in der Sprache entstehenden Probleme zu klären. Auch ethische Diskurse erhalten einen anderen Stellenwert, weil sie sich nun der Kategorie der Wahrheit entziehen und es keine notwendige Bedingung für einen Satz, über den man sprechen kann, mehr ist, dass ihm ein Gegenstand in der Welt entsprechen muss. Dennoch ist ihr Sinn auch nicht so unmittelbar einsichtig, wie das im Falle eines Satzes über die Welt ist. Es wird Aufgabe der Ethik sein, ethische Sätze auf die Bedingungen ihres Funktionierens hin zu untersuchen und kritisch zu reflektieren.

Allgemein kann man sagen, dass der Kern der hier vorgeschlagenen Interpretation letztlich auf den Gegensatz zwischen *Mythos* und *Logos* hinausläuft. Besonders Wittgenstein hat sich in hohem Maße gegen die Denkweisen der Moderne und deren vorherrschenden Wissenschaftstyp gewandt, der ausschließlich darauf aus ist,

im Geiste des Messens und Vermessens mittels der Vernunft neues, letztbegründetes Wissen anzuhäufen, das frei von jeder Art von als unsicher oder unwissenschaftlich bezeichneter Mythologie oder Metaphysik zu sein hat. Die Quintessenz des wittgensteinschen Denkens ist aber gerade, dass ein solches „vernünftiges“ Wissen, dass der typische Wissenschaftler der Moderne zu finden sucht, nicht möglich ist, ohne unbegründete („unvernünftige“) Voraussetzungen zu machen, die eben als eine Art von Mythologie klassifiziert werden können. Wittgenstein kehrt das Verhältnis also genau um: es ist gerade vernünftig, gewisse Dinge unbegründet vorauszusetzen und in dieser Hinsicht unvernünftig zu sein (vgl. „Der vernünftige Mensch hat gewisse Zweifel *nicht*“, ÜG, § 220). So formuliert er spitz:

Ob ich von dem typischen westlichen Wissenschaftler verstanden oder geschätzt werde, ist mir gleichgültig, weil er den Geist, in dem ich schreibe, doch nicht versteht.

Unsere Zivilisation ist durch das Wort Fortschritt charakterisiert. Der Fortschritt ist ihre Form, nicht eine ihrer Eigenschaften, daß sie fortschreitet. Sie ist *typisch* aufbauend. Ihre *Tätigkeit* ist es ein immer komplizierteres Gebilde zu konstruieren. Und auch die Klarheit dient doch nur wieder diesem Zweck & ist nicht Selbstzweck.

Mir dagegen ist die Klarheit, die Durchsichtigkeit, Selbstzweck.

Es interessiert mich nicht ein Gebäude aufzuführen sondern die Grundlagen der möglichen Gebäude durchsichtig vor mir zu haben.

Mein Ziel ist also ein anderes als das der Wissenschaftler & meine Denkbewegung von der ihrigen verschieden.

(VB, 30 f.)

Alles, was von den Vertretern des reinen Logos (den *Wissenschaftlern*), also denjenigen, die der Ansicht sind, die Welt ließe sich durch wissenschaftliche Methoden letztlich vollständig oder zumindest in wesentlichen Bereichen exakt erklären, unternommen wird, geschieht nur als Zweck für etwas anderes, nämlich um den Logos noch effektiver und effizienter einzusetzen, also um das Ziel noch schneller zu erreichen. Wittgenstein ist demgegenüber der Auffassung, dass bei einer solchen Vorgehensweise die Sprache, in der und mit deren Hilfe alles gesagt wird – die also *die* zentrale Rolle für den

Menschen einnimmt –, nicht in ausreichendem Maße beachtet wird, und sich auf diese Weise Fehler bei ihrer Verwendung einschleichen, die dann zu Problemen führen, so dass das „logos-zentrierte“ Vorgehen notwendig scheitern muss, weil es zu Fehlern führt, die dadurch eigentlich verhindert werden sollten.

Folgt man dieser Überlegung, erscheint es um so absurder, warum viele Vertreter einer logos-zentrierten Wissenschaft eine ablehnende Haltung der Metaphysik gegenüber einnehmen. Denn schließlich ist es gerade ihr Ideal des Forschens, das Probleme dieser Art überhaupt erst entstehen lässt. Denn Probleme wie „Gibt es eine Welt außerhalb von mir?“, „Was ist das Sein?“ oder „Kann nur ich selbst wissen, welche Farbe ich als ‚rot‘ sehe?“ werden oftmals fälschlicherweise dem Gegenstandsbereich der Metaphysik zugeordnet, weil sie mit den sonst verwendeten, wissenschaftlichen Methoden des Messens und Vermessens nicht behandelt und beantwortet werden können. Aufgrund der Schwierigkeit, diese Probleme zu lösen, kommt es zur Apostrophierung der Metaphysik als insgesamt problembehaftet. Infolgedessen gilt die Metaphysik insgesamt, genau wie jedes herkömmliche Problem, als zu lösen respektive zu überwinden, weil sie den Normalzustand beeinträchtigt und dadurch behindert oder für die eigentlich wichtigen Fragen nicht relevant sei. Die dem Gegenstandsbereich der Metaphysik zugeordneten Probleme sind jedoch nur vermeintlich metaphysischer Art. Tatsächlich konnten sie überhaupt erst entstehen, weil nicht auf die Grundlage des Forschens: die Sprache, Acht gegeben worden ist. Und das heißt, es wurde nicht in Betracht gezogen, wie bestimmte Ausdrücke in der Sprache verwendet werden können und wie sie zu verstehen sind. Die Ignoranz gegenüber dem Funktionieren der Sprache und dem Umstand der Abhängigkeit aller menschlichen Disziplinen von ihr führen dazu, dass sich derlei Probleme einschleifen. Wittgenstein weist in einer Bemerkung darauf hin: „Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*“ (PU, § 38). Es ist Aufgabe der *Philosophie*, Probleme der angesprochenen Art zu lösen, *weil* diese originär in ihren Bereich und nicht in den der Metaphysik fallen. Die tatsächlichen metaphysischen Probleme – sofern es sie gibt – sind anderer Art. Philosophie besteht demnach darin, die Sprache zu beleuchten und aufzuzeigen, unter welchen Bedingungen sie auf welche Weise funktioniert, wie welcher Ausdruck zu benutzen ist beziehungsweise, wie er nicht verwendet werden kann. Dazu

ist eine genaue Betrachtung und Analyse der Sprache erforderlich, die um ihrer selbst Willen, also um das Funktionieren der Sprache (und damit letztlich auch des zwischenmenschlichen Zusammenlebens, was bereits ein ethischer Aspekt ist) wegen, zu geschehen hat. Klarheit muss folglich oberstes Ziel philosophischer Klärung sein, weswegen Wittgenstein die Klarheit einen Selbstzweck (vgl. Kroß 1993) nennt.

Haben wir es beispielsweise mit einem (ethischen) Problem wie dem zu tun, was mit der Rede von der *Menschenwürde* gemeint ist, helfen uns spitzfindige wissenschaftliche Untersuchungen, die darauf hinauslaufen sollen, ein passendes Denotat zu finden, nicht weiter. So ein Ansinnen, derartige ethische Termini wie wissenschaftliche Fachbegriffe zu verwenden, führt zu nichts, außer etwa dahin, den Begriff als widersprüchlich oder unbrauchbar zu erweisen. Mit der Beibehaltung oder Abschaffung dieses Begriffs ist jedoch zunächst in der Sache nichts erreicht. Denn wenn man den Begriff unter Hinweis darauf, dass ihm – deskriptiv verstanden – empirisch nichts entspricht, ablehnt, sind die Fragen, auf die er eine Antwort geben sollte, noch lange nicht beantwortet⁶. Das gilt analog für den Fall, wenn man der Ansicht ist, der Begriff taue nicht, weil er unbegründet und willkürlich zu starke Normen aufstelle. Beide Positionen, sofern sie nicht die Ethik insgesamt und damit einen wichtigen Bereich des menschlichen Lebens betreffen, sehen sich nun selbst der Notwendigkeit ausgesetzt, einen tragfähigen ethischen Standpunkt zu entwickeln, der die damit zusammenhängenden Probleme adäquat bearbeiten kann. Tun sie das aus der Warte des typischen westlichen Wissenschaftlers – wie Wittgenstein diese Position nennt – heraus, werden alle ihre Begründungsversuche fruchtlos ins Leere laufen, was in dieser Arbeit zu zeigen sein wird. Der umgekehrte Ansatz, ausgehend von der Frage danach, welche Funktion der Menschenwürdebegriff hat (was sein Gebrauch ist), ihn in eine Mythologie einzubetten, ist um vieles fruchtbarer, auch wenn er von vielen nicht „verstanden oder geschätzt“ wird. Auf diese Weise – und nur auf diese Weise – kann der Streit um den Gegensatz von

6 Wittgenstein weist im *Tractatus* darauf hin, dass positivistische Untersuchungen keine Antwort auf ethische Fragen geben können: „Wir fühlen, daß, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“ (T, 6.52). Da der Sinn des Buches aber ein ethischer ist, können folglich logisch-empirische Methoden nicht sein hauptsächlicher Gegenstand sein.

normativer und deskriptiver Funktion ethischer Begriffe insoweit entschieden werden, dass man beides in einer anderen Struktur, die man anhand des Gegensatzes von logischer und mythologischer Bedeutung erläutern kann, aufhebt. Menschenwürde wird in diesem Kontext gleichsam als eine Idealvorstellung beibehalten, die sich im Einzelfall zu bewähren hat. Selbst wenn man in bestimmten Einzelfällen ihre volle Bedeutung nicht einheitlich „beweisen“ kann, ist sie deswegen noch lange nicht unbrauchbar, sondern behält auch in diesen Einzelfällen sozusagen eine Leitbildfunktion (siehe dazu Wachtendorf 2004).

Teil I

Voraussetzungen der Ethik

1 Frühwerk

Wie bereits in dem in der Einleitung zitierten Kommentar ist laut Wittgenstein selbst der Sinn des *Tractatus logico-philosophicus* ein ethischer. Dieser Umstand vereinfacht jedoch in keiner Weise die ethische Interpretation des Textes. Denn wie es in der zitierten Briefstelle weiter heißt, besteht der wichtigere, der ethische, Teil des Frühwerks ja gerade in dem, was *nicht* geschrieben worden ist. Nämlich weil es nicht gesagt und damit zugleich auch nicht geschrieben werden *kann*. Zur Interpretation bleibt also nur, was in geschriebener Form vorliegt, weil das alles ist, was überhaupt gesagt werden kann.

Das, was Wittgenstein in seinem berühmten Text schreibt, ist im Wesentlichen eine Theorie über die Welt, ihren Aufbau und wie wir uns sprachlich auf sie beziehen; eine Ontologie mit erkenntnistheoretischen Überlegungen. Diese empiristische Theorie hat eine sehr große Resonanz erfahren und wird insbesondere von analytischen Philosophen bis heute stark diskutiert. Zumeist stehen dabei erkenntnistheoretische Fragestellungen im Vordergrund, die hier nicht in dem Maße von Interesse sind. Wichtig an dieser Stelle sind die Grundzüge der ausgearbeiteten traktarianischen Ontologie, weil sie zum Verständnis des Nicht-Geschriebenen, also auch des Ethischen, unverzichtbar ist. Schließlich will der *Tractatus* zunächst einmal eine grundsätzliche Scheidelinie ziehen: Er will das Denkbare von innen her begrenzen (vgl. T, 4.114). Das Udenkbare wird dann alles sein, was jenseits dieser Grenze liegt, und worüber wir nicht sprechen können. Daneben will er innerhalb des Denkbaren noch das Sagbare vom Unsagbaren scheiden. Will man unter diesen Umständen eine ethische Interpretation versuchen und die Dimension der Ethik – die seiner Auffassung ja nicht sagbar ist – erfassen, verfährt man am besten gemäß der Strategie, die Wittgenstein selbst verfolgt: „Sie [die Philosophie, T. W.] wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt“ (T, 4.115). Ist das gemäß dem *Tractatus* Sagbare rekonstruiert und klar dargestellt, ist auch die Grenze zum Unsagbaren klar gezogen. Damit ist zugleich das Unsagbare bestimmt oder vielmehr umrissen. Diese Grenze zu zie-

hen und ihre Relevanz für das Unsagbare zu erkennen, muss folglich die Aufgabe einer *Tractatus*-Interpretation sein, die etwas über das Ethische hervorbringen will. Dazu ist es zuallererst notwendig, das Unsagbare genauer zu differenzieren. Denn offensichtlich ist Wittgenstein keinesfalls der Auffassung gewesen, dass das Unsagbare zugleich gänzlich unserer Erkenntnis entzogen sei. In den Bereich des Unsagbaren fallen zwei Typen von Unsagbarem, über das nicht gesprochen werden kann. Der eine Typ umfasst alles, was gegen die Logik verstößt. So etwas ist nicht einmal denkbar („Wir können nichts Unlogisches denken, weil wir sonst unlogisch denken müßten.“ T, 3.03). Und was nicht denkbar ist, ist folgerichtig auch nicht sagbar („Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht *sagen*, was wir nicht denken können.“ T, 5.61). Kennen wir also die Logik, so wissen wir, was ihr gemäß gesagt und gedacht werden kann. Mehr wissen wir allerdings nicht, weil wir eben Unlogisches schlicht nicht denken können. Somit können wir keine Vorstellung von dieser Art des Unsagbaren, dem Undenkbaren, haben. Wir wissen noch nicht einmal, ob es so etwas überhaupt gibt. Einer späteren, genaueren Darstellung vorausgreifend sei an dieser Stelle bereits erwähnt, dass Wittgensteins Verständnis von Logik ein anderes – weiteres – ist als das der heute üblichen, formalen Logik. Danach bestimmen die Sätze der Sprache Orte im so genannten logischen Raum (vgl. T, 3.4 f.), deren Verhältnis zueinander von der logischen Form der Welt abhängt. Es ist demnach logisch ausgeschlossen, dass zum Beispiel die beiden Sätze „Der Punkt a im Gesichtsfeld ist rot“ und der Satz „Der Punkt a im Gesichtsfeld ist nicht rot“ zugleich wahr sind. Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch ist in der logischen Form der Welt enthalten. Er muss nicht, wie in anderen Systemen, extra formuliert werden, um den Widerspruch, der sich aus der gleichzeitigen Wahrheit dieser beiden Sätze ergibt, darstellen zu können. Die grundlegende Relevanz des Konzepts von der logischen Form wird weiter unten noch genauer erläutert werden.

Daneben fällt in den Bereich des Unsagbaren noch das, was lediglich nicht sagbar ist. Davon behauptet Wittgenstein nicht, es sei undenkbar, was – weil es dann nicht der Logik entspräche – seine Unmöglichkeit zur Folge hätte. Ganz im Gegenteil: Dieses Nicht-Sagbare gibt es gleichwohl und wir können auch Erkenntnis davon haben. Wir können lediglich nicht darüber sprechen. Aber es kann

sich uns zeigen. Denn dieser Bereich des Unsagbaren wird sich zeigen, wenn alles Sagbare gesagt ist. Anhand der Gründe, warum das Sagbare sagbar ist, wird deutlich, warum und inwiefern das Unsagbare unsagbar ist. Während aus den Gründen, warum nur Logisches denkbar (und damit auch sagbar) ist, folgt, warum es nichts Unlogisches (Undenkbares) geben kann, verweisen die Gründe, warum etwas sagbar ist, nicht darauf, dass es prinzipiell nichts Unsagbares geben kann. Wir können nur nichts Sinnvolles darüber sagen. Wittgenstein nennt das, worüber man nicht sprechen kann, das Mystische: „Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische“ (T, 6.522).

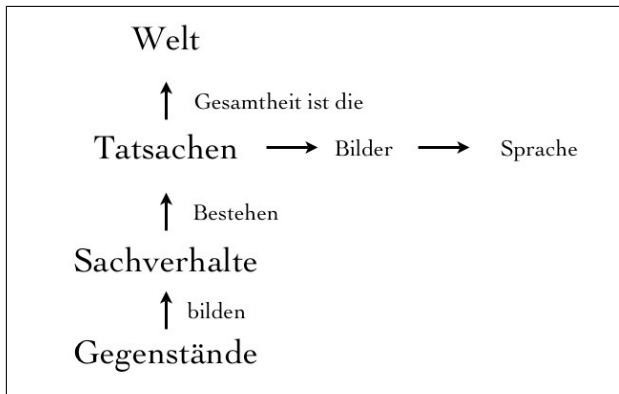
Die hier vorkommende wichtige Unterscheidung zwischen *sagen* und *zeigen* ist eine für den *Tractatus* grundlegende. Da ethische Sätze mitnichten der Sprachlogik widersprechen, gehören sie zweifelsohne nicht zum Undenkbaren. Sie sind offenbar lediglich unsagbar und das heißt: sie können gezeigt werden. Zugleich stehen sie in irgendeiner Verbindung zum Mystischen. Das Mystische und seine Verbindung oder vielmehr sein Verhältnis zum Unsagbaren wird im Folgenden auf dem Weg zu einer Interpretation der ethischen Implikationen des *Tractatus* zu verhandeln sein. Wenden wir uns nun der Darstellung des Sagbaren zu und beginnen wir, die Grenze von innen zu ziehen.

1.1 Die Ontologie des *Tractatus*

Wittgensteins Abhandlung beginnt mit Bemerkungen zur Ontologie, deren erste große Berühmtheit erlangt hat: „Die Welt ist alles, was der Fall ist“ (T, 1). Eine solche Definition wirkt bei dem hier zu definierenden Gegenstand „Welt“ im Rahmen einer Ontologie zunächst relativ ungewöhnlich, um nicht zu sagen, kontraintuitiv. Schließlich bestimmt sie die Welt nicht gegenständlich (etwa als Gesamtheit der Materie oder allgemeiner der Gegenstände), sondern logisch. Wittgenstein weist in der Erläuterung zu dieser Bemerkung sogar explizit darauf hin, dass „[d]ie Welt [...] die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge [ist]“ (T, 1.1). Wenn die Welt alles ist, was der Fall ist, und zugleich die Gesamtheit der Tatsachen, kann daraus geschlossen werden, dass die Welt aus Tatsachen besteht, die der Fall sein müssen. An dieser Stelle ist eine nähere Bestimmung dessen, was eine Tatsache ist, erforderlich. „Was der Fall ist, die Tat-

sache, ist das Bestehen von Sachverhalten“ (T, 2). Auch durch diese Festlegung nähert sich Wittgenstein keiner sofort einsichtigen Definition an. Zwar ist jetzt klar, dass eine Tatsache einen bestehenden Sachverhalt anzeigt. Die Welt bleibt bis jetzt dennoch eine immaterielle, logische Konstruktion. Ob die Welt eine materielle Substanz hat, ist noch nicht klar. Aufklärung bringt die nächste Bemerkung: „Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen. (Sachen, Dingen.)“ (T, 2.01) Die in der zitierten Bemerkung genannte Verbindung ist tatsächlich als eine solche vorzustellen. Die Gegenstände nehmen im Raum eine Konfiguration zueinander ein. Diese Konfiguration ist der Sachverhalt, dessen Bestehen („der Fall sein“) durch eine Tatsache angezeigt wird. Ist die Gesamtheit der Tatsachen die Welt, fallen unter diesen Begriff zugleich alle Konfigurationen, die alle Gegenstände zueinander einnehmen.

Damit sind alle¹ relevanten Grundelemente der traktarianischen Ontologie eingeführt. Das nachfolgende Schema veranschaulicht das bisher zur Ontologie Gesagte:



Die Ontologie des *Tractatus*

1 Daneben kennt der *Tractatus* noch Sachlagen, die für diese Untersuchung aber nicht von Bedeutung sind, weshalb ich nicht weiter auf sie eingehe. Nur soweit: Sie sind – wenn man so will – komplexere Sachverhalte; sie bestehen aus mehreren Sachverhalten.

Im Folgenden werde ich etwas näher auf die Gegenstände² eingehen. So, wie Wittgenstein den Terminus gebraucht, haben sie nur wenig mit dem zu tun, was in der Umgangssprache mit dem Begriff bezeichnet wird. Gemeint sind nicht etwa Stühle oder Bäume oder dergleichen. Gegenstände im wittgensteinschen Sinne sind die kleinsten Einheiten der Welt, die, weil sie atomar sind, nicht mehr weiter zerlegt werden können. Zudem sind sie farblos (T, 2.0232). Das Wesentliche eines Gegenstandes ist nicht etwa seine materielle Beschaffenheit, sondern seine Möglichkeit, in bestimmten Sachverhalten vorkommen zu können. Folglich ist es ihre wesentliche Eigenschaft, bestimmte Möglichkeiten aufzuweisen. Welche das im jeweiligen Falle sind, in welchen Sachverhalten der einzelne Gegenstand vorkommen kann, ist ihm jeweils immanent; es hängt von seinen

- 2 Die Diskussion darüber, was genau mit „Gegenstand“ im *Tractatus* bezeichnet wird, werde ich in der vorliegenden Arbeit beiseite lassen, weil eine umfassende Diskussion dieses Themas mehr Platz braucht als hier zur Verfügung steht. Genau wissen wir nur, dass Gegenstände die grundlegende Ebene der Ontologie ausmachen und dass Wittgenstein gleichsam über ein transzendentes Argument auf ihre Existenz schließt. Darüber hinaus sind mögliche Standpunkte, dass damit nur gegenständliche Sachen oder Dinge gemeint sind, wie es Bemerkung 2.01 nahe legt. Dies wäre sprachlich sicherlich am intuitivsten. In diesem Falle bliebe aber unklar, welchen Status Eigenschaften und Relationen haben, die sonst nicht weiter in der Ontologie verortet werden. Will man hier Klarheit schaffen, kann man annehmen, dass mit Gegenständen auch Eigenschaften und Relationen gemeint sind, worauf die Bemerkung 5.55 einen Hinweis gibt: „Der Elementarsatz besteht aus Namen.“ Zusammen mit Bemerkung 3.203 „Der Name bedeutet den Gegenstand“ erscheint diese Annahme auch plausibel. Andernfalls ist nämlich nicht klar, wie ein Elementarsatz wie „Der Tisch ist grün“ gebildet werden könnte. Man müsste, trägt man diese Interpretation nicht mit, dann abstreiten, dass es sich bei dem vorgenannten Beispiel um einen Elementarsatz handelt. Für diesen Fall wäre allerdings nicht klar, wie ein Elementarsatz überhaupt aussehen könnte. Probleme könnten bei dieser Deutung im Zusammenhang mit einer Bemerkung, die in den *Aufzeichnungen über Logik* zu finden ist, entstehen. Darin heißt es: „Sätze können nicht bloß aus Namen bestehen; sie können keine Klasse von Namen sein“ (AL, 193). Diese Aussage lässt sich jedoch auch so verstehen, dass in jedem Satz ebenfalls „logische Konstanten“ (in heutiger Terminologie: Junktoren) vorkommen, womit keine Interpretationsschwierigkeiten auftreten. Wittgenstein selbst hat sich zu der Problematik, was genau ein Elementarsatz ist, – soweit ich sehe – nie selber geäußert, was die Interpretation nicht vereinfacht. Allerdings gibt es einen Tagebucheintrag, in dem er feststellt: „Auch Relationen und Eigenschaften sind *Gegenstände*“ (Tb, 16.06.1915). Diese Äußerung stützt eindeutig die zweite Interpretation, die ich mir auch im Folgenden zu eigen mache. Für die Zwecke dieser Untersuchung wäre allein schon ausreichend, dass mit Gegenständen *auch* Sachen oder Dinge gemeint sind. Eine Forderung, der beide Interpretationen zustimmen würden. Eine ausführliche Darstellung der Ansicht, dass *Gegenstände* auch Eigenschaften und Relationen meint, findet sich bei M. Hintikka 1982, 429 ff.

internen Eigenschaften ab. Erst dadurch, dass die einzelnen Gegenstände verschiedene logische Möglichkeiten (interne Eigenschaften) aufweisen, werden sie beschreibbar. Und erst durch ihre tatsächliche Verbindung zu anderen Gegenständen (externe Eigenschaft) werden die materiellen Eigenschaften ausgebildet (T, 2.0231), wodurch der Gegenstand dann auch erst erkennbar wird. So ist zwar klar, dass die Gegenstände in einer Hinsicht auch eine materielle Grundlage der Welt bilden, durch ihre besondere Beschaffenheit sind aber auch sie letztlich logisch charakterisiert. Eine nähere Betrachtung dessen, was es heißt, dass den Gegenständen immanent ist, welche Möglichkeiten der Verbindung mit anderen Gegenständen sie haben, ist sehr erhellend. Die Möglichkeit, in welchen Sachverhalten der Gegenstand vorkommen kann, heißt seine Form (vgl. T, 2.011, 2.012, 2.0123, 2.0141). Die Form eines Gegenstandes wird durch seine internen Eigenschaften definiert. Es ist nicht möglich, jeden Gegenstand mit beliebigen anderen Gegenständen zu verbinden. Insofern ergeben sich bestimmte, festgelegte Kombinationsmöglichkeiten. Wesentliche interne Eigenschaften sind beispielsweise Raum, Zeit und Farbe (T, 2.0251). Ein Gegenstand ist durch seine internen Eigenschaften hinreichend charakterisiert (T, 2.01231). Die Form eines Gegenstandes ist hier eine logische Form: sie bezeichnet logische Möglichkeiten der Verbindung und sagt damit zugleich, welche Verbindungen mit logischer Unmöglichkeit nicht bestehen können. Dieser Gedanke zu Ende verfolgt, führt zu der These, dass, wenn alle Gegenstände gegeben sind, zugleich alle Möglichkeiten von Konfigurationen – alle möglichen Sachverhalte – gegeben sind, die die Gegenstände zueinander einnehmen können (vgl. T, 2.0124). Dadurch ist die logische Form der Welt (und nicht etwa die bestehenden Tatsachen), die sich aus den logischen Formen der einzelnen Gegenstände ergibt, insgesamt bestimmt. Daher nennt Wittgenstein die Gegenstände auch Substanz der Welt („Die Gegenstände bilden die Substanz der Welt.“ T, 2.021), die unabhängig von dem, was der Fall ist, besteht (vgl. T, 2.024). Eine derartige Substanz müssen alle verschiedenen Welten mit unserer gemein haben, seien sie auch noch so verschieden von dieser. Es ist nicht erforderlich, dass eine Ähnlichkeit in den Sachverhalten zwischen den verschiedenen Welten besteht. Lediglich die Möglichkeit zur Bildung bestimmter Konfigurationen ist erforderlich. Man kann auch sagen, dass alle möglichen Welten eine logische Struktur aufweisen müssen.

Die Gegenstände bilden die unterste Ebene der traktarianischen Ontologie und sind die feste Substanz der Welt. Somit sind sie zugleich das Beständige, das Bestehende. Egal, welche Sachverhalte bestehen, die Substanz der Welt bleibt unverändert. Auf diese Weise begrenzen die Gegenstände die empirische Realität (das, was überhaupt möglich sein kann, vgl. T, 5.5561), dadurch, dass sie diese zugleich ausbilden. Deshalb sind sie tatsächlich zugleich die materielle Grundlage der Welt. Durch ihre jeweiligen Verbindungen kommen die in ihnen angelegten, möglichen materiellen Eigenschaften zur Entfaltung, wodurch die empirische Welt gebildet und zugleich auch begrenzt wird.

Demgegenüber sind die Tatsachen (und damit die Welt, die ja die Gesamtheit der Tatsachen ist) das Wechselnde. Tatsachen wechseln abhängig davon, welcher Sachverhalt besteht. Welcher Sachverhalt besteht, hängt davon ab, in welcher Konfiguration die Gegenstände gerade zueinander stehen. Durch fortwährende Rekonfigurationen dieser Gegenstände in immer neuen Sachverhalten entstehen immer neue Tatsachen; ändert sich mithin die Welt. Gleichwohl ist die Welt durch die Tatsachen bestimmt, weil sie eben alle Tatsachen umfasst, wodurch auch bestimmt wird, welche Tatsachen nicht bestehen (vgl. T, 1.11, 1.12). Während die bestehenden Tatsachen prinzipiell durch verifikative Methoden erfassbar sind, verhält es sich bei den nicht bestehenden Tatsachen, die Wittgenstein negative Tatsachen nennt, anders. In diesem Zusammenhang führt er den Begriff der *Wirklichkeit* ein (vgl. T, 2.06), der neben den positiven Tatsachen auch die negativen umfasst. Da die negativen Tatsachen nicht in eben dem Maße problemlos mit verifikativen Methoden erfasst werden können wie die positiven, ist die Wirklichkeit nicht eindeutig bestimmbar. Diese Festlegungen sind insofern bemerkenswert, als dass einerseits die Welt – trotz gleichbleibender Substanz – nicht dieselbe bleibt. Es ändert sich nicht nur ihre Erscheinung, sondern sie selbst wird ständig eine andere. Dennoch bleibt die Welt prinzipiell objektiv zugänglich und erfassbar. Andererseits bleibt damit zugleich die Wirklichkeit nicht dieselbe. Die sich ändernde Wirklichkeit ist jedoch nicht so problemlos objektiv zugänglich und erfassbar. Der Unterschied zwischen *Welt* und *Wirklichkeit* im *Tractatus* wird an späterer Stelle dieser Arbeit ausführlicher thematisiert, wenn sich zeigen wird, dass diese Unterscheidung von ethischer Relevanz ist. Bis auf Weiteres können die beiden Begriffe – insbesondere in er-

kenntnistheoretischer Hinsicht – ohne ernsthafte Konsequenzen für eine Interpretation als gleichbedeutend aufgefasst werden.

Es ist bis jetzt deutlich geworden, dass die traktarianische Ontologie streng logisch aufgebaut ist. Die wesentlichen, internen Eigenschaften der Gegenstände sind logische Möglichkeiten, die letztthin die logische Struktur der Welt bestimmen. Die zentrale Rolle der Logik wird später im Text folgerichtig deutlich betont: „Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt“ (T, 6.13). Es ist demnach nicht so, dass die Logik eine Lehre ist, die lediglich mehr oder weniger Bezug zur Welt hat, weil sie eben mehr oder weniger genau nachträglich aus der Welt abgeleitet worden ist. Sie ist keine Lehre, die wir, weil sie als Theorie über die Welt eine Lücke zwischen sich und der Welt lässt – und deswegen mit einigen Theoremen die Welt besser, mit anderen schlechter beschreibt – gleichsam noch zu verbessern versuchen, bis sie irgendwann einmal vielleicht die Welt korrekt beschreiben wird. Das alles sind Kennzeichen naturwissenschaftlicher Theorien. Die Logik ist aber nicht wie die Naturwissenschaft, die die Welt beschreiben möchte. Die Logik spiegelt die Welt wider, wie sie *ist*. Ihre Gesetze spiegeln den Aufbau und die Struktur beziehungsweise die Form der Welt wider. Die logische Form ist die Form der Welt. „Die logischen Sätze beschreiben das Gerüst der Welt, oder vielmehr, sie stellen es dar“ (T, 6.124). Das bedeutet letztthin eine völlige logische Durchwirkung der Welt: „Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen“ (T, 5.61).

Nachdem die traktarianische Ontologie und ihr streng logischer Charakter im Groben umrissen wurde, ist nun das Phänomen der Sprache, nämlich wie sie sich auf die Welt bezieht, zu klären. Wittgenstein nähert sich einer Beantwortung dieser Frage über eine erkenntnistheoretische Betrachtung. Zunächst wird geklärt, wie wir die Welt wahrnehmen; in einem zweiten Schritt, wie wir sprachlich auf sie Bezug nehmen. Ich habe bereits dargelegt, dass die Welt eine logische Form aufweist, in welche Konfiguration die Gegenstände zueinander gebracht werden können. Wittgensteins Strategie wird darin bestehen, dieselbe logische Form sowohl der Sprache, als auch der Wahrnehmung zu unterstellen. Dazu geht er wie folgt vor: Zunächst gilt: „Wir machen uns Bilder der Tatsachen“ (T, 2.1). Die Gesamtheit der Tatsachen, die jeweils das Bestehen eines Sachverhaltes anzeigen, ist bereits als die Welt definiert worden. So heißt,

sich ein Bild einer Tatsache zu machen, einen Teil der Welt irgendwie abzubilden. Die Gesamtheit der Bilder führt zu einem Bild der Welt. Dabei besteht eine Entsprechungsrelation dergestalt, dass „[d]en Gegenständen [...] im Bilde die Elemente des Bildes“ (T, 2.13) entsprechen. Wenn den Elementen des Bildes exakt die Gegenstände entsprechen, dann müssen die Elemente des Bildes auch die gleiche logische Form wie diese aufweisen. Daraus folgt, dass sich die Gegenstände innerhalb eines Bildes nicht anders zueinander verhalten können, als das bei den ihnen entsprechenden Gegenständen in der Welt der Fall ist. Sie haben weder mehr noch weniger Möglichkeiten der Verbindung zueinander. Deshalb behauptet Wittgenstein folgerichtig, dass dieses Identische in Bild und Abgebildetem³ die Form ist: „Was das Bild mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie auf seine Art und Weise – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist seine Form der Abbildung“ (T, 2.17).

Wittgenstein unterscheidet zwar mehrere Arten von Formen der Abbildung: zum Beispiel die räumliche oder die farbige. Was jedoch allen Bildern gemeinsam (und das Wesentliche an ihnen) ist, ist die logische Form. „Jedes Bild“, schreibt er, „ist *auch* ein logisches. (Dagegen ist z.B. nicht jedes Bild ein räumliches.)“ (T, 2.182) Alle Abbildungsformen, die über die logische hinausgehen, sind sozusagen unterschiedliche Modi des Abbildens. Durch die dem Bild und der Welt gemeinsame *logische* Form ist es möglich, sich ein Bild der Welt zu machen, das einem ihrer möglichen Zustände, also einer möglichen Konfiguration der Gegenstände, entspricht. „Das logische Bild kann die Welt abbilden“ (T, 2.19). Daraus folgt freilich nicht, dass die Abbildung notwendig korrekt sein muss, es also keine falschen Bilder von der Welt geben kann. Im Bild könnten die Elemente vielmehr tatsächlich anders angeordnet sein, als es die Gegenstände in der Welt sind. Wahrheit oder Falschheit des Bildes ergeben sich nicht aus diesem selbst (vgl. T, 2.224). Sie werden auch nicht durch die Abbildungsbeziehung alleine klar. „In der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung seines Sinnes [Das, was das Bild darstellt. Vgl. T, 2.22, T. W.] mit der Wirklichkeit, besteht seine Wahrheit oder Falschheit“ (T, 2.222). Das Bild muss mit der Wirklichkeit verglichen werden, um seine Richtigkeit festzustellen (vgl. T, 2.223).

3 Von dem klar ist, dass es existieren muss, damit überhaupt etwas ein Bild von etwas anderem sein kann: vgl. T, 2.161.

Bis hierher hat Wittgenstein im *Tractatus* zwei Ebenen eingeführt: die Welt und die Bilder, die wir uns von der Welt machen. Es stellt sich jetzt die Frage, wo wir uns diese Bilder machen, und wie genau das vor sich geht. Über die Beantwortung dieser Fragen nähert man sich zugleich einer Erklärung, wie sich die Sprache auf die Welt bezieht. Wittgenstein bestimmt das logische Bild noch weiter: „Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke“ (T, 3).

Damit ist klar, dass wir uns die Bilder von der Welt durch Denken machen. Das Gesagte über den logischen Aufbau der Welt und der Bilder gilt dementsprechend analog auch für die Gedanken. Was wir denken können, entspricht den logischen Gesetzen, was wir nicht denken können, können wir nicht denken, weil es den Gesetzen der Logik widerspricht. Jetzt wird deutlich, was es heißt, das, was ist (die Welt), von innen her zu begrenzen. Denn: „Was denkbar ist, ist auch möglich“ (T, 3.02). Und was nicht denkbar ist, ist unmöglich. Was denkbar ist, können wir prinzipiell wissen und erkennen, eben dadurch, dass wir es denken. Wir können also alle Möglichkeiten, wie die Welt sein könnte, denken. Was wir nicht denken können, können wir prinzipiell auch nicht wissen; noch nicht einmal eine Vorstellung davon haben. Der letzte, jetzt noch fehlende Schritt hin zur Sprache lässt sich schon fast erahnen: „Im Satz drückt sich der Gedanke sinnlich wahrnehmbar aus“ (T, 3.1).

Der Satz fungiert gleichsam als Vehikel für den Gedanken. Der Gedanke, der ein logisches Bild der Welt ist, kann so ausgedrückt werden. Weil der Satz den Gedanken ausdrückt, der von der gleichen logischen Form wie die Welt ist, weist auch er diese Form auf und ist damit zugleich sinnvoll, das heißt, er kann einen Zustand der Welt darstellen. Dementsprechend schreibt Wittgenstein: „Der Gedanke ist der sinnvolle Satz“ (T, 4).

Mit dem Satz ist es genau wie mit den Bildern, die wir uns von der Welt machen. Entsprechen den Gegenständen in der Welt im Bild die Elemente des Bildes, so ist es im Falle des Satzes der Name, der dem Gegenstand entspricht. „Der Name bedeutet den Gegenstand. Der Gegenstand ist seine Bedeutung“ (T, 3.203).

So, wie sich die Namen im Satz zueinander verhalten, verhalten sich entsprechend auch die Gegenstände in der Welt zueinander. Auch hier teilen beide – Welt und Satz – die logische Form. Ohne die sehr detailliert ausgearbeiteten Bemerkungen zur Sprache im Einzelnen an dieser Stelle nachzeichnen zu wollen, möchte ich

abschließend doch auf einen Punkt hinweisen. Er ergibt sich aus dem gerade vorher Dargelegten. Der Satz kann aufgrund seiner mit der Welt gemeinsamen logischen Form alle deren mögliche Zustände aussagen und damit darstellen. Diese Eigenschaft teilt er mit den Bildern und insofern gilt analog: „Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit“ (T, 4.01).

Da die Gesamtheit der Sätze die Sprache ist (vgl. T, 4.001), ist die Sprache insgesamt ein Bild der Welt. Wahrheit oder Falschheit eines Satzes lässt sich durch den Vergleich mit der Wirklichkeit feststellen (vgl. T, 4.05 f.). Das ergibt sich aus dem Wesen des Satzes: Wenn man einen Satz versteht, heißt das, dass man weiß, was der Fall ist, wenn der Satz wahr ist. Der Satz hat einen Sinn, den er zeigt. Zugleich behauptet der Satz, dass es sich so verhält, wie er es zeigt (vgl. T, 4.021, 4.024). Der Vergleich dessen, was der Satz als bestehende Sachverhalte behauptet, mit dem Bild, das ich mir von den tatsächlich bestehenden Sachverhalten mache, entscheidet folglich darüber, ob der Satz wahr oder falsch ist.

1.2 Die Konsequenzen der Ontologie des *Tractatus*

Damit sind alle notwendigen Fragen, die zum Grundverständnis der Ontologie und der Erkenntnistheorie des *Tractatus* erforderlich sind, für das hier erforderliche Maß ausreichend umrissen.

Die Welt hat einen logischen Aufbau und ihre logische Form spiegelt sich in unseren Bildern, Gedanken und Sätzen wider. Dadurch ist die Frage beantwortet, wie es möglich ist, dass wir uns korrekt auf die Welt beziehen können. Wittgenstein behauptet mit seiner Theorie eine konsequent durchdachte Isomorphie-Relation zwischen allen vier beteiligten Dimensionen (Welt, Bilder, Gedanken und Sprache), die später als *Abbildtheorie* berühmt geworden ist. Der Reiz dieser Theorie besteht zweifelsohne in ihrer Schlagkraft. Nimmt man die Hypothese der gemeinsamen logischen Form an, ist die erkenntnistheoretische Erklärungskraft groß. Auf diese Weise kann tatsächlich sauber dargestellt werden, was überhaupt gesagt werden kann. Und alles, was nicht gesagt werden kann (sofern es nicht undenkbar ist), zeigt sich. An dieser Stelle wird die weiter oben bereits erwähnte Unterscheidung zwischen *sagen* und *zeigen* verständlich. Alles, was den Gesetzen der Logik entspricht, ist denk- und damit auch sagbar. Aber die Gesetze der Logik selber, also die logische Form, ist

unsagbar, sie muss sich sowohl in der Welt als auch im Bild, im Gedanken oder im Satz zeigen⁴. Diese Konsequenz ist einleuchtend. Denn die Sätze werden gemäß den logischen Regeln gebildet. Sie müssten ja hinter die Logik treten, um diese selber zum Thema machen zu können. Dazu müssten sie einer anderen, gleichsam höheren Logik folgen. Hier entstünde ein Regress, weil man legitimerweise auch versuchen müsste, diese höhere Logik zum Thema der Sprache zu machen, wozu es erneut einer noch höheren Logik bedürfte. Um diesem Regress zu entgehen, gibt es demgegenüber laut *Tractatus* nur eine logische Form, woraus sich zweifelsfrei ergibt, was sagbar, denkbar, unsagbar oder undenkbar ist. Diese Form zeigt sich.

Der Kerngedanke des *Tractatus* läuft letztlich auf die Behauptung hinaus, dass die Welt eine Rekonfiguration von Gegenständen ist. Dadurch stellt Wittgenstein zugleich eine positivistische Theorie auf. Sagbar ist nur das, was sich schlussendlich auf Gegenstände bezieht. Nun gehören zum traditionellen Gebiet der Philosophie auch Disziplinen, denen nicht so einfach ein *Gegenstandsbereich* zugeordnet werden kann. Zu nennen wären beispielsweise an erster Stelle die Metaphysik, die sich schon gemäß ihrem Namen mit Dingen beschäftigt, die jenseits der physikalischen Welt liegen, aber auch Ästhetik oder Ethik, deren Gebiete das Schöne beziehungsweise das Gute sind. Werden diese Bereiche aus der Philosophie ausgegliedert? Was überhaupt ist denn der Gegenstand der Philosophie? Wenn man nur sagen kann, was sagbar ist, und alles, was sagbar ist, Sätze über Gegenständliches sind, ist die Antwort einfach. Wittgenstein gibt sie gegen Ende seines Buches in einer oft zitierten und dementsprechend berühmten Bemerkung:

Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend –

4 Für die Sprache heißt es beispielsweise im T, 4.12: „Der Satz kann die gesamte Wirklichkeit darstellen, aber er kann nicht das darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie darstellen zu können – die logische Form. Um die logische Form darstellen zu können, müßten wir uns mit dem Satze außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt, außerhalb der Welt.“

er hätte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten
– aber sie wäre die einzig streng richtige.

(T, 6.53)

Trotzdem wird der Status der Philosophie kein naturwissenschaftlicher (was Wittgenstein in T, 4.111 ausdrücklich betont), sie steht über oder unter den Naturwissenschaften. Ihre Aufgabe wird es sein, den Nachweis zu führen, dass „gewissen Zeichen in [den] Sätzen keine Bedeutung gegeben“ wurde. So sorgt die Philosophie letztlich dafür, dass die Sprache funktioniert. „Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken“ (T, 4.112).

Außerdem begrenzt sie das bestreitbare Gebiet der Naturwissenschaft (vgl. T, 4.113), weil durch die logische Klärung der Gedanken zugleich deutlich wird, welche Sätze sagbar sind, und welche einfach nur von Nichtsagbarem, also von Unsinn, reden. So wäre die Philosophie entweder eine Art Metadisziplin, die allen anderen das Feld überhaupt erst bereitet, oder sie würde wieder zu deren Magd, einer hilflosen Dienerin, die lediglich anderen zur Hand geht. Beide Varianten sind philosophisch nicht sehr angenehm, wäre die Philosophie doch fortan ihres eigenen, ausgewiesenen Gebietes beraubt. Beide Varianten hatte Wittgenstein auch nicht im Sinn, als er den *Tractatus* schrieb. Es war nicht zufällig, dass er den eigentlichen Sinn dieses Buches als einen ethischen beschreibt. Dementsprechend besteht in der Ethik die eigentliche Aufgabe der Philosophie. Im Folgenden wird sich zeigen, inwiefern.

1.3 Ethik in der Frühphilosophie

Versteht man Ethik im theoretischen Sinne als die Bemühung herauszufinden, was „gut“ ist, stellt sich die Frage, wo im traktarianischen System der Platz für Ethik und ethische Sätze ist. Fraglos wäre er nur, wenn es zweifelsfrei identifizierbare „Wert-Gegenstände“ gäbe, die durch den Begriff „gut“ eindeutig bezeichnet werden könnten. Das ist gemäß der Auffassung der meisten Philosophen – und Wittgensteins – allerdings nicht der Fall. Und so wirkt die Stellung der Ethik innerhalb des wittgensteinschen Frühwerks sehr verloren.

Bei der Ethik haben wir es mit einer Disziplin zu tun, deren Gegenstandsbereich sich nicht auf tatsächliche Gegenstände der Welt bezieht oder darauf reduzierbar ist, wodurch sie nach diesem Ver-

ständnis auch keine Wissenschaft sein kann⁵. So stellt Dall'Agnol richtig fest: „In other words, the good lies outside the space of facts and therefore outside of the scientific domain“ (Dall'Agnol 2004, 90). Daraus folgt, dass laut Wittgenstein nichts Sinnvolles über den eigentlichen Kerngegenstand der Ethik gesagt werden kann. Wann immer man versucht, über Ethik zu sprechen, wird man nichts weiter als Unsinn produzieren; Scheinsätze, die so aussehen, als wäre ihnen ein konkreter Gegenstand zugeordnet, was in Tat und Wahrheit aber nicht der Fall ist. Wann immer man bei einem Thema Unsinn redet, ist das ein eindeutiges Zeichen dafür, dass darüber nicht gesprochen werden kann. Die Sätze der Ethik fallen eindeutig in diese Kategorie, wie der *Tractatus* explizit bestätigt:

Sätze können nichts Höheres [bezieht sich auch auf Ethik, T. W.] ausdrücken.

Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt.

(T, 6.42 f.)

Der letzte Satz des *Tractatus* – nicht minder berühmt als der erste – lautet konsequenterweise: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“ (T, 7). Es wird einmal mehr klar, dass lediglich Sätze der Naturwissenschaft sagbar sind. Alle anderen sind unsagbar, führen zu Unsinn, wenn man trotzdem darüber sprechen möchte, weswegen Wittgenstein sie mit dem Gebot belegt, darüber schweigen zu müssen.

An dieser Stelle scheint es mir angebracht, kurz das bisher zu diesem Punkt Gesagte zu rekapitulieren. Die Welt wird dadurch begrenzt, dass alles, was in ihr ist, zugleich denkbar ist. Denkbar zu sein heißt, den logischen Gesetzen zu entsprechen. Alles, was nicht den logischen Gesetzen entspricht, ist undenkbar und damit jenseits der Welt. Undenkbares ist zugleich unsagbar, da den Wörtern der Sätze nichts entspricht, weil es nichts Undenkbares geben kann. Das Funktionieren der Sprache beruht nämlich auf dem Stellvertreterprinzip, demgemäß Sätze aus Wörtern bestehen müssen, denen Gegenstände in der Welt entsprechen, damit die Sätze sinnvoll sind. Sätze der Naturwissenschaft sagen etwas über die Welt

5 Wittgenstein vertritt eine solche Position explizit später im VE, 19: „Soweit die Ethik aus dem Wunsch hervorgeht, etwas über den letzten Sinn des Lebens, das absolut Gute, das absolut Wertvolle zu sagen, kann sie keine Wissenschaft sein.“ Dass diese Feststellung eine unmittelbare Konsequenz der Philosophie des *Tractatus* ist, werde ich an späterer Stelle darlegen (siehe Abschnitt 2.1 (ab Seite 69)).

aus und sind ein Beispiel für sinnvolle Sätze. Eine bloß wirre Lautreihe ist demgegenüber einfach sinnlos, weil sie unverständlich ist (sie widerspricht den grammatikalischen Regeln der Sprache). Nun kann es aber auch Sätze geben, die nicht sinnlos, also verständlich sind, die aber auch nicht sinnvoll sind. Solche Sätze enthalten Wörter, denen nichts in der Welt entspricht. Hierbei handelt es sich um bloße Scheinsätze. Ein klassisches Beispiel für einen Satz dieser Art ist: „Die Borgroben waren alle mimsig“. Dieser Satz ist gemäß den Regeln der deutschen Grammatik gebildet, einigen seiner Wörter entspricht jedoch nichts. Während man in diesem Fall den Begriffen problemlos eine Bedeutung durch Herstellung einer Verbindung zu einem Gegenstand beilegen könnte, ist das im Falle der ethischen Sätze, die auch zu dieser Kategorie gehören, anders: weder gibt es hier einen ethischen Gegenstand, noch kann es Wittgenstein zufolge einen geben, wie ich noch zeigen werde. Die Sätze der letzten Art begründen innerhalb des Bereichs des Denkbaren eine weitere Unterscheidung zwischen sagbaren und unsagbaren Sätzen. Sinnlose Sätze und alles, was undenkbar ist, sind auch unsagbar. Aber innerhalb dessen, was denkbar ist, gibt es sowohl Sagbares (Sätze der Naturwissenschaft) als auch Unsagbares (zum Beispiel Sätze der Ethik oder Ästhetik).

Vor diesem Hintergrund erhellt eine Stelle aus dem bereits eingangs zitierten Brief Wittgensteins an von Ficker, in der es heißt: „Alles das, was *viele* heute *schwefeln*, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige“ (Wittgenstein 1980, 97).

Diese Behauptung korreliert mit dem Gedanken, dass die Philosophie das Unsagbare bedeuten wird, indem sie das Sagbare klar darstellt. Ist alles Sagbare gesagt, werden die Grenzen des Unsagbaren offenkundig sein. Da der Sinn des *Tractatus* schließlich ein ethischer ist, muss Wittgenstein der Auffassung gewesen sein, dass dieser Sinn irgendwie vermittelbar ist, weil andernfalls des Buches sein Ziel von vorn herein verfehlt hätte. Die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung dieses Sinnes gilt es nun, näher zu untersuchen. Es ist bereits klar, dass die Gegenstände der Kernfragen der Ethik, nämlich danach, was gut und was der Sinn des Lebens ist – für Wittgenstein beides zentrale Fragen der Ethik (vgl. VE, 10 f.) –, nicht in der Welt zu finden sind. Daraus folgt: „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“ (T, 6.41). Also muss die Suche nach dem Ort der Ethik auf etwas außerhalb der Welt befindliches abzielen. Hinweise, wonach genau gesucht werden muss, gibt eine Passage aus den *Tagebüchern*. Darin heißt es:

Wenn ich recht habe, so genügt es nicht zum ethischen Urteil, daß eine Welt gegeben sei. Die Welt ist dann an sich weder gut noch böse. [...] Und es ist klar, daß eine Welt, in der nur tote Materie ist, an sich weder gut noch böse ist, also kann auch die Welt der Lebewesen an sich weder gut noch böse sein. Gut und Böse tritt erst durch das Subjekt ein. Und das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt. Man könnte (Schopenhauerisch) sagen: Die Welt der Vorstellung ist weder gut noch böse, sondern das wollende Subjekt. [...] Wie das Subjekt kein Teil der Welt ist, sondern eine Voraussetzung ihrer Existenz, so sind gut und böse, Prädikate des Subjekts, nicht Eigenschaften in der Welt.

(Tb, 2.8.1916)

Wittgenstein bringt die beiden ethischen Prädikate *gut* und *böse* mit dem Subjekt in Verbindung. *Gut* und *böse* kommen keinem Gegenstand in der Welt zu, sondern etwas außerhalb ihrer liegendes. Dieses ist das Subjekt, das folgerichtig ebenfalls außerhalb der Welt ist, wie auch im *Tractatus* festgestellt wird (vgl. T, 5.632). Es ist folglich zunächst eine nähere Untersuchung der eigentümlichen Stellung des Subjekts erforderlich. Zweifelsfreie Klarheit darüber ist leider aus dem *Tractatus* nicht zu bekommen, weil Wittgensteins dortige Einlassungen dazu nicht sehr präzise und nicht widerspruchsfrei sind. Viele Interpretationsschwierigkeiten rühren daher, dass Wittgenstein seine eigene Terminologie nicht differenziert genug darstellt. So scheint es im *Tractatus*, als ob er sowohl die Begriffe *Welt* und *Wirklichkeit* als auch die Begriffe *Welt* und *Subjekt* einerseits identifiziert, andererseits trennt. Klar ist, dass diese vier Begriffe eine zentrale Stellung einnehmen, deren Interpretation von größter Wichtigkeit ist. Oftmals dominiert in Bezug auf den Unterschied zwischen *Welt* und *Wirklichkeit* bei vielen Deutungsversuchen eine logische Zugangsweise, die sich nur auf das explizit im *Tractatus* geschriebene Wort bezieht. Einige dieser Ansätze sind in dem sehr erhellenden Aufsatz von Joachim Schulte (Schulte 2001) referiert.

Meines Erachtens geraten jedoch alle logischen Interpretationsversuche früher oder später in Schwierigkeiten folgender Art: Im *Tractatus* heißt es, dass das Ich das metaphysische Subjekt sei (vgl. T, 5.641). Als solches ist es eine Grenze und nicht ein Teil der Welt (vgl. T, 5.632). An anderer Stelle heißt es, dass das Ich seine Welt sei (vgl. T, 5.63). Daraus folgt logisch, dass das Subjekt zugleich eine Welt und die Grenze einer Welt sein soll. So eine formale Lesart ist, weil sie in einer Hinsicht widersprüchlich ist, sehr zweifelhaft. Man könnte rettend versuchen, solange den Welt- oder Subjektbegriff zu präzisieren oder an der Art der vorliegenden Identitätsbeziehung zwischen Welt und Subjekt zu arbeiten, bis eine zumindest logisch widerspruchsfreie Interpretation vorliegt. Jedoch wäre der Erkenntnisgewinn einer logisch sauberen Lesart am Ende sehr gering, weil die Beziehungen der einzelnen Begriffe nicht mehr aussagekräftig sein würden. Will man beispielsweise das angesprochene Problem, dass das Subjekt einerseits Grenze der Welt, andererseits selber Welt ist, auflösen, könnte man folgende Strategie verfolgen: Das Subjekt ist Grenze *der* Welt, aber zugleich *seine* Welt. Um den Preis, dass der Bezug des Subjekts und *seiner* Welt zu *der* Welt – also die Bedeutung des *Welt*-Begriffes – unklar bliebe, könnte auf diese Weise ein Widerspruch verhindert werden. Logische Präzision ginge zu Lasten von jeglicher Aussagekraft. Allerdings weist ein solcher, im Geiste logischer Schärfe angetretener Rettungsversuch auf eine andere fruchtbare Deutungsmöglichkeit voraus, die ich im Folgenden unterbreiten werde.

Offensichtlich ist die Wittgensteinsche Terminologie – insbesondere bezogen darauf, was die Beschaffenheit der Welt angeht – vom logischen Standpunkt her mindestens uneindeutig. Eine logische Interpretation bietet sich infolgedessen nicht an. Ein Ausweg ergibt sich, wenn man sieht, dass der Weltbegriff auch in einer engen Beziehung zu dem des Subjekts steht. Wie beispielsweise das obige Zitat verdeutlicht hat, kommen die beiden ethischen Prädikate *gut* und *böse* dem Subjekt zu. Das Subjekt steht damit in einem Konnex mit der Ethik. Deshalb könnte eine Interpretation dieser Termini aus einem ethischen Blickwinkel die genannten Probleme lösen. Es bietet sich an, mit der Unterscheidung von Welt und Wirklichkeit anzufangen, aus der sich dann das Verhältnis des Subjekts zu beiden und dessen besondere Beschaffenheit ergeben wird. Wegen der hohen Dichte und Verwobenheit des *Tractatus* ist ein solcher, sequentieller

Zugriff in gewisser Weise problematisch, muss er doch, will er eines erklären, andere Begriffe zunächst unbestimmt im Raume stehen lassen. Ich muss deshalb um Geduld bitten, bis nacheinander alle notwendigen Begriffe erörtert worden sind.

Der *Tractatus* beginnt – wie bereits erwähnt – mit der Feststellung, dass die Welt alles sei, was der Fall ist. Diese Definition läuft im weiteren Fortgang darauf hinaus, dass die Welt eine Rekombination der Beziehungen der Gegenstände zueinander ist. Die Gegenstände begrenzen zugleich die empirische Realität. Dieser Weltbegriff ist offensichtlich empirisch-naturalistischer Art. An späterer Stelle heißt es dann aber im *Tractatus*: „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen“ (T, 6.43). In Bezug auf den empirisch-naturalistischen Weltbegriff ist so eine Feststellung offensichtlich nicht sinnvoll. Es ist nur sehr schwer plausibel zu machen, wie die Tatsachen, also die bestehenden Sachverhalte, im Falle des Glücklichen andere sein sollen als im Falle des Unglücklichen. Wie ich weiter oben bereits angedeutet habe, kann man dieses Problem lösen, wenn man die Unterscheidung zwischen Welt und Wirklichkeit näher betrachtet. Während die Welt die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalte ist, soll die Wirklichkeit sowohl die bestehenden, als auch die nichtbestehenden Sachverhalte umfassen. Mittels des Begriffes der Wirklichkeit ist eine Möglichkeit gegeben, zu erklären, was Wittgenstein mit den unterschiedlichen Welten des Glücklichen und des Unglücklichen meint. Um den Sachverhalt deutlicher zu machen, ist zunächst folgendes Beispiel hinreichend⁶: Während das Glas Wasser in der Welt, in der beide leben, beispielsweise noch 100 ml von 200 ml enthält, kann die Wirklichkeit bei beiden anders aussehen. Zur Wirklichkeit des Glücklichen wird der nichtbestehende Sachverhalt „Das Glas ist leer“ gehören, was eben heißt, dass das Glas noch nicht leer ist. Demgegenüber wird ein Bestandteil der Wirklichkeit des Unglücklichen der nichtbestehende Sachverhalt „Das Glas ist voll“ sein, was anzeigt, dass das Glas nicht mehr voll ist. Ist der bestehende Sachverhalt (und damit die Welt) derselbe, ist die Wirklichkeit beider verschieden. Die Deutung der beiden Begriffe *Welt* und *Wirklichkeit* als in einer Hinsicht verschieden scheint auf Probleme zu stoßen, wenn Wittgenstein an anderer Stelle sagt:

6 Es wird später deutlich werden, warum dieses Beispiel nicht auf den Kern der im *Tractatus* vertretenen Auffassung zutrifft. An dieser Stelle erfüllt es jedoch vollkommen seinen Zweck.

„Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt“ (T, 2.063) und damit extensionale Identität der beiden Begriffe behauptet. Obwohl er das tut, sind beide Begriffe aber dennoch verschieden. Die Welt besteht aus den positiven Tatsachen (die anzeigen, dass ein Sachverhalt besteht), sie ist darauf reduziert. Die Wirklichkeit umfasst demgegenüber positive und negative Tatsachen. Eine negative Tatsache zeigt einen nichtbestehenden Sachverhalt an. Nichtbestehende Sachverhalte gehören gemäß dem *Tractatus* nicht zur Welt. Der Überhang der Wirklichkeit gegenüber der Welt fällt gleichsam weg, er fügt der Welt aus bestehenden Sachverhalten nichts hinzu. Der Weltbegriff beschreibt die Welt, so wie sie ist. Das tut der Wirklichkeitsbegriff auch, nur dass er zudem noch mögliche Beschreibungen der Welt, wie sie aber tatsächlich nicht ist, ebenfalls umfasst. Denn genau so, wie die Gesamtheit der positiven Tatsachen bestimmt, was der Fall ist und dadurch zugleich auch, was nicht der Fall ist (vgl. T, 1.12), bestimmt die Gesamtheit der negativen Tatsachen umgekehrt, was nicht der Fall ist, und dadurch zugleich auch, was der Fall ist.

In welcher Weise der Bedeutungsüberhang der Wirklichkeit gegenüber der Welt im *Tractatus* relevant werden wird, werde ich im Anschluss an einige zuvor nötige Erläuterungen darlegen. Zunächst komme ich aber noch einmal auf die Charakterisierung der Welt zurück. Im T, 6.44, behauptet Wittgenstein, dass das Mystische darin bestehe, dass die Welt *sei*. Wir können daher folgern, dass er die Existenz einer Außenwelt annimmt. Die Bemerkung: „Die Logik ist vor dem Wie, nicht vor dem Was“ (T, 5.552) unterstützt diese Vermutung. Zudem ist die Außenwelt wiederum Voraussetzung dafür, dass es so etwas wie Logik überhaupt geben kann (vgl. „Die Logik hängt davon ab, daß etwas existiert [im Sinne von: etwas vorhanden ist], daß es Tatsachen gibt.“ WWK, 76 f.). Man könnte hier deshalb von einem starken empirischen Weltbegriff sprechen, der die Welt als Voraussetzung für alles weitere bestimmt.

Die Interpretation der oben zitierten Stelle „Wie das Subjekt kein Teil der Welt ist, sondern eine Voraussetzung ihrer Existenz [...]“ weist auf eine andere Verwendung des Weltbegriffes hin, die die gleiche wie im Falle des Glücklichen beziehungsweise Unglücklichen ist. Denn das Subjekt kann schwerlich die Voraussetzung der Welt im eben genannten, empirischen Sinne sein. Das liegt an Folgendem: „Der menschliche Körper aber, *mein* Körper insbesondere, ist ein Teil der Welt unter anderen Teilen der Welt [...]“ (Tb, 2.9.1916).

Dieser menschliche Körper ist dem Subjekt zugeordnet, was man daran erkennt, dass er dem Willen des Subjektes untersteht (vgl. T, 5.631). Hängt das Subjekt aber von dem Körper ab, dessen Voraussetzung es zugleich sein soll, entsteht ein nicht lösbarer Zirkel. Im Übrigen behauptet Wittgenstein ja selbst, dass die Welt existiert und zugleich vor der Logik ist. Danach war zunächst die Welt, anschließend die Logik und dann oder zugleich der menschliche Körper mit dem zugehörigen Subjekt. Ohnedies ist die Logik, wie die Existenz der Welt eine Voraussetzung für die Möglichkeit von Logik ist, eine notwendige Voraussetzung, um überhaupt ein Bild von der Welt erzeugen zu können. In T, 6.13 heißt es „Die Logik ist transzendental.“ Sie ist die Bedingung der Möglichkeit, dass die Welt wahrgenommen werden kann.

Eine Verbindung zwischen der empirischen Welt und dem Subjekt besteht darin, dass das Subjekt die empirische Welt wahrnimmt. Die wahrgenommene Welt ist folglich die einzige, zu der das Subjekt – durch die Sinne vermittelt – direkten Kontakt hat. Durch das Postulat der logischen Form ist zwar sichergestellt, dass die wahrgenommene Welt in Hinsicht auf die *bestehenden* Sachverhalte identisch ist mit der empirischen Welt. Darüber hinaus kommen in der Welt des Subjekts aber zudem noch die nichtbestehenden Sachverhalte zum Tragen. Das Subjekt macht sich ein Bild der Welt in Form der Wirklichkeit. Dass Wittgenstein die von ihm selbst eingeführte Trennung zwischen Welt und Wirklichkeit nicht durchgängig einhält, weist ebenfalls darauf hin, dass eine solche Trennung letztlich bloß formal bleibt, weil das Subjekt eben faktisch nur die Wirklichkeit kennt. In diesem Sinne ist meiner Auffassung nach folgendes Zitat zu verstehen: „Ich bin meine Welt“ (T, 5.63). Es spricht wenig dafür anzunehmen, dass Wittgenstein damit zum Ausdruck bringen wollte, dass das Ich seine eigene empirische Welt, vielleicht gar die einzige wirklich existierende Entität ist. Eine solche Annahme scheint aus den vorgenannten Gründen nicht zutreffend. Gleichwohl ist das Ich seine eigene Welt insofern, als seine Wirklichkeit so, wie die Welt von ihm wahrgenommen wird, von keinem anderen wahrgenommen wird. In den *Tagebüchern* heißt es, dass es eine Beziehung gibt „[...] zwischen meinem Geist, i. e. dem Geist, und der Welt. Bedenke nur, daß der Geist der Schlange, des Löwen, *dein* Geist ist. Denn nur von dir her kennst du überhaupt den Geist. Es ist nun freilich die Frage, warum habe ich der Schlange gerade diesen

Geist gegeben. Und die Antwort hierauf kann nur im psychophysischen Parallelismus liegen: Wenn ich so aussähe wie die Schlange und das täte, was sie tut, so wäre ich so und so“ (Tb, 15.10.1916). Jedes Ich lebt in der ihm jeweils eigenen Welt, deren gemeinsame Struktur durch die gleiche logische Form sichergestellt ist. Das Ich erzeugt gleichsam ein Abbild der Welt als seine eigene. Finch spricht in diesem Zusammenhang von dem Unterschied zwischen Form und Inhalt. Das Ich füllt die Form der Welt (die empirisch erkennbare logische Struktur) mit einem (seinem) Inhalt (Finch 1971, 151 ff.). In diesem Sinne ist das Subjekt eine Voraussetzung der Existenz der Welt, ist es transzendental. Wittgenstein identifiziert dieses Ich, das philosophische Ich, mit dem metaphysischen Subjekt, das kein Teil der Welt, sondern ihre Grenze ist. In diesem Zusammenhang verwendet er einen Vergleich des Subjekts⁷ mit dem Auge:

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

(T, 5.633)

Dass das Subjekt kein Teil der Welt sein kann, ergibt sich aus der traktarianischen Ontologie: Dem Subjekt entspricht kein Gegenstand in der Welt. Weder ist es ein Ding, noch eine Relation oder eine Eigenschaft. Im Gegenteil: Die Existenz all dessen hängt vom Subjekt ab, es muss also dazu vorgängig sein. Weil nichts zugleich existierend und sein eigener Vorgänger sein kann, muss das Subjekt folglich außerhalb der Welt sein. Es ist eine Grenze der Welt. Wie ist das zu verstehen? Es ist bereits klar geworden, dass das Subjekt eine Bedingung der Existenz der Welt in dem Sinne ist, als dass es die Welt – die vom Subjekt wahrgenommene Welt – ohne das Subjekt nicht gäbe. Diese Welt hängt folglich davon ab, *wie* sie vom Subjekt wahrgenommen wird. Das leitet zum zweiten Weltbegriff über.

Diesen zweiten Weltbegriff (den Wittgenstein durch den Begriff der *Wirklichkeit* angedeutet hat) könnte man in dem gerade explizierten Sinne im Gegensatz zu dem empirischen Weltbegriff *Le-*

7 Im Folgenden verwende ich den Ausdruck *Subjekt* abkürzend für *metaphysisches Subjekt* und entsprechend – Wittgenstein folgend – synonym mit *Ich*.

bensweltbegriff nennen⁸. Zugleich mit dieser Erläuterung des Unterschiedes zwischen Welt und Wirklichkeit ist das Verhältnis des Subjekts zur Welt bestimmt⁹. Erklärungsbedürftig bleibt an dieser Stelle, wie genau das Subjekt eine Grenze der Welt sein, beziehungsweise wie es die Grenze verändern kann. Diese Frage zielt auf das Verhältnis des Subjekts zur Lebenswelt ab. Die Annäherung an eine Antwort gibt Wittgensteins Feststellung, dass neben der Logik auch die Ethik und die Ästhetik transzendental seien (vgl. T, 6.421 und Tb 24.7.1916). In den *Tagebüchern* behauptet er sogar: „Die Ethik muß eine Bedingung der Welt sein, wie die Logik“ (Tb, 24.7.1916).

Inwiefern kann die Ethik eine Bedingung der Welt sein? In der Welt gibt es nur Gegenstände und keine Werte oder ethische Prädikate. Die Welt ist eben an sich weder gut noch böse. Subjekte können Dinge tun, die diese Gegenstände in ein Verhältnis bringen: Sie können lieben, hassen, töten, helfen; etwas als böse oder gut empfinden und so weiter. Ihre Wirklichkeit hängt davon ab, welche ethische Sichtweise sie einnehmen. Ohne irgendeine ethische Sichtweise bleibt die Welt eine unvermittelte Ansammlung von Gegenständen, in der sich die einzelnen Subjekte unvermittelt nebeneinander befinden. Wie durch die logische Struktur der Welt sichergestellt ist, dass die einzelnen Wirklichkeiten der Subjekte ein korrektes Abbild der einen Welt sind, wodurch eine Verständigung über die Gegenstände der Welt überhaupt erst ermöglicht wird, so ermöglicht in dieser Weise eine ethische Sicht auf die Welt erst deren Bewertung.

- 8 In der Spätphilosophie wird diese Interpretation stärkeres Gewicht bekommen. In den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* wird Wittgenstein darauf hinweisen, dass die Vorstellung vorstellt, was nicht der Fall ist, aber sein könnte. Die Vorstellung ist es, die nicht-bestehende Sachverhalte ins Licht stellt und dadurch die Wirklichkeit prägt: „Weil die Vorstellung dem Willen untertan ist, unterrichtet sie uns eben nicht über die Außenwelt“ (BPP, II-80). Sie unterrichtet uns also nicht über die empirische Welt, sondern letztlich gemäß dem, was wir wollen, über unsere Lebenswelt. Insofern ist die Lebenswelt stark mit Vorstellungen verwoben. Diese Art der Interpretation ist hier in der Frühphilosophie bereits angelegt. Der Unglückliche – so kann man sagen – will sein volles Glas behalten und stellt deswegen fest, dass der Sachverhalt „Das Glas ist voll“ nicht mehr besteht. Der Glückliche will vielleicht ein Glas des Genusses, von dem, nachdem er eine Hälfte getrunken hat, noch eine weitere verbleibt. Die Welt bleibt in ihrer Substanz dieselbe und ist für jedes Subjekt zur selben Zeit identisch. Die Lebenswelt der einzelnen Subjekte ist jedoch jeweils eine andere, eigene.
- 9 Die traktarianische Trennung der beiden Begriffe *Welt* und *Wirklichkeit* wird in der Spätphilosophie von Wittgenstein nicht mehr in der Weise vorgenommen.

Die wiederum ist notwendig, um die Welt zu verstehen und sich in ihr zurecht zu finden. Die Ethik handelt von nichts *in* der Welt, sondern von einer Sicht *auf* die Dinge (die Tatsachen) in der Welt, sie erzeugt eine Wirklichkeit. Die ethische Sichtweise verändert nicht „[...] die Tatsachen; nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann“ (T, 6.43), sondern die Grenzen der Welt im weiter oben erläuterten Sinne betreffend die Wirklichkeit des Glücklichen und die des Unglücklichen. Meine Sicht auf die Welt konstituiert in diesem Sinne erst meine Wirklichkeit. Ziel des Lebens muss es sein, sich selbst zu einer richtigen Sicht der Welt, zu einer „Welt des Glücklichen“ (Eigentlich: glücklichen Wirklichkeit) zu bringen. Der ethische Sinn der Welt kann nur durch die eigene Sichtweise in der eigenen Wirklichkeit erfahren werden. Diese Interpretation bekommt Unterstützung von einem der letzten Sätze des *Tractatus*. Dort heißt es: „Er [derjenige, der Wittgenstein versteht, T. W.] muß diese Sätze [die etwas zu sagen versuchen, was nur gezeigt werden kann. T. W.] überwinden, dann sieht er die Welt richtig“ (T, 6.54). Hierin ist treffend zusammengefasst, worin das Verhältnis zwischen Welt und Wirklichkeit besteht: in einer richtigen Sicht auf die Welt (der empirischen Welt), die zu einer glücklichen Wirklichkeit (Lebenswelt) führt.

Was konkret die Grenzen der Welt, die Wirklichkeit, ändert, ist „[...] das gute oder böse Wollen [...]“ (T, 6.43), das in einem Zusammenhang mit dem Willen steht, den Wittgenstein „[...] den Träger von Gut und Böse [nennt]“ (Tb, 21.7.1916). Die Behandlung dieses Themas ist deswegen kompliziert, weil „[v]om Willen als dem Träger des Ethischen [...] nicht gesprochen werden [kann]“ (T, 6.423). Schließlich kommt er dem Subjekt zu, das außerhalb der Welt liegt. Daneben gibt es Spannungen innerhalb von Wittgensteins Behandlung dieses Themas.

Im Rahmen seiner ontologischen Konzeption hatte er eine logische Struktur der Welt angenommen und die Logik zum Kern seiner Theorie gemacht. Daraus ergeben sich verschiedene Konsequenzen. Da die Gegenstände der Welt logisch miteinander verbunden sind, gibt es daneben keine anderen Möglichkeiten der Verbindung. Also gilt: „Es gibt nur eine *logische* Notwendigkeit“ (T, Nr. 6.37). Daraus folgt die Kontingenz aller nicht-logischen „Notwendigkeiten“: „Und außerhalb der Logik ist alles Zufall“ (T, 6.3). Innerhalb des traktarianischen Systems sind diese Sätze weder problematisch noch über-

raschend, weil sie in das ontologische Konzept eingebettet sind. Da beispielsweise die Physik jedoch nicht notwendigerweise eine solche Ontologie zu Grunde legen muss, haben diese Feststellungen dort schwerwiegende Folgen: Die Physik – neben anderen Naturwissenschaften – sucht Kausalgesetze, die ihrer Ansicht nach schließlich ebenfalls Notwendigkeiten zum Ausdruck bringen. Das Konzept der Kausalität ist jedoch nicht logisch gesichert und kann deswegen auch keine Notwendigkeiten beschreiben. Deswegen ist dieses Konzept in der Geschichte der Philosophie mehrfach, unter anderen durch Hume, angegriffen worden. Wittgenstein reiht sich in die Reihe der Kritiker jedoch nicht ohne eine gewisse Ironie ein, wenn er den vermeintlich „harten“ Wissenschaften, die sich die Suche nach feststehendem Wissen zur Aufgabe gemacht haben, attestiert, dass ihre Methoden nicht zielführend sind: „Der Glaube an den Kausalnexus ist der *Aberglaube*“ (T, 5.1361).

Nichts könnte schließlich von dem angestrebten „harten“ Wissen, das einzig durch die Logik, deren Beziehungen notwendig im Modus der Notwendigkeit stehen, gewonnen werden kann, weiter entfernt sein als auf der Basis von Aberglauben gewonnene Erkenntnisse! Kober stellt in diesem Zusammenhang richtig fest, dass aus dieser Stelle eine „anti-empiristische bzw. anti-szientistische“ (Kober 2006, 181) Haltung Wittgensteins abzulesen ist.

Diese Feststellungen, die außerhalb der ontologischen Einlassungen zu finden sind, entfalten aber auch innerhalb des *Tractatus* eine gewisse Sprengkraft. Denn eine logische Verbindung kann nur zwischen Gegenständen oder aufgrund einer inneren Kausalität bestehen. Eine solche innere Kausalität ist die der logischen Notwendigkeit, wie sie etwa bei logischen Schlüssen vorliegt. Auch der Zusammenhang zwischen Wissen und Gewusstem ist der der logischen Notwendigkeit (vgl. T, 5.1362). Daraus ergeben sich Konsequenzen für den Willen, der außerhalb der Welt und damit weder ein Gegenstand ist, noch eine andere innere Kausalität zur Welt besitzt, die Wittgenstein wie folgt darstellt: „Die Welt ist unabhängig von meinem Willen“ (T, 6.373). Der Wille ist demnach jeder Möglichkeit beraubt, auf die Welt irgendeinen Einfluss zu nehmen. Weil der Körper ebenfalls ein Teil der Welt unter anderen ist (vgl. Tb, 2.9.1916), heißt das zugleich, dass der Körper unabhängig von dem Willen ist. Insofern hat das Subjekt keinen Einfluss auf seinen Körper und kann auch nicht wissen, was er in der Zukunft tun wird. Denn erst

wenn die Geschehnisse in der Welt passiert sind, kann es von ihnen wissen. Um Einfluss nehmen zu können, wäre der umgekehrte Fall nötig: Man müsste voraussagen können, dass man eine Handlung tun wird. Gemäß Wittgensteins Feststellung bleibt dem Willen tatsächlich nur, die Grenzen der Welt zu verändern, also eine Wirklichkeit zu konstituieren, was aber jeweils bloß die einzelnen Subjekte betrifft.

Dass diese Position – wie zurecht auch Nguyen feststellt (vgl. „Dabei liegt das eigentliche Problem im Begriff des Willens“ (Nguyen 2002, 64). In diesem Sinne meint auch Kober, dass bezüglich der Konzeption des Willens im *Tractatus* eine „systematische Lücke“ (Kober 2006, 180) bestehe.) – zu den problematischen Stellen des *Tractatus* gehört, die Wittgenstein selbst nicht konsistent lösen konnte, woraus eine werkimmanente Spannung resultiert, zeigt sich an folgender Bemerkung: „Auch wenn alles, was wir wünschen, geschähe, so wäre dies doch nur, sozusagen, eine Gnade des Schicksals, denn es ist kein *logischer* Zusammenhang zwischen Willen und Welt, der dies verbürgte [...]“ (T, 6.374). Wittgenstein bringt mit dieser Bemerkung noch einmal die Konsequenz zum Ausdruck, was es heißt, dass außerhalb der Logik, die im *Tractatus* schließlich die zentrale Rolle einnimmt, alles Zufall ist.

Allerdings ist seine Formulierung nicht sauber, wenn er vom *Wünschen* spricht, und seine diesbezügliche Behauptung mit einer Eigenart des Willens begründet. Eine derart suggerierte Verbindung zwischen Wünschen und Wollen besteht tatsächlich nicht. Der Wille ist nämlich von einer gänzlich anderen Art als das Wünschen. *Wünschen* ist im Gegensatz zum Wollen ein psychologischer Zustand. Beide beziehen sich auf etwas anderes: „Mein Wunsch bezieht sich z. B. auf die Bewegung des Sessels, mein Willen auf ein Muskelgefühl“ (Tb, 4.11.1916). Eine direkte Verbindung zwischen einem Zustand der Welt und einem Wunsch besteht in der Tat nicht. Wäre es so, dann hätte das zur Folge, dass man sich bloß etwas zu wünschen bräuchte und es daraufhin in der Welt geschähe. Die Erfahrung zeigt aber, dass das nicht der Fall ist. Statt dessen zeigt sie, dass eine Verbindung zwischen dem Willen und dem Körper besteht. Dass die Korrelation eines Willens mit einem Gegenstand wie einem Körper empirisch hergestellt wird, deutet Wittgenstein an, wenn er fragt: „Ist dieses Verhältnis [zwischen dem Körper und dem Geist – dem Willen –, T. W.] nicht rein empirisch?“ (Tb, 15.10.1916)

Hier verhält es sich wie mit dem oben besprochenen Verhältnis des Geistes zur Welt: Man stellt fest, dass sein Körper bei bestimmten Willensakten Bestimmtes tut. Insofern besteht eine empirische Relation zwischen Willen und Körper.

Während man keine Vorhersage über das Verhalten des Sessels machen kann, ist das bezogen auf den eigenen Körper anders. Wenn man den Willen (und die Fähigkeit) hat, einen Schritt zu tun, dann tut man einen Schritt und kann sogar eine Vorhersage machen, dass man einen Schritt tun wird. Diese Überlegung stellt auch Wittgenstein an: „Aber wie kann ich dann voraussagen – *und das kann ich doch in einem gewissen Sinne* – daß ich in 5 Minuten meinen Arm heben werde?“ (Tb, 4.11.1916. Hervorhebung von mir, T. W.) Deshalb ist bei einem Willensakt sehr wohl die Möglichkeit der Voraussage einer zukünftigen Handlung gegeben. Zwischen dem Willen und dem Handeln besteht deshalb anscheinend eine sehr enge, im Vergleich zum Wünschen viel direktere Verbundenheit, die auch Wittgenstein gesehen hat, aber aufgrund seiner ontologischen Konzeption im *Tractatus* zu einer anderen Konklusion kommen musste.

Daneben stellt Glock zurecht fest, dass ein weiteres Problem der wittgensteinschen Konzeption darin bestünde, dass Denken selbst eine Ausübung des Willens einschliesse (Glock 2000, 378). In diesem Zusammenhang wird an einer weiteren Stelle in den *Tagebüchern* deutlich, wie sehr Wittgenstein zwischen der zwingenden Konklusion des *Tractatus* und den genannten Überlegungen schwankt, und wie sehr er in dieser Frage eine Handhabe für dieses Problem sucht. Dort entwirft er das Beispiel eines Menschen, „[...] der keines seiner Glieder gebrauchen und daher *im gewöhnlichen Sinne seinen Willen nicht betätigen könnte*“ (Tb, 21.7.1916. Hervorhebung von mir, T. W.), der aber sehr wohl denken, wünschen und sich anderen mitteilen kann. Dadurch kann er andere Menschen dazu veranlassen, etwas zu tun. Die Frage, die sich für Wittgenstein daraus ergibt, ist die, ob „[...] ein prinzipieller Unterschied zwischen diesem Willen und *dem*, der den menschlichen Körper in Bewegung setzt“ (Tb, 21.7.1916) besteht. Seine Antwort darauf ist selber eine Frage: „Oder liegt hier der Fehler darin, daß auch schon das *Wünschen* (resp. Denken) eine Handlung des Willens ist?“ (Tb, 21.7.1916)

Später kommt er zu einer klaren Antwort:

Der Willensakt ist nicht die Ursache der Handlung, sondern die Handlung selbst. Man kann nicht wollen, ohne zu

tun. Wenn der Wille ein Objekt in der Welt haben muß, so kann es auch die beabsichtigte Handlung sein. [...] Wir fühlen uns sozusagen für die Handlung verantwortlich. [...] Wünschen ist nicht tun. Aber, Wollen ist tun.

(Tb, 4.11.1916)

Hier gelangt Wittgenstein zu der Ansicht, dass der Wille etwas in der Welt bewirken kann, nämlich Handlungen. Einen Willen zu haben, heißt demnach, handeln zu können (und in gewisser Weise auch, handeln zu müssen). Ich werde gleich darauf zurückkommen, was es heißt zu handeln.

Sowohl ist in den genannten Stellen mehrmals die Rede von einem Willen, der auf *gewöhnliche* Weise den Körper in Bewegung setzt (Ähnlich in einer Stelle im *Tractatus*, in der es heißt: „Wenn ich ein Buch schriebe »Die Welt, wie ich sie vorfand«, so wäre darin auch über meinen Leib zu berichten und zu sagen, welche Glieder meinem Willen unterstehen und welche nicht etc. [...]“ T, 5.631), so als ob eben doch eine Abhängigkeit der Welt von meinem Willen bestünde, als auch bemerkt Wittgenstein selbst, dass Denken selber eine Handlung des Willens ist. Dies steht im Gegensatz zu einem der Kernpunkte des *Tractatus*, demgemäß es nur logische Beziehungen zwischen Gegenständen geben könne, die eben im Falle des Willens nicht gegeben ist.

Daneben sieht es so aus, als ob Wittgenstein *in einer Weise* offensichtlich angenommen hat, dass die Glieder eines Leibes dem Willen eines Subjektes unterstehen. „Aber freilich ist es ja unleugbar, daß ich in einem populären Sinne gewisses tue und anderes nicht tue“ (Tb, 4.11.1916). Im traktarianischen System kann, wie das möglich sein soll, logisch nicht erklärt werden. Von diesem Standpunkt aus ist die „populäre Sichtweise“ gar inadäquat (vgl. Finch 1971, 163). Sie beruht auf der fehlerhaften Annahme, dass unser Willen Handlungen *verursache*. Die Lösung dieses Problems liegt eben darin, dass der Willensakt die Handlung selbst ist. Trotzdem besteht – und die Empirie bestätigt das – eine Verbindung zwischen einem Subjekt und *einem* Körper, nicht aber zwischen einem Subjekt und der übrigen Welt. Diese innere Spannung scheint schlechterdings unauflösbar, wie auch Finch feststellt: „The *Tractatus* does not provide an answer, but there are various hints in the *Notebooks* [Tagebücher, T. W.]“ (Finch 1971, 164). Das vorgeführte Problem ist jedoch nicht Wittgensteins entscheidender Punkt, auf den

es ihm in diesem Zusammenhang ankommt. Der eigentliche Kern der Behauptung besteht darin, dass eine grundlegende und prinzipielle Differenz zwischen der Welt der Fakten und der der Werte besteht, in denen sich das Subjekt bewegt. Soweit wurde das bereits im Rahmen der Betrachtung der Ontologie des *Tractatus* deutlich. Die Hinweise (hints), von denen Finch spricht, bestehen seines Erachtens in dem in den *Tagebüchern* gegebenen Hinweis darauf, dass *gut* und *böse* durch das Subjekt in die Welt kommen, dass das Subjekt diese Werte gleichsam an die Welt der Fakten herantrüge. Insofern kann das Subjekt die Welt nicht verändern, steht ihr machtlos gegenüber, denn es legt die Werte gleichsam an die Welt an, wodurch eine Weltsicht konstituiert wird. In den *Tagebüchern* heißt es: „Ich kann die Geschehnisse der Welt nicht nach meinem Willen lenken, sondern bin vollkommen machtlos“ (Tb, 11.6.1916). Es sieht deshalb so aus, als gäbe es im *Tractatus* zwei verschiedene Willensbegriffe. Einen gleichsam „populären“, der es ermöglicht, Ereignisse in der Welt hervorzurufen, und einen „ethischen“, der keinen Einfluss auf die Welt hat, sondern die Sichtweise des Subjekts auf die Welt verändert, worauf ich gleich eingehen werde. Aber auch diese Unterscheidung ist nicht unproblematisch:

Beim Versuch [...] zwischen dem phänomenalen Willen [dem „populären“, T. W.] und dem transzendentalen, ethischen Willen streng zu unterscheiden, gerät der frühe Wittgenstein in ein unlösbares Dilemma. Zum einen ist der Mensch in seinem transzendentalen, ethischen Willen machtlos. Er kann sich nicht in die Tatsachen und Geschehnisse der Welt einmischen und sie beeinflussen, weil der ethische Wille nichts mit körperlichen Bewegungen zu tun hat. Zum anderen ist der Mensch durch den phänomenalen Willen – als psychische Tatsache in der Welt – in der Lage, alltägliche Entscheidungen zu treffen und ihnen gemäß physische Handlungen auszuführen. Wittgenstein scheint jedoch dabei zu übersehen, daß der ethische Wille, den der Mensch etwa in der Mitteilung und im „Kommunizieren“ mit anderen betätigt, irgendwie auch körperliche Bewegungen betreffen muß. Darin liegt eine der Inkonsequenzen des Konzeptes vom transzendentalen, ethischen Willen.

(Nguyen 2002, 64 f.)

Insgesamt offenbart die Behandlung des Willens im *Tractatus* eine große werkimmanente Spannung, die mit den durch den Text zur Verfügung gestellten Mitteln nicht aufgelöst werden kann. Wittgenstein hat meines Erachtens diese Spannung wohl gesehen, wie einige Textstellen aus den *Tagebüchern* nahe legen. Trotzdem war er so in dem Bild, das der *Tractatus* von der Welt entwirft, gefangen, dass er keine zufriedenstellende Lösung finden konnte. Fraglos hat Kober also Recht, wenn er feststellt: „Zweifellos bedarf der *Tractatus*-Ansatz der Verbesserung“ (Kober 2006, 186).

Auch wenn Finch die wichtige Verbindung dieses Punktes zu der Unterscheidung der Begriffe *Welt* und *Wirklichkeit* – so, wie ich sie hier vorgeführt habe – nicht sieht, ist die von ihm vorgetragene Vermutung, dass es eine Trennung zwischen der Welt der Fakten und der der Werte gibt, die durch das Subjekt in gewisser Weise überwunden wird, vollkommen korrekt. Ich möchte zunächst an dieser Stelle dreierlei festhalten, bevor ich mich der näheren Betrachtung dieses wichtigen Punktes zuwenden werde: An erster Stelle sind die Leiber der Menschen Teile der Welt unter anderen Teilen und verhalten sich irgendwie. Weiters konstituieren die Subjekte ihre Wirklichkeit durch ihre Sicht auf die Welt. Schließlich besteht zwischen dem Subjekt und dem Körper irgendeine Verbindung. Diese Verbindung ist dergestalt – ich folge den Überlegungen aus den *Tagebüchern* –, dass der Wille auf den Körper irgendwie (wie genau kann in Übereinstimmung mit dem *Tractatus* nicht erklärt werden) Einfluss nehmen kann, der Mensch also handelt, das heißt willentlich agiert¹⁰.

Zurück zur Behandlung der Frage, wie die Subjekte die Trennung zwischen der Welt der Fakten und der der Werte überwinden. Dieser Punkt hängt eng damit zusammen, in welcher Weise die Subjekte ihre Wirklichkeit konstituieren. Wittgenstein gibt folgende Erläuterung: „*Ich* habe die Welt zu beurteilen, die Dinge zu messen“ (Tb, 2.9.1916). Die Subjekte werten die Welt so, wie ich es weiter oben anhand des trivialen, aber hinreichend anschaulichen Wasserglas-Beispiels bereits erläutert habe. Das zur Hälfte Wasser enthaltende Glas kann als halb leer oder halb voll bewertet werden. Auf diese Weise bekommen die Gegenstände der Welt von den Subjekten eine

10 Aufgrund der Charakterisierung des Wissens im *Tractatus* weiß der Mensch allerdings erst, dass und wie er gehandelt hat, wenn er gehandelt hat.

Wertigkeit zugeordnet, die schließlich ihre Wirklichkeit konstituiert. Das gilt in genau dem gleichen Maße auch für vollzogene Handlungen. Hat ein Subjekt gehandelt, ist auch diese Handlung respektive die Handlungsfolge ein Teil der Welt und das Subjekt weiß, dass es so gehandelt hat. Die Handlung kann nun vom Subjekt bewertet werden. Es kann wieder so oder auch anders handeln *wollen*. Auf diese Weise entsteht die Wirklichkeit aus dem Verhältnis der Welt zu dem Willen des Subjekts. Denn: „»Bedeutung« [Nicht im sprachphilosophischen Sinne, sondern als *Wertigkeit* aufzufassen. T. W.] bekommen die Dinge erst durch ihr Verhältnis zu meinem Willen“ (Tb, 15.10.1916). Die Wirklichkeit ist gleichsam die bedeutungsvolle Welt. Da sich das Subjekt irgendwie zur Welt verhalten wollen muss, verleiht es dieser notwendig irgendeine Bedeutung. „Der Wille ist eine Stellungnahme des Subjekts zur Welt“ (Tb, 4.11.1916). Eine Stellungnahme in diesem Sinne, also eine Bewertung der Welt, ist zwangsläufig ethischer Natur, weil sie über die bloß deskriptive Feststellung dessen, was der Fall ist, hinausgeht. Deshalb stellt Kertscher richtig fest:

Erst indem das Subjekt sein Handeln gemäß ethischer Kategorien bewertet und der Welt dadurch Bedeutung verleiht, ergibt sich der Zusammenhang zwischen der Welt des Subjekts [also der Wirklichkeit, T. W.] und der ihm als etwas Fertiges vorgegebenen Welt.

(Kertscher 2001, 95)

Die Bewertung der Welt führt in Gestalt der Wirklichkeit zugleich zu einem Rahmen, der handlungsleitend wirkt. Das Subjekt muss sich innerhalb der Selbstverständlichkeiten der Wirklichkeit, in der es lebt, bewegen, weil ihm ja nur die eine Wirklichkeit gegeben ist. Die ethischen Kategorien, die die Sicht auf die Welt prägen, werden auf diese Weise zu Richtschnüren. Die Bewertung der Welt kann durch Worte oder durch Taten geschehen. Beide sind Ausdruck einer Wertung: sie sind wertende Handlungen. Nicht in dem Sinne, dass es ihre Absicht ist zu werten, oder dass sie deswegen ausgeführt würden, sondern eben *weil sie aufgrund ihrer Art gar nicht anders können als zu werten*.

Wittgensteins Punkt ist somit klar: Ethik als Theorie kann es in der Welt nicht geben, weil das, worüber sie spricht, kein Teil der Welt ist. Teil der Welt sind nur die Handlungen und das Verhalten

der Subjekte – ihre Moral. Diese Moral, die eine ethische Haltung ausdrückt, wird durch die einzelnen Handlungen des Subjekts sichtbar. Das Subjekt, nicht die Welt, ist gut oder böse (vgl.: „Gut und böse ist wesentlich nur das Ich, nicht die Welt.“ Tb, 5.8.16). Armstrong bemerkt in diesem Zusammenhang völlig richtig: „It is in actions that value must be found, and so the will involved in value is simply the will involved in action. [...] And insofar as *my* relation to the world is always found in my current action, the value of that action for me is simply the value of the world“ (Armstrong 2004, 17). So ist in dem Wert, den eine Handlung für das Subjekt hat, immer zugleich eine Werthaltung gegenüber der ganzen Welt enthalten. Von hier aus wird klar, wieso Wittgenstein die Ethik als transzendental bezeichnet: „In 6.41 Wittgenstein connects ethics to the meaning of the world, which makes it possible to argue that ethics in the *Tractatus* is a condition of the description of the world seen as a meaningful whole“ (Christensen 2004, 69). Ohne eine Wertung kann gar keine Beschreibung der Welt als bedeutungsvolles Ganzes gegeben werden, weil sie dann losgelöst vom Subjekt sein müsste. Bedeutungen kann es nur in Abhängigkeit vom Subjekt geben. Ohne Bedeutung könnte nur eine Aufzählung der Teile der Welt angegeben werden. Das Subjekt bezieht jedoch die Welt immer schon auf sich. Aus diesem Verhältnis resultiert notwendig eine Bedeutung der Welt, die über deren bloßen Aufbau hinausgeht, ohne die das Subjekt sich in der Welt nicht zurechtfinden könnte. Das Subjekt kann der Welt keine Bedeutung beilegen, ohne sie zugleich zu werten. Es muss ihr aber eine Bedeutung begeben, denn ohne könnte es die Welt nicht verstehen. Zum Verständnis des *Aufbaus* der Welt ist die Logik transzendental; Ethik und Ästhetik für die Bedeutung der Welt als Ganzes. Die Redeweise „die Welt als Ganzes“ meint einen bestimmten Blickwinkel, die Welt zu sehen, den Wittgenstein öfter erwähnt: „Die gewöhnliche Betrachtungsweise sieht die Gegenstände gleichsam aus ihrer Mitte, die Betrachtung sub specie aeternitatis von außerhalb“ (Tb, 7.10.1916. Vgl. auch T, 6.45). Diese Betrachtungsweise ist selbstverständlich eine ideale und keine tatsächliche. Sie ist eine Möglichkeit für ein Subjekt, die Welt zu sehen. Wittgenstein folgend ist sie allerdings die einzig richtige.

1.4 Exkurs: Das glückliche Leben

Die vorangegangenen Überlegungen stehen in engem Zusammenhang mit den Überlegungen zum glücklichen Leben. Sie werfen zugleich ein Licht darauf, wie ein solches zu führen ist. Nicht wie die Tatsachen der Welt sind, kann dafür entscheidend sein, sondern nur, welches Bild man sich von ihnen macht respektive, welche Haltung das Subjekt zu ihnen (zur Welt) einnimmt. Das glückliche Leben hängt damit nicht so sehr von den Tatsachen der Welt, als vielmehr von der Wirklichkeit des Subjekts ab. Die Kernfrage – und zugleich Wittgensteins Ausgangspunkt zu diesen Überlegungen – ist die folgende: „Wie kann der Mensch überhaupt glücklich sein, da er doch die Not dieser Welt nicht abwehren kann?“ (Tb, 13.8.1916) Die Frage ist auch, ob so ein Mensch, der die größten Qualen zu erleiden hat, überhaupt glücklich werden könne. Wittgenstein ist der Auffassung, dass das möglich sei. Denn Unglück dieser Art rührt lediglich von Dingen her, die dem Subjekt äußerlich sind. Das besondere an diesen äußeren Gegenständen ist, dass es auch solche – bisweilen sogar dieselben in einem anderen Kontext – gibt, die positive Effekte auf das Subjekt haben. Da äußere Gegenstände also auf der einen Seite zum Glück des Subjekts beitragen können, aber auf der anderen Seite bisweilen genau das Gegenteil tun, können diese Tatsachen der Welt keine Quelle *dauerhaften* Glücks sein. Will man eine solche finden – und das muss man, weil man nur so zu einem wahrhaft und nicht nur wechselhaftem glücklichen Leben kommen kann –, muss man woanders suchen. Wittgenstein nimmt an, dass der Ursprung und die Möglichkeit des glücklichen Lebens im Subjekt selber zu finden sind. Wenn es gelänge herauszufinden, wie das Subjekt allein aus sich heraus glücklich werden kann, ist damit zugleich klar, worin ein glückliches Leben besteht. Denn ab diesem Moment sind die äußeren Tatsachen der Welt völlig unerheblich für das glückliche Leben des Subjekts. Das einzige von Bedeutung ist deshalb *das Leben selbst*. Das Leben wird dadurch zum Zweck des Daseins¹¹: „Oder man könnte auch so sagen, der erfüllt den Zweck des Daseins, der keinen Zweck außer dem Leben mehr braucht. Das heißt nämlich, der befriedigt ist“ (Tb, 6.7.1916).

11 Der Terminus *Dasein* wird von Wittgenstein nicht explizit als Fachterminus eingeführt oder gar in einer Weise ausgedeutet, wie das bei Heidegger der Fall ist. In diesem Kontext ist darunter die Art und Weise, wie das Subjekt sein Leben vollzieht, zu verstehen.

Wittgensteins Antwort, wie das Subjekt nur aus sich heraus ein glückliches Leben führen kann, hängt eng mit der oben zitierten Bemerkung zusammen, dass das Subjekt die Dinge zu messen habe. Daraus resultiert eine bestimmte Wirklichkeit, eine Haltung zur Welt. Es stellt sich die Frage, wie die Wirklichkeit des Subjekts der willkürlichen positiven oder negativen Einflüsse der Tatsachen der Welt zum Trotz eine glückliche sein kann: „Eben durch das Leben der Erkenntnis.[...] Das Leben der Erkenntnis ist das Leben, welches glücklich ist, der Not der Welt zum Trotz“ (Tb, 13.8.1916).

Das Glück, das einem das Leben der Erkenntnis gewährt, ist das gute Gewissen (vgl.: „Das gute Gewissen ist das Glück, welches das Leben der Erkenntnis gewährt.“ Tb, 13.8.1916). Das gute Gewissen ist ein Anzeichen dafür, dass das Subjekt mit der Welt übereinstimmt, mithin glücklich ist („Um glücklich zu leben, muß ich in Übereinstimmung sein mit der Welt. Und dies heißt ja »glücklich sein.«“ Tb, 8.7.1916), nachdem es die Geschehnisse der Welt zunächst *erkennt* hat. Nichts drängt oder bedrückt es. Die Verbindung zwischen der Wirklichkeit des Subjektes und den Tatsachen der Welt besteht dann darin: Das Subjekt hat die Tatsachen der Welt auch anerkannt. Damit ist nicht gemeint, dass alles, was in der Welt geschieht, bedingungslos akzeptiert oder hingenommen werden müsste. Der Kern dieser Behauptung besteht vielmehr darin, dass akzeptiert werden muss, *dass* etwas passiert. Dazu, *wie* etwas jeweilig geschieht, kann das Subjekt eine Haltung einnehmen, die das Geschehene moralisch für gut oder schlecht befindet, nicht aber kann glücklich werden, wer nicht akzeptiert, *dass* überhaupt etwas Geschehen ist beziehungsweise etwas geschieht. Um diese Sichtweise einnehmen zu können, ist der richtige Blickwinkel auf die Geschehnisse der Welt erforderlich – Ein Blickwinkel, der die vermeintlich hohe Bedeutung der einzelnen Dinge relativiert und auf ihr eigentliches Maß reduziert. Denn: „Als Ding unter Dingen ist jedes Ding gleich unbedeutend, als Welt jedes gleichbedeutend“ (Tb, 8.10.1916). Die Unterschiede, die die Subjekte zwischen den einzelnen Dingen ausmachen, rühren nur daher, dass sie mit unter ihnen sind, sie gleichsam aus der Mitte der Welt betrachten, und nicht von außerhalb. Sie sehen die Dinge „*in* Raum und Zeit“ (Tb, 7.10.1916) statt „*mit* Raum und Zeit“ (Tb, 7.10.1916). Anders ist das bei dem Blickwinkel von der Ewigkeit her, den Wittgenstein mehrfach in den *Tagebüchern* und dem *Tractatus* erwähnt. Die Ewigkeit ist dem Ver-

gänglichen, unter das alle Dinge und auch die Menschen fallen, entgegengesetzt. Sie unterliegt nicht den Gesetzen des Entstehens und Vergehens und der damit zusammenhängenden Mittel-und-Zweck-Relationen. Deshalb ist ein Blick aus der Perspektive der Ewigkeit auch nicht von wechselhaften weltlichen Geschehnissen abgelenkt, sondern einzig auf das Beständige gewandt, das aus sich heraus, weil es eben von allem unbeeinflusst einfach da steht, eine wirkliche – neutrale – Bewertung ermöglicht. Erst aus diesem Blickwinkel betrachtet erweist sich dann ein Leben, das vor der Ewigkeit Bestand hat, als gut: „das gute Leben ist die Welt sub specie aeternitatis gesehen“ (Tb, 7.10.1916). Alle Wertungen der Welt, die das Subjekt vornimmt, müssen sich an diesem Maßstab messen lassen. Unter diesem Gesichtspunkt wird auch klar, warum das obige Beispiel mit dem Wasserglas als trivial erscheinen muss. Schließlich geht es ja bei einem guten Leben gerade nicht um solche banalen Dinge. Nach diesen Darstellungen nun wird Wittgensteins eigentliche Absicht, die einzig sinnvolle und richtige Sicht auf die Dinge zu erläutern, offenbar.

Die Sicht auf die Dinge von der Ewigkeit her lässt im Wesentlichen zwei Arten von Dingen in einem anderen Licht erscheinen. Das sind einerseits unabwendbare Geschehnisse und andererseits abwendbare Geschehnisse. Ich werde sie nun nacheinander behandeln.

Unabwendbare Geschehnisse

Unabwendbare Geschehnisse sind solcherart, dass Menschen auf sie keinen Einfluss haben. Ein Beispiel dafür ist der Tod, der keinen Einfluss auf die Haltung des Glücklichen haben darf: „Wer glücklich ist, der darf keine Furcht haben, auch nicht vor dem Tode“ (Tb, 8.7.1916). Denn was ist Furcht vor dem Tode anderes als ein Ausdruck dafür, dass sich derjenige, der ihn fürchtet, nicht damit abfinden will oder kann, dass er sterben wird? Derjenige ist von Ereignissen der Welt abhängig, denn der Tod ist kein Ereignis des Lebens: „Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht“ (T, 6.4311). An diesem Beispiel kann man im Übrigen sehr gut die Differenz zwischen dem *Dass* und dem *Wie* der Welt sehen. Egal, ob sich das Subjekt mit dem kommenden eigenen Tod abfindet oder nicht, es wird sterben. Selbstverständlich darf man hoffen, nicht qualvoll sterben zu müssen. Jedoch eine Haltung gegenüber der Welt einzunehmen, die das Ereignis des Todes nicht

akzeptiert, muss in jedem Falle wegen dessen Unausweichlichkeit zu einem unbefriedigten und damit zugleich unglücklichen Leben führen. In diesem Falle, wenn das Subjekt aus Furcht oder Verzweiflung alles unternimmt, um nicht sterben zu müssen, also einen aussichtslosen Kampf beginnt, hätte die Welt die Herrschaft über das Subjekt erlangt. Erst die Akzeptanz der Unabwendbarkeit des Todes führt zur Übereinstimmung mit der Welt. Das Gleiche gilt ebenfalls für die Unausweichlichkeit der Zeit und deren Folgen. Wer beispielsweise daran festhält, dass entweder in der Vergangenheit das Leben glücklicher war, oder dass es in der Zukunft glücklicher sein wird, der kann in der Gegenwart, in der er tatsächlich lebt, selbstverständlich nicht glücklich sein. Diese Konsequenz ergibt sich allein schon aus semantischen Gründen. Wittgenstein stellt deshalb fest: „Nur wer nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart lebt, ist glücklich“ (Tb, 8.7.1916). Dieser Gedanke findet sich in veränderter Form ebenfalls im *Tractatus*: „Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt“ (T, 6.4311).

Insofern ergibt sich, dass der Glückliche, der eben nur in der Gegenwart – und damit unzeitlich – lebt, ewig lebt. „Für das Leben in der Gegenwart gibt es keinen Tod“ (Tb, 8.7.1916). Aber was heißt „ewig leben“ in diesem Sinne? Damit ist selbstverständlich nicht Unsterblichkeit im üblichen Sinne des Wortes, also ewiges Fortbestehen in der Zeit gemeint. Denn das ist ja unbestritten nicht der Fall. Schließlich beendet der Tod das Leben des Körpers, der ein Teil der Welt ist. Aber obwohl er dem Subjekt, weil es *nicht* Teil der Welt ist, nichts anhaben kann, folgt noch nicht, dass eine eventuelle menschliche „Seele“ unsterblich ist und also unendlich fortbesteht, wie Wittgenstein im *Tractatus* feststellt: „Die zeitliche Unsterblichkeit der Seele des Menschen, das heißt also ihr ewiges Fortleben auch nach dem Tode, ist [...] auf keine Weise verbürgt [...]“ (T, 6.4312).

Eine solche zeitliche Unsterblichkeit der Seele ist also auch nicht mit der Rede vom „ewigen Leben“ gemeint und auch nicht relevant, weil der Tod das Subjekt ohnehin nicht tangiert. Im *Tractatus* schreibt Wittgenstein ganz richtig: „Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht“ (T, 6.4311). Relevant ist erst eine solche Zerstörung, die der Tod gar nicht herbeiführen kann, sondern nur das Subjekt selbst. Denn der Tod zerstört ja nicht das Subjekt, sondern hindert es nur – soweit wir wissen – an seinem

Fortbestehen in der üblichen Weise, was keine Zerstörung in diesem Sinne ist. Die Länge der einzelnen Lebenszeit des jeweiligen Subjektes ist folglich völlig unerheblich. Solange es dem Tod – und der Welt – nicht gelungen ist, in der oben behandelten Weise Macht über das Subjekt zu bekommen, solange ist es auch nicht eigentlich zerstört. Der Tod des Subjektes besteht in etwas ganz anderem und hat mit dessen zeitlicher Existenz und ihrer Dauer nichts zu tun. Die in diesem Sinne einzig mögliche und fatale Zerstörung passiert dann, wenn es dem Subjekt nicht gelingt, das Leben des Glücklichen zu führen; wenn es also der Welt erlaubt, sich Macht über sich zu verschaffen. Das nennt Wittgenstein den eigentlichen Tod, wie aus einer Stelle in den späten Tagebüchern hervorgeht, die direkt auf T, 6.4312, Bezug nimmt: „Man ist dann lebendig gestorben. Oder vielmehr: das ist der *eigentliche Tod*, den man fürchten kann, denn das blosse ‘Ende des Lebens’ erlebt man ja nicht (wie ich ganz richtig geschrieben habe)“ (D, 89). Der sozusagen „weltliche“ Tod ist keine Bedrohung für das Subjekt, das ein glückliches Leben führt; er kann ihm nichts anhaben. Insofern ist klar, wieso der Glückliche ewig lebt. Es gibt schlicht nichts, was ihn zerstören könnte. Es sei denn, es gelingt ihm nicht, ein glückliches Leben zu führen, wodurch er zum Unglücklichen würde. Das wäre der eigentliche Tod des Subjekts, den es sehr wohl zu fürchten hätte. Und, was noch schlimmer ist: das wäre ein Tod, den das Subjekt auch erleben könnte.

Abwendbare Geschehnisse

Neben den gerade behandelten Geschehnissen, die dem Einfluss des Menschen grundsätzlich entzogen sind, gibt es auch solche, bei denen das nicht der Fall ist und auf die Wittgensteins Überlegungen ebenfalls abzielen, weil es Dinge sind, die bisweilen als Träger des Glücks missverstanden werden. Hier sind insbesondere materielle Dinge gemeint. Der Grund dafür ist einfach der, dass sie, weil sie nicht dem Subjekt, sondern der äußeren Welt angehören, nicht Quelle eines glücklichen Lebens sein können – wie weiter oben bereits dargelegt. Wer sich auf solche Dinge verlässt, um glücklich zu sein, wird, sobald er nicht mehr in ihrem Besitz ist, notwendig unglücklich. Auch hier gilt deshalb, dass man nur glücklich werden kann, wenn man akzeptiert, dass materielle Dinge nicht die Quelle dauerhaften Glücks sein können: „Nur das Leben ist glücklich, welches auf die Annehmlichkeiten der Welt verzichten kann. Ihm sind die An-

nehmlichkeiten der Welt nur so viele Gnaden des Schicksals“ (Tb, 13.8.1916).

In beiden Fällen wird durch das Leben des Lebens der Erkenntnis, dessen letztes Ziel es ist, die Sicht aus dem Blickwinkel der Ewigkeit einzunehmen, verhindert, dass die Welt Macht über das Subjekt gewinnt: Im einen Fall dadurch, dass die Unausweichlichkeit bestimmter Ereignisse anerkannt wird, im anderen dadurch, dass Dinge, die keine Quelle des glücklichen Lebens sein können, als solche erkannt wurden. Auf diese Weise kann sich das Subjekt sogar unabhängig von der Welt machen, also seine eigene, glückliche Wirklichkeit konstituieren: „Nur so kann ich mich unabhängig von der Welt machen – und sie also doch in gewissem Sinne beherrschen – indem ich auf einen Einfluß auf die Geschehnisse verzichte“ (Tb, 11.6.1916).

Wenn man diese Geschehnisse meiner obigen Darstellung folgend als unabwendbare Geschehnisse interpretiert, stellt sich heraus, dass Wittgenstein hier eine existenzielle Sichtweise einnimmt. Nicht das *Wie* des Lebens ist unabänderlich und damit zu akzeptieren, sondern das *Dass* (also die Faktizität).

Gegen Ende des *Tractatus* entwickelt Wittgenstein eine Idee von Lohn und Strafe im ethischen Sinne, die beide in der Handlung selbst liegen müssen. Diese Idee und das Leben des Lebens der Erkenntnis stehen in sehr engem Zusammenhang mit Wittgensteins Vorstellung vom glücklichen Leben. Im *Tractatus* heißt es:

Es ist aber klar, daß die Ethik nichts mit Strafe und Lohn im gewöhnlichen Sinne zu tun hat. Also muß diese Frage nach den *Folgen* einer Handlung belanglos sein. [...] Es muß zwar eine Art von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen.

(T, 6.422)

Eine Ethik, deren Strafe oder Lohn an „weltliche“ Dinge gekoppelt wäre, ist für Wittgenstein uninteressant. So eine Ethik wäre für ihn keine Ethik. Die Handlung wäre – wenn sie überhaupt durch einen solchen Lohn oder eine solche Strafe beeinflussbar wäre – eben nur durch dem Subjekt externe Dinge motiviert. Es ist bereits weiter oben deutlich geworden, dass der Wille der Träger von gut und böse ist. Gleichzeitig ist dessen Verhältnis zur Welt jedoch problematisch. Der Wille steht der Welt vollkommen machtlos gegenüber.

Allein deswegen kann es schon nicht sein, dass Dinge, die der Handlung externe sind, irgendeine Wirkung im ethischen Sinne entfalten könnten. In so einem Fall würde eine Handlung, nicht weil sie ethisch gut oder schlecht ist, unternommen oder unterlassen, sondern bestenfalls wegen der daraus für das Subjekt folgenden, positiven oder negativen Konsequenzen. Wittgenstein betont demgegenüber, dass sozusagen „echter“ ethischer Lohn oder ethische Strafe *in* der Handlung selber liegen müssen. Die Handlung muss um ihrer selbst willen unternommen werden. In diesem Sinne ethisch gute Handlungen führen zu einem glücklichen Leben, also einem Leben in Übereinstimmung mit der Welt. Ethisch schlechte Handlung zum Gegenteil. Es sind die Handlungen, die das Subjekt in Einklang mit der Welt bringen. In diesem Sinne kann der Indikator für ethische Qualität das Gewissen sein. „Wenn mein Gewissen mich aus dem Gleichgewicht bringt, so bin ich nicht in Übereinstimmung mit Etwas“ (Tb, 8.7.1916).

Ich komme nach diesem Exkurs nun zu der Frage, wie ein Austausch über ethische Gegenstände (über Ethik im Allgemeinen) im traktarianischen System aussehen kann. Die Möglichkeit des verbalen Austausches scheidet von vorn herein aus. Weil die Rede über ethische Sätze gemäß des Unsagbarkeits-Verdiktes des *Tractatus* nicht möglich ist, können sich folgerichtig die einzelnen Subjekte verbal nicht darüber austauschen. Dall’Agnols (Dall’Agnol 2004, 90) Versuch, den Unterschied der Bedeutung der Verben *sagen* und *sprechen* dahingehend fruchtbar zu machen, den *Tractatus* so zu interpretieren, dass man mit ethischen Sätzen zwar nichts sagen, gleichwohl aber über Ethisches sprechen könne, halte ich für nicht zutreffend. Einerseits widerspräche so eine Annahme dem gesamten Aufbau und dem Kerngedanken des *Tractatus*, wie ich sie hier bis jetzt dargestellt habe. Andererseits sehe ich eine solche Interpretation auch nicht durch den Text gedeckt. Dort heißt es unzweifelhaft: „Wovon man nicht *sprechen* kann, darüber muß man schweigen“ (T, 7. Hervorhebung von mir, T. W.). Hätte Wittgenstein die vorgeschlagene Unterscheidung selber vorgenommen, hätte es heißen müssen: Worüber man nichts *sagen* kann. Auch an vielen anderen Stellen ist die Verwendung der Verben *sagen* und *sprechen* in keiner Weise derart konsistent, als dass meines Erachtens daraus interpretatorisch gehaltvolle Schlüsse gezogen werden könnten.

Ein ethischer Diskurs im weitesten Sinne kann deshalb nicht darin bestehen, über Ethik zu sprechen oder etwas darüber zu sagen, sondern nur darin, dass die einzelnen Subjekte eine ethische Haltung zur Welt und zu den Handlungen der anderen Subjekte einnehmen. Das einzelne Subjekt wird so zu einem Sendboten seiner eigenen ethischen Überzeugung, seiner Moral: nicht dadurch, dass es versucht, ethisch zu reden, sondern dadurch, dass es moralisch handelt. In seinen Handlungen sowie in seinen Werturteilen, drückt es eine Haltung aus; erläutert dadurch gleichsam seine Sicht auf die Welt, seine Moral. In diesem Sinne kommt auch Diamond zu dem Ergebnis, dass „an attitude to the world as a whole may be seen in the things that people do“ (Diamond 2000, 154). Freilich ist damit an dieser Stelle noch nicht die Frage beantwortet, woher die Subjekte ihre Moral beziehen. Deren Ursprung muss jedoch, so viel ist klar, im Subjekt liegen, in dessen Beschäftigung mit der Welt. Wittgenstein dachte hier sicherlich auch an einen religiösen Ursprung¹². Jedes Subjekt, so könnte man unterstellen, muss sich notwendig bestimmte Fragen seine Existenz betreffend stellen, die prinzipiell nicht beantwortbar sind. Diese Fragen könnten der gemeinsame Ausgangspunkt der Moral sein, weil eben jedes Subjekt sich mit diesen Fragen beschäftigen muss¹³. Später im „Vortrag über Ethik“, der an dieser Stelle als ein Kommentar zum *Tractatus* zu lesen ist, wird Wittgenstein selbst ein Beispiel dafür geben, was es heißt, ethisch zu handeln: nämlich, seine eigene Haltung zum Ausdruck zu bringen. Dies geschieht in diesem Fall durch die Wahl der ersten Person in dem genannten Vortrag. Dort heißt es beispielsweise: „[...] das ich für mein Teil [...]“ (VE, 19)

Eine solche Formulierung ist in einem Vortrag über Ethik eher untypisch, erwartet man doch die Beantwortung der Frage, was denn der Sinn des Lebens oder das Gute sei. Wittgenstein wählt an dieser Stelle bewusst die erste Person, um seine persönliche Haltung und ethische Wertung auszudrücken. Im Bereich des Ethischen, meint er, „[...] läßt sich nichts mehr konstatieren; ich kann nur als Persönlichkeit hervortreten und in der ersten Person sprechen“¹⁴ (WWK, 117). Der Einzelne kann seine persönliche Weltsicht, seine Wirk-

12 Darauf lassen zum Beispiel auch die vielen Bemerkungen mit religiösen Inhalten in seinen frühen und späten Tagebüchern schließen.

13 Für weitere Überlegungen zur Frage der Religion in Wittgensteins Schriften siehe Kober 2006a.

14 Dieser Kommentar bezieht sich direkt auf den Vortrag.

lichkeit, nur erläuternd in der Hoffnung vermitteln, dass jemand die Welt ebenfalls so zu sehen lernt und entsprechend handeln wird. Das ist ja auch der Weg, den Wittgenstein mit seinem *Tractatus* geht. Alles, was in dem Buch geschrieben steht, ist letztlich unsinnig. Trotzdem hofft er darauf, dem Leser dadurch eine richtige Weltsicht erläutern zu können. Das ist in der berühmten vorletzten Bemerkung ausgedrückt, wo es heißt:

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 sieht er die Welt richtig.

(T, 6.54)

Ein Vortrag oder der Ausdruck der persönlichen ethischen Einstellung wäre in diesem Sinne als Handlung aufzufassen, die spezifische Folgen hat, nämlich, dass andere zuhören und fortan ähnlich handeln können werden. Wenn ethische Sätze auch unsinnig sind, sie haben dennoch eine Funktion als Erläuterungen.

Die im Vorangehenden ausgebreitete Wittgensteinsche Position beendet die Philosophie als Lehre, weil zur philosophischen Lehre im Allgemeinen und zur philosophischen Ethik im Besonderen notwendig das Sagen gehört. Zugleich begründet es die Philosophie als Tätigkeit:

Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. [. . .] Das Resultat der Philosophie sind nicht »philosophische Sätze«, sondern das Klarwerden von Sätzen. Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen.

(T, 4.112)

Die Konsequenz für die Ethik gemäß des *Tractatus* besteht darin, dass sie das, was nach dem Klarwerden der Sätze scharf von dem Sagbaren abgegrenzt ist, durch Erläuterungen zum Ausdruck bringen kann. Ethik besteht deshalb wesentlich im Erläutern. Dies allerdings weniger im aktiven Erläutern, als vielmehr im Erläutern durch das normale alltäglich-moralische Handeln, *durch das* die je-

weilige ethische Haltung selbst erläutert wird. Die richtige ethische Haltung, die allein zu einem glücklichen Leben führt, muss jeder für sich vorher durch das Leben der Erkenntnis finden und einnehmen. Diese Konstruktion mutet etwas sonderbar an. Die Ethik soll zwar grundlegend sein, doch letztlich unabhängig von den Tatsachen der Welt und nur für den Einzelnen (aber dadurch am Ende dann für alle) gültig. Ein ethischer Diskurs kann nicht stattfinden. Diese etwas bizarre Situation rührt von der besonderen, spannungsgeladenen Opposition zwischen Welt und Subjekt im *Tractatus* her. Auf der einen Seite befindet sich die Welt, auf der anderen Seite das Subjekt, das eben kein Teil der Welt ist und auch keinen Einfluss auf die Welt nehmen kann. Wittgenstein verzichtet konsequent auf Versuche der Vermittlung zwischen beiden Bereichen, so dass eine entsprechend dualistische Ethik die Folge sein muss: Ich kann mich selbst zu einem glücklichen Leben führen und kann anderen das Wie anhand der Tatsachen der Welt nur erläutern. Die dadurch entstehende, nicht auflösbare Spannung ist ein wesentlicher werkimmanenter Zug des Frühwerks und eine Konsequenz aus dessen ontologischen Annahmen.

Wittgensteins Ethik bietet keine Möglichkeit einer Letztbegründung. Würde man eine metaethische Position angeben wollen, unter der man Wittgensteins Position fassen wollte, wäre diese der Non-Kognitivismus, weil ja nur sinnvolle Sätze über die Welt wahr oder falsch sein können. Ethik fällt explizit nicht unter diese Kategorie, sondern befindet sich mit dem Subjekt außerhalb der Welt. Gleichwohl betont Wittgenstein die zentrale und wichtige Rolle der Ethik. Genauso verneinen Non-Kognitivisten ebenfalls jede Wahrheitsfähigkeit ethischer Sätze, keinesfalls aber die grundsätzliche Möglichkeit einer Ethik.

2 Spätphilosophie: Zeit des Übergangs

Als Zeit des Übergangs bezeichne ich im Folgenden den Zeitraum zwischen den Jahren 1929 bis etwa 1935, also von Wittgensteins Rückkehr nach Cambridge bis zur Niederschrift der frühen Fassung der *Philosophischen Untersuchungen*. In diese Phase fallen im Wesentlichen zwei Themen, die hier zu verhandeln sind. Das erste ist der *Vortrag über Ethik*, das zweite die Wende Wittgensteins hin zur Spätphilosophie. Bei Ersterem handelt es sich um eine konkrete Schrift, das zweite erfordert eine Interpretation mehrerer innerhalb eines Zeitraumes verfasster Schriften.

2.1 *Vortrag über Ethik*

Der am 17.11.1929 laut Nedo (Nedo 1993, 28) vor der *Heretics*-Vereinigung gehaltene *Vortrag über Ethik* nimmt eine Sonderstellung innerhalb der Schriften Wittgensteins ein. Zuallererst deswegen, weil es sich explizit um einen Vortrag handelt. Das ist im Falle Wittgensteins eine Besonderheit. Die Form des Vortrags bedeutet, dass darin optimalerweise ein Punkt stringent entwickelt und direkt an ein Auditorium gerichtet wird. Insofern sind Vorträge sehr gut geeignet, um den Punkt, auf den es dem Vortragenden ankommt, klar nachvollziehen zu können. Dieses Merkmal weist der *Vortrag über Ethik* auf. Wittgenstein betont sogar gleich zu Beginn die Wichtigkeit des Themas für ihn und dass ihm „[...] an dessen Mitteilung [...] wirklich eine Menge [liege]“ (VE, 9). Es besteht also Grund zu der Annahme, durch diesen Vortrag einen Einblick in Wittgensteins Auffassung von Ethik zu bekommen. Was nach der Lektüre des Textes auffällt, ist an einigen Punkten die große Nähe der enthaltenen Gedanken zu denen des *Tractatus*. Im Wesentlichen expliziert und bekräftigt Wittgenstein seinen dort vertretenen, non-kognitivistischen Standpunkt. In dieser Hinsicht kann der Vortrag als eine Ergänzung und Erläuterung der ethischen Bemerkungen des *Tractatus* gelesen werden. Andererseits werden die Grundzüge von Überlegungen deutlich, die bereits auf später vertretene Standpunkte vorausweisen. Dementsprechend schwer ist es auch, die In-

terpretation dieses Vortrags befriedigend innerhalb der gesamten Schriften zu verorten. Weil die Nähe dieses Vortrags zum *Tractatus* jedoch recht groß ist und Wittgensteins Wende zur Spätphilosophie vollständig erst später eingetreten ist, behandle ich den Text in dieser Arbeit innerhalb der *Zeit des Übergangs* als erstes.

Die Scheidelinie, an der sich Wittgenstein – wie schon im *Tractatus* – abarbeitet, verläuft entlang der Sinnhaftigkeit von Sätzen. Sinnvolle Sätze, also alles, was gesagt werden kann, soviel ist bei der Behandlung des *Tractatus* weiter oben deutlich geworden, sind letztlich Sätze der Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft beschreibt mit solchen Sätzen Tatsachen oder Fakten. Weil es aber kein ethisches oder ästhetisches Faktum gibt, kann es folglich auch keine sinnvollen Sätze der Ethik oder Ästhetik geben (Wittgenstein bekräftigt gleich zu Beginn des Vortrages, dass er nach wie vor Ethik und Ästhetik als eines betrachte (VE, 10)). Im *Vortrag über Ethik* wird weiterhin grundsätzlich der Dualismus Sprache – Welt unterstellt, wonach sich die Sprache auf eine von ihr unabhängige Welt bezieht. Allerdings beginnt dieses Bild bereits in Frage gestellt zu werden, wie ich später zeigen werde.

Wittgenstein unterscheidet zwischen *relativen* und *absoluten Werturteilen*. Die *relativen Werturteile* entsprechen Kants hypothetischen Imperativen und geben an, was in Hinsicht auf die Erlangung eines Zieles oder Zustandes geeignet, mithin in dieser Hinsicht *gut* ist. Auf diese Weise lässt sich zum Beispiel der relativ „beste Weg nach Granchester“ angeben. Man kann seine Qualität an bestimmten Kriterien (Dauer der Reise, Länge der Strecke, Straßenbeschaffenheit) recht einfach messen. Entscheidend ist, dass jedes relative Werturteil aber immer nur seine ihm zugesprochene Qualität in Hinsicht auf das angestrebte Ziel besitzt.

Solche Wertaussagen, die eine Qualität behaupten, ohne sie auf ein bestimmtes Ziel zu beziehen (deren Prädikation also abgelöst ist von einem Ziel) heißen *absolute Wertaussagen* (in kantscher Terminologie entsprechen dem die kategorischen Imperative).

Es ist klar, dass es in der Ethik nicht um relative Wertaussagen gehen kann, weil dazu angegeben werden können müsste, was das letzte Ziel des Lebens ist, was ja aber gerade erst durch die Ethik mit Hilfe von absoluten Wertaussagen bestimmt werden soll. Wegen dieses Zirkels kann aus relativen Wertaussagen nicht auf absolute Wertaussagen geschlossen werden. Und so gilt: „Alle relativen

Werturteile sind zwar, wie sich zeigen lässt, bloße Aussagen über Faktisches, doch keine Faktenaussage kann je ein absolutes Werturteil abgeben oder implizieren“ (VE, 12).

Wie verhält es sich dann mit absoluten Wertaussagen? Da sie eine Wertaussage treffen wollen, ohne ein bestimmtes Ziel zu verfolgen, stellt sich sofort die Frage, wie das möglich sein kann. In jedem Fall kann ihr Bezugspunkt nicht ein anderes Faktum sein, also etwas, was sich in der Welt befindet. Denn dann würde diese Wertaussage offensichtlich doch wieder relativ, nämlich in Hinsicht auf das andere Faktum, sein. Also muss der Wert eines Dinges in ihm selbst liegen, also intrinsisch sein. Diese Möglichkeit kann auch nicht zutreffen, weil sie zu erheblichen Problemen führt. Denn in diesem Falle käme es zu einer Selbstprädikation in der Weise, dass letztlich bestimmte Dinge sich selbst als in absolutem Sinne *gut* ausweisen müssten. Anhand welches objektiven Kriteriums oder vielmehr Maßstabs könnten sie das aber tun? Die Idee des Maßstabs setzt schon voraus, dass der Maßstab verschieden von dem zu messenden Gegenstand ist. Eine absolute Wertaussage wäre ohne einen solchen Bezug sinnlos. Wenn ein Ding intrinsischen Wert haben soll, was heißt das mehr, als dass es von irgendjemandem als wertvoll bewertet wird? Damit wäre der Wertende der Maßstab und man müsste ihn nach seinen Gründen für die Bewertung befragen. Dadurch erfähre man seine Ziele und könnte den absoluten Wert schlussendlich doch als einen relativen ausweisen. Möchte man das intrinsisch wertvolle Ding jedoch streng interpretieren, also als wertvoll, ohne dass jemand es als solches bewertet, dann ist es nichts weiter als ein Ding, das von sich aussagt, es wäre wertvoll. Aber was soll in diesem Zusammenhang dann der Zusatz, dass das Ding *intrinsisch* gut sei? Ohne einen Wertenden ist es schlicht, was es ist. Wert bekommt etwas immer nur durch einen Maßstab. Einen absoluten Wert gibt es in der Welt nicht, was Wittgenstein anhand des Beispiels von der absolut richtigen Straße zu verdeutlichen versucht. Die *absolut richtige Straße* ist die, die jeder mit Notwendigkeit gehen müsste, sobald er sie erblickte. Wer diese Straße erblickt und sie nicht geht, müsste sich dafür schämen.

Das gleiche gilt für das *absolut Gute*; wäre es ein beschreibbarer Sachverhalt, müsste ihn jeder – unabhängig von seinen jeweiligen Vorlieben und Neigungen – *notwendig* herbeiführen oder sich schuldig fühlen, weil er ihn nicht herbeiführt.

Ein solcher Sachverhalt, möchte ich behaupten, ist ein Hirngespinnst.

(VE, 13 f.)

Es ist offenbar nicht der Fall, dass Klarheit darüber besteht, was das absolut Gute ist. Folglich kann es auch kein beschreibbarer Sachverhalt sein, da es andernfalls nicht nur beschrieben werden könnte, sondern seine Absolutheit auch mit Notwendigkeit einsichtig würde. Allein die Tatsache nämlich, dass über das vermeintlich absolut Gute diskutiert werden kann und wird, zeigt, dass es sich dabei um eine *contradictio in adiecto*, eben ein Hirngespinnst, wie Wittgenstein es nennt, handeln muss.

Zusammenfassend heißt das: Was wir mit der Sprache der Wissenschaft ausdrücken können, sind nur relative Wertaussagen, die keine originären Aussagen der Ethik sind. Die stattdessen zunächst zur Ethik gehörend gedachten, absoluten Wertaussagen gibt es nicht, infolge dessen sie auch nicht ausgesagt werden können. Da die Sprache der Wissenschaft aber die einzige ist, mit der überhaupt sinnvolle Aussagen gemacht werden können, fehlt uns anscheinend eine Sprache, um ethische Sachverhalte sinnvoll auszudrücken. Es sieht so aus, als wäre Ethik nicht mit der herkömmlichen Sprache ausdrückbar.

Bis hierhin ist die Nähe des *Vortrags über Ethik* zum *Tractatus* offensichtlich. Es ist nach wie vor unmöglich, sinnvoll über Theorien der Ethik oder der Ästhetik zu sprechen. Unsere Sprache im traktarianischen Modell erlaubt uns eine derartige Kommunikation nicht. Trotzdem gesteht Wittgenstein beiden eine herausragende Stellung zu, die er „um keinen Preis lächerlich machen würde“ (VE, 19) und die sich irgendwie Luft machen möchte und auch charakterisiert werden könne. Er erläutert diese scheinbar paradoxe Situation an Beispielen und Gleichnissen – übrigens eine Methode, die später in den *Philosophischen Untersuchungen* zentral werden wird. So beginnt auch inhaltlich an dieser Stelle eine Ablösung von den Gedanken des *Tractatus*.

Dadurch, dass Wittgenstein die Ethik als zum Menschen gehörig betrachtet und ihr einen derart hohen Stellenwert zuerkennt, spricht er ihr zugleich eine bestimmte Art von Existenz zu, deren genaue Gestalt lediglich noch nicht klar ist. Insofern manifestiert sich mit ihr neben der Wissenschaft eine weitere Disziplin; eine Art, die Dinge zu sehen. Dass das so ist, demonstriert er an der Art und Weise,

wie wir über Wunder reden und was wir damit meinen. Fasst man als Wunder nur auf, was noch nicht wissenschaftlich erklärt ist, ist diese Definition trivial und wird dem, was mit *Wunder* gemeint ist, nicht gerecht. Der Kern dessen, was ein Wunder ist, wäre nicht erfasst. Denn der besteht darin, dass man über eine Tatsache staunt. Auch wenn man sicherlich zunächst leichter oder häufiger über etwas staunt, was unerklärt ist, kann einem das dennoch selbst oder gerade dann passieren, wenn die Tatsache bereits erklärt ist. Denn die Wissenschaft kann bestenfalls erklären, wie es zu dieser Tatsache kommen kann, also was ihre Ursachen sind. Den letzten Grund dafür kann sie jedoch nicht nennen. Insofern kann die Wissenschaft zwar in dem Sinne Wunder vernichten, indem sie den Bereich des Unerklärten und damit den der leicht zu bestaunenden Tatsachen immer weiter reduziert. Da sie aber das Unerklärliche, das, was übrig bleibt, wenn alles erklärt ist, auch nicht erklären kann, wird sie das Wunder schlechthin nicht beseitigen können. „Die Wahrheit ist, daß die wissenschaftliche Betrachtungsweise einer Tatsache nicht die gleiche ist, in der man sie als Wunder ansieht“ (VE, 17). Genau deswegen kann auch eine noch so erfolgreiche Wissenschaft die Ethik im Menschen niemals beseitigen oder überflüssig machen. Dies war auch der Sinn folgender Bemerkung aus dem *Tractatus*: „Wir fühlen, daß, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“ (T, 6.52).

Der neue Aspekt im wittgensteinschen Denken liegt in der Art, worin das Wunder gemäß dem *Vortrag über Ethik* seinen Ausdruck findet: Im Staunen über die Existenz der Welt. Dieses Staunen besteht darin, dass man die Welt als Wunder sieht (VE, 18). Selbst wenn die Wissenschaft alle Ursachen der Geschehnisse der Welt erklärt hat – *dass* die Welt ist, wird für den Menschen auf ewig wundersam bleiben. Laut Wittgenstein ist der richtige Ausdruck für dieses Wunder kein konkreter, sondern die Existenz der Sprache selbst. So wird bereits unser Unvermögen, nicht ausdrücken zu können, was wir ausdrücken wollen, selbst zu einem Ausdruck für dieses Wundern über die Existenz der Welt; ein Ausdruck für einen absoluten Wert. Wittgenstein erkennt einen möglichen Einwand auf diese Position, einen, den er früher selber vertreten hätte, und erwidert darauf:

Na gut, wenn bestimmte Erlebnisse uns ständig verlocken, ihnen eine Eigenschaft zuzuschreiben, die wir absoluten oder ethischen Wert und Rang nennen, so zeigt das eben, daß wir mit diesen Worten *nicht* etwas Unsinniges meinen, sondern daß, was wir mit der Aussage, ein Erlebnis habe absoluten Wert, meinen, *bloß eine Tatsache wie andere Tatsachen ist*, was wiederum auf nichts weiter hinausläuft, als daß es uns bisher nicht gelungen ist, die richtige logische Analyse dessen zu finden, was wir mit unseren ethischen und religiösen Ausdrucksformen meinen. Sobald man mir diesen Einwand vorhält, sehe ich sofort deutlich – es geht mir sozusagen blitzartig ein Licht auf darüber –, daß nicht nur keine erdenkliche Beschreibung imstande wäre zu schildern, was ich unter absolutem Wert verstehe, sondern daß ich jede sinnvolle Beschreibung, die überhaupt jemand möglicherweise vorschlagen könnte, von vornherein und eben aufgrund ihrer Sinnhaftigkeit ablehnen würde. Das bedeutet: Ich sehe jetzt, daß diese unsinnigen Ausdrücke nicht deshalb unsinnig waren, weil ich die richtigen Ausdrücke noch nicht gefunden hatte, sondern daß ihre Unsinnigkeit ihr eigentliches Wesen ausmacht.

(VE, 18)

Wittgenstein charakterisiert das Wesen der ethischen Ausdrücke, die für eine ethische Theorie erforderlich sind, als *unsinnig*. Diese Bestimmung wird in der Spätphilosophie eine große Wirkung entfalten, auf die ich später ausführlich eingehen werde. An dieser Stelle ist bereits die Wichtigkeit dieser Bestimmung zu erkennen, weil daraus Wittgensteins neuerliche Akzeptanz ethischer Ausdrücke deutlich wird. Sein vorheriger Glauben, dass in ethischen Sätzen „gewissen Zeichen“ noch keine Bedeutung beigelegt worden sei, war Ausdruck einer Überzeugung, die ihn zwang, entweder diesen Zeichen eine Bedeutung beizulegen – was er für unmöglich hielt – oder die Ethik zu verbannen. Nun begibt er sich auf den Weg, den Ausdruck der Ethik in der Sprache anzuerkennen, obwohl ethische Ausdrücke keinen Sinn haben. Sie sind deswegen jedoch nicht sinnlos – sie sind unsinnig. Es bleibt an dieser Stelle also festzuhalten, dass es gemäß Wittgensteins jetziger Auffassung sehr wohl ethische Ausdrücke gibt, dass deren eigentliches Wesen jedoch die Unsinnigkeit ausmacht. Die Unterscheidung zwischen sinnvollen, sinnlosen

und unsinnigen Sätzen ist im *Tractatus* bereits angelegt, wird darin aber nicht immer einheitlich verwendet. Wenn man die verschiedenen Verwendungsweisen für jeden der Begriffe auf den dominierenden Gebrauch reduziert, kann man sagen: Sinnvolle Sätze sind sagbare Sätze über die Welt (Sätze der Naturwissenschaft), sinnlose solche, die entweder nicht entsprechend den grammatischen Regeln gebildet (und insofern nicht eigentlich Sätze sind) oder nicht einmal denkbar – den Regeln der Logik widersprechend (Kontradiktionen) – sind. Unsinnige Sätze sind Scheinsätze, denen nichts in der Welt entspricht, die aber trotzdem gemäß der grammatikalischen Regeln gebildet sind und so aussehen, als wären sie Sätze über die Welt. Solche Sätze versuchen etwas zu sagen, was nicht gesagt werden kann, das heißt: Bemerkungen über die Bedingungen der Welt: Logik, Ethik und Ästhetik. Sätze dieser Art zeigen die Sichtweise des Subjekts auf die Welt – die Grenzen seiner Wirklichkeit – auf. Diese Verwendungsweise des Begriffes *unsinnig* geht am eindrucklichsten aus der vorletzten Bemerkung des *Tractatus*, Nr. 6.54, hervor, in der Wittgenstein unsinnige Sätze in Verbindung mit der Funktion des Erläuterns bringt: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt [...]. Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.“ Erläuterungen sind eben keine Erklärungen, die mit Aussagen operieren und etwas über die Welt aussagen, sondern sie sind Hinweise zur Veränderung der Wirklichkeit des Subjekts. Damit ein Satz etwas erläutern kann, muss er notwendig verstehbar sein, obwohl er keine sinnvolle Aussage ist. Durch diese Eigenschaft kommt ethischen Sätzen, die unsinnig sind, eine ganz besondere Funktion zu: sie sind wirklichkeitsverändernd. Im Unterschied zum *Tractatus*, wo nur das Handeln und das Verhalten Einfluss auf die anderen Subjekte ausüben konnte, sind nun auch ethische Ausdrücke und Sätze dazu in der Lage.

Ein weiterer auf die Spätphilosophie – insbesondere auf die Schrift *Über Gewißheit* – vorausweisender Aspekt ist in diesem Zusammenhang die Verknüpfung der Kategorie des Unsinnns mit solchen Tatsachen, an denen nicht gezweifelt werden kann, weil deren Gegenteil unvorstellbar ist. Das Staunen über die Existenz der Welt und damit – wie Wittgenstein sagt – über etwas von absolutem Wert, also ethisches, sei eine solche Tatsache.

Die Aussage »Ich staune darüber, daß das und das der Fall ist« hat nur dann Sinn, wenn ich mir vorstellen kann, daß es nicht der Fall sei. In diesem Sinne kann man etwa über die Existenz eines Hauses staunen, wenn man es nach langer Zeit der Abwesenheit erblickt und sich ausgemalt hat, es sei in der Zwischenzeit abgerissen worden. Dagegen ist es unsinnig zu sagen, daß ich über die Existenz der Welt staune, denn ich kann mir gar nicht vorstellen, daß sie nicht existierte.

(VE, 15)

In Wittgensteins Denken beginnt die Ethik mit dem *Vortrag über Ethik* einen ganz eigenen Stellenwert zu bekommen. Offensichtlich kann zwar weiterhin nichts Sinnvolles über sie gesagt werden. Daraus folgt nun aber nicht mehr, dass man darüber schweigen müsse, weil ethische Sätze sinnlos sind. Vielmehr können ethische Sätze, die wesentlich unsinnig sind, die Ethik selbst erläutern, so zum Beispiel ein Erlebnis absoluten Wertes. Diese Art von ethischen Sätzen sind dadurch ausgezeichnet, dass ihr Gegenteil unvorstellbar ist. Wittgensteins drei Beispiele, die er in dem Vortrag anführt – Das Wundern über die Existenz der Welt (VE, 14), das Gefühl der absoluten Sicherheit (die materialiter niemals gegeben ist) (VE, 14) und das Schuldgefühl (VE, 16) sind alle solcher Art¹. Finch weist zurecht auf die interessante Tatsache hin, dass diese drei Beispiele den Bereichen Mystik (Wundern über die Welt), Subjekt (absolute Sicherheit) und Ethik (Schuldgefühl) zugeordnet werden können. Das sind genau die drei Bereiche, die im *Tractatus* hinter der Sprache liegen, hinter demjenigen, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann. Es handelt sich dabei um den Bereich der Transzendenz, wie er im *Tractatus* präsentiert wird (vgl. Finch 1971, 174). Was den Gegenstand der ethischen Sätze angeht, tauchen im *Vortrag über Ethik* offenbar noch dieselben Themen auf, die schon im

1 Diese Beispiele weisen auf die Nähe der Ethik zu religiösen Überlegungen, die für Wittgenstein zweifelsohne besteht, hin. Es ist hier nicht der Platz, auf diese Verbindung genauer einzugehen. Auch ist sie der Sache nach für diese Arbeit nicht so relevant, gibt sie doch keinen Hinweis auf Stellung und Charakteristika von ethischen Sätzen sondern darauf, woher ethische Sätze ihre Bedeutung auch bekommen können: Aus religiösen Überlegungen eines jeden Einzelnen. So erklärt sich auch, warum nicht allgemein (oder gar allgemeingültig) über sie gesprochen werden kann: sie sind dem Erfahrungsbereich eines jeden einzelnen zugeordnet und können nur im direkten Austausch vermittelt werden. Zum Thema *Wittgenstein und Religion* siehe: Kober 2006a.

Tractatus behandelt, dort aber mit dem Gebot des Schweigens darüber belegt worden sind. Nun ist Wittgenstein, was das Wesen der ethischen Sätze betrifft, schon ein großes Stück vorangekommen. Die Erkenntnis, dass sie in ihrem Wesen unsinnig und dadurch charakterisiert sind, dass jeweils ihr Gegenteil unvorstellbar ist, stellen einen großen Fortschritt für die Deutung der Ethik aus wittgensteinscher Perspektive dar. Außerdem sind anhand dieses Vortrages bereits erste Anzeichen der bevorstehenden, philosophischen Wende Wittgensteins zu erkennen. Der Einsatz von Beispielen, um konkrete Punkte zu beleuchten, deutet eine Änderung der philosophischen Methode weg von einer grundsätzlichen, transzendental-logischen Verfahrensweise hin zur Betrachtung von Einzelfällen, die die Umgangssprache beleuchten, an. Die neue Kategorie des Unsinnigen erlaubt es zudem, eine sprachimmanente Klassifikation von Sätzen vorzunehmen, die ihnen eine Stellung zwischen sinnvollen und sinnlosen Sätzen zuweist. Sie werden später eine zentrale Rolle spielen und ein anderes Licht auf die im *Tractatus* entfaltete Ontologie werfen.

2.2 Die Wende zu den *Philosophischen Untersuchungen* und den Spätschriften

Die Zeit des Übergangs ist ein komplexer Vorgang und zeitlich schwer präzise zu fassen, insbesondere wann genau und in diesem Zeitraum in welcher Weise Wittgensteins Wende sich vollzogen hat. „Die zeitlich extremsten Vorschläge für die Datierung der Wende betreffen dabei einmal die Zeit Wittgensteins als Volksschullehrer von 1920-1926 und zum andern die Zeit der Niederschrift der ersten Fassung der *Philosophischen Untersuchungen* 1937“ (Kienzler 1997, 19).

Kienzler hält die Zeit zwischen 1930 und 1932, besonders das Jahr 1931 für die eigentliche Zeit der Wende (für eine ausführliche Darstellung der Gründe für diese These siehe Kienzler 1997). Er sieht das entscheidende Moment von Wittgensteins Wende in der Entwicklung und Ausarbeitung seiner neuen philosophischen Methode. Diesem Ergebnis seiner Untersuchung schließe ich mich grundsätzlich an. Allerdings halte ich die von Wittgenstein einhergehend mit der neuen Methode fundamental veränderte Ontologie

der Spätschriften für mindestens ebenso entscheidend². In die Zeit des Übergangs (1929 bis etwa 1935) fallen die Entwicklung der neuen philosophischen Methode und erste Erprobungen ihrer, die später in die *Philosophischen Untersuchungen* münden werden. Eine derart detaillierte Betrachtung dieser Zeit, wie sie von Kienzler oder auch Hintikka/Hintikka (Hintikka/Hintikka 1996, 182 ff.) gegeben worden ist, ist für das Untersuchungsziel dieser Arbeit nicht erforderlich. Ich werde mich daher im Folgenden darauf beschränken, die in Hinsicht auf ethische Konsequenzen relevanten Aspekte nachzuzeichnen. Diesbezüglich lege ich auch in Ergänzung zu Kienzler mein Hauptaugenmerk auf die sich in dieser Zeit ebenfalls radikal wandelnde Ontologie.

Ausgangspunkt und wesentlich für diese Zeit ist, dass Wittgenstein sich Fragestellungen und Lösungen seiner Frühphilosophie wieder vorlegte und neu bearbeitete (vgl. Kienzler 1997, 88; dort findet sich eine sehr detaillierte Auflistung der einzelnen Schritte dieses Arbeitsprozesses). Dabei kam er nun zu anderen Lösungen als früher und erkannte grobe Fehler in seinem Frühwerk. Diese Fehler – und das ist das Entscheidende – hielt er jedoch nicht nur für *seine* spezifischen Fehler, also solche, die innerhalb seines Frühwerkes entstanden sind. Vielmehr hatte er sie nur machen können, weil seine Philosophie aus einer bestimmten Denkhaltung heraus entstanden ist. Es ist also nicht bloß *seine* frühere Arbeit, die nun von Wittgenstein angegriffen wird, sondern die gesamte Geisteshaltung, in deren Kontext sie entstanden ist. Um auf diesen Umstand aufmerksam zu machen, bedient er sich – besonders in den Jahren zwischen 1930 und 1933 – anderer Philosophen, von denen er der Meinung ist, dass sie dieselbe fehlerhafte Denkhaltung eingenommen haben. Indem er diese zitiert und anschließend widerlegt, illustriert er die Denkfehler und weist zugleich auf den Einfluss und die Mächtigkeit der alten Geisteshaltung hin. Denn unter den so behandelten Philosophen sind Platon (zum Beispiel: PU, § 46), Augustinus (zum Beispiel: PU, § 1) oder Frazer (zum Beispiel: *Bemerkungen über Frazers Golden Bough*) zu finden; also Vertreter aus der gesamten Philosophiegeschichte (vgl. dazu Kienzler 1997, 31 ff.). Irgendetwas muss diesen Denkern gemeinsam sein, wenn sie sich alle der gleichen Fehler schuldig machen. Die folgenden Beispiele sollen an-

2 Die Gründe dafür werden im Verlauf der nächsten Kapitel dargelegt werden.

hand des *Tractatus* stellvertretend umreißen, wie sich die angegriffene Geisteshaltung dadurch auszeichnet, dass sie unzulässigerweise bestimmte Präsuppositionen macht, die wesentlich für sie sind.

Das im *Tractatus* vertretene Isomorphie-Modell setzt voraus, dass den Namen Gegenstände in der Welt entsprechen müssen (T, 6.124 und 3.203). Das wiederum setzt voraus, dass es solche Gegenstände gibt. Wir „[w]issen [...] aus rein logischen Gründen, daß es Elementarsätze geben muß [...]“ (T, 5.5562). Und wenn aus logischen Gründen klar ist, dass es Elementarsätze gibt, dann gibt es aus logischen Gründen auch Gegenstände. Das sagt uns aber nichts über die Welt, sondern nur darüber, was die Voraussetzungen sind, damit dieses Sprachmodell funktionieren kann. Ein derartiger Transzendentalbeweis bleibt immer innerhalb der Sprache. Es könnte folglich sein, dass es die so vorausgesetzten Gegenstände tatsächlich gar nicht gibt. Um Sicherheit in diesem Punkt zu erlangen, müsste ein Beweis für die Existenz von Elementarsätzen (und damit Gegenständen) gefunden werden. Diesen Beweis hat Wittgenstein im Jahr 1929 (und nur in diesem Jahr (Kienzler 1997, 108)) während seiner so genannten phänomenologischen Phase zu geben versucht. Was hat er sich davon versprochen? Er glaubte, dass eine phänomenologische Sprache nur von dem unmittelbar Gegebenen, also den Gegenständen der Erfahrung, spricht und nichts Unsicheres voraussetzen muss. Insofern ist eine solche Sprache selbstverständlich eine große Verlockung, könnte sie doch als absolut sichere Basis für die Philosophie des logischen Atomismus betrachtet werden und damit alle Unsicherheiten im Zusammenhang mit Gegenständen beseitigen. „Das bedeutet, zu einer richtigen Analyse können wir einzig und allein durch eine sozusagen logische Untersuchung der Phänomene selbst gelangen [...]“ (BIF in VE, 21).

Wittgenstein versucht mit Hilfe dieses neuen Ansatzes auch, ein Problem zu lösen, das er in seinem *Tractatus* entdeckt hat. Laut *Tractatus* sind die Sachverhalte voneinander unabhängig (T, 2.061). Dieses Postulat führt jedoch im Zusammenhang mit qualitativen Aussagen zu Problemen. Denn an einer Stelle sagt Wittgenstein, dass es logisch ausgeschlossen ist, dass beispielsweise ein Fleck im Gesichtsraum zugleich rot und grün ist (T, 6.3751). Das heißt, wenn der Satz $R(a)$ wahr ist (wobei gilt: $R() = \dots$ ist rot) kann der Satz $G(a)$ (wobei gilt: $G() = \dots$ ist grün) nicht ebenfalls wahr, sondern muss falsch sein. Die beiden Sätze $R(a)$ und $G(a)$ stehen aber in

keinem logischen Widerspruch. Ein logischer Widerspruch bestünde zum Beispiel in folgendem Fall: $R(a) \& \neg R(a)$. Es sieht also so aus, dass wenn der Sachverhalt besteht, dass der Punkt rot ist, der Sachverhalt, dass derselbe Punkt grün ist, insofern davon abhängt. Es gäbe also eine nicht-logische Abhängigkeit, die von Wittgenstein jedoch explizit ausgeschlossen wird (vgl. „Wie es nur eine *logische* Notwendigkeit gibt, so gibt es auch nur eine *logische* Unmöglichkeit.“ T, 6.375). Hintikka/Hintikka versuchen eine *Tractatus*-immanente Lösung für dieses Problem, indem sie qualitative Prädikate als Funktion abbilden:

So können wir z. B. im Rahmen eines Gedankenexperiments annehmen, der allgemeine Begriff der Farbe sei in der Sprache nicht durch eine Klasse von Farbprädikaten, sondern durch eine Funktion c wiederzugeben, die Punkte des Gesichtsraums in einen Farbenraum abbildet. Dann wären die jeweiligen logischen Formen der Sätze: »Dieser Fleck ist rot« und »Dieser Fleck ist grün«: $c(a) = r$ und $c(a) = g$, wobei r und g die beiden separaten Gegenstände *Rot* und *Grün* sind. Die logische Inkompatibilität der beiden Farbzuschreibungen würde dann durch den Umstand gespiegelt, daß die Farben *Rot* und *Grün* durch verschiedene Namen wiedergegeben werden. Und wenn es sich so verhält, sind die beiden Sätze eben doch *logisch* inkompatibel.

(Hintikka/Hintikka 1996, 165)

Trotz dieser Möglichkeit, die Behauptung, dass es nur eine logische Unmöglichkeit gibt, aufrecht zu erhalten, hält Wittgenstein selbst die Existenz von Elementarsätzen (und dementsprechend zugleich die Existenz der geforderten Gegenstände) jedoch später für einen Irrtum (V, 138). Als Grund gibt er unter anderem die gerade behandelten Probleme mit qualitativen Aussagen an: „»Dies ist rot« widerspricht »Dies ist weiß«. Die Theorie der Elementarsätze müßte jedoch sagen, daß, sofern, p im Widerspruch zu q steht, p und q weiteranalysiert werden können, um dann z. B. r , s , t und v , w sowie $\neg t$ zu ergeben“ (V, 138). Auf dieses Problem ist Wittgenstein bereits 1929 gestoßen, wie aus dem Aufsatz *Bemerkungen über logische Form* hervorgeht: „Die wechselseitige Ausschließung nicht analysierbarer Aussagen der Gradangabe steht im Widerspruch zu einer Meinung, die ich vor einigen Jahren veröffentlicht habe und

aus der sich mit Notwendigkeit ergibt, daß Atomsätze einander nicht ausschließen können“ (BIF, in: VE, 25).

Wenn Wittgenstein hier auf seine früher vertretene Meinung Bezug nimmt, ist damit zweifelsohne folgende Stelle des *Tractatus* gemeint: „Aus einem Elementarsatz läßt sich kein anderer folgern“ (T, 5.134). Genau das ist aber im Zusammenhang mit qualitativen Aussagen, die auf nicht-logische sondern semantische, etwa polare, Gegensätze Bezug nehmen, der Fall. Allerdings hat Wittgenstein in dem zitierten Aufsatz eine Lösung des Problems über die phänomenologische Methode angestrebt. Er glaubte, das Problem dadurch lösen zu können, „[...] daß in die Formen der Atomsätze Zahlen eingehen müssen“ (BIF in VE, 25). Diese Zahlen sollten Gradunterschiede zwischen den einzelnen Elementarsätzen angeben. So würden sich zwar einige Elementarsätze ausschließen, nicht jedoch widersprechen. Eine vollständige Analyse der Phänomene würde diese Gradunterschiede letztlich anzugeben im Stande sein. Kurze Zeit später hat Wittgenstein jedoch erkannt, dass eine phänomenologische Methode und damit zugleich eine phänomenologische Sprache, so wie er sie angestrebt hatte, nicht funktioniert. Er notiert deshalb:

Alles was nötig ist damit unsere Sätze (über die Wirklichkeit) Sinn haben ist, daß unsere Erfahrung *in irgendeinem Sinne* mit ihnen eher übereinstimmt oder eher nicht übereinstimmt. Daß heißt die unmittelbare Erfahrung muß nur irgendetwas an ihnen, irgendeine Facette bewahrheiten. Und dieses Bild ist ja unmittelbar aus der Wirklichkeit genommen, denn wir sagen »hier ist ein Sessel« wenn wir nur *eine* Seite von ihm sehen. [...] Die phänomenologische Sprache oder »primäre Sprache« wie ich sie nannte schwebt mir jetzt nicht als Ziel vor; ich halte sie jetzt nicht mehr für möglich.

(MS 107, 205, 25.11.1929)

Das, worauf Wittgenstein anspielt, ist der Umstand, dass Sinnesdaten alleine noch keine ausreichende Auskunft über die Welt geben. Dazu sind nebenher immer noch sprachliche Konventionen nötig, die die Sinnesdaten ordnen. Denn in der Tat sehen wir niemals einen Sessel ganz, sondern immer nur Teile davon. Der Begriff *Sessel* ist immer schon abstrahiert aus mehreren Sinnesdaten. Was letztlich der Begriff *Sessel* bezeichnet, also aus welchen Sinnesdaten der Ses-

sel zusammengesetzt sein soll, ist keine Frage, die sich bloß anhand der Sinnesdaten beantworten ließe, sondern vielmehr der sprachlichen Konventionen. Dies hat Wittgenstein sehr plakativ formuliert: „Von sich aus sprechen die Wörter nicht zu dir“ (V, 87). Dieser Punkt gilt im Übrigen nicht nur für relativ komplexe Begriffe wie *Sessel*, sondern für jeden sprachlichen Ausdruck, der einem Sinnesdatum direkt zugeordnet sein soll³. Folgende Überlegung aus dem Jahr 1933, die später leicht abgeändert Eingang in die *Philosophischen Untersuchungen* gefunden hat, verdeutlicht diesen Punkt:

Die Idee des Komplexes und seiner »einfachen« Bestandteile. Was sind die einfachen Bestandteile eines Sessels? (Die Stücke Holz, aus denen er zusammengesetzt ist? Die Elektronen?) »Einfach« heißt: nicht zusammengesetzt; und da kommt es darauf an: in welchem Sinne, nicht zusammengesetzt. Es hat keinen Sinn, von den einfachen Bestandteilen des Sessels, schlechtweg, zu reden. Oder: Besteht das Gesichtsbild dieses Baumes, dieses Sessels, aus Teilen? und aus welchen? und welches sind seine einfachen Bestandteile? [...] Das Bild der logischen »Analyse« ist so irreführend, weil eine Analyse das Aufsuchen von (einfacheren) Bestandteilen ist, und es sich eben in der logischen Analyse um nicht solches handelt (außer in gewissen speziellen Fällen).

(TS 219, 14, 1.1.1933)

Selbst wenn es also Hintikka/Hintikka folgend möglich ist, den *Tractatus* in sich konsistent zu interpretieren und die traktarianische Forderung, dass es nur eine *logische* Notwendigkeit beziehungsweise Unmöglichkeit gibt, aufrecht zu erhalten, so bleibt das gravierendere Problem der Abhängigkeit von Elementarsätzen doch bestehen. Aus dem Bestehen eines (qualitativen) Elementarsatzes kann sehr wohl das Nichtbestehen eines anderen gefolgert werden. Auch eine phänomenologische Sprache kann dieses Problem nicht befriedigend lösen. Das Problem der traktarianischen Philosophie besteht folglich darin, dass mindestens eine Voraussetzung, die sie machen muss (Behauptung der Existenz bestimmter Gegenstände und da-

3 Selbst Russells Lösungsversuch, als einfachsten Begriff einzig den Namen *dieses* zuzulassen, scheitert, weil Russell den Träger des Namens mit der Bedeutung des Namens verwechselt. Darauf wird im Abschnitt 3.1 (ab Seite 92) noch ausführlicher eingegangen.

mit einer unabhängigen Außenwelt), unhaltbar ist, weil die dafür erforderliche Entsprechungsrelation zwischen Sprache und Welt nicht als bestehend erwiesen werden kann: Es besteht keine eindeutige Zuordnung zwischen den Elementarsätzen und den Gegenständen. Entweder weil es diese Gegenstände nicht gibt oder weil ein Elementarsatz isoliert nichts bezeichnet. Das Letztere war ausschlaggebend dafür, dass Wittgenstein schließlich den logischen Atomismus aufgab, wie auch Glock korrekt feststellt (vgl. Glock 2000, 97). Denn über die Gegenstände und ihre in Rede stehende Existenz können wir keine direkten Aussagen treffen. Das hatte bereits der *Tractatus* an keiner Stelle versucht, sondern sich stets auf transzendente Argumentationen gestützt. Folglich wissen wir auch nicht zweifelsfrei von ihrer Existenz oder Nichtexistenz respektive der Art ihrer Existenz. Demgegenüber lässt sich in Bezug auf die Möglichkeit von Elementarsätzen im Sinne des *Tractatus* mehr sagen. Anhand von Elementarsätzen, die einen qualitativen Inhalt haben, ist ersichtlich, dass man mit einem Elementarsatz immer zugleich auch ein ganzes Satzsystem (einen Maßstab) an die Wirklichkeit anlegt. Im *Tractatus* heißt es beispielsweise: „Diese blaue Farbe und jene stehen in der internen Relation von heller und dunkler eo ipso. Es ist undenkbar, daß *diese* beiden Gegenstände nicht in dieser Relation stünden“ (T, 4.123).

Behauptet man also, ein Gegenstand habe diese blaue Farbe, ist zugleich seine Relation zu einem Gegenstand mit einer anderen blauen Farbe offenbar. Ein Elementarsatz steht also niemals isoliert. Dies ist eine Auffassung, die mit dem logischen Atomismus nicht kompatibel ist.

Ein ähnliches Problem bezüglich des Verhältnisses von Elementarsätzen entsteht mit so genannten „belief“-Sätzen, also solchen Sätzen, deren Wahrheitsgehalt aufgrund ihrer Intentionalität nicht aus sich heraus feststellbar ist. Wenn man die Wahrheit des Satzes „X glaubt, dass p“ herausfinden möchte, reicht es nicht aus, festzustellen, ob p wahr ist. Der Sachverhalt ist im Gegenteil völlig unerheblich. Entscheidend ist, ob X dies glaubt. Hier hat man nur eine Möglichkeit, will man den logischen Atomismus retten: man muss sich für eine Art des Naturalismus stark machen, der den Satz „X glaubt p“ in der Form behavioristisch beispielsweise so interpretiert, dass zwei einfache Gegenstände (das Subjekt und das Gelaubte) in einer Relation zueinander stehen, was dann als ein Ele-

mentarsatz dargestellt werden kann. Wenn man das nicht will oder es nicht gelingt, zwingt das zur Aufgabe des logischen Atomismus. Wittgenstein hat zunächst den ersten der beiden Wege zu gehen versucht, ohne auf eine behavioristische Position zu verfallen, aber sein Versuch der Umdeutung überzeugt nicht voll (siehe zur wittgensteinschen Deutung dieses Problems T, 5.541 f., und vgl. Apel 1973, 344 ff., für eine Kommentierung). Die dann in der Spätphilosophie vorgelegte Analyse dessen, was es heißt, etwas zu meinen, greift explizit den früheren Standpunkt des *Tractatus* an, indem sie explizit darauf verzichtet, Gegenstände in eine Relation zueinander zu bringen. Schließlich erweist sich diese frühe Position ex post als ein Grund für die Aufgabe der Frühphilosophie.

Wenn an dieser Stelle klar ist, dass ein Beweis für die Existenz von Elementarsätzen und damit Gegenständen jeweils im traktarianischen Sinne nicht gefunden werden kann, ist offenbar, dass der Kern des *Tractatus*, die Behauptung einer feststehenden Verbindung zwischen Sprache und Welt, ins Leere läuft. Dies wird besonders an folgender Stelle deutlich: „Hätte die Welt keine Substanz, so würde, ob ein Satz Sinn hat, davon abhängen, ob ein anderer Satz wahr ist“ (T, 2.0211).

Das Vorhandensein eines Satzsinnens wird im *Tractatus* an die Substanz der Welt (die Gegenstände) gekoppelt. Da freilich Wittgenstein zu diesem Zeitpunkt sicher der Ansicht gewesen ist, dass Sätze einen Sinn haben können, muss er darauf schließen, dass die Welt eine Substanz hat. Der Grund, warum Wittgenstein so sehr an einer festen Substanz festhält, ist, dass sie ein vermeintliches Stabilitätskriterium ist, an dem sich Sinn und Wahrheit bestimmter Sätze erweisen können. Insofern ist die zitierte Bemerkung der Angst vor einer Art von Relativismus geschuldet. Da ihm spätestens seit 1930 klar ist, dass eine solche Substanz nicht leisten kann, was sie leisten muss, um die erforderliche Absicherung der Sprache zu garantieren, erfolgt sein Schwenk in der Philosophie: Könnte auch etwas anderes ein solches Stabilitätskriterium sein? Die traditionelle Alternative, eine Kohärenztheorie der Wahrheit, bei der die Wahrheit eines Satzes tatsächlich von der Wahrheit anderer Sätze abhängt, kommt für Wittgenstein ausweislich des Zitats nicht in Frage. Wie Wittgenstein dieses Problem letztendlich lösen wird, wie er ohne unabhängige Außenwelt den Relativismus vermeidet, wird im Abschnitt 3.1 (ab Seite 92) dargelegt werden. An dieser Stelle ist bereits deutlich,

dass die Alltagssprache (eine physikalistische Alltagssprache, wie Hintikka/Hintikka zurecht meinen (Hintikka/Hintikka 1996, 184)) nunmehr *die* zentrale Rolle in Wittgensteins Philosophie einnimmt. Die Wende in diese Richtung ist bereits 1929 gleich nach dem Ende der phänomenologischen Phase klar erkennbar. Am 22.10.1929 enthält ein Notizbuch folgenden Eintrag:

Die Annahme daß eine phänomenologische Sprache möglich wäre und die eigentlich erst das sagen würde was wir in der Philosophie ausdrücken müssen/wollen/ ist – glaube ich – absurd. Wir müssen mit unserer gewöhnlichen Sprache auskommen und sie nur richtig verstehen.

(22.10.1929, MS 107, 176)

Fortan liegt Wittgensteins Augenmerk darauf, das Funktionieren unserer Alltagssprache zu beleuchten. Die neue Methode wird die der Untersuchung der Grammatik unserer Alltagssprache sein. Diese Grammatik meint nicht den herkömmlichen syntaktischen Sinn, sondern den philosophischen und zielt auf die semantischen Regeln für die Verwendung der Wörter ab. Es ist interessant zu sehen, dass Wittgenstein seine beiden vorherigen philosophischen Ideen, die logische Analyse im *Tractatus* und die phänomenologische Sprache zu Beginn der Übergangszeit, nun beide mit der neuen grammatischen Methode identifiziert. In Bezug auf die Logik und den damit einhergehend im *Tractatus* postulierten *logischen Raum* sagt Wittgenstein in den *Vorlesungen*: „»Logischer Raum« hat dieselbe Bedeutung wie »grammatischer Raum«“ (V, 138).

Kurze Zeit später schreibt er in „*The Big Typescript*“, gleichsam als Abgesang auf seine nur kurz zurückliegende phänomenologische Phase: „Die Untersuchung der Regeln des Gebrauchs unserer Sprache [= die Grammatik, T. W.], die Erkenntnis dieser Regeln und übersichtliche Darstellung, läuft auf das hinaus, d.h. leistet dasselbe, was man oft durch die Konstruktion einer phänomenologischen Sprache leisten/erzielen/ will.“ (BT, Nr. 94.1, 295)

Beide Konzepte – der logische Atomismus des *Tractatus* und die Phänomenologie der Übergangszeit – sind von Wittgenstein ausprobiert worden, um eine sichere Verbindung zwischen der Sprache und der Welt gewährleisten zu können. Das Scheitern beider Unternehmungen zeigt an, dass eine solche Verbindung wohl nicht in der Weise besteht. Philosophischen Untersuchungen, sollen sie frucht-

bar sein, müssen folglich in eine andere Richtung gehen. Die andere Richtung legt den Focus allein auf unsere Alltagssprache und die Beleuchtung ihres Funktionierens. So eine Veränderung hat zunächst eine gravierende Konsequenz: Es ist nicht mehr alles erklärbar. Denn: „Gesprochenes kann man nur durch die Sprache erklären, darum kann man *die Sprache* (in diesem Sinne) nicht erklären“ (BT Nr. 1.2, 16). Diese Bemerkung geht zurück auf eine Überlegung, in der auf den Regress, der entsteht, wenn man alles zu erklären versuchen würde, hingewiesen wird: „Die Sprache, in der wir die Regeln der Grammatik unserer Sprache zu rechtfertigen versuchen könnten, müßte ihrerseits eine Grammatik haben. Keine Beschreibung der Welt kann die Regeln der Grammatik rechtfertigen“ (V, 66).

Die Sprache wird somit zu dem Hinzunehmenden, das selbst nicht erklärt werden kann. Hier besteht eine Ähnlichkeit zu einem Kerngedanken des *Tractatus*. Demgemäß ist es nicht möglich – wie weiter oben erläutert –, das Udenkbare zu denken. Das Denkbare muss von innen her begrenzt werden. Ebenso muss das Sagbare das Unsagbare von innen her bedeuten. Wird hier zwar nicht die Sprache, sondern die Logik als hinzunehmend vorausgesetzt, ist das Prinzip das Gleiche: Analyse und Beschreibung können nur von innen her erfolgen. Das heißt, dass im Falle der Sprache als Vorauszusetzenden auch keine Welt oder keine Phänomene die Sprache (respektive ihr „richtiges“ Funktionieren) mehr garantieren können – ein Ergebnis, dem Wittgenstein zustimmt.

Keine Tatsache kann ein Paradigma der Grammatik sein. Wenn man Tatsachen zu finden versucht, um die Grammatik zu rechtfertigen, und wenn man zu *sagen* versucht, was es für Tatsachen sind, dann sind es keine Paradigmen mehr, sondern man verwendet dieselbe Grammatik, um sowohl die Tatsachen als auch die rechtfertigende Grammatik zu beschreiben. Können wir sagen »Wenn wir eine andere Grammatik hätten, würden wir mit den Tatsachen in Konflikt geraten«? Durch eine Veränderung der Grammatik kann man das nicht bewirken, denn sofern man sagen kann, das und das sei der Fall, kann man es auch verneinen. Die Grammatik kann uns nie in die Schwierigkeit bringen, daß wir etwas sagen, was nicht wahr ist.

(V, 115)

Die Sprache wird zu einem eigenständigen System, das als Ganzes an die Welt herantritt. Die Welt kann keinen Einfluss auf die Richtigkeit oder Falschheit der Grammatik haben. Insofern wird auch der Gedanke einer durch die (Tatsachen der) Welt bestimmten Bedeutung unserer Sprache aufgegeben. Es fragt sich an dieser Stelle selbstverständlich, ob überhaupt und welchen Einfluss die Welt auf unser Sprachsystem hat. Dass sie einen hat, steht außer Frage. Welchen jedoch wird im Kapitel 3 (ab Seite 91) ausführlich erörtert. Ein Hinweis darauf gibt eine Bemerkung aus dem *Braunen Buch*:

Philosophen sprechen sehr häufig davon, die Bedeutung von Wörtern zu untersuchen, zu analysieren. Aber laßt uns nicht vergessen, daß ein Wort keine Bedeutung hat, die ihm gleichsam von einer von uns unabhängigen Macht gegeben wurde, so daß man eine Art wissenschaftlicher Untersuchung anstellen könnte, um herauszufinden, was das Wort *wirklich* bedeutet. Ein Wort hat die Bedeutung, die jemand ihm gegeben hat.

(BB, 52)

2.3 Ethik in der Zeit des Übergangs

Im Zusammenhang mit der Zeit des Übergangs drängt sich die Frage auf, inwieweit die sich daran anschließende Spätphilosophie tatsächlich eine Änderung der Frühphilosophie, eine Fortführung derselben oder eine Fortführung mit anderen Mitteln ist. Autoren wie beispielsweise Kenny (Kenny 1974, 255 ff.) oder Schulte (Schulte 1989, 95) vertreten die Ansicht, dass sich Wittgensteins Philosophie im Grunde über die Zeit nicht geändert habe, sondern nur seine Sicht auf die Dinge⁴. Demgegenüber ist Kienzler der Auffassung, dass Wittgensteins Spätphilosophie wegen der darin zur Entfaltung kommenden, neuen philosophischen Methode als eine gänzlich neue

4 In einer späteren Auflage erneuert Schulte diesen Vermutung. Er sagt über das Vorwort der *Philosophischen Untersuchungen*, in dem Wittgenstein eine Fortschrittsskepsis erkennen lässt: „treffender ist vermutlich die Interpretation, dass Wittgenstein selbst das Gefühl hatte, sich nicht sehr weit von seinen Anfängen entfernt zu haben“ (Schulte 2005, 87). Allerdings spricht er auch von „unleugbaren Unterschieden[n] zwischen Früh- und Spätwerk“ (Schulte 2005, 124), wobei jedoch nicht klar ist, ob sich diese Unterschiede auf den Inhalt oder die Methode beziehen.

Philosophie anzusehen sei, selbst wenn sie eventuell gleiche Inhalte behandelt. Die entscheidende Frage an dieser Stelle ist, was die Bedingungen für Gleichheit und Unterschied einer Philosophie sind. Mir scheint, man kann im Wesentlichen zwei extreme Antworten auf diese Frage geben: Entweder bearbeitet eine Philosophie mit der gleichen Methode verschiedene Themen, oder sie behandelt die gleichen Themen mit verschiedener Methode. Die erste Möglichkeit weist eine inhaltliche, die zweite eine methodische Dimension auf. Ob eine Philosophie die gleiche bleibt oder eine andere wird, hängt meines Erachtens wesentlich von den Ergebnissen ab, die sie liefert. Insofern kann eine Philosophie durchaus als völlig neu bezeichnet werden, obwohl sie dieselben Themen bearbeitet, wenn die Ergebnisse, die sie liefert, bedingt durch eine andere Methode verschieden zu ihren vorherigen sind. Demgegenüber sind die Ergebnisse einer Philosophie, die sich nur inhaltlich neuen Bereichen zuwendet nur deswegen neu, weil sie den Gegenstand vorher noch nicht bearbeitet hat. Daher ist eine Philosophie, die sich lediglich inhaltlich ändert, als gleich zu bezeichnen. Da ich mit Kienzler (Kienzler 1997) der Meinung bin, dass sich während der Zeit des Übergangs Wittgensteins Philosophie in ihrer Methode von einer atomistischen Analyse hin zu einer Betrachtung der Sprache als System völlig gewandelt hat, bin auch ich der Meinung, dass die Spätphilosophie von der Frühphilosophie in dieser Hinsicht unterschieden ist. Zwar sind ihre Themen in Teilen dieselben – im Falle der Ethik ist sogar die zu Grunde liegende Vorstellung gleich geblieben, wie noch gezeigt wird –, aber die Ergebnisse der Bearbeitung dieser Themen sind doch mehr (im Falle der Bestimmung der Bedeutung eines Wortes beispielsweise) oder weniger (im Falle der Ethik) stark verschieden.

Ein Indiz für diesen Wandel bietet zum Beispiel die sich aus der neuen Methode ergebende fundamentale Änderung innerhalb der Ontologie der Früh- und der Spätphilosophie. War die Frühphilosophie insofern dualistisch, als dass sie unsere Bezugnahme auf eine feststehende Außenwelt zu erklären versuchte, ist das in der Spätphilosophie anders. Die herausgehobene Stellung der Welt tritt in den Hintergrund; die Ontologie wird zwar nicht monistisch, aber der Focus ist im Gegensatz zur Frühphilosophie auf eine Welt ausgerichtet, weshalb sie gleichsam „monistischer“ wird.

Der chronologischen Vollständigkeit halber sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die zu einem Teil auch in dem im gera-

de abgeschlossenen Abschnitt behandelten Zeitraum, um 1931, entstandene Schrift *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough* erst im Abschnitt *Erkenntnistheoretische Ergänzungen* (3.3 (ab Seite 128)) besprochen wird. Das hat seinen Grund zum einen darin, dass sie zu einem großen Teil erst nach 1948 abgefasst worden ist, zum anderen weil die darin entwickelten Gedanken bereits eindeutig im Kontext der Spätphilosophie stehen und ihre Relevanz für das Thema dieser Arbeit in diesem Umfeld entfalten.

Für eine ethische Fragestellung stellt die Zeit des Übergangs in gewisser Weise eine Besonderheit in der Philosophie Wittgensteins dar. Nicht nur, dass hier überhaupt Aussagen zu ethischen Themen vorliegen, sie tun das darüber hinaus noch nicht einmal eingebettet in eine Schrift, sondern befinden sich in einem Vortrag, der explizit die Ethik zum Thema hat.

Der *Vortrag über Ethik* weist einerseits eine große Nähe zu den Gedanken des *Tractatus* auf. Alles, was sinnvoll gesagt werden kann, kann durch Sätze der Wissenschaft gesagt werden. Aber alles, was diese Sätze der Wissenschaft sagen können, sind relative Urteile (etwa auf ein Untersuchungsziel bezogen). Die Ethik zielt mit der Suche nach dem Guten aber auf absolute, nicht auf relative Werturteile. Aber keine Faktenaussage kann je etwas über einen absoluten Wert aussagen. Deswegen kann mit wissenschaftlichen Methoden niemals etwas über Ethik herausgebracht werden. Soweit deckt sich der Vortrag mit den im *Tractatus* aufgeworfenen Gedanken. Das wird um so mehr deutlich, wenn man Wittgensteins Beispiele für etwas, was absoluten Wert besitzt, betrachtet: Er erwähnt das Wundern über die Existenz der Welt, das Gefühl der absoluten Sicherheit und das Schuldgefühl. Diese drei Beispiele entstammen den Bereichen Mystik, Subjekt und Ethik, die alle im *Tractatus* hinter der Sprache liegen und deswegen unaussprechlich sind. Gemäß des Schlusssatzes des *Tractatus* muss über diese Themen geschwiegen werden.

Ab hier beginnt sich der *Vortrag über Ethik* jedoch von traktarianischen Gedanken zu lösen. Wittgenstein charakterisiert das Besondere dessen, was absoluten Wert hat, dadurch, dass Sätze darüber prinzipiell unbezweifelbar seien. Wenn man sagt, man staune über etwas, dann kann man das sinnvollerweise nur vor dem Hintergrund tun, dass sich der bestaunte Sachverhalt auch anders darstellen kann. Die Größe eines Gebäudes ist nur bestaunenswert, weil es auch klein sein könnte. Jedoch etwas zu bestaunen, was nicht an-

ders sein kann beziehungsweise dessen Gegenteil nicht vorstellbar ist, ist sinnlos. So kann man nicht über die Existenz der Welt staunen, weil man sich ihre Nichtexistenz schlicht nicht vorstellen kann. So verhält es sich mit allen Sätzen, die etwas über absoluten Wert auszudrücken versuchen. Man kann sich ihr Gegenteil schlicht nicht vorstellen. Das macht ihr Wesen aus. Wittgenstein führt mit dieser Überlegung eine neue Gruppe von Sätzen ein. Er behauptet, dass Unsinnigkeit das Wesen dieser Sätze sei. Denn weder kann man sagen, dass sie sinnvolle Sätze sind, denn sie sagen ja nichts über die Welt aus, noch sind sie sinnlos, weil sie ja etwas ausdrücken. Unsinnigkeit in diesem Sinne meint, dass Sätze etwas auszudrücken versuchen, was nicht ausgedrückt werden kann. Die Konsequenz dieser Bestimmung ist nicht mehr, dass man über Ethik schweigen müsse. Vielmehr können ethische Sätze, die wesentlich unsinnig sind, die Ethik selbst erläutern. Damit – und darin besteht die Weiterentwicklung hinsichtlich traktarianischer Gedanken – wird erstmals die Verständigung über ethische Dinge möglich. Es gibt noch eine zweite Möglichkeit, sich über ethische Dinge zu verständigen. In den *Vorlesungen* betont Wittgenstein: „Und ebenso verhält es sich in der Ethik: Die Bedeutung des Wortes »gut« ist an die Handlung, die es qualifiziert, gefesselt“ (V, 191).

Bereits im *Tractatus* waren Handlungen Ereignisse in der Welt. Wenn Wittgenstein nun die Bedeutung des Wortes *gut* an Handlungen rückbindet, dann verweist dieses Wort nicht mehr auf etwas Transzendentes, das in der Welt nicht gesagt werden kann, sondern auf etwas, dessen Konsequenzen sich sehr konkret in der Welt zeigen und davon sogar abhängen. Liegt darin in einer Weise letztlich immer noch ein traktarianischer Kern (Gemäß dem *Tractatus* konnte sich die Ethik, die selber außerhalb der Welt ist, ja sehr wohl anhand von Handlungen in der Welt zeigen), besteht der Fortschritt dieser Position darin, dass die Bedeutung an eine Handlung gekoppelt wird und damit in der Welt ist. Die Handlung ist nicht mehr bloß *Ausdruck* der ethischen Haltung des jenseitigen Subjekts, sondern vielmehr bedeutungsbestimmend. Auf diese Weise wird die Moral konstitutiv für die Ethik. Dieser Ansatz wird in der Spätphilosophie ausgebaut.

3 Spätphilosophie: *Philosophische Untersuchungen* und Spätschriften

Das folgende Kapitel wendet sich innerhalb der Spätphilosophie Wittgensteins insbesondere den *Philosophischen Untersuchungen* und den Spätschriften, davon hauptsächlich *Über Gewißheit*, zu.

Das Vorgehen in diesem Kapitel stellt jedoch einen Bruch mit der bisherigen Argumentation dar, weil das eigentliche Thema – Ethik – zunächst beiseite gelassen werden muss. War nämlich der Sinn des Frühwerks explizit ein ethischer und deshalb der Text permanent in ethischem Kontext zu lesen, ist das in der Spätphilosophie anders. Hier lassen sich ethische Konsequenzen erst aus der entwickelten Philosophie ableiten. Deshalb ist es erforderlich, nun zunächst die Philosophie zu entwickeln und dann mit der Interpretation zu beginnen. Ziel der kommenden Abschnitte ist es folglich, die Grundzüge der Spätphilosophie – insofern sie für die ethische Interpretation relevant sind – zu skizzieren. Um den Gedankengang dieser Arbeit nicht zu lange zu unterbrechen, beschränke ich mich dabei weitgehend auf eine reine Darstellung des gegenwärtigen Standes der Wittgenstein-Forschung und verzichte auf eine Herleitung und Begründung im Einzelfall, weil es nicht Gegenstand der Arbeit ist, solche Fragen zu erörtern. Aber selbstverständlich gehe ich auf Variationen, Ergänzungen und Abweichungen, die ich in Hinsicht auf die Ethik für besonders zentrale Aspekte halte, in der jeweils angemessenen, ausführlichen Weise ein.

Zuvor ist noch ein Hinweis bezüglich der Möglichkeit der gegenseitigen Stützung der *Philosophischen Untersuchungen* und *Über Gewißheit* erforderlich. *Über Gewißheit* als spätere der beiden Schriften baut zwar auf den Ergebnissen der *Philosophischen Untersuchungen* auf, verwendet aber dennoch nicht uneingeschränkt die gleichen begrifflichen Konzepte. Ein gewisses Maß an interpretatorischer Vorsicht darf deshalb insbesondere bei Wittgensteins Einlassungen zum *Sprachspiel* in *Über Gewißheit* nicht unterschritten werden. Die dortigen Bemerkungen sind zwar nicht als Revision oder Korrektur der Darstellung in den *Philosophischen Untersuchungen* in der Weise zu verstehen, wie die *Philosophischen Untersuchungen*

als Korrektiv des *Tractatus logico-philosophicus* angesehen werden können, sondern sie sind vielmehr Ergänzungen oder Spezifizierungen dazu. Beermann (Beermann 1999) bezeichnet die Form der Spezifizierung in *Über Gewißheit* aber immerhin als *Radikalisierung der Sprachspiel-Philosophie*. Er meint damit, dass den Sprachspielen ein epistemisches Fundament gegeben wird, was in den *Philosophischen Untersuchungen* noch nicht in der Weise der Fall ist, so dass *Über Gewißheit* in dieser Hinsicht als Fortentwicklung anzusehen ist. Diesem Punkt wird im Abschnitt 3.3 (ab Seite 128), wo es explizit um erkenntnistheoretische Belange gehen wird, Rechnung getragen. Die erkenntnistheoretische Fundierung wird sich auch in ethischer Hinsicht als relevant erweisen. Beermann vertritt die Auffassung, dass die genannte Veränderung der Sprachspiel-Philosophie in *Über Gewißheit* ab dem § 300 einsetzt. Die vorhergehenden Paragraphen sieht auch er in problemlos-direktem Kontext der *Philosophischen Untersuchungen* (Beermann 1999, 41). Diese Scheidelinie mahnt jedoch – soweit ich sehe – explizit nur für den Sprachspiel-Begriff zur Vorsicht. Selbst dabei verbietet sich aber eine gegenseitige Bezugnahme nicht völlig. Die Grenze, welche Bemerkungen aus *Über Gewißheit* problemlos zur unterstützenden Interpretation des Sprachspiel-Begriffs der *Philosophischen Untersuchungen* herangezogen werden können, muss in jedem einzelnen Fall erneut geprüft werden.

3.1 *Sprachspiel* als der zentrale Begriff der Spätphilosophie

Gab es in der Frühphilosophie noch eine klar strukturierte, hierarchisch aufgebaute Ontologie, ist das in der Spätphilosophie anders. Das neue ontologische Fundament sind die Sprachspiele, wie sie erstmals im *Blauen Buch* eingeführt werden. Ich verzichte an dieser Stelle auf eine philologische Klärung der Entstehung des Sprachspielbegriffes und der davon zu trennenden Sprachspielkonzeption (die Wittgenstein bereits entwickelt hatte, bevor er den passenden Terminus dafür verwandt hat). Stattdessen lege ich die entwickelte Sprachspielkonzeption, wie sie seit „*The Big Typescript*“ verwendet wird, zu Grunde (Fragen der Entwicklung der Sprachspielkonzeption und des -begriffes erörtert ausführlich Sedmak (Sedmak 1996), insbesondere ab 39 ff., auf ihn sei hier besonders hingewiesen).

Sprachspiele

Sprachspiele bilden die unterste Ebene der Spätphilosophie. Wittgenstein will damit auf die Verwobenheit von Tätigkeiten und Sprechen hinweisen. Im Grunde lässt sich die wittgensteinsche Spätphilosophie mit dem in ihrem Zentrum stehenden Begriff des *Sprachspiels* vollständig charakterisieren; alle anderen zentralen Aspekte leiten sich daraus her. Außerdem wird durch diesen Grundbegriff die zentrale Stellung der Sprache herausgestellt. Denn Sprechen kann Tätigkeiten begleiten und umgekehrt wirken Tätigkeiten darauf ein, wie gesprochen wird. Diese Verwobenheit findet in der berühmten Definition von *Sprachspiel* ihren Ausdruck: „Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das »Sprachspiel« nennen“ (PU, § 2).

Der Grund für diese Definition wird klar, wenn man sich die Eigenschaften und die Entstehung von Sprachspielen genauer ansieht. Wittgenstein erläutert dies anhand eines Beispiels, in dem zwei Bauende zusammen arbeiten. Deren einer hat dem anderen verschiedene Gegenstände zuzureichen. Welcher Gegenstand im konkreten Fall gemeint ist, wird durch den einen durch die Verwendung bestimmter Wörter (in diesem Beispiel vier an der Zahl) angezeigt. Das Besondere an diesem Beispiel ist, dass die beiden Bauenden einer *Tätigkeit* nachgehen, die sie gleichsam mit ihren Worten begleiten. An die Stelle einer (Sprachspiel-internen) deiktischen Geste tritt nun ein Wort. Das Sprachspiel weist eine weitere Besonderheit auf: Es ist nicht etwa bloß ein besonderer Teil der Sprache, der etwa aus heuristischen Gründen isoliert betrachtet wird. Vielmehr sind in einem Sprachspiel bereits alle Merkmale einer Sprache enthalten. Deshalb will Wittgenstein jedes Sprachspiel auch als vollständige Sprache verstanden wissen. Das geht zum einen aus folgender Bemerkung hervor „Fasse dies [das Beispiel mit den Bauenden, T. W.] als *vollständige* primitive Sprache auf“ (PU, § 2, Hervorhebung von mir, T. W.), zum anderen aus § 18, wo es heißt: „Willst du sagen, sie [Sprachspiele wie das aus dem § 2, T. W.] seien, darum nicht vollständig, so frage dich, ob unsere Sprache vollständig ist; – ob sie es war, ehe ihr der chemische Symbolismus und die Infinitesimalnotation einverleibt wurden; denn dies sind, sozusagen, Vorstädte unserer Sprache“ (PU, § 18). Es gibt also genau so viele Sprachen, wie es Sprachspiele gibt (jede beliebige Menge von Sprachspielen

ist selber eine Sprache). Wittgenstein verwendet hier nicht zufällig den Begriff *Tätigkeiten*, unter den sowohl Verhalten als auch Handlungen fallen. *Verhalten* werde ich im Folgenden eine unreflektierte – instinkthafte – Tätigkeit nennen, *Handlung* demgegenüber eine – auf Verhalten – reflektierende oder allgemein eine Tätigkeit, die der Handelnde bewusst unternimmt.

Dementsprechend gibt es auch zwei Typen von Sprachspielen: primitive und elaborierte. Sprachimmanent stehen beide allein schon insofern, als sie jeweils Sprachspiele sind, zwar in einem sehr engen Verhältnis zueinander. Die Grundlage, auf der beide ruhen, ist jedoch jeweils eine andere: *primitive* Sprachspiele beruhen auf einem *Verhalten*, *elaborierte* demgegenüber auf *Handlungen*.

Wittgenstein gibt selbst ein Beispiel von Verhalten:

Es hilft hier, wenn man bedenkt, daß es ein primitives Verhalten ist, die schmerzende Stelle des Andern zu pflegen, zu behandeln, und nicht nur die eigene – also auf des Andern Schmerzbenehmen zu achten, wie auch, auf das eigene Schmerzbenehmen *nicht* zu achten.“

(Z, Nr. 540)

Kurz darauf setzt Wittgenstein dieses primitive Verhalten in ein direktes Verhältnis zur Sprache. Er behauptet, dass die Sprache im Grunde nur ein weiterer Ausbau des Verhaltens ist.

Sicher sein, daß der Andere Schmerzen hat, zweifeln, ob er sie hat, usf. sind so viele natürliche instinktive Arten des Verhaltens zu den anderen Menschen, und unsere Sprache ist nur ein Hilfsmittel und weiterer Ausbau dieses Verhaltens. Unser Sprachspiel ist ein Ausbau des primitiven Benehmens. (Denn unser *Sprachspiel* ist Benehmen.) (Instinkt.)

(Z, Nr. 545)

Dieser Bemerkung zufolge, ist unser Sprachspiel selbst Benehmen, also Verhalten. Gemeint ist selbstverständlich kein konkretes Sprachspiel im Einzelnen, sondern die generelle Tatsache, dass wir sprachspielen im Allgemeinen. Man könnte auch sagen, sprachspielen gehört zu unserer Natur so wie anderes Verhalten auch.

Primitives Verhalten ist letztlich bloß ein Reagieren des Menschen auf seine Umwelt, wodurch die primitiven Sprachspiele entstehen können, die die Basis für alle anderen, komplizierteren Sprachspiele

sind. In diesem Sinne erläutert Wittgenstein in den *Vermischten Bemerkungen*: „Der Ursprung & die primitive Form des Sprachspiels ist eine Reaktion; *erst* auf dieser können die komplizierteren Formen wachsen. Die Sprache – will ich sagen – ist eine Verfeinerung, ›im Anfang war die Tat‹“ (VB, 70). Nicht von ungefähr wird Wittgenstein später in den *Bemerkungen über Frazers Golden Bough* analog dazu den primitiven Menschen wie folgt bestimmen: „Ich glaube, das Charakteristische des primitiven Menschen ist es, daß er nicht aus *Meinungen* handelt [...]“ (BGB, in VE, 39). Genau das ist es ja, was die Reaktion in diesem Sinne primitiv macht: sie ist unreflektiert. Eine Meinung bedarf demgegenüber notwendig der Reflexion (und selbstverständlich auch der Fähigkeit dazu). Wenn man dieses Reagieren als ein Mittel/Zweck-Verhältnis darstellen möchte, hieße das, die Sprachspielenden setzen sich die Zwecke ihres Verhaltens nicht selbst respektive sind sich nicht darüber bewusst, dass letztlich sie die Zwecke gesetzt haben. Die Sprachspielenden reagieren auf die gesetzten Zwecke, indem sie die richtigen Mittel zu deren Erreichung finden. Die Zwecksetzung hängt von den *Naturtatsachen* ab, von denen Wittgenstein gelegentlich spricht¹. Durch Naturtatsachen sind die Möglichkeiten der Natur – und damit auch die des Menschen – bestimmt. Man könnte mit einigem Recht sogar das Sprachspiel der Bauenden in diesem Sinne als primitiv bezeichnen, weil der besondere Aspekt dieses Sprachspiels der ist, dass nur ein bloßes Mittel/Zweck-Verhältnis vorliegt: das Gebäude soll (warum auch immer) errichtet werden. Möglichkeiten der Reflexion auf diesen Zweck haben die Bauenden in dem Falle allein rein sprachlich schon nicht. So meint das Wort *primitiv* hier ein nicht-rationales Reagieren auf bestimmte Umstände. Es werden schließlich den einzelnen, sich in diesem Fall aus dem Bauzusammenhang ergebenden Tätigkeiten (nicht-rationalen Reaktionen) Wörter zugeordnet, ein Sprachspiel entsteht. Das besagt die Behauptung Wittgensteins: „Was aber will hier das Wort »primitiv« sagen? Doch wohl, daß die Verhaltensweise *vorsprachlich* ist: daß ein Sprachspiel *auf ihr* beruht, daß sie das Prototyp einer Denkweise ist und nicht das Ergebnis des Denkens“ (Z, Nr. 541).

Das „Ergebnis des Denkens“ kann nur innerhalb eines elaborierten Sprachspiels ausgedrückt werden oder überhaupt erst darin ent-

1 *Naturtatsachen* ist ein Terminus, der für den Kontext dieser Arbeit im Sinne von *natürlichen Regelmäßigkeiten* interpretiert werden kann.

stehen. Vielmehr: Es entsteht mit dem elaborierten Sprachspiel zugleich. Es setzt primitive Verhaltensweisen voraus, auf die reflektiert wird. So entstehen Handlungsgründe: „Der Instinkt ist das Erste, das Raisonnement das Zweite. Gründe gibt es erst in einem Sprachspiel“ (BPP, II-689). Die Gründe des elaborierten Sprachspiels erlauben schließlich reflektierte Handlungen, die den elaborierten Sprachspielen zu Grunde liegen.

Sind Gründe aber erst *in* einem Sprachspiel möglich, so folgt notwendig, dass die Begründungen am Grunde des Sprachspiels – also bei den Tätigkeiten – zu ihrem Ende kommen.

Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsrerseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.“

(ÜG, § 204)

In diesem Sinne findet sich auch in den *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* diese Stelle: „Das Folgen nach der Regel ist am Grunde unseres Sprachspiels“ (BGM, 33, Nr. 28). Das Sprachspiel selbst kann nicht begründet werden: „Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel [im Allgemeinen, T. W.] sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). Es steht da – wie unser Leben“ (ÜG, § 559).

Dies hat auch Konsequenzen für den Wahrheitsbegriff. Es ist schließlich erforderlich, um etwas als wahr erweisen zu können, Gründe dafür anzugeben, die es jedoch nur innerhalb von Sprachspielen geben kann. Wenn Gründe aber der Garant der Wahrheit sind, dann gilt: „Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch *falsch*“ (ÜG, § 205). Damit ist zugleich das Sprachspiel selbst, also die Naturtatsache, dass wir sprachspielen, nicht wahr oder falsch (genau wie unser Leben). Dies führt zu der zentralen Erkenntnis der *Philosophischen Untersuchungen*: „Die Erklärungen haben irgendwo ein Ende“ (PU, § 1). Genau darum ist es Wittgenstein zu tun: die Grenzen dessen, was erklär- oder beweisbar ist, aufzuzeigen und dadurch Pseudoerklärungen als solche zu entlarven. Am Ende des Erklärbaren angelangt, gibt es keine weitere Rechtfertigung der Evidenz mehr: „Habe ich die Begründungen er-

schöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: »So handle ich eben.«“ (PU, § 217)

Regelfolgen

Über die Zeit bildet sich im Sprachspiel ein mit den Tätigkeiten korrelierter, regelmäßiger Lautgebrauch aus – Regeln für die Verwendung von Lauten – Wörter – entstehen. Damit sich Regeln überhaupt ausbilden können, ist zunächst eine Regelmäßigkeit im Verhalten der Sprachspielenden erforderlich. Später dann, wenn es bereits Regeln gibt, führen sie ihrerseits normativ zu Regelmäßigkeit. Es gehört zum Begriff der Regel, dass sie einerseits einen deskriptiven Inhalt haben, welche Tätigkeit bei welchem Ereignis zu tun ist. Andererseits legen sie aber auch normierend auf diesen Inhalt fest. Ruft einer der Bauenden beispielsweise „Platte“, bekommt aber einen Sack Zement zugereicht, ist das gegenseitige Verstehen misslungen. Regeln sind nicht willkürlich. Willkürlichkeit ist das Gegenteil einer Regel (oder besser eines regelgeleiteten Verhaltens). Da eine Sprache zu sprechen eine regelgeleitete Tätigkeit ist, lässt allein die Tatsache, dass gesprochen wird, den Schluss auf das Vorhandensein einer ursprünglichen Verhaltensregelmäßigkeit zu.

Die Regeln der Sprachspiele weisen darüber hinaus eine wichtige Eigenschaft auf: sie legen die Sprachspielenden auf eine Weise, die Welt zu sehen, fest. Das erklärt sich daraus, dass die bewusste Vermittlung der Welt sprachlich gemäß diesen Regeln erfolgt. Deswegen kann die Welt nicht anders, als es diese Regeln erlauben, beschrieben werden. Gibt es in der Sprache beispielsweise den Begriff des Gegenstandes, so schafft er gleichsam eine ontologische Kategorie des Gegenstandes, weil die Sprechenden mit diesem Begriff auf die Welt Bezug nehmen und in dieser deshalb Gegenstände finden werden. Zwar kann man annehmen, dass die Regeln, die sich zunächst in den primitiven Sprachspielen unreflektiert als eine Reaktion auf die Gegebenheit der Welt gebildet haben, zu keiner rein willkürlich-zufälligen Beschreibung der Welt führen werden. Sichereres Wissen darüber können die Sprachspielenden allerdings nie erlangen. Da die bewusste Beschreibung der Welt eben nur sprachlich erfolgen und man aus der Sprache nicht heraus – gleichsam hinter sie – treten kann, ist es nicht möglich, das Bild, das die Sprache erzeugt, mit der Welt „wie sie ist“ zu vergleichen. Jede Beschreibung oder

Bestimmung der Welt erfolgt mithin immer nur von innerhalb der Sprache her. Jede Empirie kommt an den Grenzen der Sprache zu ihrem Ende, ein Umstand, den ich *Empirievorbehalt* nennen werde. Kommt jede Empirie an den Grenzen der Sprache zu ihrem Ende, bestimmt die Sprache das, was durch die Empirie erfasst werden kann und begrenzt es mithin: „Die Grenze der Empirie – ist die *Begriffsbildung*“ (BGM, 237, Nr. 29).

Trotzdem, obwohl die Möglichkeit, über die Welt zu sprechen, von der Sprache begrenzt wird, ist die Sprache nicht unabhängig von der Welt oder könnte diese gar in einer Weise „bestimmen“. Es gibt selbstverständlich eine Verbindung zwischen der Sprache und der Welt, nur ist diese Verbindung nicht objektiv und nicht unabhängig von den Sprachspielenden: „Die Verbindung zwischen ‚Sprache und Wirklichkeit‘ ist durch die Worterklärungen gemacht, – welche zur Sprachlehre gehören, so daß die Sprache in sich geschlossen, autonom, bleibt“ (PG, 97).

Die Sprache bleibt autonom, gleichsam über der Welt schwebend, aber dennoch an einigen Punkten mit dieser verbunden. Den Sprachspielenden ist es aber unmöglich, diese Verbindungspunkte zu identifizieren. Wittgenstein verdeutlicht dies an einem Beispiel:

Die *Fakten* der menschlichen Naturgeschichte, die auf unser Problem Licht werfen [also die Verbindungen, T.W.], sind uns schwer zu finden, denn unsere Rede *geht an ihnen vorbei*, – sie ist mit anderen Dingen beschäftigt. (So sagen wir Einem ‚Geh ins Geschäft und kauf . . .‘ – nicht: ‚Setz den linken Fuß vor den rechten Fuß etc. etc., dann leg Geld auf den Schalter, etc. etc.‘)

(BPP, I-78)

Unsere Sprache ordnet die Welt in einer Weise, dass wir nicht sicher erkennen können, welches eine sprachliche (semantische) und welches eine „natürliche“ Ordnung ist. Aus diesem Grund ist es auch unmöglich, Theorien über die Sprache zu entwerfen, die ihr Funktionieren erklären soll. In diesem Sinne ist Wittgensteins Theoriefeindlichkeit zu verstehen, die in folgender, berühmter Bemerkung zum Ausdruck kommt: „Und wir dürfen keinerlei Theorie aufstellen. Es darf nichts Hypothetisches in unseren Betrachtungen sein. Alle *Erklärung* muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten“ (PU, § 109). Gemeint sind hier nur derart umfassende Theo-

rien, nicht solche, die innerhalb des Rahmens der Sprache bleiben. Es ist nicht erklärbar, warum wir sprechen. Dies ist lediglich festzustellen:

Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als ›Urphänomene‹ sehen sollten. D.h., wo wir sagen sollten: *dieses Sprachspiel wird gespielt.* (§ 654) Nicht um die Erklärung eines Sprachspiels durch unsre Erlebnisse handelt sich's, sondern um die Feststellung eines Sprachspiels. (§ 655)

(PU, §§ 654 f.)

Wer hier trotzdem eine Erklärung sucht, gerät in die Gefahr, Pseudosatheorien zu produzieren (vgl. „Die Gefahr ist hier, glaube ich, eine Rechtfertigung unsres Vorgehens zu geben, wo es eine Rechtfertigung nicht gibt und wir einfach sagen sollten: *so machen wir's.*“ BGM, 199, Nr. 74).

Deswegen ist auch die Behauptung, dass allererst eine Regelmäßigkeit im Verhalten vorgelegen haben muss, damit sich Sprache entwickeln konnte, nicht beweisbar oder in einer Theorie auszudrücken, sondern kann nur ex post aus der Tatsache des Bestehens von Sprachspielen erschlossen werden. Denn wenn ein Sprachspiel besteht, setzt dass eine Regelmäßigkeit voraus: „»Wenn die Menschen nicht im allgemeinen über die Farben der Dinge übereinstimmen, wenn Unstimmigkeiten nicht Ausnahmen wären, könnte es unsern Farbbegriff geben.« Nein: – *gäbe* es unsern Farbbegriff nicht“ (Z, Nr. 351).

Sobald Regeln bestehen, muss – gleichsam transzendental geschlossen – eine derartige Übereinstimmung also unterstellt werden.

Den Regeln der Sprachspiele kommt wie gesagt in der Spätphilosophie eine zentrale Rolle zu: sie konstituieren im gerade beschriebenen Sinne – als Ausdruck der bestehenden Übereinstimmung – eine Weltsicht. Das Verhältnis der Einzelnen zu den Regeln ist von besonderer Art. Erfolgt das Regelfolgen meistens unbewusst – den Regeln wird „blind“ gefolgt (vgl. „Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel *blind.*“ PU, § 219) –, kann durch einen (vorsätzlichen) Akt sprachlich eine Änderung in den Regeln herbeigeführt werden. Aber auch verändertes Verhalten oder anderes Handeln können daran anschließend zu veränderten Regeln führen. Solche Veränderungen finden während der Sprachspielpraxis statt:

„Und gibt es nicht auch den Fall, wo wir spielen und – ‚make up the rules as we go along‘? Ja, auch den, in welchem wir sie abändern – as we go along“ (PU, § 83).

Zum Regelfolgen gehört aber nicht bloß die Fähigkeit, in Kenntnis des Regelinhalts der Regel folgen zu können, sondern ebenfalls ist dazu Erfahrung nötig, wie welche Regel in dem jeweiligen Kontext genau zu verwenden ist. Diese Erfahrung macht man entweder selbst oder man bekommt bisweilen den richtigen Wink von in der Sache Erfahrenen. Dies verdeutlicht Wittgenstein im zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen*:

Gibt es über die Echtheit des Gefühlsausdrucks ein ›fachmännisches‹ Urteil? – Es gibt auch Menschen mit ›besserem‹ und Menschen mit ›schlechterem‹ Urteil. Aus dem Urteil des besseren Menschenkenners werden, im allgemeinen, richtigere Prognosen hervorgehen. Kann man Menschenkenntnis lernen? Ja; Mancher kann sie lernen. Aber nicht durch einen Lehrkurs, sondern durch ›Erfahrung‹. – Kann ein Anderer dabei sein Lehrer sein? Gewiß. Er gibt ihm von Zeit zu Zeit den richtigen *Wink*. – So schaut hier das ›Lernen‹ und das ›Lehren‹ aus. – Was man erlernt, ist keine Technik; man lernt richtige Urteile. Es gibt auch Regeln, aber sie bilden kein System, und nur der Erfahrene kann sie richtig anwenden. Unähnlich den Rechenregeln.

(PU II, 574 f.)

Wichtig in diesem Zitat sind die Begriffe *Wink* und *Urteil*. Nur der in einer Sache Erfahrene kann die geltenden Regeln in einer konkreten Situation korrekt anwenden. Die dazu notwendige Erfahrung, die er durch einen Wink eines bereits Erfahrenen ausgebildet hat, hat schließlich Einfluss auf sein Urteilen. Man lernt also neben den Regeln noch richtiges Urteilen, ohne das eine korrekte Regelbefolgung nicht möglich ist.

Abrichtung

Das Erlernen von Regeln geschieht allerdings in den meisten Fällen, besonders den grundlegenden, nicht wie herkömmliches Lernen. Wittgenstein spricht in diesem Kontext von *Abrichtung*. Er verwendet diesen Terminus typischerweise im Zusammenhang mit drei Situationen ²:

1. Sprachlernen: „Das Lehren der Sprache ist hier kein Erklären, sondern ein Abrichten“ (PU, § 5).
2. Erklären: „Die Grundlage jeder Erklärung ist die Abrichtung. (Das sollten Erzieher bedenken.)“ (Z, Nr. 419)
3. Regelfolgen: „Einer Regel folgen, das ist analog dem: einen Befehl befolgen. Man wird dazu abgerichtet und man reagiert auf ihn in bestimmter Weise“ (PU, § 206).

Der Kern dieser Überlegung zielt darauf ab, dass die Gemeinschaft der Sprachspielenden nicht nur die Regeln aufstellt, sie überwacht zugleich auch ihre Einhaltung. Auf diese Weise vermittelt sie die Regeln ihren Mitgliedern – durch Abrichtung. Es handelt sich um eine Abrichtung anstatt um ein Lehren, weil zum Lehren oder Erklären immer auch Gründe gehören. Die fundamentalen Regeln sind ja aber gerade nicht mehr begründbar, weil sie am Fuße des Sprachspiels liegen. Deshalb kann man nur auf sie abgerichtet werden (vgl. „Ich kann nicht beschreiben, wie eine Regel [allgemein] zu verwenden ist, als indem ich dich *lehre*, *abrichte*, eine Regel zu verwenden.“ Z, Nr. 318).

Weil die Einhaltung der Regeln von der Gemeinschaft der Sprachspielenden überwacht wird und diese ihre Mitglieder darauf abrichtet und weil die Regeln im Sprachspiel durch eine gemeinsame Praxis entstehen, ist klar, dass die Regeln dem Zugriff eines einzelnen entzogen sind. Die Regeln sind unabhängig von einzelnen Sprachspielenden. Selbstverständlich kann es private Regeln geben, etwa

2 Baker/Hacker unterscheiden ebenfalls drei Situationen (Baker/Hacker 2004, 29). Allerdings vernachlässigen sie meinen ersten Punkt, das Lehren einer Sprache, und nennen stattdessen mathematische Berechnungen. Ich halte den Kontext des Lehrens einer Sprache jedoch für relevanter, zumal mathematische Berechnungen ein besonderer Fall des Regelfolgens (3.) sind.

besondere Gepflogenheiten in einem Haushalt oder sogar eines einzelnen Menschen, beispielsweise seine eigenen spezifischen Handlungsabfolgen beim Verrichten seiner Arbeit in seiner Werkstatt. Diese privaten Regeln kann es jedoch nur geben, weil es einen öffentlichen Regelbegriff und öffentliche Regeln gibt, auf denen diese aufsetzen. Die öffentlichen Regeln stellen in diesem Sinne die Grundlagen der Möglichkeit der Verständigung dar. Denn wer mit einer Regel nicht einverstanden ist, muss sie trotzdem befolgen, will er verstanden werden. Ist er beispielsweise der Auffassung, dass das Prädikat *rot* nicht auf den Gegenstand anzuwenden sei, auf den es in der Sprechergemeinschaft tatsächlich angewandt wird, so kann er zwar versuchen, die anderen Sprecher von seiner Verwendungsregel zu überzeugen. Aber er kann nicht einfach das Wort anders verwenden. Dann würde er nämlich nicht verstanden.

Aus dieser Tatsache ist zugleich ersichtlich, was *Verstehen* im wittgensteinschen Sinne grundsätzlich bedeutet: Einer Regel korrekt folgen zu können, was in einer Weise auch den Wunsch dazu einschließt³. Ein eindeutiges – aber kein notwendiges – Anzeichen kann es sein, wenn man, aufgefordert, sein Handeln oder sein Verhalten zu erklären, in der Lage ist, die entsprechende(n) Regel(n) korrekt anzugeben. Es ist nicht erforderlich, dass man jederzeit weiß, ob und welcher Regel man folgt. Ob man einer Regel folgt oder nicht, ist jedoch letztlich aus den Tätigkeiten ersichtlich: Man folgt dann einer Regel, wenn das eigene Tun mit ihr übereinstimmt. Deshalb gilt: „Die Anwendung bleibt ein Kriterium des Verständnisses“ (PU, § 146).

Unter diesen Prämissen kann *Sprache* in einer einfachen und grundlegenden Definition als von Regeln im hier erörterten Sinne geleitetes Kommunizieren bestimmt werden; Regelhaftigkeit in dieser Lesart, die eine Sprechergemeinschaft voraussetzt, ist eine wesentliche Eigenschaft von Sprache. Vermittels dieser Regelhaftigkeit können sich Regeln ausbilden. Die fundamentalen Regeln werden durch Abrichtung vermittelt.

Aber egal, wie gut diese Abrichtung im Einzelfall stattfindet, es bleibt ein Spannungsverhältnis bestehen zwischen dem Glauben, einer Regel folgen zu können, und ihrer tatsächlich korrekten Befolgung. Der Regel zu folgen ist eine Praxis (vgl. „Darum ist ›der Regel

3 Das ist der Unterschied zwischen regelfolgendem Tun und dem, das nur zufällig mit einer Regel übereinstimmt.

folgen« eine Praxis.“ PU, § 202): Erst im Handeln zeigt sich, ob einer Regel korrekt gefolgt worden ist.

Aber jedes einzelne Handeln, jede neue Anwendung erfordert eine neue Entscheidung, auch und besonders im Hinblick auf neue Situationen. Eine Sprache zu sprechen erfordert deshalb einerseits Regelkompetenz, aber andererseits auch die nötige Übertragungsfähigkeit, um bekannte Regeln auf neue sprachliche Zusammenhänge anwenden zu können.

Ist mir eine allgemeine (variable) Regel gegeben, so muß ich immer von neuem erkennen, daß diese Regel auch *hier* angewendet werden kann (daß sie auch für *diesen* Fall gilt). Kein Akt der Voraussicht kann mir diesen Akt der *Einsicht* ersparen. Denn tatsächlich ist die Form, auf die die Regel angewandt wird, bei jedem neuen Schritte eine neue. – Es handelt sich aber nicht um einen Akt der *Einsicht*, sondern um einen Akt der *Entscheidung*.

(PG, 301)

Schroeder bemerkt in diesem Kontext richtig, „[i]n Frage steht also die Richtigkeit der *Erinnerung* [...]“ (Schroeder 1998, 38).

An dieser Stelle erscheint mir ein Hinweis auf Søren Kierkegaard interessant, der sich in seiner Schrift *Die Wiederholung* die Frage vorlegt, ob und wie eine Wiederholung von etwas möglich sei. Es ist klar, dass die hier berührte Problemstellung in einem engen Verhältnis zu Wittgensteins Regelfolgen steht. Denn auch in diesem Zusammenhang ist ja die Frage, wie man derselben Regel mehrmals folgen kann, von entscheidender Wichtigkeit. Kierkegaard behauptet:

Wiederholung und Erinnerung stellen die gleiche Bewegung dar, nur in entgegengesetzter Richtung; denn woran man sich als Gewesenes erinnert, das wird in rückwärtiger Richtung wiederholt; wohingegen die eigentliche Wiederholung Erinnerung in Richtung nach vorn ist.

(Kierkegaard 1968, 319)

Bleibt Kierkegaard eine Antwort schuldig, wie eine Wiederholung möglich ist, setzt Wittgenstein dort an und bestimmt die Regelbefolgung als Praxis. So kommt es zu einer Wiederholung durch Erinnerung an eine vorherige Befolgung der Regel, gleichsam zu einer *Erinnerung in Richtung nach vorne*. Diese Lösung ist allerdings

nur um den Preis der vorherigen Sicherheit möglich, dass die Regel korrekt befolgt wird. Diese gibt es immer erst *nach* der ausgeführten Tätigkeit in Form der Reaktion der Sprachspielgemeinschaft⁴.

Ich möchte noch darauf hinweisen, dass in der Funktion der Abrihtung durch die Gemeinschaft von Sprachspielenden zugleich die Notwendigkeit einer solchen Gemeinschaft zum Funktionieren einer Sprache begründet liegt. Denn einer allein⁵ kann keiner Regel folgen, weil die Instanz, die ihn bei etwaigem Fehlverhalten sanktioniert, fehlt. So wäre in diesem Falle jede Handlung eines einzelnen der Regel folgend. Dies ist der Gegenstand folgender Bemerkung: „Darum ist ›der Regel folgen‹ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ›privatim‹ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen“ (PU, § 202).

Wittgensteins Bestimmung des Regelbegriffes ist zunächst eine rein *begriffliche*. Der Regelbegriff ist so *definiert*, dass es unmöglich ist, einer Regel alleine zu folgen. Der Grund, warum eine andere Definition nicht möglich ist, liegt einfach darin, dass „der Regel zu folgen glauben“ sonst das Gleiche wäre, „wie der Regel folgen“. Offensichtlich besteht aber zwischen beidem ein Unterschied. Er ergibt sich aus der Fragestellung, woher denn einer allein die Sicherheit nehmen kann, dass ihn seine Erinnerung an die Regel, der er zu folgen *glaubt*, nicht täuscht, woher er also *wissen* kann, dass er

4 Ich verzichte in dieser Arbeit aus Gründen der Übersichtlichkeit auf eine Darstellung und Diskussion von Kripkes Wittgenstein-Interpretation, in der er glaubt, „[...] eine neue Form des philosophischen Skeptizismus“ (Kripke 1987, 17) zu sehen. Kripkes Deutung ist allgemein auf Ablehnung gestoßen (vgl. neben vielen anderen beispielsweise von Savigny 1994, Bd. 1, 250, oder Hintikka 2004, 141), weil sie letztlich keinen Kommentar der wittgensteinschen Philosophie darstellt, sondern vielmehr einen eigenen Standpunkt entfaltet, der dieser sogar teilweise zuwiderläuft. Man kann sogar sagen, dass Wittgensteins Philosophie gerade genau eine Antwort auf die von Kripke allgemein formulierten Probleme liefert. Denn Wittgensteins Betonung der Wichtigkeit der Praxis, also des tatsächlichen Handelns oder Verhaltens, bietet ja einen Ausweg aus dem Skeptizismus an, der mit dem Argument der Unsicherheit Handeln und Verhalten lähmt. Weil die vorliegende Arbeit sich auf Wittgenstein konzentriert, können und sollen an dieser Stelle nicht alle alternativen Positionen diskutiert werden. Es muss daher dem Leser überlassen bleiben, eine Betrachtung der Unterschiede und Gemeinsamkeiten verschiedener Philosophien nach eigenem Ermessen und seinen jeweiligen Interessen durchzuführen.

5 Die Rede ist hier selbstverständlich von einem derart einzelnen, der niemals unter anderen gelebt hat. Bedingt treffen die folgenden Aussagen jedoch auch auf denjenigen zu, der, nachdem er zusammen mit anderen gelebt hat, nun sich in die Einsamkeit zurückzieht.

tatsächlich der Regel folgt. Der Alleine-Folger hat eine Erinnerung an ein früheres Regelfolge-Erlebnis. Demgemäß wird er der Regel später erneut so folgen und sich absolut sicher sein, dass er der Regel korrekt folgt, nämlich gemäß seiner ihm richtig erscheinenden Erinnerung an früheres Regelfolgen. Was aber, wenn er sich in seiner Erinnerung täuscht? Wie will er die Richtigkeit seiner Erinnerung prüfen? Er kann nicht anders, als sich der Richtigkeit (der Regelkonformität) seiner Handlung bloß durch seine Erinnerungen zu versichern. Diese Methode kann aber keine zufriedenstellenden Ergebnisse zeitigen. Etwas plakativ bemerkt Wittgenstein zu dieser Problematik, dass der Vergleich von eigenen Erinnerungen miteinander folgender Situation ähnlich sei: „Als kaufte Einer mehrere Exemplare der heutigen Morgenzeitung, um sich zu vergewissern, daß sie die Wahrheit schreibt“ (PU, § 265).

Für die Fälle des Regelinhalts entsteht hier das Problem der Angabe eines Richtigkeitskriteriums. Dieses Kriterium kann, wie oben gezeigt, nicht die individuelle Erinnerung sein, weil letztlich jede Erinnerung immer als *die* richtige erscheinen kann; sie ist lediglich subjektiv gewiss. Sollte sich der Alleine-Folger jedes Mal tatsächlich richtig erinnern, wäre das nicht mehr als ein interessanter Zufall. Mehrere Sprecher sind also insofern aus diesem Grunde schon erforderlich, als dass sie gegenseitig die Einhaltung der Regeln überwachen und Fehlleistungen entsprechend sanktionieren. Auf diese Weise kann jeder Einzelne die Richtigkeit seiner Erinnerung an den Regelinhalt anhand der üblichen Praxis in der Gemeinschaft der Sprachspielenden abgleichen. Jede Sprache hat somit notwendig einen sozialen Charakter. Einer allein kann nicht einer Regel folgen⁶.

6 Schroeder (Schroeder 1998) vertritt demgegenüber die Ansicht, dass alleiniges Regelfolgen, dass also einer mehrmals alleine einer Regel folgen kann, sehr wohl möglich sei. Wenn ich auch hier nicht ausführlich auf seine Argumentation eingehen möchte, dann doch wenigstens so weit: Schroeder kommt ausgehend von der Bemerkung „Ist, was wir »einer Regel folgen« nennen, etwas, was nur *ein* Mensch, nur *einmal* im Leben tun könnte? [...] Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein“ (PU, § 199) zu diesem Schluss, indem er behauptet, dass von den vier sich aus der Bemerkung ergebenden Möglichkeiten, nämlich: *Mehrere Menschen folgen je mehrmals im Leben einer Regel*, *Mehrere Menschen folgen je einmal im Leben einer Regel*, *Ein Mensch folgt mehrmals im Leben einer Regel* und *Ein Mensch folgt einmal im Leben einer Regel*, expressis verbis durch den letzten Satz der Bemerkung nur der letzte Fall verneint wird. Da die ersten beiden unzweifelhaft möglich sind, bleibt aber noch der dritte Fall, eben dass ein Mensch mehrmals im Leben einer Regel folgt, logisch möglich.

Grammatik

Wittgenstein spricht im Zusammenhang mit Regeln davon, dass diese die *Grammatik* der Sprache seien. Dieser Terminus bezeichnet nicht etwa das, was üblicherweise darunter verstanden wird, also die Syntax einer Sprache, die gleichwohl als Voraussetzung mit darin inbegriffen ist⁷. Die Grammatik umfasst vielmehr alle Regeln, wie eine Sprache zu sprechen ist, das heißt, wie Wörter und Sätze verwendet werden. Zur Grammatik gehören also solche Sätze, die selber keinen Sinn enthalten, gleichwohl aber als Rahmen der Sprache die Bedingung für sinnvolle Rede (etwa von Wahrheit oder Falschheit) sind (vgl. „Zur Grammatik gehört nicht, daß dieser Erfahrungssatz wahr, jener falsch ist. Zu ihr gehören alle Bedingungen [die Methode] des Vergleichs des Satzes mit der Wirklichkeit. Das heißt, alle Bedingungen des Verständnisses [des Sinnes]“ PG, 88). Sie sind deshalb nicht sinnlos (denn sie geben ja durchaus eine Information), sondern unsinnig. Dass ein Satz *unsinnig* ist, heißt genau das: er sagt zwar nichts über die Welt aus, gleichwohl aber darüber, wie die Sprache zu verwenden ist. Aus diesem Grund ist die Grammatik (die Gesamtheit der Regeln) – weil sie insgesamt in diesem Sinne unsinnig ist – auch unabhängig von der Welt: Sie umfasst die Regeln der Bezugnahme auf die Welt: „Die Grammatik ist keiner Wirklichkeit Rechenschaft schuldig. Die grammatischen Regeln bestimmen erst die Bedeutung (konstituieren sie) und sind darum keiner Bedeutung verantwortlich. // »Das einzige Korrelat in der Sprache zu einer Notwendigkeit ist eine willkürliche Regel. Sie ist das einzige, was man von dieser Notwendigkeit in einem Satz abziehen kann.«“ (PG, 184)

Daraus folgt nicht, dass die Regeln der Grammatik willkürlich, also rein zufällig, sind. Willkürlich sind sie in einer kontingenten Weise, dass auch immer andere Regeln anstatt der aktuellen sich hätten herausbilden können. Regeln verstanden als Reaktion der

Betrachtet man § 199 für sich, ist diese Behauptung sicherlich wahr. Angesichts des § 202 „Und darum kann man nicht der Regel ›privativ‹ folgen“, der eindeutig auch den dritten Fall ausschließt, halte ich eine solche These jedoch für verfehlt, und vertrete die Auffassung, dass Wittgenstein alleiniges Regelfolgen für ausgeschlossen hielt.

7 Zum Verhältnis der klassischen, von Wittgenstein abwertend so genannten *Oberflächengrammatik* (Syntax einer Sprache) zu der *Tiefengrammatik* (philosophische Struktur einer Sprache) siehe Schneider 1999. Ich meine im Folgenden mit *Grammatik* immer die philosophische Grammatik im Sinne Wittgensteins.

Sprachspielenden auf *Naturnotwendigkeiten*, also *natürliche Regelmäßigkeiten*, unterliegen aber gleichwohl dem Zweck, den Sprachspielenden eine Reaktion auf die Welt zu ermöglichen. Die Regeln sind folglich nicht unabhängig von der Welt und insofern sind sie dahingehend nicht willkürlich:

Man kann die Regeln der Grammatik »willkürlich« nennen, wenn damit gesagt sein soll, der *Zweck* der Grammatik sei nur der der Sprache. Wenn einer sagt »Hätte unsere Sprache nicht diese Grammatik, so könnte sie diese Tatsachen nicht ausdrücken« – so frage man sich, was hier das »*könn- te*« bedeutet.

(PU, § 497)

In dieser Bemerkung kommt die grundsätzliche Kontingenz der Grammatik noch einmal zum Ausdruck: Da die Naturtatsachen ja durch die Sprache gemäß deren Regeln ausgedrückt werden, ist gar nicht feststellbar, dass durch andere Regeln bestimmte Naturtatsachen nicht mehr ausgedrückt werden können. Dieser Satz ist also selbst als ein grammatischer Satz aufzufassen und weist daraufhin, dass die Grammatik die Grenze der Sprache (dessen, was durch Sprache ausdrückbar ist) festlegt. Die „wahre“ oder „tatsächliche“ Gestalt der Welt ist für die Sprachspielenden unzugänglich. Sie sprechen über die Welt gemäß den Regeln ihrer Sprache (und sie sind dadurch gleichsam in einem Bild gefangen, wie Wittgenstein in dem seiner Frühphilosophie: „Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unsrer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.“ PU, § 115):

Wenn man sagt: Der Philosoph muß aber eben in diesen Kessel hinuntersteigen und die reine Realität selbst erfassen und ans Tageslicht ziehen so lautet die Antwort daß er dabei die Sprache hinten lassen müßte und daher unverrichteter Dinge wieder heraufkommt.

(WA, Band 2, 3, Nr. 8)

Angesichts dessen, dass zur Regelkompetenz weitaus mehr gehört, als bloße Regelkenntnis (im vorherigen Abschnitt sprach ich von *Erfahrung* und davon, dass bei jedem neuen Regelfolgen eine neue Entscheidung nötig ist), stellt die Grammatik aber kein bloßes Regelwerk dar:

Was Wittgenstein beschreibt, läßt sich aber durch ein Regelwerk gerade nicht fassen. Die hier angesprochene Kompetenz geht in einer Regelkompetenz nicht auf. Sie enthält als eine wesentliche Teilfähigkeit die Kompetenz, sich im ‚Offenen‘ zurechtzufinden, insbesondere in den Übertragungen, die zu den vielen Weisen führen, wie die vergleichsweise wenigen Ausdrucksformen unserer natürlichen Sprachen gebraucht werden können.

(Schneider 1999, 19)

Philosophische Probleme entstehen in der Folge daraus, dass unklar ist, welche Regeln wann anzuwenden sind. Nicht zufällig lautet deshalb Wittgensteins Beschreibung der Form eines philosophischen Problems: „»Ich kenne mich nicht aus.«“ (PU, § 123)

Die Aufgabe der Philosophie muss es sein, dieses Auskennen wieder zu ermöglichen. Es verbleibt ihr zu diesem Zweck die Möglichkeit, eine grundlegende Auflistung der grammatischen Regeln aufzustellen. Darauf weist Wittgenstein an vielen Stellen in seinen Schriften hin. Neben vielen diesbezüglichen Eintragungen in verschiedenen MSS und TSS sind die prominentesten Stellen beispielsweise: PB, Nr. 1, 52; BT 89 (280 ff.) und selbstverständlich:

Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. – Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die ›Zusammenhänge sehen‹.

(PU, § 122)

In „*The Big Typescript*“ setzt Wittgenstein gar explizit diese Methode der Aufstellung einer übersichtlichen Darstellung an die Stelle der Suche nach der phänomenologischen Sprache zur Zeit der Wende, die ja ihrerseits die Suche nach der logischen Struktur der Welt in der Frühphilosophie abgelöst hat. So wird stufenweise die völlige Abkehr von einer Korrelation der Sprache mit der Welt vollzogen, wodurch in diesem Punkt der Bruch mit der Frühphilosophie, in der ja noch der Standpunkt vertreten wurde, dass durch eine Analyse der Sprache auch eine Kenntnis über die Welt erlangt werden könne, offenkundig ist:

Die Untersuchung der Regeln des Gebrauchs unserer Sprache [= die Grammatik, T. W.], die Erkenntnis dieser Re-

geln und übersichtliche Darstellung, läuft auf das hinaus, d.h. leistet dasselbe, was man oft durch die Konstruktion einer phänomenologischen Sprache leisten/erzielen/ will.

(BT Nr. 94.1, 295)

Genau wie die Konzepte der logischen Struktur der Welt beziehungsweise der phänomenologischen Sprache eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Welt waren, ist auch die übersichtliche Darstellung eine solche:

Das Wesen der Sprache aber ist ein Bild des Wesens der Welt; und die Philosophie als Verwalterin der Grammatik kann tatsächlich das Wesen der Welt erfassen, nur nicht in Sätzen der Sprache, sondern in Regeln für diese Sprache, die unsinnige Zeichenverbindungen ausschließen.

(PB, Nr. 54)

Wittgenstein lässt folglich auch in der Spätphilosophie nicht von dem Gedanken ab, das Wesen der Welt ergründen zu wollen, verwendet zu diesem Zweck zu den verschiedenen Zeiten aber jeweils andere Methoden.

Der übersichtlichen Darstellung kommt noch eine besondere Eigenschaft zu. Da die Grammatik die gesamten Regeln einer Sprache umfasst, listet sie zugleich die Regeln für die Bedeutung von Wörtern auf. Folglich gibt diese Darstellung auch über die Bedeutung von Wörtern Auskunft. An dieser Stelle ist es interessant der Frage nachzugehen, woher die bedeutungsbestimmenden Regeln stammen und woher sie ihre Normativität bekommen.

Im *Tractatus* war die Antwort auf diese Frage einfach zu geben: Die Bedeutung eines Namens ist der Gegenstand, auf den er weist; ein Satz ist wahr, wenn er mit der Welt übereinstimmt. Die Wahrheit im Allgemeinen hängt also von dem Maßstab einer objektiven Außenwelt ab, der die Sätze gegenüberstehen. Bereits in der *Zeit des Übergangs* wendet Wittgenstein sich von diesem Modell, das zudem eine sehr genaue Erklärung dafür angeben muss, wie denn ein Satz mit der Welt objektiv verbunden ist, ab:

Philosophen sprechen sehr häufig davon, die Bedeutung von Wörtern zu untersuchen, zu analysieren. Aber laßt uns nicht vergessen, daß ein Wort keine Bedeutung hat, die ihm gleichsam von einer von uns unabhängigen Macht gegeben

wurde, so daß man eine Art wissenschaftlicher Untersuchung anstellen könnte, um herauszufinden, was das Wort *wirklich* bedeutet. Ein Wort hat die Bedeutung, die jemand ihm gegeben hat.

(BB, 52)

Die angesprochene „unabhängige Macht“ ist selbstverständlich diese von den Sprachspielenden unabhängige Instanz, die Außenwelt. Die „wissenschaftliche Untersuchung“ meint beispielsweise eine solche, wie sie im *Tractatus* nötig gewesen wäre, um die Bedeutung der Elementarsätze anzugeben.

In der Spätphilosophie schließlich stellt Wittgenstein diesem Modell in den *Philosophischen Untersuchungen* eine so genannte *Gebrauchstheorie der Bedeutung* gegenüber. Dieser Theorie zufolge werden Wörter und Sätze von den Sprachspielenden gebraucht – von ihnen verwendet – wodurch Sinn und Bedeutung direkt von den Sprachspielenden und der jeweiligen Art der Praxis abhängen. Der locus classicus hierzu ist die folgende Bemerkung: „Man kann für eine *große* Klasse von Fällen der Benützung des Wortes »Bedeutung« – wenn auch nicht für *alle* Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache“ (PU, § 43).

Die Bedeutung der Wörter ergibt sich demnach aus dem Gebrauch, den die Sprachspielenden von ihnen beim Sprechen machen. Dadurch ist die Wortbedeutung einem objektiven Vergleich mit einer als Maßstab dienenden Außenwelt entzogen und stellt sie in die Verantwortlichkeit der Sprachspielenden. Dies führt selbstverständlich nicht zu einer willkürlichen Zuschreibung von Bedeutungen, sondern geschieht im Rahmen dessen, was hier über das Sprachspiel und die Grammatik gesagt worden ist. Die Sprachspielenden legen durch den Gebrauch, den sie von einem Wort machen (und dies ist eine Praxis! Vgl. „... und schreib getrost ‘Im Anfang war die Tat.’“ ÜG, § 402) seine Bedeutung dadurch fest. Eine andere Möglichkeit der Bedeutungskonstitution sieht Wittgenstein nicht mehr (vgl. „Nur in der Praxis einer Sprache kann ein Wort Bedeutung haben“ BGM, 344, Nr. 41). Die so entstehende Regel (und deren Einhaltung) unterliegt der Überwachung durch die Sprechergemeinschaft. Dementsprechend liegt der Ursprung der Normativität im Sprachspiel, die Sprachspielenden fungieren durch ihr Sprachverhalten als Normsetzer. Denn niemand allein kann, wenn es um Verstehen geht,

eine Norm aufstellen und zugleich deren Einhaltung überwachen. Sie würde nicht als Maßstab dienen können, weil jede beliebige Festlegung in diesem Fall als Norm gelten würde. Der Begriff der Norm impliziert aber gerade, dass eine Norm ein feststehender Maßstab ist, mit dem etwas verglichen werden kann. Ob ein Wort korrekt gebraucht wird, zeigt sich in der Praxis. Es ergibt sich aus einem Vergleich mit den die übliche Verwendung des Wortes festlegenden Regeln. Bezogen auf die Verwendung von Wörtern mit der Absicht, sich mit ihnen verständlich zu machen, kann einer allein die dafür notwendige Beständigkeit einer Norm aber nicht garantieren. Folgt er ausschließlich seinen eigenen „Normen“, die aufgrund des fehlenden Richtigkeitskriteriums ja keine Normen sind, funktioniert das am Ende nur um den Preis des Verlustes der Fähigkeit, von anderen verstanden werden zu können. Es gibt keinen privaten Akt des Meinens, der einem Wort eine Bedeutung beilegt und von jedem einzelnen Sprecher abhängt. Wittgenstein gibt ein Beispiel dafür, inwiefern der Einzelne keinen Einfluss auf die Bedeutung von Wörtern hat:

Wenn ich sage »Herr Schweizer ist kein Schweizer«, so meine ich das erste »Schweizer« als Eigennamen, das zweite als Gattungsname. Muß da also beim ersten »Schweizer« etwas anderes in meinem Geiste vorgehen als beim zweiten? (Es sei denn, daß ich den Satz ›papageienhaft‹ ausspreche.) – Versuch, das erste »Schweizer« als Gattungsnamen und das zweite als Eigennamen zu meinen! – Wie macht man das? Wenn *ich's* tue, blinzele ich mit den Augen vor Anstrengung, indem ich versuche, mir bei jedem der beiden Worte die richtige Bedeutung vorzuführen. – Aber führe ich mir denn auch beim gewöhnlichen Gebrauch der Wörter ihre Bedeutung vor?

Wenn ich den Satz mit den vertauschten Bedeutungen ausspreche, so zerfällt mir der Satzsin. – Nun, er zerfällt *mir*, aber nicht dem Andern, dem ich die Mitteilung mache. Was schadet es also?

(PU II, 493)

Wie der Satz vom Sprecher interpretiert wird und ob dem Sprecher „der Satzsin zerfällt“ ist vollkommen irrelevant, weil der Satzsin eben nicht für den anderen ebenfalls zerfällt. Der Satz wird anhand

der öffentlichen Regeln gemessen, die allein ausschlaggebend sind, wie er verstanden wird. Wer immer sich nicht an diese, sondern beispielsweise an eigene, Regeln hält, wird eben nicht verstanden beziehungsweise offenbart dadurch, dass er nicht in Kenntnis der üblichen Regeln ist oder sie nicht korrekt anwenden kann. Es ist nicht möglich, unter einem Wort etwas von der Sprechergemeinschaft Abweichendes zu verstehen und dann zu erwarten, dass die Sprechergemeinschaft diese besondere Verwendung ebenfalls verstehen kann. Das Wort trägt seine Bedeutung nicht bei sich, weshalb sie auch nicht unabhängig von den öffentlichen Regeln verstanden werden kann. Eine Gebrauchstheorie der Bedeutung dieser Lesart führt also mitnichten zu willkürlichen, dem Belieben der einzelnen überlassenen Regeln.

3.2 Der Begriff der *Lebensform*

Der Begriff *Lebensform* gehört sicherlich zu den häufiger diskutierten Themen der wittgensteinschen Philosophie. Das mag daran liegen, dass er in den Schriften nur selten Erwähnung findet und deshalb ob der mangelnden Eindeutigkeit eine große Herausforderung für Interpreten darstellt, oder daran, dass aus einem Vorverständnis des Begriffes heraus versucht wird, dieses in die Philosophie Wittgensteins zu integrieren. Wie auch immer, die Textbasis ist zu gering für eine verlässliche Interpretation. Zwar versucht von Savigny „Grundlinien einer disziplinierten Interpretation“ (von Savigny 1999, 120), aber auch dieser Versuch bleibt letztlich ein mehr oder weniger plausibler Vorschlag, neben dem es noch eine Anzahl weiterer Vorschläge gibt (siehe zum Beispiel: Garver (Garver 1984 und später Garver 1999), Haller (Haller 1984 und später Haller 1999) oder Black (Black 1978)). Die Diskussion bewegt sich unter anderem um die Frage, wie viele Lebensformen es gibt, wobei die eine Seite um Newton Garver die Ansicht vertritt, es gäbe lediglich eine, und die andere Seite um Rudolf Haller der Meinung ist, es gäbe derer mehrere. Beide Seiten haben starke Gründe für ihre jeweiligen Positionen. Die Textlage, die beiderseits als Stützung herangezogen wird, eignet sich jedoch nicht zu einer endgültigen Klärung: Wittgenstein verwendet den Terminus *Lebensform* nämlich sowohl in der Einzahl (siehe etwa PU, §§ 19, 23, 241; PU II, 489), als auch in der Mehrzahl (siehe etwa PU II, 572). Folglich muss man, soll in

der Frage der Anzahl der Lebensformen eine strenge Interpretation durchgeführt werden, eine der Verwendungsweisen als falsch oder als von Wittgenstein eigentlich nicht so gemeint erwiesen werden. Mir erscheint es demgegenüber sinnvoller, die unterschiedlichen Verwendungsweisen in einer neuen, gemeinsamen Interpretation aufgehen zu lassen. Der Grund dafür ist, dass die Entwicklung einiger Bemerkungen in den verschiedenen Manuskripten Anlass zu der Vermutung gibt, dass Wittgenstein den *Lebensform*-Begriff selbst in changierender Weise verwendet hat: So heißt es im MS 124 auf Seite 213 im Singular: „[...] der Ausdruck der Gedanken, die Sprache, ist dem Menschen gemeinsam. Es ist eine Lebensform, in der sie übereinstimmen (nicht eine Meinung).“ Später verwendet Wittgenstein im MS 129 auf Seite 35 den Plural: „[...] in der Sprache stimmen die Menschen überein. Das ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensformen.“ Schließlich bekommt die Bemerkung in den *Philosophischen Untersuchungen* als § 241 folgende Form: „[...] in der Sprache stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“ Meiner Ansicht nach, deutet die unterschiedliche Verwendung auf die Unentschiedenheit des Autors hin, die eine begründete *Interpretation* durch die Leser dieser Textstellen und keine reine Textexegese erforderlich macht. Denn ich halte die Frage nach der Anzahl der Lebensformen nicht für entscheidend, eher führt sie vom eigentlich Relevanten ab. Vielmehr muss eine Interpretation des *Lebensform*-Begriffes in eine Gesamtinterpretation der wittgensteinschen Philosophie eingebettet sein, was an dieser Stelle passieren soll. Denn eine ausschließlich textgestützte Deutung scheint mir wegen der widersprüchlichen Verwendungen des Begriffs nicht möglich.

Garvers Vorschlag zur Deutung des *Lebensform*-Begriffes besteht darin, ihn mit der *gemeinsamen menschlichen Handlungsweise* (Garver 1984, 48) gleichzusetzen. Letzteren Terminus, der noch seltener als der *Lebensform*-Begriff in den *Philosophischen Untersuchungen* verwendet wird, führt Wittgenstein im Zusammenhang mit der Deutung einer dem Sprecher fremden Sprache ein. Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist laut § 206 das „Bezugssystem, mittels dessen wir uns eine fremde Sprache deuten.“ Nähere Spezifikationen werden nicht gegeben. Es geht aber aus dem Kontext eindeutig hervor, dass die Problemstellung hier das Verstehen fremder Sprachen und nicht die Bestimmung der menschlichen Lebens-

form ist, was man jedoch in der Tat leicht vermuten könnte, wenn man den Grund besieht, warum Wittgenstein eine Konstruktion dieser Art einführt. Sie ist erforderlich, wenn man eine Vermittlung zwischen den sonst disjunkt nebeneinander stehenden Sprachspielen erreichen will. Weiter oben hatte ich erläutert, dass am Grunde des Sprachspiels die unbegründete Tätigkeit liegt. Insofern steht die Entwicklung und Ausprägung von Sprachspielen ja in Abhängigkeit von Tätigkeiten. Nimmt man disparate Handlungspraxen an, folgen daraus derart verschiedene Sprachspiele, dass sie ohne eine gemeinsame Praxis nicht ineinander übersetzbar und damit eine sprachliche Verständigung ausgeschlossen wäre. Durch die Behauptung einer gemeinsamen menschlichen Handlungsweise kann dieses Problem gelöst werden, denn sie liegt – in welchem Ausmaß auch immer – am Grunde jedes Sprachspiels⁸. Die Existenz der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise erklärt Wittgenstein mit der Naturgeschichte des Menschen⁹. Danach haben sich eben im Laufe der Geschichte verschiedene Praktiken herausgebildet. Solche Praktiken sind zum Beispiel: „Befehlen, fragen, erzählen, plauschen“. Sie „gehören zu unserer Naturgeschichte so wie gehen, essen, trinken, spielen“ (*PU*, § 25).

Aber auch dieser Vorschlag Wittgensteins kann nicht zuletzt aufgrund seiner Unvollständigkeit nicht darüber hinwegtäuschen, dass die gemeinsame menschliche Handlungsweise – wie gesagt – eben nicht geeignet ist, den *Lebensform*-Begriff zu explizieren. Das hat hauptsächlich zwei Gründe:

Der erste ist, dass eine derartige Bestimmung wegen des *Empirievorbehaltes* (siehe Abschnitt 3.1 (ab Seite 97)) nicht empirisch geschehen kann. Jede empirische Bestimmung – auch der gerade zitierte Vorschlag Wittgensteins – geschieht schließlich nur durch das Filter der vorhandenen Sprache. Dadurch bleibt ein solcher Bestimmungsversuch immer bloß innerhalb der Möglichkeiten und Grenzen der Grammatik der Sprache. Wittgenstein sagt zwar, dass man die gemeinsame menschliche Handlungsweise nur so beschreiben könnte, dass man alle menschlichen Handlungen angebe und dass „[...]

8 Die Tatsache, dass Wittgenstein die gemeinsame menschliche Handlungsweise einführt, explizit mit dem Hinweis darauf, dass wir mit ihrer Hilfe fremde Sprachen deuten können, kann als Indiz dafür gewertet werden, dass Wittgenstein der Auffassung gewesen ist, dass unter den Menschen keine prinzipiellen Verständigungshindernisse bestehen.

9 Vgl. zu *Naturgeschichte* den sehr erhellenden Aufsatz von Schulte, da dieser Themenkomplex hier nicht weiter erörtert wird: Schulte 2000.

das ganze Gewimmel der menschlichen Handlungen der Hintergrund [sei], worauf wir jede Handlung sehen [...]“ (Z, Nr. 567). Jedoch müsste diese Bestimmung notwendig ungenügend bleiben, weil es unmöglich ist, *alle* menschlichen Handlungen *tatsächlich* anzugeben, und außerdem die Abgrenzung etwa von nicht-menschlichen Handlungsweisen schwer fällt (was ist etwa das wesentliche Merkmal des Menschen?). Wir sähen überdies nur die in der Welt manifestierten, für den definitorischen Zweck irrelevanten Folgen der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise, nicht aber ihren wesentlichen Kern¹⁰. Dieser ist nur grammatisch-idealtypisch bestimmbar und tritt an die Stelle einer klassischen anthropologischen Konstante. Selbst wenn wir alle menschlichen Tätigkeiten beschreiben könnten und das auch täten, stießen wir nicht zu einer eigentlichen Bestimmung der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise vor, weil wir eben die Grenzen der Grammatik unserer Sprache nicht verlassen können. Die meines Erachtens einzige Möglichkeit einer Bestimmung kann lediglich als weiter nicht begründbare Gleichheit in Bezug auf bestimmte Handlungsweisen erfolgen. Wieder einmal ist wichtig zu sehen, dass diese Gleichheit nicht weiter zu begründen ist. Wieder einmal handelt es sich dabei um etwas Vorauszusetzendes, auf das man sich verlässt, wie es auch in der bereits weiter oben zitierten Stelle aus *Über Gewißheit* angesprochen ist: „Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt. (Ich habe nicht gesagt ‚auf etwas verlassen kann‘.)“ (ÜG, § 509) Eine derart fundamentale gemeinsame Handlungsweise, nämlich dass mindestens zwei Sprecher in einer bestimmten Weise gleich handeln, ermöglicht ja überhaupt erst die Sprachspielpraxis.

Im Anschluss an diese Erläuterung werde ich im Folgenden nicht mehr von einer gemeinsamen *menschlichen* Handlungsweise sprechen, sondern vielmehr allgemein von einer gemeinsamen Handlungsweise oder einer gemeinsamen Praxis. Außerdem werde ich die Gesamtheit der gemeinsamen Handlungs- oder Verhaltensweisen einer Gruppe von Sprachspielenden (aber auch die regelmäßigen Handlungs- oder Verhaltensweisen eines Einzelnen) fortan eine *Lebensweise* nennen¹¹. Für die Zugehörigkeit zu einer Lebensweise

10 Der Unterschied, der zwischen lesen und nicht-lesen besteht, kann beispielsweise auch nicht an den jeweiligen Folgen in der Welt festgemacht werden.

11 Die Bestimmung der Lebensweise als *Gesamtheit der gemeinsamen Handlungs- oder Verhaltensweisen* ist idealtypisch als Vereinigungs-

gilt: Je größer die Anzahl der geteilten Handlungs- oder Verhaltensweisen – auch unabhängig vom sozial und räumlich nahen Lebensvollzug –, desto ähnlicher die Lebensweise. Ein mögliches Kriterium, wie weit sich Lebensweisen ähnlich sind, ist der Grad der Übereinstimmung der Sprachspielenden in selbstverständlichen Handlungen beziehungsweise in selbstverständlichem Verhalten, die sie gegenseitig problemlos verstehen.

Der Begriff der Lebensweise stellt zugleich den Anknüpfungspunkt für den Kulturbegriff dar.

Philologische Anmerkung

Dass auch Wittgenstein ein solcher Gebrauch dieses Begriffes nicht fern lag, zeigen exemplarisch die folgenden Textstellen: Im Zusammenhang mit der Frage, warum ein Bild eine bestimmte Atmosphäre hat, und wie man diese beschreiben könne, heißt es: „Es ist eine ganze Lebensweise [der | von] Menschen, die mit diesem Bild zusammenhängt. (Die gleichsam sein Bedeutungskörper ist.)“ (MS 131, 182, 2.9.1946) Auf seine Arbeit bezogen sagt Wittgenstein, dass ihr Wert durchaus nicht darin liege, direkte Konsequenzen zu zeitigen, sondern vielmehr indirekt auf eine Veränderung des gesamten Verhaltens der Menschen abziele: „Es ist mir durchaus nicht klar, daß ich eine Fortsetzung meiner Arbeit durch Andre mehr wünsche, als eine Veränderung der Lebensweise, die alle diese Fragen überflüssig macht. (Darum könnte ich nie eine Schule gründen.)“ (MS 134, 146, 14.4.1947) In Betreff der Verwobenheit von Tätigkeiten und Sprache fragt sich, womit genau die Sprache wie verbunden ist. Wittgensteins Antwort ist, dass sich einerseits die Sprache immer auf die gesamten Tätigkeiten – eben die Lebensweise – beziehe, andererseits jede Lebensweise je konkrete Begriffe mit sich bringe: „Die Sprache, möchte ich sagen, bezieht sich auf eine *Lebensweise*“ (BGM, 335, Nr. 34). Und: „Wir wollen uns Begriffe aus dem Bedürfnis nach ihnen erklären. Aber eigentlich wäre das nur das Bedürfnis nach einer bestimmten Lebensweise, welche die Verwendung des Begriffs in sich schließt“ (MS 137, 61r, 1.7.1948). Denn: „[Gewisse Begriffe | Die Grundbegriffe] sind so eng mit dem Fundamentalsten in unsrer

menge der den Lebensweisen der einzelnen Mitglieder der Gruppe zugehörigen Handlungen oder Verhaltensweisen, die von mindestens zwei Mitgliedern geteilt werden, zu verstehen. Diejenigen Handlungen oder Verhaltensweisen sind umso mehr Bestandteil der gemeinsamen Lebensweise, je mehr Mitglieder sie teilen.

Lebensweise verflochten, daß sie darum unangreifbar sind“ (MS 169, 71r, 1.1.1949). Sehr deutlich kommt Wittgensteins Verständnis der Tätigkeiten einer Gruppe von Sprachspielenden als Lebensweise in folgender Stelle zum Ausdruck: „Diese Leute [eine den Beobachtern fremde Gruppe, T. W.] hätten eine Kultur, bauten sich Hütten trieben Viehzucht etc., gäben dabei offenbar Befehle fragten, antworteten u. s. w.. Was läßt uns hier sagen dieser Mann gäbe jenem jetzt eine Antwort auf seine Frage? Doch nur die durchgreifende Ähnlichkeiten ihrer ganzen Lebensweise mit der unsern“ (MS 165, 111, 1.1.1941). Besonders aufschlussreich ist auch eine Stelle in den *Philosophischen Untersuchungen* im Vergleich mit ihrer Vorfassung in einem Manuskript. Die veröffentlichte Stelle lautet: „Und das Wort »hoffen« bezieht sich auf ein Phänomen des menschlichen Lebens. (Ein lächelnder Mund *lächelt* nur in einem menschlichen Gesicht.)“ (PU, § 583) Im Manuskript ist die Wendung *des menschlichen Lebens* jedoch anders formuliert: „Und das Wort »hoffen« bezieht sich auf ein Phänomen in der menschlichen Lebensweise. (Ein lächelnder Mund *lächelt* nur im menschlichen Gesicht.)“ (MS 129, 111, 17.8.1944) Wittgenstein muss folglich in einer Weise beides für gegenseitig austauschbar gehalten oder doch zumindest in engem Zusammenhang gesehen haben.

Der zweite Grund, weshalb der *Lebensform*-Begriff durch die gemeinsame Handlungsweise nicht erklärt werden kann, wird leicht übersehen. Er geht aus der Interpretation des § 207 der *Philosophischen Untersuchungen* hervor, wonach eine Sprache zu haben gerade kein notwendiger Teil der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise ist. In diesem Paragraphen spricht Wittgenstein von Menschen, die „gewöhnlichen *menschlichen* Tätigkeiten“ (PU, § 207, Hervorhebung von mir, T. W.) nachgingen, die aber dennoch *keine* Sprache besitzen. Er betont an anderer Stelle: „Und doch könnte es ja solche, im übrigen menschliche, Wesen geben“ (Z, Nr. 390). Obwohl durch „im übrigen“ angedeutet wird, dass die Sprache *normalerweise* zur gemeinsamen Handlungsweise zu zählen ist, werden die erwähnten Wesen aber trotzdem als menschlich bezeichnet. Wäre die Sprache notwendig zur gemeinsamen *menschlichen* Handlungsweise gehörig, wäre das nicht möglich.

Es bleibt daher festzustellen, dass das Attribut „menschlich“ im Zusammenhang mit einer Bestimmung der gemeinsamen Handlungsweise nicht relevant, dass die Bestimmung dieser gemeinsamen Hand-

lungsweise nur grammatisch möglich ist und dass eine Sprache zu sprechen nicht notwendig dazu gehört.

Wie kann dann aber die Lebensform des Menschen bestimmt werden, wenn der indirekte Weg über die gemeinsame Handlungsweise nicht funktioniert? Auf den richtigen Weg zu einer Antwort bringen folgende Bemerkungen: „[...] in der Sprache stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform“ (PU, § 241).

Wenn man versucht, die menschliche Lebensform zu bestimmen, dann muss sich etwas finden lassen, was tatsächlich allen Menschen – nicht nur zufällig – gemein ist. Wittgenstein bestimmt die Sprache als dasjenige, worin die Menschen übereinstimmen. Damit kann selbstverständlich nicht gemeint sein, dass die Menschen in *einer einzigen* Sprache übereinstimmen, denn offensichtlich sprechen nicht alle Menschen dieselbe Sprache. Vielmehr wird auf die grundsätzliche Fähigkeit zur Sprachverwendung hingewiesen, die nämlich auch dann noch gegeben ist, sollte man die tatsächliche Fähigkeit, sprachliche Laute erzeugen zu können, eingeübt oder gar nie besitzen haben. Diese Übereinstimmung in der Sprache heißt er dann die einer Lebensform. Verstärkend stellt eine andere Bemerkung explizit die Verbindung zwischen einer Sprache und einer Lebensform her: „Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen“ (PU, § 19).

Bei der Diskussion dieser Bemerkung sind die folgenden zwei wichtigsten Interpretationsmöglichkeiten zu berücksichtigen.

1. Eine *bestimmte* Sprache vorstellen, heißt *jeweils* eine dazu gehörige Lebensform vorstellen.
2. Eine Sprache im Allgemeinen (die Sprachfähigkeit) vorstellen heißt, eine Lebensform im Allgemeinen (die Lebensform des Sprachverwendens) vorstellen.

Wie bereits erwähnt ist die Textlage nicht so eindeutig, dass eine zweifelsfreie Entscheidung zwischen beiden Varianten gegeben ist, auch wenn von Savigny dieser Ansicht ist. Er behauptet, das vorhergehende Zitat könne

sprachlich nicht anders verstanden werden als so, daß es zu disjunkten Sprachen unterschiedliche Lebensformen gibt. Die Lesart »die Lebensform des Sprachverwendens« ist ausgeschlossen; dazu müßte der Satz so ähnlich lauten wie:

»Freilich – eine dieser Sprachen vorstellen heißt immer, sich dieselbe Lebensform vorstellen.«

(von Savigny 1996c, 76)

Abgesehen davon, dass es immer problematisch ist, wenn ein Interpret exakt zu wissen beansprucht (anstatt eine Interpretation vorzuschlagen), was ein Autor eigentlich hätte schreiben müssen, gibt auch der Kontext dieser Bemerkung nicht das her, was von Savigny gerne hätte. Der dem Satz aus § 19 vorausgehende Text der Bemerkung ist folgender:

Man kann sich leicht eine Sprache vorstellen, die nur aus Befehlen und Meldungen in der Schlacht besteht. – Oder eine Sprache, die nur aus Fragen besteht und einem Ausdruck der Bejahung und Verneinung. Und unzählige Andere. – Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.

(PU, § 19)

Diese Bemerkung schließt nicht mit der von von Savigny behaupteten Eindeutigkeit aus, dass nicht auch *eine Lebensform*, nämlich die des Sprachverwendens, gemeint sein könnte. Schließlich folgt die Bemerkung dieser Struktur: „Man kann sich leicht ein Spiel vorstellen, bei dem nur mit Bällen operiert wird, ein anderes, das bloß mit Spielfiguren auskommt usw. Und ein Spiel vorstellen heißt, sich eine Beschäftigung vorstellen.“ Es wäre merkwürdig anzunehmen, dass jedes Spiel seine je spezifisch eigene Beschäftigung hätte. Sicher, jedes Spiel ist von anderen verschieden und die konkrete Art der Beschäftigung gestaltet sich in praktischer Hinsicht anders. Trotzdem sind es doch nur Varianten *einer* Beschäftigung, nämlich der des Spielens. Die Gemeinsamkeit, die unter den Spielen besteht, charakterisiert Wittgenstein als so genannte *Familienähnlichkeit*. Eine Familienähnlichkeit besteht zwischen mehreren Entitäten, die zwar unter denselben Begriff fallen, dies aber nicht, weil sie notwendig ein gemeinsames Charakteristikum aufweisen, das allen gemein ist, sondern vielmehr sind sie transitiv durch Ähnlichkeiten verbunden. So kann es sein, dass eine Entität nur noch sehr wenig mit einer anderen gemein hat, trotzdem aber beide unter denselben Begriff fallen, weil es zwischen ihnen eine Reihe von Entitäten gibt, die jeweils Eigenschaften mit ihren Nachbarn teilen:

Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort »Familienähnlichkeiten«; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc. – Und ich werde sagen: die ›Spiele‹ bilden eine Familie.

(PU, § 67)

Obwohl die Ähnlichkeiten nicht zwischen allen Entitäten bestehen, sind diese dennoch dadurch miteinander verbunden, dass jede Entität jeweils mit ihren nächsten eine bestimmte Ähnlichkeit aufweist: „Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen“ (PU, § 67). Diese Bemerkung tritt erstmals im MS 115 auf: „Sie sind durch ein Tau mit einander verbunden; und dieses Tau hält nicht darum, weil irgend eine Faser in ihm von einem Ende zum andern läuft, sondern weil eine Unzahl von Fasern einander übergreifen“ (MS 115, 134).

Genau so, wie die verschiedenen Spiele unter diesen Familienähnlichkeitsbegriff fallen, genau so – lehrt uns Wittgenstein durch die Analogie der Sprache zum Spiel, die im Begriff *Sprachspiel* ausgedrückt ist – fallen die verschiedenen, hier zur Rede stehenden Sprachen unter einen Familienähnlichkeitsbegriff. Was also korreliert wird, ist der Familienähnlichkeitsbegriff der Sprache mit dem *Lebensform*-Begriff.

Mir erscheint angesichts der also nicht unmöglichen Interpretation des *Lebensform*-Begriffes als *Lebensform des Sprachverwendens*, diese als die plausibelste. Demnach besteht die menschliche Lebensform darin, eine Sprachpraxis zu haben – tatsächlich eine Sprache zu sprechen. Diese Lesart bekommt auch textlich durch eine bereits weiter oben in einer Fußnote zitierten Manuskriptstelle Unterstützung, in der es heißt: „[...] der Ausdruck der Gedanken, die Sprache, ist dem Menschen gemeinsam. Es ist eine Lebensform, in der sie übereinstimmen (nicht eine Meinung)“ (MS 124, 213). Hierbei handelt es sich ebenfalls nicht um eine faktische (gleichsam natürliche) Bestimmung des Menschen, dahingehend, dass nur Mensch ist, wer sprechen kann, sondern vielmehr um eine grammatische: dem Menschen eignet die Fähigkeit zur Sprachverwendung. Letzteres nennt Wittgenstein in der Bemerkung eindeutig eine Lebensform.

Ein praktischer Grund für diese Interpretation ergibt sich aus den obigen Ausführungen zur Sprachabhängigkeit unseres Weltbezugs und der Verwobenheit von Sprache und Tätigkeiten. Danach ist eine Sprachpraxis notwendig, um verschiedene Tätigkeiten überhaupt erkennen, vielleicht sogar überhaupt erst ausprägen zu können (beispielsweise die Handlungen des Lügens oder Versprechens, die es beide ohne eine Sprachpraxis nicht geben könnte). Kober bestimmt *Lebensform* ebenfalls in diesem Sinne: *Lebensform* verweist auf die mit der Sprache „einhergehenden, kulturell ausgebildeten bzw. geformten Handlungen [...]“ (Kober 1993, 154). Bestimmte gemeinsame Handlungsweisen hängen also in dieser Weise sogar von der Lebensform der Sprachpraxis ab, so dass man sagen muss, dass eine Sprachpraxis zu haben vorgängig zu bestimmten gemeinsamen Handlungsweisen ist. Daneben ist es so, dass eine Sprachpraxis zu haben, bestimmte Tätigkeiten impliziert. So etwa den Vorgang des Benennens oder allgemein regelfolgendes Verhalten. Deshalb kann man sagen, dass wer auch immer die Lebensform der Sprachpraxis teilt, damit zugleich bestimmte gemeinsame Praktiken teilt. Wenn Art und Anzahl der gemeinsamen Handlungsweisen aber kontingent, das Erfordernis einer Sprachpraxis, um diese überhaupt erst erkennen zu können, dagegen notwendig ist, dann besteht die menschliche Lebensform tatsächlich in einer Sprachpraxis und nicht in irgendwelchen zufälligen Handlungsgemeinsamkeiten. Es ist zwar letztthin ebenfalls zufällig, dass der Mensch eben diese Lebensform der Sprache ausgebildet hat. Aber dabei handelt es sich um eine grundsätzliche Zufälligkeit der Art, wie es genau so zufällig ist, dass sich überhaupt so etwas wie der Mensch entwickelt hat. Demgegenüber steht die darauf aufbauende Zufälligkeit, dass es irrelevant ist, welche Arten von gemeinsamen Handlungsweisen der Mensch ausgebildet hat. Verschiedene Praktiken führen zu unterschiedlich handelnden/sich verhaltenden Menschen. Die fehlende Lebensform der Sprachpraxis führt im Falle des Menschen zu etwas anderem als einem Menschen¹².

Ein weiterer Grund für diese Lesart von *Lebensform* ergibt sich aus einer viel kommentierten Stelle – einer Vorstufe zu einer Bemerkung im *Teil II* der *Philosophischen Untersuchungen* – in den

12 An dieser Stelle sei daran erinnert, dass Wittgenstein selbst, wie aus mehreren Bemerkungen hervorgeht, ja unbedingt voraussetzt, dass wir reden und handeln.

Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Die Bemerkung selbst lautet:

Statt des Unzerlegbaren, Spezifischen, Undefinierbaren: die Tatsache, daß wir so und so handeln, z.B., gewisse Handlungen *strafen*, den Tatbestand so und so *feststellen*, *Befehle geben*, Berichte erstatten, Farben beschreiben, uns für die Gefühle der Andern interessieren. Das hinzunehmende, gegebene – könnte man sagen – seien Tatsachen des Lebens.
(BPP, I-630)

Es ist an dieser Stelle zunächst beachtenswert, dass Wittgenstein hier die Tatsachen des Lebens als das Gegebene darstellt und nicht mehr, worauf Schmitz (Schmitz 2002, 201) zurecht hinweist, die Gegenstände der Erfahrung, wie er es noch 1929 während seiner kurzen phänomenologischen Phase getan hat.

Zu den Dingen, die wir hinzunehmen haben, gehört auch die Tatsache, dass wir sprachspielen, also dass wir reden und handeln, worauf ich bereits im Abschnitt *Sprachspiele* (3.1 (ab Seite 92)) hingewiesen habe. Ebenfalls habe ich bereits die Bemerkung zitiert, in der Wittgenstein das Gespieltwerden eines Sprachspiels als eine Tatsache bezeichnet („Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die *Tatsachen* als ›Urphänomene‹ sehen sollten. D.h., wo wir sagen sollten: *dieses Sprachspiel wird gespielt*.“ PU, § 654, erste Hervorhebung von mir, T. W.). Offensichtlich erachtet Wittgenstein also unser Sprachspielen und damit, dass wir reden und handeln, als eine Tatsache des Lebens, die hinzunehmen, gegeben ist. Insoweit deckt sich die bisherige Interpretation mit der Aussage des gerade zitierten § 630 der *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Interessant für die Frage der Bedeutung des *Lebensform*-Begriffes ist eine Variante des § 630, die später Eingang in den *Teil II* der *Philosophischen Untersuchungen* gefunden hat. Sie lautet: „Das Hinzunehmende, Gegebene – könnte man sagen – seien *Lebensformen*“ (PU II, 572).

Hier ersetzt Wittgenstein den Ausdruck *Tatsachen des Lebens* bei sonstiger Beibehaltung des Wortlautes gegen *Lebensformen*. Schulte meint, diese Alternative „ist selbstverständlich hochinteressant und kann dazu benutzt werden, den Sinn des Begriffes »Lebensform« näher zu bestimmen“ (Schulte 1999, 157). Sicherlich ist das kein zweifelsfreier Beweis dafür, dass Wittgenstein die beiden Begriffe

für synonym hält, aber immerhin doch ein starkes Indiz. Demnach bestünde die Lebensform im Handeln und Reden, also im Sprachspielen, also in einer Sprachpraxis. Die Verwendung des Plurals von *Lebensform* in dieser Bemerkung steht einer sauberen Interpretation in diesem Sinne jedoch entgegen. Allerdings haben die Autoren, die unter Verweis auf diese Stelle darauf bestehen, dass es eben mehrere Lebensformen gebe, selber kein Problem damit, die anderen Verwendungen von *Lebensform* im Singular in den *Philosophischen Untersuchungen* in ihrem Sinne in der Mehrzahl zu deuten. Auf die daraus resultierenden Schwierigkeiten einer strikten und texttreuen Analyse und die sich infolge dessen ergebende Notwendigkeit einer Interpretation hatte ich bereits hingewiesen. Eine mögliche Lösung dieses Problems ergibt sich aus einer Stelle des zweiten Teils der *Philosophischen Untersuchungen*:

Man kann sich ein Tier zornig, furchtsam, traurig, freudig, erschrocken vorstellen. Aber hoffend? Und warum nicht?

Der Hund glaubt, sein Herr sei an der Tür. Aber kann er auch glauben, sein Herr werde übermorgen kommen? – Und *was* kann er nun nicht? – Wie mache denn ich's? – Was soll ich darauf antworten?

Kann nur hoffen, wer sprechen kann? Nur der, der die Verwendung einer Sprache beherrscht. D. h., die Erscheinungen des Hoffens sind Modifikationen dieser komplizierten Lebensform. (Wenn ein Begriff auf einen Charakter der menschlichen Handschrift abzielt, dann hat er keine Anwendung auf Wesen, welche nicht schreiben.)

(PU II, 489)

Der Kern dieser Bemerkung besteht darin, dass Sprachfähigkeit bestimmte Handlungsweisen erst ermöglicht. Diese Handlungsweisen sind solche, die sich nicht direkt aus einem Verhalten ergeben und insofern komplexer sind als die Reaktionen, die aus Verhalten direkt folgen. Der Hund kann im Moment fürchten, dass sein Herr ihn schlagen werde, weil er seinen Herrn in entsprechender Geste sieht: Die aktuellen Umstände lassen ihn die Situation als so und so erkennen. Was jedoch über die aktuellen Umstände hinausgeht, verlangt nach einer differenzierten Fähigkeit, die einer Sprache bedarf. Die sprachlich verfasste, auf ein zukünftiges Ereignis gerichtete Hoffnung oder auch der Glaube sind solcherart. Während die

aktuelle Furcht ein Verhalten ist, das in einem primitiven Sprachspiel mit Lauten begleitet werden kann, entstammt das Hoffen einem elaborierten Sprachspiel, weil es eine Reflexion auf bestimmte Sachverhalte darstellt und damit auch den Bezug auf etwas *Zukünftiges* oder *Vergangenes* erlaubt. Insofern hat Wittgenstein das Sprachspiel einen „Ausbau des primitiven Benehens“ (Z, Nr. 545) genannt. Man darf in diesem Zusammenhang auch nicht vergessen, dass gerade der Bezug auf Zukünftiges oder Vergangenes im Kontext der Erinnerung Regeln voraussetzt. Diese wiederum setzen Sprachverwendung und eine Sprachspielgemeinschaft voraus. *Hoffen* hat dort einen bestimmten Gebrauch und wird also von den Sprachspielenden auf eine bestimmte Weise verwendet. Die Anwendung dieses Prädikates auf nicht zu der Sprachspielgemeinschaft (in diesem Falle aller derjenigen, die Sprache verwenden) Gehörenden stellt deshalb immer eine Übertragung dar. Insofern ist die Antwort auf die Frage, ob nur hoffen könne, wer eine Sprache habe (also Mitglied der entsprechenden Sprachspielgemeinschaft ist): „ja“ (vgl. dazu auch: von Savigny 1996b). Wittgenstein spricht im Zusammenhang mit solchen sprachlich konstituierten Handlungsweisen davon, dass sie die eine Lebensform des Sprachverwendens ausdifferenzieren würden, wodurch *Modifikationen der Lebensform* entstünden. Der Hund teilt diese Lebensform überhaupt nicht, weswegen er auch nicht hoffen kann.

In diesem Licht sieht es so aus, als ob mit der Rede von verschiedenen Lebensformen letztlich eigentlich verschiedene *Lebensweisen* gemeint sind. Danach wäre allen Menschen die Lebensform des Sprachverwendens gemeinsam, sie hätten jedoch unterschiedliche Lebensweisen¹³. Die unterschiedlichen Lebensformvariationen haben selbstverständlich auch Einfluss auf die Lebensweisen und umgekehrt.

In die gleiche Richtung weist eine andere mögliche Interpretation des Lebensform-Begriffes als Familienähnlichkeitsbegriff. Denn wenn man behauptet, dass es mehrere Lebensformen gibt, dann muss man damit die starke These meinen, dass diese verschiedenen Lebensformen nichts miteinander gemein haben dürfen. Hätten sie etwas gemein, ließen sie sich auf ein *tertium comparationis* zu-

13 Die enge Beziehung des Begriffs der *Lebensweise* zum Begriff des *Weltbildes* wird später (*Eigenschaften der Mythologie*, 3.3 (ab Seite 143)) noch näher zu bestimmen sein. Jetzt sei nur so viel gesagt, dass jeder Lebensweise ein je eigenes Weltbild entspricht.

rückführen und die These, es gäbe mehrere Lebensformen verlöre damit ihren Witz. Denn dieses tertium comparationis kann man nun seinerseits entweder als die Basis aller Lebensformen begreifen, die dann eben als Variationen dieser einen Lebensform zu verstehen sind, oder als familienähnlich verbindendes Glied der einzelnen Lebensformen. In diesen beiden Fällen ist jedoch die Existenz strikt disjunkter Lebensformen unmöglich, weil sie in irgendeiner Weise etwas gemeinsam haben: Entweder basal oder familienähnlich.

Es ist bis hierhin bereits deutlich geworden, dass eine Sprache zu haben überhaupt erst Voraussetzung für alles weitere (beispielsweise Erkenntnis der Welt und bestimmter Tätigkeiten) ist, insbesondere, dass verschiedene Handlungsweisen eine Sprache zur Voraussetzung ihrer Ausbildung haben. Darin besteht also eine basale Gemeinsamkeit, die die These, es gäbe strikt disjunkte Lebensformen als unhaltbar erweist. Es ist daher sehr plausibel, *Lebensform* als *Lebensform des Sprachverwendens* auszudeuten. Zudem ist auch denkbar, dass Wittgenstein *Lebensform* als Kurzfassung von *Modifikation der Lebensform* oder *Variation der Lebensform* verwendet hat. Das erklärt jedenfalls den oftmals schwankenden Gebrauch dieses Begriffes, teilweise sogar in denselben Kontexten. Die gemeinsame(n) Handlungsweise(n) hängt jedenfalls eindeutig von der so verstandenen Lebensform ab und kann deshalb keine diesbezügliche Interpretationshilfe sein.

Zugleich wird eine Bemerkung der *Philosophischen Untersuchungen* klar, in der es heißt: „Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam das klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen“ (PU, § 242).

Diese Stelle gibt einen Hinweis darauf, was auch zur Ausbildung von Modifikationen der einen Lebensform führt. Haller definiert in diesem Zusammenhang *Lebensform* als „Übereinstimmung im Selbstverständlichen, das keiner Erklärung bedarf“ und das als „ein Kriterium der Zugehörigkeit zu einer Lebensform selbst aufgefaßt werden kann“ (Haller 1999, 63). Haller, der zuvor der Auffassung gewesen ist, dass es mehrere Lebensformen gäbe, ist nun ebenfalls der Ansicht, dass es sich letztlich nur um „Variationsmöglichkeiten einer Lebensform“ (Haller 1999, 69) handele: „Im Kleinen wie im Großen sehen wir Wittgensteins Behauptung, daß es die Sprache selbst ist, in der die Menschen übereinstimmen, bestätigt“ (Hal-

ler 1999, 69). Insofern kann man – nun auch mit Haller – sagen, dass die von Wittgenstein verlangte „Übereinstimmung“ die einzelnen Variationen der Lebensform des Sprachverwendens voneinander trennt¹⁴. Wo nämlich keine Übereinstimmung herrscht, haben die Wörter eine andere Bedeutung, weil die Praxis, aus deren Kontext sie diese erhalten haben, eine andere ist. Und: „[d]ie Praxis gibt den Worten ihren Sinn, und die Praxis beruht auf Übereinstimmung“ (Haller 1999, 69). Ist die Praxis eine andere, teilt sich die Lebensform in unterschiedliche Variationen. Von diesem Standpunkt aus ist eine genauere Bestimmung dessen, was ich als *Lebensweise* eingeführt habe, möglich. Gemäß meiner Definition bezeichnet der Begriff *Lebensweise* die Gesamtheit der gemeinsamen Handlungs- oder Verhaltensweisen einer Gruppe von Menschen¹⁵. Nun kann ergänzt werden, dass unterschiedliche Lebensweisen unterschiedliche Praktiken haben. Diese Praktiken können auch das Ergebnis einer jeweils verschiedenen Lebensformvariation sein. Es ist sicherlich nicht so, dass jeder Lebensweise eine eigene Variation der Lebensform entspricht. Aber mit großer Wahrscheinlichkeit umfasst jede Variation einer Lebensform verschiedene Lebensweisen, je nach deren eigenen Praktiken.

Die Variationen der Lebensform können dabei so weit reichen, wie es eben nur möglich ist, ohne die Lebensform der Sprachpraxis zu verlassen, was bei den grundlegenden gemeinsamen Praktiken wie beispielsweise dem Benennen oder Regelfolgen der Fall wäre. Solange Menschen „blind“ denselben Regeln folgen, teilen sie dieselbe Lebensweise (und das heißt: sie teilen entsprechend auch dieselbe Variation oder dieselben Variationen der Lebensform). Noch einmal tritt der Anknüpfungspunkt des *Kultur*-Begriffes hervor: unterschiedliche Kulturen haben lediglich unterschiedliche Lebensweisen, unterschiedliche Variationen der einen Lebensform, und damit unterschiedliche Praktiken. Aber sie teilen alle dieselbe Lebensform des Sprachverwendens, die ihnen prinzipiell gegenseitiges Verstehen

14 Worin genau diese Übereinstimmung besteht, wird sich im Laufe dieser Arbeit noch im Abschnitt 3.3 (ab Seite 143) und im Kapitel 3 (ab Seite 233) zeigen.

15 Die Gruppe kann auch bloß einen einzigen Sprachspielenden enthalten. Somit können auch die regelmäßigen Handlungs- oder Verhaltensweisen eines einzelnen mit diesem Begriff bezeichnet werden. Es sei allerdings daran erinnert, dass dieser einzelne mindestens eine Lebensweise mit einer größeren Gruppe von Sprachspielenden teilen muss, um in diesem Falle sinnvoll von einer *Lebensweise* sprechen zu können. Vgl. dazu die Überlegungen zum sozialen Charakter von Regeln (3.1 (ab Seite 92)).

ermöglicht. Deshalb ist es ein Fehlschluss, unterschiedliche Lebensweisen oder Kulturen als unterschiedliche Lebensformen zu begreifen, die sich untereinander nicht mehr verstehen könnten. Wenn man tatsächlich von verschiedenen Lebensformen sprechen will, dann muss man damit solche Lebensformen meinen, die keine oder eine von Menschen nicht erlernbare Sprache verwenden. In diesem Sinne sind meines Erachtens auch Baker/Hacker der Ansicht, dass es kein Verstehensproblem unterschiedlicher Lebensweisen gibt. Allerdings verwechseln auch sie Lebensweisen mit Lebensformen: „However this does not confirm the interpretation that any other form of life than ours (*the human form of life*) would be unintelligible to us“ (Baker/Hacker 1985, 242). Dass an dieser Stelle tatsächlich *Lebensweisen* und nicht *Lebensformen* gemeint sind, ergibt sich aus folgender Passage:

In short, men in different epochs, different cultures, have different forms of life. Different educations, interests and concerns, different human relations and relations to nature and the world constitute distinct forms of life. [...] Of course, in advance of a particular question and a specific context it would be quite pointless to draw hard and fast distinctions between what counts as the same and what as a different form of life. Such distinctions depend upon the purpose and context of different kinds of investigation.

(Baker/Hacker 1985, 243)

Diese Bestimmung dessen, was eine Lebensform ist, deckt sich exakt mit dem, was ich hier wohlbegründet als eigentlich *Lebensweise* meinend vorgeführt habe. Andere Lebensweisen in dem Sinne des letzten Zitats können wir sehr wohl verstehen, andere Lebensformen jedoch tatsächlich nicht – wenn es sich wirklich um eine andere Lebensform handelt.

Abschließend sei noch ein Wort zu unserem Verhältnis zur Lebensform gesagt. Es ist nicht so, dass wir wählen, ob und in welcher Variation einer Lebensform wir leben wollen. Es darf hier nicht, der jeweilige, persönliche Lebensstil – die (ästhetische) Art, wie man sein Leben führen will – mit der Lebensform verwechselt werden. Die Lebensform entzieht sich unserer Möglichkeit einer Bewertung, weil Bewertungen sprachlich verfasst sein müssen, also erst möglich sind, wenn wir in einer leben. Sie sind auch nicht erklärbar, weil wir

dazu aus unserer Sprache heraustreten müssten. „Das heißt doch, ich will sie [die Lebensform, T. W.] als etwas auffassen, was jenseits von berechtigt und unberechtigt liegt; also gleichsam als etwas Animalisches“ (ÜG, § 359). Gibt es zwar die Möglichkeit, in bestimmter Weise aus einer Lebensweise heraus die unterschiedlichen anderen Lebensform-Varianten zu bewerten, entzieht sich dem die grundsätzliche Lebensform der Sprachverwendung.

3.3 Erkenntnistheoretische Ergänzungen: *Über Gewißheit*

Den Abschluss der Darstellung der wittgensteinschen Philosophie bilden an dieser Stelle die erkenntnistheoretischen Überlegungen, wie sie in der Spätschrift *Über Gewißheit* enthalten sind. Sie markieren zugleich den Abschluss der philosophischen Arbeit Wittgensteins, waren sie doch das letzte Thema, mit dem er sich noch bis wenige Tage vor seinem Tode beschäftigt hat.

Erneut steht an dieser Stelle jedoch nicht eine vollständige Interpretation dieser Schrift oder deren Einordnung in den Kontext der übrigen Schriften im Mittelpunkt des Interesses¹⁶. Vielmehr geht es um einen zentralen Aspekt dieser Schrift, der für das hier bearbeitete Thema von großer Wichtigkeit ist, und den ich durch die umfassendere und kleinschrittigere Darstellung in *Über Gewißheit* als Ergänzung und Erweiterung der in dieser Arbeit vorgetragenen Themen der wittgensteinschen Philosophie auffasse. Dieser Aspekt ist die erkenntnistheoretische Fundierung der Sätze über die Welt und der grammatischen Sätze. Bislang – in den *Philosophischen Untersuchungen* – ist über deren epistemischen Status noch nichts Grundsätzliches gesagt worden. Das ist jedoch nötig, um dadurch einen Blick für die Stellung und den Rang der Ethik in der Welt zu bekommen. In diesem Zusammenhang wird der Begriff der *Mythologie* eine wichtige und zentrale Rolle spielen. Zur Ergänzung und Erhellung der Argumentation werde ich im Falle der Mythologie Passagen aus den *Bemerkungen über Frazers Golden Bough* heranziehen, die die gleiche thematische Richtung aufweisen.

¹⁶ Ich möchte jedoch so viel sagen, dass ich im Grunde mit Rhees in der Ansicht übereinstimme, dass *Über Gewißheit* kein vollständig neues Thema in der wittgensteinschen Philosophie bearbeitet, sondern vielmehr dieselben Probleme anders darstellt und ergänzt, mithin als eine Weiterentwicklung betrachtet werden kann. Diese andere Darstellungsweise bekannter Themen erlaubt durch das neue Licht, das dadurch auf diese geworfen wird, einen neuen Zugang dazu.

Den äußeren Anlass von *Über Gewißheit* bildet die Beschäftigung mit G. E. Moores Aufsatz *A defence of common sense* von 1925 (Moore 1977). Wittgenstein nutzt ihn als Einstieg in die Entfaltung und Niederschrift seiner Gedanken, an denen er schon seit längerem gearbeitet hat (vgl. Rhees 2005, 150 f.).

Darin hatte Moore geäußert, es gäbe bestimmte Sätze, die er als unbedingt wahr *wisse*. Dies seien Sätze folgender Form: *I have a human body, I am male* oder als deutsche Variation *Ich habe zwei Hände*. Moore wollte auf diese Weise die Existenz einer von Menschen unabhängigen Außenwelt beweisen, indem er solche Sätze als Beispiele auswählte, von denen er der Meinung war, dass *jeder* sie mit Gewissheit *wisse*. Diese Sätze seien insbesondere solche des so genannten *common sense*. Moore verfolgt in diesem Aufsatz kurz gefasst die Strategie zu behaupten, dass vorgenannte Sätze des *common sense*, zu denen auch beispielsweise die Feststellung gehört, dass „[t]here exists at present a living human body, which is *my* body“ (Moore 1977, 33), zunächst von einem Menschen gewusst werden. Per Induktion schließt Moore dann darauf, dass wenn einer Sätze dieser ganz besonderen Art *wisse*, sehr viele dieses Wissen hätten:

In the case of *very many* (I do not say *all*) of the human beings belonging to the class (which includes myself) defined in the following way, i.e. as human beings who have had human bodies, that were born and lived for some time upon the earth, and who have, during the lifetime of those bodies, had many different experiences of each of the kinds mentioned in (I) [die common-sense-Sätze, T. W.], it is true that each has frequently, during the life of his body, known, with regard to *himself* or *his* body, and with regard to some time earlier than any of the times at which I wrote down the propositions in (I), a proposition *corresponding* to each of the propositions in (I), in the sense that it asserts with regard to *himself* or *his* body and the earlier time in question (namely, in each case, the time at which he knew it), just what the corresponding proposition in (I) asserts with regard to *me* or *my* body and the time at which I wrote that proposition down.

(Moore 1977, 34)

Wittgenstein nimmt weniger Anstoß an dem – durchaus kritikwürdigen – Induktionsschluss, sondern argumentiert vielmehr, dass das Wort *wissen* hier falsch gebraucht würde. Sätze wie die, die Moore vorgetragen hat, könne man nicht *wissen*. *Über Gewißheit* stellt demzufolge hauptsächlich eine Untersuchung der Grammatik des Ausdrucks *etwas wissen* dar. Im Zuge dieser Untersuchung gelangt Wittgenstein schließlich zu Ergebnissen, von denen ich meine, dass sie eine Einteilung der verschiedenen Klassen von Sätzen erlauben, die ich im Folgenden vorschlagen werde. Zu den bereits bekannten beiden Klassen – den Sätzen über die Welt und den grammatischen Sätzen – kommt nun noch eine hinzu: die der mythologischen Sätze.

Sätze über die Welt

Die erste Klasse von Sätzen umfasst die so genannten *Sätze über die Welt* oder auch die *empirischen Sätze*. Gemeint sind damit die klassischen Aussagesätze, die etwas über die Welt aussagen. Ihre Wahrheit – sie können wahr oder falsch sein – ergibt sich aus dem Vergleich dessen, was sie behaupten, mit der Wirklichkeit gemäß den Regeln des Sprachspiels. Diese Sätze können gewusst werden, wenn sie wahr sind. Somit hängt, ob man etwas weiß, davon ab, ob sich etwas so verhält, wie es der Satz behauptet: „Ob ich etwas *weiß*, hängt davon ab, ob die Evidenz mir recht gibt oder mir widerspricht“ (ÜG, § 504).

Die interpretatorische Schwierigkeit in dieser Bemerkung liegt in dem Begriff der *Evidenz*. Denn es ist ja eine zentrale Frage, wie die Prüfung der Wahrheit eines Satzes geschehen kann. Der Verweis auf Evidenz gibt darauf aber keine Antwort, weil sich erneut die Frage stellt, wie denn diese Evidenz festgestellt werden kann. Es ist die Grammatik, die die Regeln umfasst, was als Prüfung der Wahrheit eines Satzes gilt. Die Grammatik bestimmt nicht, was wahr ist, sie umfasst auch nicht die Klasse der wahren Sätze, sondern sie gibt vor, wie sich etwas verhalten muss, um *wahr* genannt werden zu können. Darauf hat Wittgenstein schon in der *Philosophischen Grammatik* hingewiesen: „Zur Grammatik gehört nicht, daß dieser Erfahrungssatz wahr, jener falsch ist. Zu ihr gehören alle Bedingungen (die Methode) des Vergleichs des Satzes mit der Wirklichkeit. Das heißt, alle Bedingungen des Verständnisses (des Sinnes)“ (PG, 88).

Es ist eine Besonderheit der Grammatik, dass sie nur durch die Sprechenden und deren Sprachvollzug selbst gerechtfertigt ist. Somit hängt letztlich auch die Rechtfertigung dessen, was als Evidenz zu gelten hat, von den Sprechenden ab. Auch kann nicht ein Einzelner die erforderlichen Regeln aufstellen, weil dazu aus den in Abschnitt 3.1 (ab Seite 101) genannten Gründen eine Sprechergemeinschaft erforderlich ist. Wittgenstein weist darauf explizit noch einmal hin: „Was ein triftiger Grund für etwas sei, entscheide nicht ich“ (ÜG, § 271). Diese Entscheidungen treffen die Sprachspielenden.

Die Methode des Vergleichs des Satzes mit der Wirklichkeit steht also in Abhängigkeit zu den Sprachspielenden und somit auch die Regeln, wann ein Satz als *wahr* anzusehen ist: „Was als ausreichende Prüfung einer Aussage gilt, – gehört zur Logik. Es gehört zur Beschreibung des Sprachspiels“ (ÜG, § 82).

Gemäß dieser Regeln des Sprachspiels lässt sich dann auch behaupten, man wisse etwas. Das bedeutet nichts anderes, als dass man Gründe für sein Wissen angeben kann, die von den anderen Sprachspielenden verstanden und akzeptiert werden: „Ich weiß . . . ‘ sagt man, wenn man bereit ist, zwingende Gründe zu geben. ‚Ich weiß‘ bezieht sich auf eine Möglichkeit des Dartuns der Wahrheit. Ob Einer etwas weiß, läßt sich zeigen, angenommen, daß er davon überzeugt ist“ (ÜG, § 243).

Wie lässt sich aber zeigen, ob einer tatsächlich etwas weiß? Der bloße Anschein, der einen etwas glauben macht, kann kein entsprechender Grund sein. Denn: „Daß es mir – oder Allen – so *scheint*, daraus folgt nicht, daß es so *ist*. Wohl aber läßt sich fragen, ob man dies sinnvoll bezweifeln kann“ (ÜG, § 2).

Wittgenstein deutet in dieser Bemerkung an, dass ein direkter Beweis für Wissen, so, wie er oftmals gefordert wird, gar nicht erforderlich ist. Es ist also nicht nötig zu zeigen, dass eine Übereinstimmung (oder was auch immer) zwischen der Welt und der Äußerung einer Person besteht. Vielmehr stellt sich die Frage, ob man das Gewusste *sinnvoll bezweifeln* kann. Das ist dann der Fall, wenn es eine *Methode* zur Überprüfung des vermeintlichen Wissens gibt. Dann kann gemäß dieser Methode eine Prüfung vorgenommen werden, die zu einem Ergebnis führt. Das Ergebnis stimmt dann entweder mit dem Behaupteten überein oder nicht. Im ersten Fall läge der Fall des Wissens tatsächlich vor. Eine solche Methode ist ein Beispiel der Logik

des Sprachspiels, zu dem sie gehört: Sie ist ein Ergebnis dessen, wie üblicherweise in einem bestimmten Fall gehandelt – in diesem Fall gemessen – wird. Wittgensteins suggestive Frage: „Kann man sagen: ‚Wo kein Zweifel, da auch kein Wissen‘?“ (ÜG, § 121) ist folglich zu bejahen. Jedweder Wissensanspruch ist untrennbar mit einer Methode zur Überprüfung des Gewussten verbunden. Damit ist zugleich ein für Wittgensteins Verhältnisse eindeutiges Kriterium gegeben, anhand dessen sich empirische Sätze erkennen lassen.

Umgekehrt folgt daraus zugleich, dass alle Sätze, die nicht mittels einer Methode bezweifelt werden können, auch keine Sätze über die Welt sein können. Um was für Sätze handelt es sich dabei? Als Kandidaten kommen das bereits aus den *Philosophischen Untersuchungen* bekannte „Jeder Stab hat eine Länge“ (PU, § 251) oder „Dieser Körper hat eine Ausdehnung“ (PU, § 252) in Frage. Sie werden beide im Kontext der Unmöglichkeit, sich das Gegenteil dessen, was sie aussagen, vorstellen zu können, behandelt.

Aber auch Sätze wie Moores „Ich weiß, daß ich zwei Hände habe“ gehören in diese Kategorie. Allerdings ist hier nicht auf den ersten Blick ersichtlich, warum das so ist. Denn eine Verneinung dieses Satzes ist nicht unmittelbar offensichtlich sinnlos wie etwa der Satz „Kein Stab hat eine Länge“. Schließlich kann man sich doch leichtens Situationen vorstellen, in denen man sich vollkommen berechtigt aus nachvollziehbarem Grund – etwa nach einem Unfall – über die Anzahl seiner Hände nicht sicher ist. Diese Spezialfälle stehen allerdings nicht im Zentrum des Interesses, sondern die Frage, ob man prinzipiell daran zweifeln könne, zwei Hände zu haben. Wittgenstein stellt diesbezüglich klar:

Zu wem sagt Einer, er wisse etwas? Zu sich selbst oder zu einem Andern. Wenn er's zu sich selbst sagt, wie unterscheidet es sich von der Feststellung, er sei *gewiß*, es verhalte sich so? Es gibt keine subjektive Sicherheit, daß ich etwas weiß. Subjektiv ist die Gewißheit, aber nicht das Wissen. Wenn ich mir also sage ‚Ich weiß, daß ich zwei Hände habe‘, und das soll nicht nur meine subjektive Gewißheit zum Ausdruck bringen, so muß ich mich davon überzeugen können, daß ich recht habe. Aber das kann ich nicht; denn daß ich zwei Hände habe ist nicht weniger gewiß, ehe ich sie angeschaut habe als nachher. Ich könnte aber sagen: ‚Daß ich zwei Hände habe ist ein unumstößlicher Glaube.‘ Das

würde ausdrücken, ich sei nicht bereit, irgend etwas als Gegenbeweis dieses Satzes gelten zu lassen.

(ÜG, § 245)

Wittgenstein kontrastiert objektives Wissen mit subjektiver Gewissheit. Über die Bedingungen und Eigenschaften von Wissen wurde gerade gehandelt. Warum ein Satz über die Anzahl der eigenen Hände, obwohl es letztlich formal möglich ist, an diesem Satz zu zweifeln, lediglich subjektive Gewissheit und kein objektives Wissen sein soll, müssen die nächsten Abschnitte zeigen. Dort wird zugleich klar, welche besondere Funktion diese formal aber nicht tatsächlich bezweifelbaren Sätze innerhalb der Sprache einnehmen.

Mythologie

Im vorherigen Abschnitt ist als Kriterium für empirische Sätze die Möglichkeit des Zweifels an ihnen bestimmt worden. Allen mythologischen Sätzen ist demgegenüber gemein, dass sie nicht sinnvoll bezweifelt werden können. Aus der fehlenden Möglichkeit des Zweifels an den mythologischen Sätzen entsteht zugleich ein sprachliches Problem, weil die Kategorie der Wahrheit keine Anwendung auf sie finden kann, weil es keine Möglichkeit gibt, Wahrheit oder Falschheit festzustellen. Da aber nur Sätze wahr oder falsch sein können, kann es sich im Falle der Mythologie also nicht um Sätze handeln. Da außerdem nicht gewusst werden kann, was nicht wahr ist, kann man hier auch nicht von *Wissen* sprechen. Ein geeigneterer Ausdruck wäre deshalb die Rede von mythologischen *Gewissheiten*. Diese Bezeichnung wird auch von einigen anderen Autoren für diese Ausdrücke verwandt (vgl. etwa Moyal-Sharrock 2004 oder Rhees 2005). Gegen die alternative Bezeichnung „Sätze von der Form der Erfahrungssätze“ wendet sich Wittgenstein (ÜG, § 402), weil einige dieser „Sätze“ tatsächlich Sätze in der eigentlichen Bedeutung sind, aber trotzdem anders verwendet werden respektive eine andere Rolle in unseren Sprachspielen einnehmen. Eine geeignete Bezeichnung zu finden, ist daher nicht einfach, zumal Wittgenstein selbst diesen Ausdruck bisweilen aus Ermangelung eines besseren benutzt (Zum Beispiel: „Ich bin geneigt zu glauben, daß nicht alles, was die Form eines Erfahrungssatzes hat, ein Erfahrungssatz ist“ ÜG, § 308). Ich werde im Folgenden jedoch weiter von Sätzen im Kontext der Mythologie reden, weil die nun zu untersuchenden Ausdrücke formal-

syntaktisch als Sätze bezeichnet werden können. Ihre jeweils andere Rolle im Sprachspiel wird in den jeweiligen Abschnitten herausgearbeitet. Eine grundsätzliche Rolle teilen sie jedoch: es handelt sich bei ihnen um Regeln. Wann immer bis hierher allgemein von Regeln die Rede war, waren damit mythologische Sätze im jetzt zu spezifizierendem Sinne gemeint.

Grammatische Sätze

Grammatische Sätze nehmen innerhalb der Gruppe der mythologischen Sätze eine Rolle ein, die ähnlich den empirischen Sätzen durch ein in den meisten Fällen eindeutiges Kriterium von den übrigen Gruppen abzugrenzen ist: Ihre Verneinung ist unmittelbar sinnlos. Der Grund dafür liegt darin, dass diese Sätze Regeln enthalten, die den Gebrauch der jeweiligen Sprache erläutern. Es handelt sich dabei also um begriffliche Erläuterungen, wie welcher Begriff anzuwenden ist. Derartige Regeln bestehen oder bestehen nicht. Die Erläuterung einer bestehenden Regel – also ein grammatischer Satz – kann jedoch nicht verneint werden. Denn auch die Regeln für die Verneinung, den möglichen Zweifel an einem Satz, werden durch die grammatischen Regeln erläutert. Um überhaupt sprechen zu können, müssen folglich zunächst derartige Regeln bestehen, die bestimmen, was ein sinnvoller Satz ist, und was nicht. Eine Verneinung dieser Sätze ist deshalb sinnlos. Ein weiteres neben den bereits genannten Beispielen ist folgender Satz: „Es gibt physikalische Gegenstände“ (ÜG, § 35). Es gehört zum Begriff des physikalischen Gegenstandes dazu, dass er auch existiert, sonst wäre er kein *physikalischer* Gegenstand, sondern etwa die Vorstellung eines physikalischen Gegenstandes. Die Reaktion auf diesen Satz – wie Wittgenstein im Paragraphen 252 der *Philosophischen Untersuchungen* bemerkt – könnte in der Antwort „Freilich!“ bestehen – denn dieser Satz enthält keine Information im Sinne einer Aussage, die man üblicherweise erwarten würde, sondern überrascht vielmehr durch den Ausdruck einer Selbstverständlichkeit. Eine Verneinung würde jedoch kein Erstaunen (etwa über eine neue Information), sondern Unverständnis hervorrufen.

Zu den grammatischen Sätzen gehören alle im Abschnitt *Sprachspiel als der zentrale Begriff der Spätphilosophie* (3.1 (ab Seite 92)) erwähnten Sätze, aber auch „Empfindungen sind privat“. Wittgenstein will Sätze dieser Art als Spielregeln, also als grammatische

Sätze, verstanden wissen (vgl. „Der Satz »Empfindungen sind privat« ist vergleichbar dem: »Patience spielt man allein.«“ PU, § 248). Zwar ist die Verneinung dieses Satzes nicht in dem Maße unmittelbar sinnlos wie in den erstgenannten Beispielen. Dennoch handelt es sich hier zweifelsfrei um eine begriffliche Klärung. Ich hatte ebenfalls bereits darauf hingewiesen, dass grammatische Sätze weder sinnvoll noch sinnlos, sondern schlicht unsinnig sind. Zu den sinnvollen Sätzen gehören die gerade behandelten empirischen Sätze. Die grammatischen Sätze sind aber nicht sinnlos, weil sie ja durchaus verständlich sind. Zwar enthalten sie keine sinnvolle Aussage über die Welt, aber legen den Rahmen – das Gerüst – fest, innerhalb dessen sinnvolle Sätze erst gebildet werden können, wodurch sie eine wichtige Funktion für die Sprache erfüllen. Sätze, die keine Aussage über die Welt machen, aber trotzdem nicht sinnlos sind, sondern das Funktionieren unserer Verständigung regeln, heißen *unsinnig*. Die grammatischen Sätze stellen eine große Klasse der philosophischen Mythologie einer Sprache¹⁷.

Die grammatischen Sätze spiegeln sozusagen unsere Praxis des Sprechens, unseren Gebrauch der Sprache in den Sprachspielen in Form von Regeln wider. Dies lässt sich am Beispiel der Mathematik anschaulich verdeutlichen. Denn hier stellt sich ja besonders die Frage, woher die Sätze der Mathematik ihre Bedeutung bekommen: aus dem Gebrauch in der Handlungspraxis oder von einer anderen Quelle, die mit Unerbittlichkeit auf die Wahrheit der Mathematik hinweist? „Die Härte des logischen Muß“, von der Wittgenstein in diesem Kontext gelegentlich spricht (BGM, 84, Nr. 121), entsteht erst aus unserer Praxis der Anwendung der Mathematik – der mathematischen Regeln –, die von Wittgenstein ebenfalls zu den grammatischen Sätzen gezählt werden (vgl. „Bedenken wir, wir werden in der Mathematik von *grammatischen* Sätzen überzeugt; der Ausdruck, das Ergebnis, dieser Überzeugtheit ist also, daß wir *eine Regel annehmen*.“ BGM, 162, Nr. 26). Damit hängt die Mathematik genau so wenig von einer von den Sprechenden unabhängigen Macht ab wie die Bedeutung der übrigen Wörter und ist letztlich ein Produkt der

17 Diese Klasse der grammatischen Sätze deckt sich genau mit derjenigen, die Moyal-Sharrock *linguistic* nennt (Moyal-Sharrock 2004, 102). *Linguistic* deshalb, weil es sich um rein sprachliche Regeln handelt. Schließlich sind grammatische Sätze im Unterschied zu den Kantischen analytischen Sätzen aber nicht wahr; sie können keinen Wahrheitsanspruch erheben.

Sprachspielenden. Ramharter/Weiberg geben eine präzise Darstellung dieses Sachverhalts: „Die vermeintliche ‚Unerbittlichkeit der Mathematik‘ erweist sich in dieser Betrachtungsweise als Frage der Konvention. Daß es das Zählen gibt, beruht also u.a. darauf, daß es eine Praxis gibt, einen gewissen Vorgang ‚zählen‘ zu nennen“ (Ramharter/Weiberg 2006, 64). Der Hinweis auf die Konvention heißt jedoch selbstverständlich nicht, dass damit zugleich eine Beliebigkeit dahingehend ins Spiel käme, dass alle grammatischen Regeln (und damit auch die Mathematik) in einem solchen Maße zufällig sind, dass sie jederzeit eine andere Form annehmen könnten. In diesem Sinne fahren Ramharter/Weiberg fort: „Zählen ist also dadurch, daß es sich dabei um eine Konvention handelt, noch lange keine Sache der Beliebigkeit, sondern vielmehr Bestandteil der Tätigkeiten unseres Lebens, eine Technik, deren Ausübung sich bewährt hat“ (Ramharter/Weiberg 2006, 65). Die grammatischen Sätze haben ihren Ursprung im Verhalten der primitiven Sprachspiele und auch in den nicht weiter begründbaren Handlungen der elaborierten Sprachspiele, die auf diesem Verhalten beruhen. Von dort haben sie im Prozess der Sprachentstehung auf dem Weg zu elaborierten Sprachspielen ihre fundamentale Rolle in unseren Sprachspielen als notwendiger Rahmen unserer Sprache eingenommen.

Wie verhält es sich aber nun mit Sätzen wie denen Moores? Ist „Ich weiß, dass ich zwei Hände habe“ auch ein grammatischer Satz?

Könnte nun »Ich *weiß*, ich vermute nicht nur, daß hier meine Hand ist«, könnte das nicht als grammatischer Satz aufgefaßt werden? Also *nicht* temporal. –

Aber ist er dann nicht wie *der*: »Ich weiß, ich vermute nicht nur, daß ich Rot sehe«?

Und ist die Konsequenz »Also gibt es physikalische Gegenstände« nicht wie die »Also gibt es Farben«?

(ÜG, § 57)

Die Frage ist zu bejahen, obwohl der Satz eine empirische Form hat und seine Negation: „Ich weiß nicht, dass hier meine Hand ist“ trotzdem möglich ist, ohne dass der daraus resultierende Satz unmittelbar sinnlos würde. Also kann es sich dabei nicht um einen grammatischen Satz im strengen Sinne handeln. Als beliebtes Beispiel für eine solche Situation wird gerne das Erwachen aus einer Narkose angegeben, wenn eben noch nicht sofort klar ist, wo sich

die eigene Hand befindet und ob sie überhaupt noch vorhanden ist. Aber der entscheidende Punkt ist, dass *üblicherweise* eben kein Zweifel darüber besteht, wo sich die eigene Hand befindet, so dass eine Prüfung nötig wäre. Somit handelt es sich bei diesem Satz weder um einen reinen grammatischen Satz (denn es wird keine bloße Verwendung von Wörtern erläutert) noch um einen echten empirischen Satz, weil er – obwohl ein Zweifel an ihm möglich ist und es eine Methode der Überprüfung gibt – normalerweise ja nicht angezweifelt wird. Es sieht daher so aus, als ob Sätzen wie diesen, denen trotz ihres Anscheins, empirische Sätze zu sein, ebenfalls eine besondere – den grammatischen Sätzen ähnliche, nicht-temporale – Funktion in unserem Sprachspiel zukäme, die sie klar von den kontingent-empirischen unterscheidet.

Im Folgenden soll ein Interpretationsvorschlag für die hier angesprochene Art von Sätzen unternommen werden. Dieser Vorschlag wird darauf hinaus laufen, dass diese Satzklasse unter den Oberbegriff der Mythologie eingeordnet ist.

Regulative Sätze

Der hauptsächliche Unterschied der regulativen zu den grammatischen Sätzen besteht in der im vorigen Abschnitt angesprochenen Eigenart der regulativen Sätze, dass ihre Verneinung nicht zu einem unmittelbar sinnlosen Ergebnis führt, sondern vielmehr sprachlogisch möglich ist. Eine Verneinung erscheint aber aus anderen Gründen nicht möglich, die es nun darzustellen gilt. Grammatische Sätze beschreiben nur sprachliche Regeln der Verwendung von Worten, sie stellen begriffliche Erklärungen dar. Damit sind sie zwar auch in einer Weise regulative Sätze, weil sie Regeln zum Ausdruck bringen. Diese Regeln beziehen sich aber nur auf die Sprache und deren Funktionieren. Ohne grammatische Sätze ist Sprache nicht möglich. Regulative Sätze drücken demgegenüber nicht bloß sprachliche Konventionen aus, sondern bringen darüber hinaus eine besondere Art von Regeln zum Ausdruck. Diese Regeln sind derart, dass sie von den Sprachspielenden tatsächlich nicht bezweifelt werden. Sie werden aber nicht aus einem bewussten Akt heraus nicht bezweifelt, sondern vielmehr sind sie den Sprechenden derart selbstverständlich, dass diesen die Möglichkeit eines Zweifels an diesen Sätzen gar nicht unterkommt (vgl. „Wir lernen als Kinder Fakten, z.B. daß jeder Mensch ein Gehirn hat, und wir nehmen sie gläubig

hin. Ich glaube, daß es eine Insel, Australien, gibt von der und der Gestalt usw. usw., ich glaube, daß ich Urgroßeltern gehabt habe, daß Menschen die sich für meine Eltern ausgaben, wirklich meine Eltern waren, etc. Dieser Glaube mag nie ausgesprochen, ja, der Gedanke, daß es so ist, nie gedacht werden.“ ÜG, § 159). Gegenstand dieser Regeln sind zum Beispiel Verhaltensregelmäßigkeiten, Gepflogenheiten, Konventionen oder selbstverständliche Annahmen (eines einzelnen Sprechers oder eines ganzen Weltbildes).

Regulative Sätze möchte ich wie folgt definieren: Regulative Sätze sind Sätze, die ihrer Form nach derart bezweifelbar sind, dass ihr Gegenteil nicht unmittelbar sinnlos ist. Tatsächlich können sie aber dennoch nicht sinnvoll bezweifelt werden, weil sie ebenfalls – wie die grammatischen Sätze – zum Gerüst der Sprache gehören und damit den Rahmen festlegen, innerhalb dessen Sprache sich entfaltet. Sie stellen – wie die grammatischen Sätze – kein Wissen dar. Außerdem treten sie manchmal in der Form von Erfahrungssätzen auf und sind deshalb nicht sofort als regulative Sätze erkennbar.

Zu dieser Klasse von Sätzen gehören auch diejenigen Moores. Die Besonderheit der regulativen Sätze besteht darin, dass ohne diese nicht-grammatischen Regeln eine Verständigung durch die Sprache genau so wenig möglich wäre wie ohne die grammatischen. Sie drücken nämlich selbstverständliche Konventionen aus, von denen die jeweiligen Sprachspielenden ungeprüft ausgehen (vgl. „Ich kann nicht sagen, daß ich gute Gründe habe zur Ansicht, daß Katzen nicht auf Bäumen wachsen oder daß ich einen Vater und eine Mutter gehabt habe.“ ÜG, § 282). Genau so, wie durch den Satz „Jeder Stab hat eine Länge“ Grundlegendes über den Längenbegriff ausgesagt wird, was fortan das Operieren mit Längenbegriffen regelt, sagt der Satz „Ich habe zwei Hände“ etwas Grundlegendes über mein Weltbild aus. Letzteres legt zugleich das Urteilen in einer besonderen Weise fest. Außerdem haben diese Sätze auch Einfluss auf den Lebensvollzug der Menschen. Denn da es sich hier ja ebenfalls um Regeln handelt, haben sie zugleich normativen Charakter. So kommt es, dass einige regulative Sätze, hervorgegangen aus Verhaltensregelmäßigkeiten, ein solches Verhalten fortan normieren. Dies wirft zugleich ein Licht auf das Verhältnis von Sprache und Handeln. In den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* hat Wittgenstein bereits auf diese enge Verschränkung hingewiesen: „Was man eine Änderung in den Begriffen nennt, ist natürlich nicht nur

eine Änderung im Reden, sondern auch eine im Tun“ (BPP, I-910). Das Sprechen ist in der Weise nicht vom Handeln zu trennen, dass eine Veränderung des Verhaltens eine Veränderung des Sprechens nach sich zieht und umgekehrt. Diese Stelle verdeutlicht, warum die Sprache direkten Einfluss darauf hat, auf welche Weise Menschen etwas tun; umgekehrt erhellt auch, wie menschliches Tun auf die Ausgestaltung der Sprache einwirkt. Dadurch erklärt sich zugleich die weltbildkonstitutive Eigenschaft der Sprache. Die Mythologie stellt nicht nur den Rahmen, innerhalb dessen Sprache sich entfalten kann, sondern definiert in einer Weise den Rahmen, innerhalb dessen gehandelt wird (nicht: innerhalb dessen Handlungen passieren *können!*).

Regulative Sätze unterteilen sich insgesamt in zwei Unterklassen:

1. Persönliche und auf die jeweilige Lebensweise (das Weltbild) bezogene regulative Sätze¹⁸
2. Persönliche Mythologien¹⁹

Unter die erste der beiden Gruppen fallen zwei verschiedene Arten von regulativen Sätzen: singuläre und universelle. Beispiele für singuläre Sätze sind etwa „Ich habe zwei Hände“ (die Moore-Sätze) oder „Ich habe ein Gehirn“ (vgl. ÜG, § 4). Beide Sätze sind sprecherbezogen; sie drücken die Überzeugung eines Einzelnen aus. Das Besondere an diesen Überzeugungen ist, dass sie persönlichen Ursprungs sind. Dieser Ursprung liegt letztlich in der Erfahrung jedes Einzelnen, ist aber dennoch wiederum nicht durch die Erfahrung verifizierbar. Eine solche Verifikation ist nicht deshalb ausgeschlossen, weil sie faktisch unmöglich wäre, sondern vielmehr weil die Erfahrung so unmittelbar und selbstverständlich ist, dass ein Zweifel daran unvorstellbar scheint. Im Falle des Gehirns beschreibt Wittgenstein die Unmöglichkeit des Zweifels so: „Zum *Zweifeln* fehlen mir die Gründe! ›Es spricht alles dafür, und nichts dagegen.‹ Dennoch läßt sich vorstellen, daß bei einer Operation mein Schädel sich als leer erwiese“ (ÜG, § 4). Eine erfahrungsabhängige Prüfung ist demnach wohl möglich, kommt wegen der Unmittelbarkeit der Erfahrung aber nicht sinnvoll zur Anwendung. Gleiches gilt für den

18 Zu dieser Klasse gehören viele Sätze aus Moyal-Sharrocks *local*-Klasse.

19 Zu dieser Klasse gehören viele Sätze aus Moyal-Sharrocks *personal*-Klasse.

Fall der Anzahl der Hände: „Ich weiß, wie man sich davon überzeugt, man habe zwei Münzen in der Tasche. Aber ich kann mich nicht davon überzeugen, ich habe zwei Hände, weil ich nicht daran zweifeln kann“ (LS, Nr. 832). Auch hier gilt, dass die persönliche Erfahrung zu unmittelbar – und im Vergleich zum Gehirn sogar noch viel direkter – ist, um einen solchen Satz sinnvoll in Zweifel ziehen zu können. Diese Darlegungen verdeutlichen die Gründe, warum es so problematisch ist, diese regulativen Sätze als Sätze zu klassifizieren: Einerseits handelt es sich in einer Weise um Erfahrungssätze, weil sie aus der Erfahrung gewonnen sind und auch die Welt abbilden, andererseits können es aber wegen des offensichtlichen Fehlens der Möglichkeit eines Zweifels an ihnen – obwohl sprachlogisch möglich – keine sein. Sätze dieser Art haben also nicht nur bloß „die Form der Erfahrungssätze“, sondern sind in bestimmter Hinsicht auch Erfahrungssätze.

Diese persönlichen regulativen Sätze werden schließlich in der Weise universalisiert, dass der Sprecher sie den anderen Sprachspielenden unterstellt. Dadurch bekommen sie zugleich eine normative Komponente (der Sprecher bewertet sein Gegenüber mit und anhand von ihnen), eine Eigenschaft, die reinen empirischen Sätzen fehlt. Aber mit welchem Recht kann eine solche Verallgemeinerung geschehen? „Haben wir, auf irgendeine Weise, ein allgemeines Gesetz der Induktion gelernt und vertrauen ihm nun auch hier? – Aber warum sollen wir erst *ein allgemeines* Gesetz gelernt haben und nicht gleich das spezielle?“ (ÜG, § 133) Es liegt an unserer Art zu handeln. Funktioniert diese Unterstellung, entstehen Weltbilder mit jeweils weltbildkonstitutiven regulativen Sätzen wie: „Alle Menschen haben zwei Hände“ oder „Alle Menschen haben ein Gehirn“. Deswegen nenne ich derart universalisierte Sätze *auf die Lebensweise bezogene* regulative Sätze. Wer diese Sätze nicht annimmt, teilt eben nicht dasselbe Weltbild. Eine diesbezügliche Feststellung ist aber erst im Gespräch feststellbar, in dem sich die vorher gemachten Unterstellungen als zutreffend oder unzutreffend herausstellen.

Diese Sätze können keinen Anspruch auf Richtigkeit erheben, weil es keine dazu geeignete Methode der Prüfung gibt. Deshalb kann auch die Frage nach ihrem Ursprung nicht durch den empirischen Nachweis, dass Menschen tatsächlich zwei Hände haben (oder auf eine bestimmte Weise handeln) beantwortet werden, weswegen bestimmte regulative Sätze notwendig die Folge sein müssen.

Ebenfalls unter diese erste Klasse von Sätzen fallen die Naturgesetze. Da es sich bei ihnen offensichtlich nicht um reine Begriffsklärungen handelt – so ist ihre Verneinung nicht unmittelbar sinnlos –, sind sie also keine grammatischen Sätze. Andererseits sind sie auch nicht direkt Sätze über die Welt. Vielmehr stellen sie eine Art allgemeiner Form dar, die die Bildung von Sätzen über die Welt erlaubt, was sie allerdings in die Nähe der grammatischen Sätze rückt. Da sie aber weder empirische noch grammatische Sätze sind, liegt die Vermutung nahe, dass sie zu den regulativen Sätzen gehören. Diese Annahme ist auch plausibel, sind sie doch letztlich explizit Beschreibungen von Regelmäßigkeiten, die innerhalb des Rahmens der grammatischen und der übrigen regulativen Sätze – und also in Abhängigkeit von ihnen – formuliert werden. Naturgesetze stehen mithin immer in der Abhängigkeit von bestimmten Weltbildern. So ist es auch zu verstehen, dass manchmal veränderte Weltbilder die Entdeckung und Formulierung neuer Naturgesetze ermöglichen und dass umgekehrt die Entdeckung und Aufstellung neuer (oder die Abänderung alter) Naturgesetze zu anderen Weltbildern führt (man denke hier etwa an die zentrale Frage, ob die Erde um die Sonne kreise oder umgekehrt). Naturgesetze spiegeln Regelmäßigkeiten der Welt wider, die in den Sprachspielen Einfluss auf das Verhalten der Menschen haben. Welche Regelmäßigkeiten dann jedoch von den Sprachspielenden wie abgebildet werden, ist nicht durch die Welt, sondern von den Sprachspielenden bestimmt (vgl. die Bemerkung: „Aber ist es nicht die Erfahrung, die uns lehrt, *so* zu urteilen, d.h., daß es richtig ist, *so* zu urteilen? Aber wie *lehrt's* uns die Erfahrung? *Wir* mögen es aus ihr entnehmen, aber die Erfahrung rät uns nicht, etwas aus ihr zu entnehmen. Ist sie der *Grund*, daß wir *so* urteilen (und nicht bloß die Ursache), *so* haben wir nicht wieder einen Grund dafür, dies als Grund anzusehen.“ ÜG, § 130). Deshalb ist um so mehr klar, dass die Aufstellung der konkreten Naturgesetze in einer engen Abhängigkeit zum Weltbild steht.

Unter den zweiten Punkt *persönliche Mythologie* fallen empirische Sätze. Dass sie nicht mit der bereits behandelten Klasse der Sätze über die Welt umfangsgleich ist, liegt daran, dass die hier versammelten empirischen Sätze definitionsgemäß zwar prüfbar sind. Das Besondere in diesem Kontext ist jedoch, dass sie noch nicht geprüft worden sind. Es handelt sich also um Sätze, deren Wahrheitsgehalt prinzipiell feststellbar ist, der jedoch aus praktischen Gründen

nur in den wenigsten Fällen festgestellt werden kann. Unter diese Klasse von Sätzen fallen ausschließlich diejenigen, deretwegen im Zusammenhang mit den mythologischen Sätzen Wittgenstein nicht allgemein von einer *Form der Erfahrungssätze* sprechen möchte, weil eben nicht alle mythologischen Sätze bloß die Form von Erfahrungssätzen aufweisen, sondern einige, darunter die Mitglieder dieser Klasse, tatsächlich Erfahrungssätze sind. Trotzdem gehören sie aber nicht zu den eigentlichen Sätzen über die Welt, sondern zur Mythologie. Empirische Sätze sind erst wahr oder falsch, wenn ihre Wahrheit oder Falschheit festgestellt worden ist. Bis dahin sind sie ungeprüfte Sätze. Wenn man diesen Sätzen aber trotz unterlassener eigener Prüfung Glauben schenkt, sie also für wahr nimmt, üben diese – nicht gewussten – Sätze eine weltbildkonstitutive Funktion aus. Wenn ich etwa glaube: „daß es eine Insel, Australien, gibt von der und der Gestalt usw. usw.“ (ÜG, § 159), werde ich auf die Frage, ob es so eine Insel gibt, mit „ja“ antworten, obwohl ich es nicht im strengen Sinne *weiß*. Sätze dieser Art werden wie Wissen behandelt, obwohl es sich genau genommen nicht um Wissen handelt. Der Grund, warum diese Sätze für wahr genommen werden, besteht darin, dass es von Menschen oder anderen Quellen stammt beziehungsweise gelehrt wurde, die im jeweiligen Weltbild als glaubwürdig gelten. Deswegen gibt es zunächst keinen Grund, an diesem „Wissen“ zu zweifeln. Persönliche Mythologien, kann man zusammenfassend sagen, bestehen aus allen noch nicht geprüften empirischen Sätzen eines Einzelnen. Erst nach einer Prüfung werden diese Sätze der Mythologie als Wissen entrissen. Aber selbst eine solche Prüfung ist nicht endgültig. Die Prüfung kann sich etwa im Nachhinein als falsch oder unkorrekt durchgeführt erweisen. In so einem Fall verstärkt die fehlgegangene Prüfung lediglich den Glauben an die Wahrheit oder Falschheit eines mythologischen Satzes. Weil die Sätze der persönlichen Mythologien als wahr angenommen werden, haben sie Einfluss auf das jeweilige Weltbild. Entscheidend ist dabei, dass auch solche Sätze, die sich eventuell später als falsch herausstellen (oder auch niemals) trotzdem ein Weltbild in einer Weise bestimmen können, wie es sonst nur wahre Sätze tun. Das wirft zugleich ein Licht auf den epistemischen Status eines Weltbildes. Wittgenstein beginnt im § 162 von ÜG mit der selbstverständlich anmutenden Behauptung: „Was in Lehrbüchern, der Geographie z.B., steht, halte ich im allgemeinen für wahr.“ Der Frage danach, warum das so ist, ist bei

genauerer Betrachtung jedoch nicht so einfach mit einer definitiven, faktischen und abschließenden Antwort zu begegnen, wie die eben zitierte Behauptung zunächst vermuten lässt:

Ich sage: Alle diese Fakten sind hundertmal bestätigt worden. Aber wie weiß ich das? Was ist meine Evidenz dafür? Ich habe ein Weltbild. Ist es wahr oder falsch? Es ist vor allem das Substrat alles meines Forschens und Behauptens. Die Sätze, die es beschreiben, unterliegen nicht alle gleichermaßen der Prüfung.

(ÜG, § 162)

Es gibt keine Evidenz dafür, dass sich bestimmte Fakten bestätigt haben. Und jedes Experiment, das ich durchgeführt habe, kann in einem falschen Rahmen passieren, so dass seine Ergebnisse nicht das aussagen können, was Ziel der Untersuchung war. Trotzdem prägen solche Prüfungen und das, was ich „auf die Autorität von Menschen angenommen“ (ÜG, § 161) habe, mein Weltbild, das deshalb auch nicht wahr oder falsch sein kann. Die Wahrheitsfähigkeit fehlt allein schon aus dem Grunde, dass sich dieses Weltbild ständig ändert, abhängig davon, was ich „durch eigene Erfahrung bestätigt oder entkräftet gefunden“ (ÜG, § 161) habe. Wieder einmal erscheinen diese mythologischen Sätze als ein Rahmen, innerhalb dessen sich die Bildung anderer (empirischer) Sätze ereignet. So stellt das Weltbild das Substrat dar, auf dem andere Sätze gedeihen. Einige Sätze dieses Substrats sind prüfbar – wie die der persönlichen Mythologie –, andere – wie die auf die Lebensweise bezogenen regulativen Sätze oder die grammatischen Sätze – sind es nicht (oder nur sehr schwer).

Damit ist die Klassifikation der Satzarten, wie sie in *Über Gewißheit* vorkommen, abgeschlossen. Im nächsten Abschnitt werde ich zusammenfassend noch etwas näher die allgemeinen Eigenschaften der Mythologie untersuchen.

Eigenschaften der Mythologie

Der Versuch, die Eigenschaften oder gemeinsamen Merkmale aller mythologischen Sätze anzugeben, ist kein leichtes Unterfangen. Es hieße, ein oder mehrere Merkmale anzugeben, mit dem sich diese Sätze identifizieren ließen, wodurch eine zweifelsfreie Bestimmung möglich wäre. Wittgenstein selbst hat bewusst kein derartiges Cha-

rakteristikum angegeben, weil er der Ansicht war, dass es so etwas nicht gäbe. Neben Wittgenstein selbst gibt es auch noch andere Autoren, die sich gegen eine Klassifizierung aussprechen. Der wohl prominenteste, der in jüngerer Zeit veröffentlicht worden ist, ist von Rush Rhees formuliert worden. Er sagt: „One misunderstanding people make about the propositions which Wittgenstein says cannot be doubted is to try to classify them, or find out what they all have in common“ (Rhees 2005, 78). Seine Begründung für diese Behauptung ist jedoch im Wesentlichen eine Aussage, die Wittgenstein in einem Gespräch mit ihm getan habe: „I would add only Wittgenstein’s remark when talking to me about this on 13 April 1951 – a fortnight before the last entry in *OC* [On Certainty (Über Gewißheit), T. W.]: ‘This does not mean that there is any specific class of „things which cannot be doubted“. In fact that is just the point““ (Rhees 2005, 105). Trotz dieses Einwandes stellt sich die Frage, ob sich nicht eine entsprechende Interpretation aus dem Text der Sache nach entwickeln lässt. So betont Moyal-Sharrock: „But *On Certainty*, it must again be stressed, is a *work in progress*, and much can be culled from it that Wittgenstein did not himself gather“ (Moyal-Sharrock 2004, 100). Für eine derartige Interpretation müssen sich selbstverständlich starke Gründe festmachen lassen. Ich stimme mit Rhees und Wittgenstein darin überein, dass die angestrebte Klassifikation nicht immer eindeutig und nicht letztgültig sein kann. Damit ist jedoch selbstverständlich noch nicht ausgeschlossen, dass es eine solche gibt. Dennoch besteht die Schwierigkeit dieses Unternehmens zweifelsohne in der Vielfalt und Verschiedenheit der einzelnen mythologischen Sätze, die ein einzelnes, gemeinsames Charakteristikum anzugeben erschwert.

Moyal-Sharrock hat in ihrer Untersuchung den Versuch unternommen, die Eigenschaften der Sätze der Mythologie aufzulisten. Dazu hat sie diese aus den in *Über Gewißheit* vorkommenden Beispielen abstrahiert und in folgender Übersicht zusammengefasst. Demzufolge gilt für Sätze der Mythologie:

Sie

[...] are *all*:

1. *indubitable*: doubt and mistake are logically meaningless [aber nicht praktisch ausgeschlossen! T. W.]

2. *foundational*: they do not result from justification
3. *nonempirical*: they are not derived from the senses
4. *grammatical*: they are rules of grammar [wird hier im weiteren Sinne verwendet und umfasst sowohl die (rein) grammatischen als auch die regulativen Sätze, T. W.]
5. *ineffable*: they cannot be *said* [Gemeint ist: bedeutungsvoll (wahr oder falsch) gesagt werden. Man kann sie nur heuristisch als Regeln aussprechen, T. W.]
6. *enacted*: they can only *show* themselves *in* what we say and do [aber man kann sie in Form einer übersichtlichen Darstellung aus unseren Handlungen herauslesen, T. W.]

(Moyal-Sharrock 2004, 72)

Ich halte diese Auflistung aufgrund ihrer Vollständigkeit und Präzision für sehr brauchbar, weswegen ich sie für die vorliegende Arbeit mit den angegebenen, ergänzenden Bemerkungen, übernehme. Angesichts dieser Liste von Eigenschaften der Sätze der Mythologie wird deutlich, dass sie sehr wohl etwas gemeinsam haben, wodurch zugleich die Einteilung der nun so ermittelten mythologischen Sätze in Klassen grundsätzlich möglich wird. Moyal-Sharrock teilt daraufhin die mythologischen Sätze in folgende Klassen ein: *linguistic*, *personal*, *local*, *universal* (Moyal-Sharrock 2004, 102) Ich werde die Einteilung im Folgenden je gesondert kommentieren. Dazu möchte ich vorab eine eigene, für ethische Belange hinreichende Klassifikation vorschlagen, um sie anschließend mit derjenigen Moyal-Sharocks zu vergleichen.

1. Grammatische Sätze
2. Persönliche oder auf die Lebensweise²⁰ (das Weltbild) bezogene regulative Sätze
3. Individuelle oder Weltbild-bezogene Mythologien, die aus praktischen Gründen noch nicht geprüft wurden.

²⁰ Genauer: Auf die Gruppe derjenigen, die diese Lebensweise teilen.

Meine Einteilung unterscheidet sich von derjenigen Moyal-Sharrocks vor allem dadurch, dass sie nur drei anstatt vier Klassen umfasst. Außerdem nehme ich bei einigen Sätzen eine andere Zuordnung vor, was auch damit zusammenhängt, dass ich der Auffassung bin, dass sich ihre vierte Klasse (*universal*) auf die anderen drei reduzieren lässt. Unter dieser vierten Klasse, die sie zusätzlich zu den drei hier vorgestellten Klassen regulativer Sätze einführt (Moyal-Sharrock 2004, 102), subsumiert sie Sätze wie den gerade behandelten „There are physical objects“, der – wie auch weiter oben (Abschnitt 3.3 (ab Seite 134)) besprochen – ein grammatischer Satz ist, oder „Things don't systematically disappear when we're not looking“, den ich als regulativen Satz der Klasse zwei analysiert habe, zu der auch Sätze wie „I have a brain“ und „I am a human being“ zählen, die von Moyal-Sharrock ebenfalls als *universal* firmieren. Diese vierte Klasse scheint mir deshalb nicht erforderlich, da alle ihr zufolge darunter fallenden Sätze einer meiner Klassen zugeordnet werden können.

Eine weitergehende Zergliederung ist höchstens im Rahmen einer Interpretation von *Über Gewißheit* sinnvoll, trägt aber nichts zu einer treffenderen Beantwortung der ethischen Fragestellung bei.

Die Zuordnung zu den einzelnen Klassen ist – wie bereits gesagt – nicht immer einfach (vgl. „Ist es nicht schwer zu unterscheiden zwischen den Fällen, in denen ich mich *nicht*, und solchen, worin ich mich *schwerlich* irren kann? Ist es immer klar, zu welcher Art ein Fall gehört? Ich glaube nicht.“ ÜG, § 673), weil beispielsweise bei den grammatischen Sätzen nicht immer unmittelbar einsichtig ist, dass eine Verneinung unmöglich ist. So bekommt man im Falle von „Schmerzen sind privat“ den grammatischen Charakter erst durch eine langwierige grammatische Untersuchung heraus. Umgekehrt wird demgegenüber bei Sätzen wie „Ich habe zwei Hände“ zwar sehr schnell klar, dass ihre Verneinung nicht unmöglich ist, dass es sich also nicht um einen grammatischen Satz handeln kann. Aber auch hier ist erst eine längere Untersuchung nötig, um ihren Status als regulativen Satz festzustellen. Steht es außer Frage, dass es derartige grundlegende Gewissheiten gibt, ist ihre Identifikation nicht immer einfach und ihre Rolle nicht immer sofort auszumachen. Ihr äußerer Anschein ist jedenfalls kein hinreichender Grund zur Identifikation ihrer Funktion.

Ich will sagen: Sätze von der Form der Erfahrungssätze und nicht nur Sätze der Logik gehören zum Fundament

alles Operierens mit Gedanken (mit der Sprache). – Diese Feststellung ist nicht von der Form »Ich weiß, ...«. »Ich weiß, ...« sagt aus, was *ich* weiß, und das ist nicht von logischem Interesse. (§ 401)

In dieser Bemerkung ist schon der Ausdruck »Sätze von der Form der Erfahrungssätze« ganz schlecht; es handelt sich um Aussagen über Gegenstände. Und sie dienen nicht als Fundamente wie Hypothesen, die, wenn sie sich als falsch erweisen, durch andere ersetzt werden. (§ 402)

(ÜG, §§ 401, 402)

Eingedenk der von Moyal-Sharrock aufgestellten Eigenschaften der Sätze der Mythologie, ausweislich der diese Sätze sehr wohl etwas gemeinsam haben, ist eine solche Klassifizierung aber sehr wohl möglich.

Wittgenstein weist explizit auf die besondere Rolle der als mythologische Sätze zum Fundament der Sprache gehörenden Hypothesen (eine Hypothese nennt Wittgenstein „jeden Satz, der nicht einer definitiven Verifikation fähig ist.“ WA, Band 2, 193, Nr. 9). Diese Definition stützt in Teilen eine Ansicht, die ich an anderer Stelle (Wachtendorf 2005, 142) vertreten habe, dass nämlich nur Hypothesen zur Mythologie gehören. Zweifelsohne sind die grammatischen und die meisten der regulativen Sätze gemäß der Definition hypothetischer Art. Weil zu den Klassen zwei und drei der mythologischen Sätze aber auch empirische Sätze gehören, die einer definitiven Verifikation prinzipiell fähig sind, können folglich nicht nur Hypothesen, die unter keinen Umständen empirische Sätze sind, zu diesen Klassen gehören. Denn diese empirischen Sätze sind ja einer definitiven Verifikation fähig, werden aber aus anderen Gründen tatsächlich nicht in Zweifel gezogen, es wird also keine Verifikation oder Falsifikation angestrebt. Deshalb muss das Verhältnis von mythologischen Sätzen und Hypothesen so bestimmt werden, dass zwar alle Hypothesen zu den mythologischen Sätzen gehören, umgekehrt aber nicht alle mythologischen Sätze auch Hypothesen sind. hin. Während aber die mythologischen Sätze nicht einfach ausgetauscht werden können, ohne dass das Sprechen der Sprache selbst in Schwierigkeiten gerät, werden Hypothesen aufgestellt und bei Falschheit fallen gelassen oder ersetzt, ohne dass die Sprache als solche dadurch tangiert würde. Das schwer veränderliche Fundament der mythologischen Sätze bildet den Rahmen, innerhalb

dessen das leichter veränderliche Fundament – die Hypothesen – gebildet werden: „D.h. es gehört zur Logik unsrer wissenschaftlichen Untersuchungen, daß Gewisses *in der Tat* nicht angezweifelt wird“ (ÜG, § 342). Das sind die mythologischen Sätze, die am Grunde des Fundaments der Sprache liegen: unser Weltbild. Hier ist keine weitere Begründung des Glaubens an sie möglich: „Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube“ (ÜG, § 253).

Es ist notwendig, an dieser Stelle systematisch auf den bis jetzt noch nicht in dieser Weise diskutierten Begriff des *Weltbildes* einzugehen. Bis jetzt ist er in den vorangegangenen Kapiteln und Abschnitten im Zusammenhang mit unbewusst vermittelten Regeln, auf die man abgerichtet wird (Abschnitt 3.1 (ab Seite 97)), oder als in einer Abhängigkeit zur Lebensweise (Abschnitt 3.2 (ab Seite 112)) gebraucht worden. Die Verwendung innerhalb des Abschnitts *Mythologie* verbindet beide vorherigen Verwendungsweisen in folgender Weise: Ich hatte weiter oben die Gründe für die Annahme dargelegt, dass die Lebensform des Menschen in seiner Sprachverwendung besteht. Wegen der engen Verwobenheit von Sprache und Tätigkeiten führen unterschiedliche Handlungs- und Verhaltensweisen zu unterschiedlicher Sprachverwendung (und später auch umgekehrt unterschiedliche Sprachverwendungen zu unterschiedlichen Handlungs- und Verhaltensweisen). Die auf diese Weise unterschiedenen Arten, in denen Menschen ihre Sprache verwenden, führen zu verschiedenen *Variationen dieser Lebensform*. Man kann sagen, dass sich durch die jeweils ausgeprägten unterschiedlichen Arten der Sprachverwendung die Lebensform der Sprachverwender in verschiedene Variationen aufspaltet. Die Art der Aufspaltung hängt von der jeweiligen Lebensweise der Sprechenden ab (wobei sich umgekehrt auch innerhalb einer Lebensformvariation verschiedene Lebensweisen ausbilden). In Abhängigkeit von den Lebensformvariationen und den Lebensweisen entsteht eine jedem Weltbild eigene Mythologie, die wiederum Einfluss auf die Handlungen und das Verhalten der Sprachspielenden hat. Dieses Verhältnis zwischen mythologischen Sätzen und unterschiedlichen Handlungs- und Verhaltensweisen, die sich gegenseitig beeinflussen und teilweise voneinander abhängig sind, beschreibt der Begriff *Weltbild*. Kober hält deshalb *Weltbild* für „ein epistemisches Pendant zu den Begriffen ‚Sprache‘ und ‚Lebensform‘“ (Kober 1993, 154). Ihm ist insofern zuzustimmen, als dass mit diesem Begriff das Verhältnis von Sprache und Lebensform, in

dem Sinne von Sprache und Lebensweise, zueinander epistemisch erfasst und dargestellt werden kann. Dieses Verhältnis lässt sich am einfachsten unter Hinweis auf den Mythologiegedanken aus *Über Gewißheit* und die unterschiedlichen Konsequenzen, die sprachliche Praxen zeitigen, erläutern.

Damit Sprache überhaupt funktionieren kann, sind grundsätzlich bestimmte Sätze nötig, die nicht bezweifelt werden, sondern von denen vielmehr jeder mögliche Zweifel seinen Ausgang nimmt. Sätze solcher Art nennet Wittgenstein *Angelsätze*: „D.h. die Fragen, die wir stellen, und unsere Zweifel beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen“ (ÜG, § 341).

Diese Sätze haben wegen ihrer fundamentalen (bedingenden) Rolle Einfluss auf die Sprache, Handlungen und Verhalten. Auf diese Weise konstituieren sie eine Art, die Welt zu sehen, oder auch: sie beschreiben ein Weltbild. Ein Weltbild wird damit durch mythologische, also grammatische und regulative, Sätze, die jeweils zum Fundament der Sprache gehören, beschrieben. Da Wittgenstein Hypothesen zum Fundament der Sprache rechnet, gehören auch die individuellen Mythologien der dritten Gruppe dazu. Zusätzlich zu dieser besonderen Klasse von mythologischen Sätzen sind aber auch ganz normale Sätze, die bloße, für den Sprecher selbstverständliche Annahmen ausdrücken, Bestandteil eines Weltbildes. Diese Annahmen können einer Prüfung unterzogen und auch problemlos aufgegeben werden, jedoch ist letzteres nicht immer einfach, weil sie zu den Grundüberzeugungen gehören, die weniger ausdrücken, wie die Welt ist, sondern vielmehr, wie einer *glaubt*, dass sie ist. Ein solcher Glaube ist oft nur schwer durch Empirie zu erschüttern.

Die mythologischen Sätze sind selbst das Fundament der Sprache und ihrerseits nicht weiter begründ- und beweisbar. Deshalb findet die Kategorie der Wahrheit auf sie keine Anwendung. Entsprechend gilt: „Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide“ (ÜG, § 94).

Das hat selbstverständlich Auswirkungen auf ihre Lehrbarkeit. Nur wahre Sätze können gelehrt werden, auf alle anderen wird man abgerichtet. Aber auch eigene Erfahrung ist möglich, um sich ein Weltbild anzueignen, gleichsam in Form einer Selbst-Abrichtung,

wie die folgende Bemerkung herausstellt: „Dies System [von mythologischen Sätzen, T. W.] ist etwas, was der Mensch durch Beobachtung und Unterricht aufnimmt. Ich sage absichtlich nicht »lernt«“ (ÜG, § 279).

Auffällig in dieser Bemerkung ist die Verwendung des Wortes *System*. Es ist eine wichtige Eigenschaft von Weltbildern, dass sie immer aus einem *System*, also einer Menge von Sätzen bestehen. Jeder mythologische Satz setzt ein solches System voraus. Um das zu veranschaulichen, gibt Wittgenstein für regulative Sätze eine Reihe von Beispielen wie den folgenden an: „Daß Einer, dem man den Kopf abgehauen hat, tot ist und nie wieder lebendig wird“ an. Dann stellt er fest:

Man kann sagen, daß Erfahrung uns diese [die uns gewissen, mythologischen, T. W.] Sätze lehrt. Sie lehrt sie uns aber nicht isoliert, sondern sie lehrt uns eine Menge zusammenhängender Sätze. Wären sie isoliert, so könnte ich etwa an ihnen zweifeln, denn ich habe keine sie betreffende Erfahrung.

(ÜG, § 274)

Wittgensteins Beispielsatz könnte allein genommen angezweifelt werden. Denn ich könnte zum Beispiel selber noch niemandem den Kopf abgehauen und deswegen diesbezüglich keine Erfahrung haben. Ich zweifele diesen Satz aber dennoch nicht an, weil er auf einem System von mythologischen Sätzen beruht, die in mein Weltbild eingegossen sind, wodurch mir dieser Satz als gewiss erscheint. In diesem Falle wäre das etwa, dass es Menschen gibt, die bereits jemanden dekapitiert oder einem solchen Vorgang beigeohnt haben. Diese berichten mir davon (dies kann auch vermittelt und zeitlich sowie räumlich versetzt etwa durch Bücher geschehen). Der Bericht steht im Einklang mit den allgemeinen medizinisch-biologischen Erkenntnissen, die in Fachbüchern etc. niedergelegt und veröffentlicht sind. Kurz: Der Satz erscheint mir in meinem Weltbild plausibel. Ein Weltbild, das die fundamentale, tatsächlich nicht angezweifelte Mythologie umfasst, besteht also immer aus einem System von Sätzen: „Das, woran ich festhalte, ist nicht *ein* Satz, sondern ein Nest von Sätzen“ (ÜG, § 225).

Das Weltbild ist der Grund, auf dem Handlungen stehen. Es gibt keine Rechtfertigung, die hinter diesen Grund treten könnte. Es geht

hier also nicht um eine Rechtfertigung einer Handlung im Sinne von „So handle ich eben, weil ich so handeln *will*“ (wozu Gründe angegeben werden können), sondern vielmehr handelt es sich um einen Ausdruck der Unfähigkeit weiterer Begründung: „So handle ich eben, weil ich so *handle*“, was aufgrund der Tautologizität lediglich eine Begründung ist und deshalb den Punkt Wittgensteins exakt trifft. Der Handelnde kennt den Grund für seine Handlung nicht und kann sie folglich auch nicht begründen. In dieser Richtung lässt sich der Satz noch weiter explizieren: Dieses Handeln erfolgt auf der Basis der mythologischen Sätze. Der Handelnde weiß ab einer gewissen Stufe nicht mehr, warum er so handelt, er folgt den Regeln blind. Die Stelle, ab der nicht mehr nach dem Warum einer Handlung gefragt werden kann, ist die Grenze des Übergangs von den primitiven zu den elaborierten Sprachspielen. Als in den elaborierten Sprachspielen die vernünftige Handlungsreflexion möglich wurde, kamen zugleich Gründe für Handlungen ins Spiel. In den primitiven Sprachspielen ermangelte es dieser allein schon aufgrund fehlender Reflexionsmöglichkeit. Die so unreflektiert in den primitiven Sprachspielen entstandenen mythologischen Sätze bilden den unhinterfragten Kern des Weltbildes des Handelnden. Bis dorthin kann er sein Handeln rechtfertigen, aber nicht weiter. Dann bleibt ihm nur noch zu sagen: So handle ich eben. So kommt es, dass es ab einem bestimmten Punkt von der Begründungsfähigkeit her gesehen keinen Unterschied zwischen bloßem Verhalten und begründetem Handeln mehr gibt. Ist Verhalten eine gleichsam automatisch auf die Welt reagierende Tätigkeit, ist das Handeln ab einem bestimmten Punkt eine automatische Tätigkeit in Einklang mit den fundamentalen Gewissheiten eines Weltbildes, die ihrerseits aus unbegründetem Verhalten hervorgegangen sind. Für die Ethik hat dieser Befund gravierende Folgen: Nicht mehr kann die einzelne Handlung und ihre Begründung sinnvoll im Focus ethischer Betrachtungen stehen, sondern vielmehr ist das gesamte Weltbild zu untersuchen und gegebenenfalls auf eine Veränderung desselben hinzuwirken. Nur auf diesem Wege kann eine Veränderung des Verhaltens beziehungsweise der Handlungen erreicht werden.

Es war bereits die Rede davon, dass die Erfahrung einerseits bei ihrer Entstehung, aber andererseits auch später noch auf die mythologischen Sätze einwirkt. Das wirft die Frage auf, ob und inwieweit denn eine Veränderung der Mythologie, der Gesamtheit der mytholo-

logischen Sätze, möglich ist. Wittgenstein weist an mehreren Stellen darauf hin, dass Weltbilder nicht starr sind. Eine bekannte Stelle stammt aus den *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Dort heißt es über den Erfahrungssatz und sein Verhältnis zu einer Regel:

Es ist als hätten wir den Erfahrungssatz zur Regel verhärtet. Und wir haben nun nicht eine Hypothese, die durch die Erfahrung geprüft wird, sondern ein Paradigma, womit die Erfahrung verglichen und beurteilt wird. Also eine neue Art von Urteil.

(BGM, 324, Nr. 22)

Demnach können Erfahrungssätze unter bestimmten Bedingungen zu Regeln werden. Mehr noch, es sieht so aus, als ob die Regeln aus Erfahrungssätzen entstanden wären. Diese Interpretation deckt sich mit den Bemerkungen über die Entstehung der elaborierten Sprachspiele: deren Regeln sind auch aus allerersten Erfahrungssätzen entstanden. Das System der mythologischen Sätze verdankt seine Existenz einem (irgendwie gearteten) Abstraktionsvorgang aus der Erfahrung. Das gilt auch und sogar für vermeintlich erfahrungsunabhängige Regeln wie diejenigen der Mathematik. Wittgenstein behauptet, dass sie letztlich doch von der Erfahrung abhängen:

Ich kann mich nicht darin irren, daß $12 \times 12 = 144$ ist. Und man kann nun nicht *mathematische* Sicherheit der relativen Unsicherheit von Erfahrungssätzen entgegenstellen. Denn der mathematische Satz wurde durch eine Reihe von Handlungen erhalten, die sich in keiner Weise von Handlungen des übrigen Lebens unterscheiden und die gleichermaßen dem Vergessen, Übersehen, der Täuschung ausgesetzt sind.

(ÜG, § 651)

Wenn das so ist, wenn die Regeln letztlich aus der Erfahrung abstrahiert sind, dann liegt es in der Tat nahe zu vermuten, dass sie sich im Laufe der Zeit – etwa durch sich ändernde Erfahrungen oder andere Interpretationen der Erfahrung – einer Veränderung unterliegen. Erfahrungssatz und Regel gehen wechselweise ineinander über. Damit ändert sich jedes Mal die Mythologie der Sprache und das heißt, dass sich zugleich das Weltbild ändert. Da jedes Weltbild die Bildung je eigener empirischer Sätze und je eigener Handlungs- und Verhal-

tensweisen nach sich zieht, wird sich beides entsprechend dem veränderten Weltbild anpassen. Das Weltbild vergleicht Wittgenstein in diesem Sinne mit einer Leitung, durch die Sätze hindurchfließen:

Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.

(ÜG, § 96)

In der auf diese Bemerkung folgenden, sehr berühmten Passage, vergleicht Wittgenstein diesen langsamen Prozess der Veränderung des Weltbildes schließlich mit einem Fluss, in dem die mythologischen Sätze das Flussbett bilden und die empirischen Sätze das Wasser.

Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flußbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt. (§ 97)

Ja, das Ufer jenes Flusses besteht zum Teil aus hartem Gestein, das keiner oder einer unbemerkbaren Änderung unterliegt, und teils aus Sand, der bald hier bald dort weg- und angeschwemmt wird. (§ 99)

(ÜG, §§ 97, 99)

In diesem Bild kommt der Doppelaspekt der empirischen Sätze klar zum Ausdruck. Als empirische Sätze hängen sie von den mythologischen zwar ab, aber es kann passieren, dass sie selber zur Mythologie gehören werden und dann ihrerseits die Bildung bestimmter empirischer Sätze bedingen.

Die Frage, wie die Erfahrung auf unser System von Annahmen, unsere Mythologie, einwirkt, ist leicht zu beantworten. Wittgenstein gibt folgendes Beispiel:

Wenn ich ein Buch in eine Lade lege, so nehme ich nun an, es sei darin, es sei denn ... »Die Erfahrung gibt mir immer recht. Es ist noch kein gut beglaubigter Fall vorgekommen, daß ein Buch (einfach) verschwunden wäre«. Es ist *oft* vorgekommen, daß sich ein Buch nie mehr gefunden hat, obwohl wir sicher zu wissen glaubten, wo es war. – Aber die Erfahrung lehrt doch wirklich, daß ein Buch,

z.B., nicht verschwindet. (Z.B. nicht nach und nach verdunstet.) – Aber ist es diese Erfahrung mit Büchern etc., die uns annehmen läßt, das Buch sei nicht verschwunden? Nun, angenommen, wir fänden, daß unter bestimmten neuen Umständen Bücher verschwänden – würden wir nicht unsre Annahme ändern? Kann man die Wirkung der Erfahrung auf unser System von Annahmen leugnen?

(ÜG, § 134)

Der Beispielsatz, dass Bücher nicht einfach verschwinden, ist ein zur Mythologie gehörender, regulativer Satz. In der Tat ist er Teil des Flussbettes – um in diesem Bild zu bleiben – geworden, weil er sich immer wieder durch Erfahrung bestätigt gefunden hat. Sollte sich das jedoch in der Zukunft ändern, wird sich das Weltbild, zu dem dieser Satz gehört, früher oder später ändern. Die Wirkung der Erfahrung auf die Mythologie kann deshalb tatsächlich nicht gelegnet werden. Dabei reicht es schon aus, dass andere und nicht ich derartige Erfahrungen machen. Dies gilt in unserem Sprachspiel als ausreichender Grund. Es ist nur eine Frage der Intensität dieser Erfahrung, bis sie sich in die Mythologie Bahn bricht:

Ist die Erfahrung der Grund dieser unserer Gewißheit, so ist es natürlich die vergangene Erfahrung. Und es ist nicht etwa bloß *meine* Erfahrung, sondern die der Anderen, von der ich Erkenntnis erhalte. Nun könnte man sagen, daß es wiederum Erfahrung ist, was uns den Andern Glauben schenken läßt. Aber welche Erfahrung macht mich glauben, daß die Anatomie- und Physiologiebücher nicht Falsches enthalten? Es ist wohl wahr, daß dieses Vertrauen auch durch meine eigene Erfahrung *gestützt* wird.

(ÜG, § 275)

Es braucht nicht extra erwähnt zu werden, dass nicht der Sprecher allein entscheidet, was ein Grund für etwas ist, sondern die Gemeinschaft der Sprachspielenden; es gibt dafür entsprechende Regeln. Da außerdem die Welt nicht dazu rät, etwas aus der Erfahrung zu entnehmen, hängt auch die Interpretation der Erfahrung von Regeln ab. Soll also Erfahrung der Grund der Gewissheit sein und weiter, soll der Glaube an bestimmte Quellen ebenfalls Grund dieser Gewissheit sein, so ist klar, dass beides nur der Fall innerhalb einer Sprechergemeinschaft sein kann. Insofern hängt analog zum Sprach-

spiel auch das Weltbild als Summe der Gewissheiten nicht an nur einem Sprecher, sondern setzt eine Sprachspielgemeinschaft voraus.

Sätze, die nicht zur Mythologie gehören, empirische Sätze, hängen solange von dem jeweiligen Weltbild, in dem sie formuliert werden ab, wie sie selbst noch nicht dazu gehören. Damit erklärt sich zugleich die Abhängigkeit der Wissenschaft von diesem Weltbild. Denn die Wissenschaft setzt – wie alle anderen sprachlich verfassten Disziplinen – ein Weltbild voraus, von dem sie entsprechend abhängig ist. Das heißt nicht, wie Kober zurecht feststellt, dass Wissenschaft Mythos ist, sondern dass sie einerseits auf mythologische Sätze angewiesen ist und andererseits bis zu einem gewissen Grad mythologische Sätze produziert.

Wittgenstein behauptet jedenfalls nicht, daß Wissenschaft dasselbe wie Mythos ist. Der Begriff ‚Weltbild‘ ist ein wertneutral deskriptiver Begriff, der sich auf die Überzeugungen einer Kulturgemeinschaft bezieht (man kann auch das gemeinsame Weltbild zum Identifikationskriterium für eine Kulturgemeinschaft nehmen). Aber nicht alle Überzeugungen einer Gemeinschaft sind wissenschaftliche Überzeugungen, d.h. die Begriffe ‚Mythos‘ wie auch ‚Weltbild‘ umfassen mehr als nur die Wissenschaften.

(Kober 1993, 155)

Es ist klar, dass im wittgensteinschen Kontext nicht von einer Mythologie im herkömmlichen Sinne, also der Beschäftigung mit Mythen – Erzählungen und Geschichten – die Rede ist, sondern von einer von der Funktion her ähnlichen Mythologie: Sind die Geschichten und Erzählungen eines Volkes doch immer unbewiesene Geschichten, die aber gleichsam als Grundlage für das soziale Selbstverständnis einer Gruppe, also für deren Weltbild, entscheidend sind, so ist der Punkt von Wittgensteins Mythologie, dass sie ebenfalls aus einer unbewiesenen (und nicht zu beweisenden) Klasse von Sätzen besteht, die große Relevanz für das durch die Sprache konstituierte Weltbild einer Sprechergemeinschaft hat. Meint die herkömmliche Mythologie die in das Weltbild eingebundenen und sich in ihm spiegelnden Geschichten, meint die hier in Rede stehende Mythologie die es konstituierenden, sich in der Sprache zeigenden mythologischen Sätze, die Ausdruck des jeweiligen Weltbildes sind. So wird die Möglichkeit, dass Sätze, die ein Weltbild beschreiben, ei-

ne Mythologie darstellen, ausdrücklich in *Über Gewißheit* erwähnt: „Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen“ (ÜG, § 95).

Die Bestimmung dieser Mythologie als Spielregeln, denen man unbewusst folgt, deckt sich genau mit dem bisher über mythologische Sätze Gesagten. Es ist auch diese Art der Mythologie, die Wittgenstein in den *Bemerkungen über Frazers Golden Bough* anspricht: „In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt“ (BGB, 38, auch: BT 93.6, 291).

Dort gibt Wittgenstein auch einen Hinweis auf den Ursprung dieser Mythologie:

Daß der Schatten des Menschen, der wie ein Mensch ausschaut, oder sein Spiegelbild, daß Regen, Gewitter, die Mondphasen, der Jahreszeitwechsel, die Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Tiere unter einander und zum Menschen, die Erscheinungen des Todes, der Geburt und des Geschlechtslebens, kurz alles, was der Mensch jahraus jahrein um sich wahrnimmt, in mannigfaltigster Weise mit einander verknüpft, in seinem Denken (seiner Philosophie) und seinen Gebräuchen eine Rolle spielen wird, ist selbstverständlich, oder ist eben das, was wir wirklich wissen und interessant ist.

(GB in VE, 35)

Dies sind die Ereignisse, die in den primitiven Sprachspielen Eingang in die Sprache finden und deren Ausprägung stark mitgestalten. Man könnte sagen, dass in der Reaktion des Menschen auf die Erscheinungen der Natur der Ursprung der Mythologie zu finden ist, die das mythologische Weltbild prägt. Ein solches mythologisches – und damit zugleich in letzter Instanz unbegründetes – Weltbild ist der notwendige Rahmen, innerhalb dessen Sprache und Wissenschaft überhaupt erst möglich sind. Es ist deshalb auch nicht problematisch oder unvernünftig, an einem unbewiesenen Fundament festzuhalten und nicht weiter daran zu zweifeln. Im Gegenteil: „Der vernünftige Mensch hat gewisse Zweifel *nicht*“ (ÜG, § 220).

Mythologische Sätze können mit Kober folgendermaßen charakterisiert werden:

Gewißheiten [Gemeint sind mythologische Sätze, T. W.] *sind epistemische Normen*, die selbst nicht wahr oder falsch sind, sondern Wahrheit für ein (deskriptives) Sprachspiel erst determinieren, das heißt, sie determinieren die Art und Weise, wie in einem (deskriptiven) Sprachspiel über die Welt geredet wird. *Gewißheiten konzeptualisieren die Welt*.

(Kober 1993, 208)

Von dieser Sicht aus erhellt nun auch vollends der Sinn der bereits zitierten Bemerkung: „Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam das klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen“ (PU, § 242).

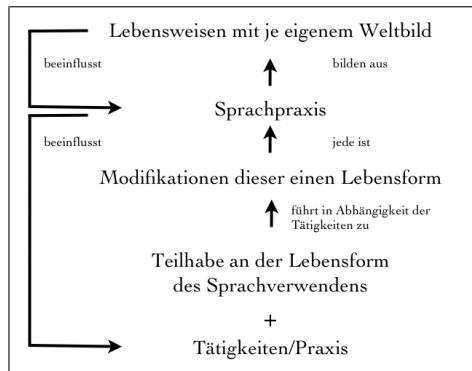
Die von Wittgenstein erwähnten Übereinstimmungen in den Urteilen resultieren aus einem gemeinsam geteilten Weltbild. Denn nur, wer bestimmte grundlegende Sätze teilt, wird zu Aussagen kommen, die gegenseitig verstanden werden können. Zur Verständigung durch die Sprache ist deshalb neben der für die Sprache notwendigen Übereinstimmung hinsichtlich der Syntax ein gemeinsames Weltbild erforderlich.

Die Moore-Sätze, die schließlich Ausgangspunkt und stndiger Hintergrund von *ber Gewißheit* waren, sind nach diesen Ausführungen zweifelsohne zu meiner zweiten Klasse, also zu den regulativen Sätzen, gehörig. Dass es sich bei ihnen nicht um reine grammatische Sätze handelt, wird sofort einsichtig, da ihr Gegenteil nicht etwa sinnlos ist, sondern sinnvolle Sätze ergibt. Trotzdem können sie nicht sinnvoll bezweifelt werden. Sie sind regulative Sätze und als solche tief in unserem Weltbild verankert. „Die Sätze, die darstellen, was Moore, ›weit‹, sind alle solcher Art, daß man sich schwer vorstellen kann, *warum* Einer das Gegenteil glauben sollte. [...] Nichts spricht in meinem Weltbild für das Gegenteil“ (G, § 93). Denn unzählig Male wurden diese Sätze durch Erfahrung bestätigt und sind dadurch immer tiefer in das Weltbild abgesunken. Gleichwohl nicht zweifellos, sind sie doch jedes Zweifels enthoben, ein Irrtum ist hier nicht möglich: „Der Mensch kann sich unter gewissen Umständen nicht *irren*. (»Kann« ist hier logisch gebraucht, und der Satz sagt nicht, daß unter diesen Umständen der Mensch nichts Falsches sagen kann.) Wenn Moore das Gegenteil von jenen Sätzen aussagte, die er für gewiß erklärt, würden wir nicht nur nicht seiner Meinung

sein, sondern ihn für geistesgestört halten“ (ÜG, § 155). Der letzte Punkt unterscheidet die Moore-Sätze erneut von den rein grammatischen Sätzen: Würde man deren Gegenteil behaupten, würde man nicht für geistesgestört gehalten, sondern schlicht nicht verstanden. Das sprachimmanente Verstehensproblem besteht im Falle der Behauptung des Gegenteils der Moore-Sätze gerade nicht. Und genau deswegen würde der, der so etwas behauptet, für geistesgestört erklärt.

3.4 Die Ontologie der Spätphilosophie

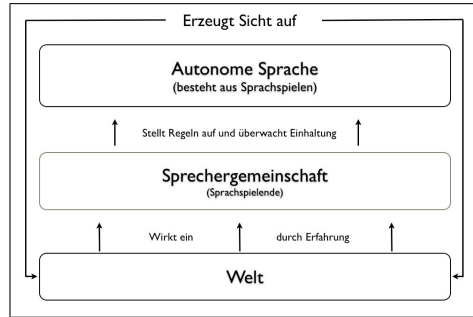
Bevor ich auf die Ontologie der Spätphilosophie eingehe, soll die Grafik *Übersicht Spätphilosophie* die Zusammenhänge der Begriffe der Sprachphilosophie zusammenfassend darstellen. Denn die sprachphilosophische Konzeption zu verstehen heißt zugleich, die Ontologie zu verstehen, weil diese von der Sprache abhängt.



Übersicht Spätphilosophie

Die Entfaltung einer Ontologie nimmt in der Spätphilosophie in Wittgensteins Schriften keine zentrale Rolle ein und wurde von ihm auch nicht in dem Maße direkt verfolgt, wie das in der Frühphilosophie der Fall gewesen ist. Deswegen fehlte in dieser Arbeit zu diesem Thema bis jetzt auch ein eigener Abschnitt. Alles, was über die Ontologie der Spätphilosophie gesagt werden kann, muss deshalb indirekt abgeleitet werden. Die folgende Grafik *Ontologie der*

Spätphilosophie stellt in kurzer schematischer Hinsicht unter diesen Bedingungen die aus den Bemerkungen der *Philosophischen Untersuchungen* und der Spätschriften folgende Ontologie der Spätphilosophie dar:



Ontologie der Spätphilosophie

Die Welt und ihre ontologische Beschaffenheit, wie sie noch Thema des *Tractatus* gewesen ist, tritt nun völlig in den Hintergrund. Aufgrund der Zentralität der Sprache, die als aus Sprachspielen bestehend analysiert wird, kann eine letztgültige Ontologie nicht erkannt werden. Insofern verlegt sich Ontologie weg von der Struktur der Welt, hin zu der grammatischen Analyse unserer Sprache, die uns eine Ontologie vermittelt. Diese Analyse muss jedoch jeweils in jedem einzelnen Weltbild in Form einer grammatischen Untersuchung erfolgen. Hier ist deshalb nur das grundlegende Schema wiedergegeben, dass allen Weltbildern gemein ist: Die Welt bleibt prinzipiell unerkennbar und diffus. Sie wird durch die Sprache betrachtet, wodurch die einzige für den Sprechenden konkrete Welt – die sprachlich vermittelte – entsteht.

3.5 Ethik in der Spätphilosophie

Was die Einlassungen zur Ethik in der Spätphilosophie betrifft, so sind sie nicht so zahlreich und explizit, wie das in der Frühphilosophie der Fall gewesen ist. Eine zusammenfassende Betrachtung kann deshalb nicht ohne Interpretation auskommen. Da eine Interpretation an dieser Stelle dem folgenden zweiten Teil dieser Arbeit

jedoch vorgreifen würde, beschränke ich mich hier tatsächlich nur auf eine entsprechend kurz ausfallende Wiedergabe des bisher Gesagten.

Was unter diesen Bedingungen von einer Zusammenfassung noch übrig bleibt, ist allerdings nicht sehr viel. Gemäß des Schlusssatzes der Zusammenfassung der Spätphilosophie, wo es hieß, dass diese sich im Grunde allein aus dem Begriff des Sprachspiels ableiten lässt, verhält es sich auch mit der Ethik. Die Ethik, die mit dem befasst ist, was *gut* ist, reduziert sich – wie im Falle der meisten Wörter – letztlich auf eine Gebrauchsanalyse dieses Wortes. Im Kontext der Erläuterung des *Familienähnlichkeitsbegriffes* weist Wittgenstein auf die Unmöglichkeit allgemeiner Definitionen hin. Das hat selbstverständlich auch Konsequenzen für die Ethik:

Und in dieser Lage [dass es keine scharfen Begriffsgrenzen gibt, T. W.] befindet sich z. B. der, der in der Aesthetik oder Ethik nach Definitionen sucht, die unseren Begriffen entsprechen.

Frage dich in dieser Schwierigkeit immer: Wie haben wir denn die Bedeutung dieses Wortes (»gut« z. B.) *gelernt*? An was für Beispielen; in welchen Sprachspielen? (Du wirst dann leichter sehen, daß das Wort eine Familie von Bedeutungen haben muß.)

(PU, § 77)

Daraus folgt, dass Wittgenstein die Bedeutung des Wortes *gut* analog zu den meisten übrigen Wörtern nicht mehr von einer externen Welt abhängig macht, sondern in die Sprache verlegt. Nun waren in der Frühphilosophie das Gute und die Ethik kein Teil der Welt. Aber – und das ist der entscheidende Unterschied – sie waren auch nicht innerhalb der Sprache, sondern zusammen mit dem Subjekt kein Teil der Welt und damit unbegreifbar und unsagbar. Da in der Spätphilosophie die einzige für die Sprechenden relevante Welt die sprachlich vermittelte ist, kann man sagen, dass die Ethik nun in die Welt kommt. Wenn man dies herausfinden will, muss man eine übersichtliche Darstellung dessen angeben, wann und wie dieses Wort gebraucht wird.

Teil II

Ethik im Lichte der Philosophie Wittgensteins

1 Einheit und Differenz in den verschiedenen Phasen der wittgensteinschen Philosophie

Liest man das Vorwort zu den *Philosophischen Untersuchungen*, stellt man fest, dass Wittgenstein darin eine Differenz zwischen seiner Spät- und Frühphilosophie behauptet, wenn er von „schweren Irrtümern“ in seinem frühen Buch spricht. Andererseits fällt bei der Lektüre beider Schriften auf, dass bestimmte Themenbereiche doch recht ähnlich sind. Daran schließt sich die Frage an, ob tatsächlich ein Unterschied zwischen den verschiedenen Zeitabschnitten von Wittgensteins Philosophie feststellbar ist und wenn ja, worin dieser besteht. Diese Frage ist sicherlich nicht eindeutig zu bejahen oder zu verneinen. Wenn eine sinnvolle und begründbare Antwort in dieser Sache gegeben werden kann, dann jeweils nur auf einen sehr eingegrenzten Themenbereich hin. Deshalb kann es in dieser Arbeit selbstverständlich nicht um Unterschiede und Gemeinsamkeiten in den Schriften Wittgensteins im Allgemeinen gehen. Ein solches Vorhaben würde den hier zur Verfügung stehenden Raum übersteigen und wäre auch nicht Ziel der Arbeit. Ich muss diesbezüglich auf gesonderte Studien verweisen, die für einige Themen beispielsweise mit den Arbeiten von Schmitz (Schmitz gibt auch Hinweise zur Rezeptionsgeschichte der wittgensteinschen Schriften und diskutiert anhand dessen, wie plausibel die bisher unternommenen Vorschläge sind, zwischen einer, zwei, drei oder mehreren Phasen in Wittgensteins Philosophie zu unterscheiden. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass solche Trennungen wenig sinnvoll sind (Schmitz 2002)), Kienzler (Kienzler 1997) oder Rhees (Rhees 2005) ja auch bereits vorliegen. Alle drei Arbeiten kommen zu dem Schluss, dass von grundsätzlich verschiedenen Phasen innerhalb der wittgensteinschen Philosophie nicht gesprochen werden könne. Kienzler gibt gleichwohl als Grund für die unterschiedlichen Ergebnisse in der Spätphilosophie eine veränderte philosophische Methode Wittgensteins an, die dieser auf dieselben Inhalte angewandt hat. Demzufolge sind die behandelten Themen in Wittgensteins Philosophie über die Zeit dieselben, nicht aber die Ergebnisse der jeweiligen Untersuchung.

Um bezüglich der Ethik in Wittgensteins Schriften zu tragfähigen Antworten gelangen zu können, ist eine leitende, präzise Fragestellung erforderlich, nämlich welche Veränderung Wittgensteins Vorstellung von Ethik im Laufe der Zeit erfahren hat, also in welcher Hinsicht hier Einheit und Differenz auszumachen sind. Um diese Frage beantworten zu können, sind zuvor klare Festlegungen zu treffen. Was ist mit Veränderung gemeint und was heißt Entwicklung? Der einfachste Fall, in dem ein Autor mehrere Theorien der Ethik vorgelegt hat, die nur verglichen zu werden brauchen, trifft bei Wittgenstein keinesfalls zu. Er hat noch nicht einmal *eine* Theorie vorgelegt. Das Einzige, was sich seinen Schriften – und von denen letztlich nur dem *Tractatus* und dem *Vortrag über Ethik* – entnehmen lässt, ist ein Entwurf, der den Leser in eine Richtung weist. In diesem Sinne möchte ich den Begriff *Vorstellung* hier verwenden: Vorstellung meint das Bild oder die Ansicht, die Wittgenstein von der Ethik vermittelt hat. Wenn von einer Entwicklung die Rede ist, müssen also die verschiedenen Vorstellungen, die sich jeweils unterscheiden lassen, untersucht werden. Das führt zu einem weiteren Problem: direkte Äußerungen zur Ethik in nennenswertem Umfange liegen eben nur in den genannten zwei Schriften aussagekräftig vor. Diesbezügliche Stellen fehlen in der Spätphilosophie fast gänzlich. Abgesehen etwa von einigen Bemerkungen, die zum allergrößten Teil aus den *Vermischten Bemerkungen* stammen. Beispielsweise: „Wenn etwas Gut ist so ist es auch Göttlich. Damit ist seltsamerweise meine Ethik zusammengefaßt. Nur das übernatürliche kann das Übernatürliche ausdrücken“ (VB, 24) oder „Man kann die Menschen nicht zum Guten führen; man kann sie nur irgendwohin führen; das Gute liegt außerhalb des Tatsachenraums“ (VB, 24). Beide Bemerkungen lassen sich letztlich aber nur schwer als dezidierte ethische Einlassungen behandeln, die einer systematischen Interpretation zugänglich wären, sondern vielmehr nur als Aphorismen. Aber auch in den *Denkbewegungen* oder im MS 173 gibt es einschlägige Stellen, etwa:

Es ist nicht unerhört//nichts Unerhörtes, daß der Charakter des Menschen von der Außenwelt beeinflusst werden kann (Weininger). Denn das heißt ja nur, daß erfahrungsgemäß die Menschen sich mit den Umständen ändern. Fragt man: Wie *könnte* die Umgebung den Menschen, das Ethische in ihm *zwingen*? – so ist die Antwort, daß er zwar

sagen mag »Kein Mensch muß müssen«, aber doch unter solchen//so gearteten Umständen so und so handeln *wird*.
(MS 173 [Notizbuch], 17r; 30.3.1950)

Verlangt dieser Umstand nach einer Erklärung, werde ich an dieser Stelle keine solche zu geben versuchen. Ich stimme nämlich mit Barrett, der einige der vorgeschlagenen Erklärungsversuche auflistet, vollkommen darin überein, dass „[n]one of these explanations taken in itself stands up to what scanty evidence we have“ (Barrett 1991, 227). Mit anderen Worten: Die Textlage ist zu gering, als dass eine tragfähige Antwort gegeben werden könnte. Mir reicht deshalb als gesicherter Ausgangspunkt – und darin stimme ich ebenfalls mit Barrett (Barrett 1991, 227) überein –, dass Wittgenstein sein Interesse an ethischen Fragestellungen nach der Zeit des *Tractatus* nicht verloren hat. Darin könnte man insofern auch eine Einheit in Wittgensteins Schriften sehen, als dass er seinen frühen ethischen Standpunkt nicht widerruft oder korrigiert, sondern im Gegenteil nach wie vor ein – zunächst unbestimmt: wie auch immer gearteter – ethischer Impetus festzustellen ist¹.

Die mögliche Schlussfolgerung, die man ziehen könnte, Ethik habe vielmehr nur wenig oder überhaupt kein Gewicht mehr, „daß die Ethik in Wittgensteins späterem Wiederdurchdenken des *Tractatus* nur eine untergeordnete Rolle“ (Glock 2000, 103) spiele, ist in dem Sinne nicht haltbar, dass Wittgenstein das Interesse an der Ethik verloren hätte. Rhees berichtet, dass er noch bis mindestens 1945 mit ihm über ethische Fragen diskutiert habe, an denen Wittgenstein auch Interesse gehabt hätte (siehe auch die gerade erwähnte Manuskriptstelle, MS 173 [Notizbuch], 17r., die auf das Jahr 1950 datiert). Die Diskussionen seien nun allerdings nicht mehr theoretischer Natur wie sie es im Rahmen des *Tractatus* sein müssten, sondern wie für die Spätphilosophie charakteristisch entlang praktischer Beispiele: „He wanted to speak of a problem only where you could imagine or recognize a solution, I think“ (Rhees 1972, 99). Richtig ist also lediglich die These, dass Wittgenstein der Ethik keinen eigenen Raum mehr eingerichtet hat.

Einen sehr erhellenden Einblick in Wittgenstein fortdauernde Beschäftigung mit ethischen Fragen geben auch die erst neuerlich entdeckten, unter dem Titel *Denkbewegungen* veröffentlichten, späten

1 Soviel immerhin ist aus den wenigen Textstellen zu entnehmen, wie ich gleich erläutern werde.

Tagebücher von 1930–1932 und 1936–1937. Darin, also zur Zeit des Übergangs, sind sehr viele persönliche ethisch-religiöse Eintragungen zu finden, aus denen hervorgeht, wie sehr Wittgenstein mit diesen Fragen beschäftigt war². Die Nähe zu den zentralen ethischen Fragen des *Tractatus* ist unverkennbar. Westergaard hat in einem kurzen Aufsatz zeigen können, dass zentrale Aspekte des *Tractatus* in den *Denkbewegungen* wiederzufinden sind³.

Ausgehend von der zweifelsohne festzustellenden Einheit von Wittgensteins ethischem Interesse stellt sich nun die Frage nach der entscheidenden Differenz in seiner Philosophie, von der er ja selber spricht.

Das Charakteristische der traktarianischen Konzeption ist, dass sie einen Dualismus zwischen Wirklichkeit und Welt aufspannt. Die Ontologie nimmt ihren Ausgang von der Unterstellung einer logischen Struktur der Welt. Das Subjekt, das danach kein Teil der Welt ist, kann infolge dessen auch keinen Einfluss auf diese ausüben. Seine einzige Möglichkeit, auf die Welt einzuwirken, besteht darin, die Grenzen der Welt, seine eigene Wirklichkeit, zu verändern. Das geschieht durch die Bewertung der Welt. Jedes Subjekt muss die Welt nach bestimmten Gesichtspunkten bewerten (und zwar „sub specie aeternitatis“), sich von der Welt unabhängig machen und so zu einer Wirklichkeit des Glücklichen gelangen. Der entscheidende Punkt ist, dass die zwischen der Welt und dem Subjekt bestehende ontologische Kluft durch die Ethik – den ethischen Willen – überwunden werden kann und muss. Es ist nicht möglich, eine nicht-ethische Sicht auf die Welt einzunehmen. Die Ethik ist auf diese Weise (wie die Logik) Bedingung der Welt, aber kein Teil von ihr. Aus dieser spannungsgeladenen Konstruktion einer logisch aufgebauten Welt, auf die die außerhalb ihrer befindlichen Subjekte keinen Einfluss haben, deren Bedingung aber gleichwohl die ebenfalls außerhalb der Welt befindliche Ethik ist, erklären sich die Schwierigkeiten des Textes. Die Problematik des freien Willens gerät, wie ich gezeigt habe, in Schwierigkeiten, die textimmanent nicht lösbar sind.

Kienzler hat in seiner Arbeit gezeigt, dass Wittgenstein ausgehend von Problemen dieser Art die philosophische Arbeit wieder

2 Viele von ihnen werden im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch Thema sein.

3 So beispielsweise die Bestimmung der Welt des Glücklichen: „Such is the tractarian-like characterisation of the happy person's world that we find in Wittgenstein's *Denkbewegungen*“ (Westergaard 2005, 2).

aufgenommen hat. Dabei hat Wittgenstein eine neue Methode entwickelt, logische Probleme zu bearbeiten. Fortan verfolgt er nicht mehr eine logisch-analytische Methode transzendentalen Charakters, sondern nimmt die Umgangssprache zur Basis, aus der, wie er nun glaubt, die philosophischen Probleme durch falsche Anwendung der Wörter entstehen. Diese Probleme aber können nur unter Anwendung ebenderselben Umgangssprache gelöst werden, indem Beispiele die falsche Verwendung offenbar machen und zu einer Auflistung der korrekten grammatischen Regeln führen. Wittgenstein unterstellt also neben unserer gewöhnlichen Umgangssprache keine weitere, logische Sprache mehr. Aus dieser Veränderung in der Methode resultiert zugleich eine fundamental verschiedene Ontologie. Die Präsupposition einer logischen Struktur der Welt hatte die Behauptung bestimmter darin befindlicher Entitäten zufolge, unter die das Subjekt nicht fällt. Zu so einer Unterstellung kam es überhaupt nur, weil Wittgenstein die Fehler unserer Umgangssprache darin sah, dass diese nur das unvollkommene Abbild einer idealen logischen Sprache sei. Die Lösungsstrategie muss also diejenige sein, die die Sprache zu einem vollkommenen Abbild macht. Mit Beginn der Spätphilosophie hat Wittgenstein eingesehen, dass eine solche logische Sprache eine Chimäre ist, weil jede Sprache, insofern sie vom Menschen abhängt, bereits von ihm bewertet und gleichsam durch ein menschliches Filter gesehen wird. Denn Sprache entsteht nur in einer Gemeinschaft: ihre Regeln und die Bedeutung der Wörter haben dort ihren Ursprung.

So kommt es in der Spätphilosophie zu einer Reduktion der noch im *Tractatus* dualistischen Welt auf die durch die einzige Sprache des Sprechenden erzeugte monistische. Eine vom Menschen unabhängige Welt wird nur noch allgemein als vorhanden angenommen, aber nicht mehr letztthin zu erklären versucht. Das Einzige, was überhaupt erklärungsfähig ist, ist das, was *innerhalb* des Rahmens von Sprachspielen liegt. Die Sprachspiele selbst oder die Sprache als deren Gesamtheit können nicht erklärt werden (vgl. beispielsweise: „Daß ich bei meinen Erklärungen, die Sprache betreffend, schon die volle Sprache [nicht etwa eine vorbereitende, vorläufige] anwenden muß, zeigt schon, daß ich nur Äußerliches über die Sprache vorbringen kann.“ PU, § 120), sie stehen da „wie unser Leben“ (ÜG, § 559). Da dieser Rahmen zugleich durch die Sprachspielenden gesetzt wird, bleibt als einzige Methode nur die übersichtliche Dar-

stellung der grammatischen Regeln. Eine Tatsache ist demgemäß das, was die jeweiligen grammatischen Regeln als solche bestimmen. Deshalb ist es um so klarer, dass sprachunabhängige Fakten keine Relevanz mehr für eine Verifikation ontologischer Thesen haben können. Vielmehr ist in der Spätphilosophie alles, was über die Sprache hinausgeht, unerklärbar und für die Sprache selbst irrelevant. In der Frühphilosophie entfaltete ja noch durch das Konzept des Zeigens das jenseits der Sprache liegende eine große Wirkung für die Sprache. Nicht nur, dass die Sprache nun tatsächlich nur bis zu den unerklärbaren Voraussetzungen reicht, es sind nun diese letzten Voraussetzungen, die dadurch, dass sie einen Rahmen festlegen, Sprachspiele überhaupt erst ermöglichen. Rhees kommentiert diese Veränderung von der Früh- zur Spätphilosophie wie folgt: „What makes a language-game possible is not ‚certain facts‘ but *our never calling in question certain facts*“ (Rhees 2005, 91). Diese Behauptung bezieht sich insbesondere auf den § 619 aus *Über Gewißheit*, in dem es heißt: „Soll ich sagen: Wenn auch plötzlich eine Unregelmäßigkeit im Naturgeschehen einträte, so *müßte* das mich nicht aus dem Sattel heben.“

Die Änderung von Wittgensteins philosophischer Methode hatte also zugleich eine Änderung seiner Ontologie dahingehend zur Folge, dass der ontologische Ballast der Frühphilosophie wegfällt, der die textimmanenten Schwierigkeiten verursacht hatte. In diesem Sinne macht Rhees am Beispiel von *Über Gewißheit* deutlich, dass Wittgenstein zeitlebens dieselben Themen bearbeitet hat, nur jeweils zu unterschiedlichen Ergebnissen kam (Rhees 2005). So hat beispielsweise der Begriff der Grenze, der Sinn von Unsinn trennt, die ganze Zeit über einen hohen Stellenwert. Das Gleiche gilt für die Idee, die hinter dem Konzept der Logik im *Tractatus* steht. Sie wird später durch das Konzept der Grammatik ausgedrückt (vgl. „Darum kann es in der Logik auch *nie* Überraschungen geben“ (T, 6.1251) und „In der Grammatik kann man nichts entdecken. Es gibt keine Überraschungen“ (WWK, 76).). Außerdem ist in der Früh- wie in der Spätphilosophie die Aufgabe der Philosophie, Klarheit zu schaffen. Kroß nennt in diesem Zusammenhang *Klarheit als Selbstzweck* ein Programm der wittgensteinschen Philosophie (Kroß 1993, 9). In der Tat zieht sich die Forderung nach Klarheit durch Wittgensteins gesamte Philosophie. Im *Tractatus* ist dieser Zweck so formuliert: „Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. [...]“

Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen“ (T, 4.112). In den *Philosophischen Untersuchungen* heißt es: „Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen“ (PU, § 133). Hier wiederum fällt die Ähnlichkeit dieser Bemerkung zu der Stelle des *Tractatus* auf, in der Wittgenstein sagt: „Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems“ (T, 6.521). Wenn man bedenkt, dass der Sinn des *Tractatus* ein ethischer ist und Fragen zu Lebensproblemen zweifelsohne ethischer Natur sind, bleibt festzustellen, dass Wittgenstein das Prinzip, ethische Fragen in der Weise durch ihre Aufhebung zu beantworten, dass sie durch Klärung der Sprache so lange entwirrt werden, bis sie klar zu Tage liegen, in der Frühphilosophie (durch Aufdeckung der logischen Struktur der Sprache) wie auch später (durch übersichtliche Darstellung der grammatischen Regeln) verfolgt. Die frühphilosophische Kluft zwischen der Welt und den Subjekten hat in der Spätphilosophie keinen Bestand mehr, weil die traktarianische Welt als Opposition zur traktarianischen Wirklichkeit wegfällt und somit nur noch die Welt oder Wirklichkeit der *Philosophischen Untersuchungen* (Wittgenstein gebraucht ab hier beide Begriffe synonym) übrig bleibt. Daraus erhellt zugleich, dass die Ethik nun direkt in die einzige Wirklichkeit des Menschen integriert und nicht mehr von ihr getrennt ist. Ihre fundamentale Rolle aus dem *Tractatus* büßt sie dabei aber keineswegs ein, sondern verstärkt sie im Gegenteil sogar noch. War die Ethik im *Tractatus* eine Bedingung der Welt, bestimmt sie in der Spätphilosophie insofern die Sicht auf die Welt, als dass sie sogar an deren Konstitution als eine Art grammatisch-regulativer Sätze wesentlich beteiligt ist. Denn die grammatischen und regulativen Sätze konstituieren als Rahmen (in Form so genannter „Angelsätze“) der Sprachspiele die Welt der Sprachspielenden. Bereits im *Vortrag über Ethik* hat Wittgenstein behauptet, dass das eigentliche Wesen der Sätze über Ethik darin bestünde, unsinnig zu sein. Unsinnig nannte er in diesem Vortrag schon Sätze, deren Gegenteil nicht vorstellbar ist⁴. Diese Eigenschaft ist ein Kennzeichen der grammatischen Sätze. Da ethische Sätze in

4 „Das Staunen über die Existenz der Welt“ ist etwa ein solcher Satz: Er ist unsinnig, weil man sich die Nichtexistenz der Welt gar nicht vorstellen kann. Andersheit als das Gegebene oder Normale ist jedoch Voraussetzung, um über etwas staunen zu können.

einem noch zu erläuternden Sinne (siehe Abschnitt 2.2 (ab Seite 186)) zur Grammatik gehören, folgt daraus, dass auch ethische Sätze weltkonstitutiv sind. In der Bestimmung ethischer Sätze als in einer Art grammatisch-regulativem Sinne zur Mythologie gehörend ist eine wichtige Fortentwicklung im Gegensatz zum *Tractatus* zu sehen, weil über Ethik nun gesprochen werden kann. Zwar sind ethische Sätze wie auch grammatische oder regulative grundsätzlich nicht beweisbar und können weiterhin keine sinnvollen Sätze sein, weil sie ja keine Aussage über die Welt machen, aber man kann über sie als Teil der Sprache sprechen – sie stehen in dieser Hinsicht gleichberechtigt neben anderen Sätzen. Man könnte also sagen, dass die Ethik in der Spätphilosophie im Verhältnis zum *Tractatus* gleichsam in die Welt verlegt wird. Denn der Grund, warum in der Frühphilosophie darüber geschwiegen werden musste (weil den ethischen Sätzen gemäß der traktarianischen Ontologie kein Gegenstand in der Welt entspricht) besteht in der Spätphilosophie nicht mehr. Dort konstituieren ethische Sätze als zur Mythologie gehörend, die zum Gegenstand der Reflexion werden kann, selbst die Welt und sind ein Teil von ihr. Es ist nun nicht mehr so, dass sich die Sprache der Welt anpasst beziehungsweise die Sprache die Welt abbildet, sondern vielmehr wird das Abbild der Welt durch die Sprache geformt. In der fundamentalen Rolle der ethischen Sätze besteht jedoch eine Konstanz in der Früh- wie in der Spätphilosophie. Eine weitere wichtige, mit der Sprache eng zusammenhängende Übereinstimmung in Wittgensteins Philosophie besteht hinsichtlich der zentralen Rolle der Handlungen. Im Abschnitt 1.3 (ab Seite 39) habe ich dargelegt, dass die Ethik eine notwendige Bedingung der Welt ist. Dies ist so wegen der zwischen dem Subjekt und der Welt bestehenden Kluft, die das Subjekt dadurch überwinden kann (und muss), indem es die Dinge (ethisch) bewertet. Dadurch verändert es die Grenzen der Welt und erzeugt seine Wirklichkeit und seine Haltung zur Welt. Diese Haltung wirkt selbstverständlich handlungsbeeinflussend, weil sich das Subjekt entsprechend seiner Wertschätzung der Welt verhält. Insofern können die Handlungen eines Subjekts als Ausdruck seiner Haltung zur Welt angesehen werden. Damit sind sie zugleich auch Ausdruck der ethischen Einstellung respektive der ethischen Werte.

Die Konsequenzen, die sich aus der Spätphilosophie ergeben und die ich im folgenden Kapitel 2 (ab Seite 183) ausführlich behan-

deln werde, sind von den gerade erörterten nicht wesentlich verschieden. Soviel sei hier bereits angedeutet: Die grundlegende Rolle der Handlungen bleibt dieselbe. Handlungen sind untrennbar mit der Sprache verbunden. Sprache kann ohne korrelierte Handlungen oder ohne korreliertes Verhalten nicht erlernt werden. So haben die Handlungen, weil die ihnen zugrunde liegenden (grammatischen) Regeln sprachlich kodifiziert werden können, Einfluss auf die (sprachliche) Weltkonstitution. Die Werthaltung des Menschen gegenüber der Welt findet ihren Niederschlag in seinem einfachsten Verhalten, das über die primitiven Sprachspiele Eingang in die Sprache findet und so einen sprachlichen Ausdruck (zumeist später in den elaborierten Sprachspielen) bekommt. Deshalb drückt sich die jeweilige Haltung eines Sprechenden zur Welt sowohl sprachlich in seinen Worten als auch nicht-sprachlich in seinem Verhalten respektive seinen Handlungen aus. Denn genau wie das Verhalten unmittelbar Ausdruck der Werthaltung ist, ist auch Sprache unmittelbar ein solcher Ausdruck, weil sie in den primitiven Sprachspielen auf der Grundlage dieses Verhaltens erlernt wird und insofern die vorsprachlichen Werte versprachlicht werden. An diesem Punkt endet die Möglichkeit der Reflexion, weil dazu die Sprache verlassen werden müsste. Umgekehrt hat die Sprache wiederum Einfluss auf die Handlungen. Ihre Regeln – ihre Grammatik –, die ein Weltbild darstellen, wirken handlungsleitend. Diese Konsequenz ist die gleiche wie im *Tractatus*: eine bestimmte Haltung zur Welt begünstigt bestimmte Handlungen und behindert andere.

Über die bereits angesprochenen Gemeinsamkeiten der Früh- und der Spätphilosophie hinaus wird immer wieder eine so genannte *therapeutischen Lesart*, die zunächst für die *Philosophischen Untersuchungen* vorgeschlagen worden ist, nun aber auch immer mehr im Kontext des *Tractatus* diskutiert. Ich werde mich im folgenden Abschnitt näher mit der Frage beschäftigen, ob auch in dieser Hinsicht eine Ähnlichkeiten zwischen der Früh- und der Spätphilosophie besteht.

1.1 Zur therapeutischen Lesart des *Tractatus*

In neuerer Zeit wird immer wieder, zuletzt beispielsweise von Volbers (Volbers 2006), ein Vorschlag unterbreitet, den *Tractatus* gemäß der so genannten *therapeutischen Lesart* zu interpretieren. Dem-

zufolge ist das Hauptanliegen von Wittgensteins Frühwerk nicht, sozusagen auf technische Weise durch Aufstellen einer Theorie Sach- und Fachprobleme – etwa die Beschaffenheit der Welt oder deren Verhältnis zur Sprache betreffend – zu lösen. So sind gemäß T, 6.52, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt, selbst wenn alle wissenschaftlichen Probleme gelöst sind. Da der Sinn des *Tractatus* gemäß Wittgensteins eigener Bestimmung aber ein ethischer ist, muss es ihm gerade um die Lösung der Lebensprobleme gehen. Deshalb will der Text den Leser vielmehr dazu bringen, die richtige Sicht auf die Welt einzunehmen. So schreibt auch Cora Diamond:

Take the opening sentence of the *Tractatus* after the preface: “The world is all that is the case. The world is the totality of facts, not of things.” With those sentences we imagine a point of view from which we can consider the world as a whole. That idea, not recognized as an illusion, characterizes the practice of philosophy as it has gone on. My claim, then, about how we are to read Wittgenstein is that he does not intend us to grasp what can be seen from the point of view of philosophical investigation (where what can be seen from there cannot be put into language, with the result that the propositions of his book are nonsense). On my reading, the book understands the person who is in the grip of the illusion that there is philosophy in the traditional sense.

(Diamond 2000, 160)

Zu der Frage, wie sich mit philosophischen Texten, insbesondere denen Wittgensteins, gerade wenn sie keine expliziten Lehren im eigentlichen Sinne enthalten, dennoch Folgen im Leser erzielt werden können, die denen gleichen, als ob ihm etwas gelehrt worden wäre, geht Diamond in dem Aufsatz *Einleitung zu »Eine ungefähre Vorstellung von Moralphilosophie«* ein (Diamond 2006, siehe insbesondere 189). Als Folge dieser Therapie verschwinden solche Probleme, weil sie an Relevanz verlieren. Darin besteht zugleich ihre Lösung: „Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems“ (T, 6.521). Die Probleme konnten nämlich überhaupt nur aus einer falschen Weltsicht heraus entstehen. Wenn der Einzelne am Ende diese falsche Weltsicht überwindet, dann „sieht er die Welt richtig“ (T, 6.54), wodurch zugleich derartige Probleme

nicht mehr existieren. Nur so ist laut dem therapeutischen Ansatz zu erklären, warum der Sinn des *Tractatus* ein ethischer sein kann, obgleich die Ethik buchstäblich nicht in einem Maß, wie man es bei einem so angekündigten Hauptgegenstand erwarten würde, behandelt wird. Die Probleme der Logik, der Ontologie und der Wissenschaften bilden letztlich nur Nebenschauplätze. Schließlich werden sie am Ende als unsinnig erklärt. Wie sollen aber unsinnige Sätze eine Theorie vermitteln (vgl. Volbers 2006, 155)? Entweder sagen Sätze etwas über die Welt aus oder nicht. Aber zu behaupten, etwas könne nicht gesagt werden, diese Behauptung selbst aber durch einen Akt des Zeigens darzustellen, ist inkohärent, weil es dann ja doch einen Sachverhalt gibt, von dem nicht plausibel ist, warum er nicht auch gesagt werden können soll (vgl. etwa auch bereits Russells Kritik am *Tractatus*: „What causes hesitation is the fact that, after all, Mr Wittgenstein manages to say a good deal about what cannot be said [...]“ (Russell 2001, 284). Der Sinn dieser Sätze muss also ein anderer sein. In der Bestimmung, woher die Sätze ihren Sinn empfangen, besteht dann auch der wesentliche Unterschied zwischen der therapeutischen und der herkömmlichen Lesart des *Tractatus*: Erstere behauptet, Sätze erhielten ihren Sinn erst und nur durch das Subjekt (Volbers 2006, 160). Die letztere nimmt dagegen an, dass es sinnvolle, sinnlose und daneben noch unsinnige Sätze gibt. Was jeweils der Fall sei, hinge von der logischen Struktur der Welt ab. Der so genannte „erhellende Unsinn“ meint Sätze, die eigentlich unsinnig sind, aber trotzdem etwas bedeuten oder erläutern, indem sie es *zeigen*. Der Gegensatz der beiden Interpretationsvorschläge läuft letzten Endes darauf hinaus, dass die herkömmliche Lesart den Sinn der Sätze aus der logischen Struktur der Welt ableitet, demgegenüber die therapeutische Version die Sinngebung allein ins Subjekt verlagern möchte.

Die Frage, welche der beiden Interpretationen korrekt ist, wird sich an dieser Stelle nicht abschließend beantworten lassen. Ich bin jedoch der Auffassung, dass eine Mischung aus beiden – so wie ich den *Tractatus* hier zu interpretieren vorgeschlagen habe – der Sache am ehesten gerecht wird. Auf der einen Seite ist nämlich nicht zu leugnen, dass der Anspruch des Textes weit über eine bloß logisch-ontologisch-semantische Analyse der Welt hinausgeht. Andererseits aber ist zugleich ein solches Ansinnen offensichtlich.

Wenn man Wittgenstein entweder eine rein therapeutische oder eine rein logisch-analytische Absicht unterstellt, dann unterstellt man ihm meines Erachtens eindeutig zu viel. Eine solche Interpretation ist auch jeweils durch den Text nicht gedeckt. Die Zuschreibung nur einer der beiden Methoden findet jeweils an der werkimmanenten Spannung ihre Grenze: Der Text zwingt nicht eindeutig zu einer der beiden Interpretationen, sondern dazu ist jeweils das Wohlwollen des Lesers, diese Spannung in der einen oder anderen Weise aufzulösen, erforderlich.

Gegen eine rein logisch-analytische Interpretation spricht, dass dazu längere und zentrale Passagen des Textes – insbesondere das Unsinnigkeits-Verdikt und die ethischen Äußerungen am Ende – ignoriert werden müssten. Andernfalls würde sich der Text durch den entstehenden Widerspruch, dass eine Theorie gelten soll, die eigentlich Unsinn ist, gleichsam selber aufheben. Um die inkonsistenten Konsequenzen einer solchen Interpretation zu vermeiden, ist eine fruchtbare Interpretation des *Unsinns*-Begriffes erforderlich. Hier schlägt die herkömmliche Interpretation vor, dem Unsinn dahingehend eine erhellende Funktion zuzuschreiben, dass er etwas *zeigen* könne. Diese Interpretation integriert den Unsinn in logisch-analytischer Weise, um diese Interpretation konsistent zu halten. Die Interpretation der ethischen Passagen befriedigt freilich weiterhin nicht.

Nicht zuletzt deshalb wird diese Position von den Vertretern der therapeutischen Lesart angegriffen. Gemäß dieser Deutung wird behauptet, dass Sinn überhaupt nur im oder durch das Subjekt entsteht. Das Subjekt wird zum zentralen Punkt dieser Deutung. Der Vorteil dieser Interpretation ist, dass sie die logisch-analytischen Passagen nicht ignoriert, sondern eine gesamte Interpretation des Textes vornimmt und diese Abschnitte in einer ganzheitlichen Interpretation folgender Weise deutet: Das Subjekt neigt dazu, bestimmten unsinnigen Sätzen Sinn zu verleihen. Dabei handelt es sich um solche Sätze, die vorgeben, einen Standpunkt außerhalb der Welt einnehmen zu können. Der *Tractatus* gibt dieser Illusion nach, indem er einen solchen Standpunkt formuliert (vgl. Volbers, 161). Dadurch bringt er das Subjekt letztlich zur richtigen Sicht der Welt, weil diesem vorgeführt wird, dass die eingenommene Position unsinnig ist: „Da er [ein unsinniger Satz, T. W.] aber nicht *falsch* ist, kann auch nicht einfach nur gegen ihn *argumentiert* werden.“

Seine Unsinnigkeit muss sich dem Subjekt, das eine solche Position einzunehmen strebt, zeigen; und der Weg dahin führt über eine konsequente Ausformulierung des unsinnigen Standpunktes“ (Volbers 2006, 161). Auf diese Weise ergibt sich in der Tat eine konsistente Interpretation, die weder Teile des Textes ignorieren oder umdeuten muss. Auch die werkimmanenten Widersprüche lassen sich so erklären, schließlich sollen die Bemerkungen den Leser ja auf die Unsinnigkeit dieser Sätze hinweisen. Ein Widerspruch leistet diesem Vorhaben beste Dienste. Insofern kann man den *Tractatus* so lesen, dass Wittgenstein die logisch-analytische Methode gleichsam als didaktisches Mittel der therapeutischen Herangehensweise unterordnet.

Es sieht so aus, als wäre die therapeutische Lesart in der Tat sehr überzeugend und ich bin auch der Ansicht, dass sie inhaltlich viel Wahres enthält. Darüber hinaus halte ich diese Position für schwer widerlegbar, wenn man allein den Text des *Tractatus* zu Grunde legt. Dennoch gewinnt man beim Lesen des Textes vor dem Hintergrund der therapeutischen Lesart nicht den Eindruck, Wittgenstein hätte tatsächlich aus dieser Intention heraus geschrieben. Der Grund dafür ist, glaube ich, nur im Kontext der *Tagebücher* und der *Philosophischen Untersuchungen* zu verstehen. Gleichwohl ist der Grund ziemlich einfach: Wittgenstein *glaubte* in der Tat daran, dass die in seinem Buch mitgeteilten Gedanken unbedingt wahr seien (T, Vorwort). Damit bezieht er sich nicht nur auf die letzten Abschnitte, die die therapeutische Methode entfalten, sondern *auch* auf die vorhergehenden. Außerdem gibt es eine Protokollnotiz eines Gespräches im Rahmen des Wiener Kreises, in dem Wittgenstein sagt: „Unklar im Tractat war mir die logische Analyse und die hinweisende Erklärung. Ich dachte damals, daß es eine ‚Verbindung der Sprache mit der Wirklichkeit‘ gibt“ (WWK, 209). Wenn Wittgenstein selber behauptet, er hätte gedacht, dass bestimmte Aspekte, die er im *Tractatus* vertreten hat, existent seien, dann dürfte eigentlich kein Zweifel daran bestehen, dass er auch in dieser Hinsicht von der Wahrheit der geäußerten Gedanken überzeugt gewesen ist.

Ich möchte zwei Gründe für diese Behauptung anführen. Der erste besteht darin, dass wenn man die *Tagebücher* liest, dort viele Eintragungen findet, die auf der einen Seiten einen stark ethischen, auf der anderen einen streng logischen Charakter haben. Man gewinnt den Eindruck, dass Wittgenstein in diesen *beiden* Feldern

nach Antworten sucht. Wenn seine Ansicht eine rein therapeutische wäre, wäre die Suche nach logisch-ontologischen Antworten ja eine bloße Scharade. Dies scheint mir angesichts der Vielzahl entsprechender Stellen eine nicht haltbare Behauptung zu sein. Auch Hallett unterstützt die Vermutung, dass Wittgenstein inhaltlich ein Verfechter der wissenschaftlich-logischen Methode gewesen ist: „In 1914 Russell delivered a paper ‘On Scientific Method in Philosophie’. He was all for it. So was young Wittgenstein. So were the logical positivists. ‘There was one common tenet: that philosophy ought to be scientific’ (V. Kraft, *Circle*, 15)“ (Hallett 1977, 192) Als ein Beispiel unter vielen seien hierzu die Tagebucheintragungen ab dem 21.6.1915 genannt. Darin erörtert Wittgenstein neben anderen logischen Problemen die Frage danach, was ein einfacher Gegenstand ist. Diese Passagen, zumal von ihm nicht unmittelbar für die Veröffentlichung bestimmt, entziehen sich jedem Verdacht, nur zu therapeutischen Zwecken geschrieben worden zu sein.

Der zweite Grund für die Auffassung, dass Wittgenstein den ersten Teil des *Tractatus* nicht in therapeutischer Absicht geschrieben hat, geht aus dem Vorwort zu den späteren *Philosophischen Untersuchungen* hervor. Dort heißt es: „Seit ich nämlich vor 16 Jahren mich wieder mit Philosophie zu beschäftigen anfang, mußte ich schwere Irrtümer in dem erkennen, was ich in jenem ersten Buche niedergelegt hatte“ (PU, Vorwort). Was können das für Irrtümer gewesen sein? Ich möchte dem Rest dieser Arbeit vorausgreifend an dieser Stelle kurz darauf eingehen. Wittgenstein ist in der Spätphilosophie zu der Ansicht gelangt, dass der Sinn, die Bedeutung, der Wörter nicht von einer vom Menschen unabhängigen Welt bestimmt ist, sondern von den einzelnen Menschen abhängt. Das und die Tatsache, dass Wittgenstein ebenfalls im Vorwort zu den *Philosophischen Untersuchungen* von einem Gegensatz zwischen diesem Text und dem *Tractatus* spricht, lässt den Schluss zu, dass er im *Tractatus* sehr wohl die Abhängigkeit des Sinns beziehungsweise der Bedeutung von der Welt angenommen haben muss. Es gibt Vertreter einer therapeutischen Lesart des *Tractatus*, die Folgendes vom Frühwerk behaupten: „Das Subjekt, welches die Sprache gebraucht, muss sich darüber im Klaren werden, was es mit der Sprache *meint*, was es mit ihr zu sagen versucht“ (Volbers 2006, 164). Nun handelt es sich insbesondere bei dem Begriff des *Meinens* um einen Punkt, von dem aus Wittgenstein später seine frühere Auffassung angreift.

Das, was Volbers hier für den *Tractatus* beansprucht, trifft auf die *Philosophischen Untersuchungen* zu. Da es dort aber als ein Ausgangspunkt für den Nachweis eines Irrtums im Frühwerk benutzt wird, kann es schwerlich auf den *Tractatus* zutreffen. Es ist also dahingehend Vorsicht geboten, die therapeutische Lesart im Falle des *Tractatus* nicht überzustrapazieren.

Die hier vorgetragene Interpretation versucht, die Synthese beider Interpretationsvorschläge, indem sie die strukturellen Spannungen innerhalb des *Tractatus* – die vermutlich zugleich auf innere Spannungen des Autors hinweisen – zur Geltung bringt. Meines Erachtens hatte Wittgenstein zweifelsohne eine therapeutische Motivation bei der Abfassung des *Tractatus*, wahrscheinlich ohne sich selber darüber in dem Maße im Klaren zu sein. Die Therapie-Fähigkeit des Textes kommt aber gerade erst durch die im Text vorhandene Kluft zwischen logischer Struktur der Welt und ethischer Aufgabe des Subjekts zum Ausdruck. Das ist im Übrigen ja auch die tatsächliche Situation, in der sich das Subjekt befindet: Es sieht sich einer materiellen Welt gegenüber, in der es Handeln muss, wozu es Gründe braucht. Die Therapiebedürftigkeit des Subjekts resultiert überhaupt erst aus der Spannung, die zwischen den Tatsachen der Welt und den Handlungsgründen besteht. Dieses Verhältnis spiegelt der *Tractatus* wider. Es würde zu viel seiner Aussagekraft kosten, auch die logisch-analytischen Passagen therapeutisch uminterpretieren zu wollen.

Die Frage, ob die therapeutische Lesart für die *Philosophischen Untersuchungen* zutrifft, ist im Verhältnis zum *Tractatus* sehr leicht zu beantworten. Zurecht weist von Savigny in seinem Kommentar (von Savigny 1994, passim) darauf hin, dass diese Methode die vorherrschende in dieser Schrift ist (so beispielsweise auch Hallett 1977, 192 ff.). Einschlägig als Beleg für diese These sind die bereits erwähnten Textstellen, die auch keinen Zweifel an Wittgensteins diesbezüglicher Absicht aufkommen lassen. Wittgenstein setzt die Bearbeitung einer Frage mit einer Krankheit gleich: „Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit“ (PU, § 255). Krankheiten werden behandelt, indem man ihre Ursachen beseitigt. Ebenso muss ein philosophisches Problem behandelt werden: Es ist zu prüfen, warum dieses Problem überhaupt entstehen konnte. Diese Erkenntnis hilft dann, die Ursachen zu bekämpfen und dadurch das Problem zu lösen, indem man es gleichsam verschwinden lässt. Wie

ich bereits weiter oben erwähnt habe, sind philosophische Probleme grammatische Probleme, sie entstehen durch ein „Mißdeuten unserer Sprache“ (PU, § 111). Es bestehen also keine Probleme, die durch Antworten gelöst werden müssten, sondern vielmehr durch Entwirrung des Verstandes, der nämlich durch die Sprache diese Probleme erst erzeugt. Entsprechend lautet Wittgensteins Bestimmung der Philosophie auch: „Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“ (PU, § 109). Schließlich werden die Methoden zur Beantwortung solcher Fragen mit Therapien verglichen: „Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien“ (PU, § 133).

Die in den *Philosophischen Untersuchungen* erörterten Probleme werden also nicht aus heuristischem Interesse behandelt, sondern um die Fragen, die zu diesen Problemen führen, zur Ruhe zu bringen, und sie und die Probleme dadurch gleichsam verschwinden zu lassen, wie es in § 133 weiter heißt: „Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. – Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen“ (PU, § 133).

Das Ziel der *Philosophischen Untersuchungen* ist eine grammatische Analyse der Sprache, die in eine übersichtliche Darstellung der Regeln mündet. Eine übersichtliche Darstellung ermöglicht die Bearbeitung der philosophischen Probleme. Wittgenstein vertritt eine interessante Ansicht, wie mit ihnen umzugehen ist: sie müssen nicht gelöst, sondern beseitigt werden. Um dieses Ziel zu erreichen, wird eine Methode entwickelt, die den Leser in den Stand setzt, diese Ursachen der Probleme selbst zu erkennen und sich sozusagen selbst zu therapieren.

Dass Wittgenstein in seiner Spätphilosophie explizit eine therapeutische Methode zur Anwendung bringt, wirft allerdings rückwärts Licht darauf, dass er im *Tractatus* ebensolches vorgehabt haben kann. Da ich jedoch plausibel gemacht zu haben hoffe, dass er gleichermaßen eine logisch-analytische Erklärung der Welt anstrebt, ergibt sich die bekannte spannungsgeladene Textkomposition des *Tractatus*. Dadurch erklären sich tatsächlich die unlöslichen textimmanenten Widersprüche, die nicht aus didaktischen Gründen in Bezug auf die Lenkung des Subjekts ihren Platz im *Tracta-*

tus haben. Die Kluft zwischen den Konsequenzen, die sich auf der einen Seite aus der Behauptung der logischen Struktur der Welt verbunden mit dem durch die Methode der logischen Analyse Vermittelbaren ergeben und auf der anderen Seite der vom Autor intendierten, ethischen Absicht, muss so notwendig entstehen. Beide Bereiche bleiben unvermittelt nebeneinander stehen. Die Synthese, die Verbindungen zwischen Beidem, muss der Leser eigenständig in sich nach-vollziehen. Hier, erst an dieser Stelle, setzt die therapeutische Absicht ein: Das Subjekt muss diese Spannung erfahren und sich zu ihr verhalten. Diese Spannung kann überdies so gedeutet werden, dass sie auf eine Spannung in Wittgenstein selbst hinweist: Mit dem ihm bekannten Mittel der logischen Klärung der Gedanken lässt sich eine adäquate Lösung der eigentlichen, ethischen Probleme nicht bewerkstelligen.

Wenn ich auch nicht glaube, dass eine in diesem umfassenden Sinne therapeutische Lesart des *Tractatus* möglich ist, bin ich jedoch der Überzeugung, dass eine diesbezügliche Absicht Wittgensteins bereits entwickelt war, die Dominanz der logisch-analytischen Methode ihn jedoch an einer umfassenden Entfaltung gehindert hat. Deshalb konnte die therapeutische Methode erst nach Abwurf des ontologischen und logisch-analytischen Ballasts des Frühwerks in der Spätphilosophie voll entfaltet werden. Insofern besteht aber Einheit zwischen Frühwerk und Spätschriften.

Möchte man abschließend die Frage nach Einheit und Differenz in der wittgensteinschen Philosophie beantworten, stößt man auf beides. Es ist sicherlich nicht so, dass Einheit in dem Sinne bestünde, dass sich alle Schriften bruchlos aneinander reihen ließen. Umgekehrt kann man aber auch nicht begründet von mehreren thematisch völlig verschiedenen philosophischen Phasen sprechen. Vielmehr zeigt sich am Beispiel der Ethik, dass Wittgensteins im *Tractatus* entwickelte Vorstellung von Ethik, die zum Subjekt beziehungsweise Sprecher gehörend als die Bedingung der Welt erscheint und deren Charakteristikum darin besteht, die Grenzen der Welt zu verändern, auch in der Spätphilosophie noch Bestand hat; sie lässt sich konsistent in der Spätphilosophie darstellen. Wittgensteins Absicht ist es, dem Leser zu einer richtigen Sicht auf die Welt zu verhelfen. In der Frühphilosophie soll dessen Welt die eines Glücklichen werden. In der Spätphilosophie sollen die quälenden Fragen dadurch zur Ruhe gebracht werden, dass ihre Ursachen, die einfach Sprach-

verwirrungen sind, beseitigt werden, wodurch der Leser ebenfalls sozusagen zu einer richtigen Sicht auf die Welt geführt wird.

Die Ethik ist wie auch andere Themen (zum Beispiel *Empfindungen*, vgl. Schmitz 2002) über die Zeit hindurch ein Feld geblieben, mit dem Wittgenstein sich immer wieder – allerdings in unterschiedlicher Intensität – beschäftigt hat. Es ist also nicht so, dass man verschiedene Phasen innerhalb der wittgensteinschen Philosophie anhand der jeweils behandelten Themen unterscheiden könnte⁵. Auch im Falle der Ethik zeigt sich, was Kienzler (Kienzler 1997) allgemein gezeigt hat, dass es die Anwendung einer anderen philosophischen Methode, derer Wittgenstein sich seit der Zeit der „Wiederaufnahme“ bedient, ist, die zu neuen und verschiedenen Ergebnissen bei der Bearbeitung derselben Themen führt. So auch im Falle der Ethik. Dies kann man auch am jeweiligen Zweck der Philosophie erkennen: Wittgenstein hat stets Klarheit in den Gedanken angestrebt. In der Frühphilosophie hat er dieses Ziel durch eine logisch-analytische Methode zu erreichen versucht. Demgegenüber tritt in der Spätphilosophie die Methode der übersichtlichen Darstellung der grammatischen Regeln an diese Stelle. Die Veränderung in der Methode ist vom Standpunkt des Philosophen her vielleicht am einfachsten nachzuvollziehen: Blickt Wittgenstein im *Tractatus* von außen auf die logische Struktur der dem Subjekt gegenüber stehenden Welt, betrachtet er sie in der Spätphilosophie von innen heraus.

Man könnte insgesamt geradezu sagen, dass Wittgensteins frühe Vorstellung von Ethik in der gesamten Spätphilosophie ihren vollendeten Ausdruck findet. Das gibt auch einen Grund dafür an, warum explizit ethische Kommentare in der Spätphilosophie größtenteils fehlen: Die grundsätzliche ontologische Randstellung der Ethik im *Tractatus* machte eine besondere Erwähnung erforderlich, weil sie sich vermittels dessen logischer Methode sonst nicht hätte ableiten lassen. Da die Komposition der Spätphilosophie jedoch in ontologischer Hinsicht völlig anders ist, sind entsprechende ethische Konsequenzen auch ohne expliziten Hinweis ableitbar. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Wittgenstein es nicht für nötig hielt, erneut explizit ethische Bemerkungen zu machen, wenn sich an seiner Ansicht doch nichts geändert hat und diese in der Spätphilosophie darstellbar ist. Wenn man dies akzeptiert, dass seine frühe Vorstellung von Ethik,

5 Sicherlich gibt es spezifische Dominanzen, die aber nicht wesentlich sind.

die als einzige explizit ausformuliert vorliegt, in der Spätphilosophie – für die die *Philosophischen Untersuchungen* maßgeblich sind – darstellbar ist, ist meine These der Einheit der ethischen Vorstellung zwar nicht in strengem Sinne bewiesen, aber doch als möglich gezeigt (Barrett geht in seiner Untersuchung sogar so weit, dass er behauptet, „his [Wittgenstein’s, T. W.] views on *value* remained the same“ (Barrett 1991, 252, Hervorhebung von mir, T. W.). Auch er gibt als einen unter mehreren Gründen dafür an, dass „there is nothing incompatible in Wittgenstein’s earlier account with his later account of value, not even the notion of absolute value“ (Barrett 1991, 253).). Um sie zurückzuweisen, sind tragfähige Argumente dahingehend erforderlich, dass man explizit nachweist, dass Wittgenstein in der Spätphilosophie eigentlich eine andere Vorstellung von Ethik gehabt hat oder dass die traktarianische Vorstellung eben nicht konsistent in die Spätphilosophie übertragbar ist. Ich behaupte nicht, dass es tatsächlich Wittgensteins *Intention* gewesen sein muss, seine frühe Vorstellung von Ethik in die Spätphilosophie zu integrieren oder zu überführen. Für diese Behauptung fehlt es an aussagekräftigen Textstellen. Was ich lediglich zu zeigen versuche ist, dass es Gründe dafür gibt, dass die ethische Vorstellung über die Zeit dieselbe geblieben ist und dass diese These mit Wittgensteins Schriften durchaus vereinbar ist.

1.2 Die Spätphilosophie als Ausgangspunkt für ethische Überlegungen

Im letzten Abschnitt dieses Kapitels habe ich einerseits zu zeigen versucht, dass Wittgensteins Vorstellung von Ethik, die er einmal in der Frühphilosophie explizit geäußert hat, im Kern keinen Veränderungen unterworfen war, und dass andererseits Wittgensteins frühe Vorstellung von Ethik in der Spätphilosophie widerspruchsfrei darstellbar ist. Wittgenstein hat bestimmte Ideen der Frühphilosophie verworfen, was schlussendlich zur Spätphilosophie geführt hat. Die Folge aus diesem Wechsel ist eine in der Spätphilosophie veränderte philosophische Methode, die zu einer anderen Ontologie geführt hat. Dieser Wechsel hat deshalb gleichsam durch die Aufgabe der dualistischen Ontologie zu einer Reinigung von bestenfalls problematischen Annahmen (beispielsweise der Willenskonzeption) des *Tractatus* geführt, so dass am Ende die Spätphilosophie als De-

siderat übrig bleibt. Diese Wendung führt bei den behandelten Themen, und so auch im Falle der Ethik, zu im Verhältnis zur Frühphilosophie teilweise radikal anderen Ergebnissen. Da Wittgenstein – wie insbesondere im Abschnitt 2.2 (ab Seite 77) gezeigt – gute und äußerst gewichtige Gründe für diesen Wechsel hatte, besteht hinreichend Berechtigung, die Spätphilosophie zum neuen Ausgangspunkt für die Betrachtung der Konsequenzen für die Ethik zu machen. Die Rechtfertigung für dieses Vorhaben gibt der folgende Argumentationsgang: Wenn man, wie geschehen, unterstellt, dass Wittgenstein alles (oder das Wichtigste), was er zum Thema Ethik zu sagen hatte, bereits in der Frühphilosophie gesagt hat, wenn man weiters annimmt, dass er sich späterhin nicht davon distanziert hat (auf die Relevanz dieses Themas für ihn in der Spätphilosophie weisen vereinzelte, aber sehr eindringliche Bemerkungen hin) und wenn man abschließend feststellt, dass Wittgenstein keine Korrektur seiner frühen ethischen Vorstellung in der Spätphilosophie vorgenommen hat, dann kann man mit Recht annehmen, dass sich diese frühe Vorstellung in der Spätphilosophie auch wiederfindet. Es wird daher die Aufgabe des nächsten Kapitels sein, die Charakteristika einer mit der Spätphilosophie kompatiblen Ethik interpretativ herauszuarbeiten.

2 Charakteristika von Ethik im Rahmen der wittgensteinschen Spätphilosophie

Dieses Kapitel wird sich mit der Frage befassen, welche Konsequenzen sich für eine Ethik ergeben, die aus der Spätphilosophie Wittgensteins folgt. Es ist klar, dass dieses Kapitel keine reine Textexegese vornimmt, weil ethische Abschnitte in der Spätphilosophie bekanntlich selten und für einen solchen Zweck nicht ausreichend sind. Was ich hier unternehme, ist deshalb eine reine Interpretation, die sich allerdings an dem Rahmen orientiert, wie ich ihn in dieser Arbeit direkt aus den wittgensteinschen Schriften entwickelt habe.

Mein Vorgehen wird dabei eine Begriffsanalyse sein. Es soll nicht das Phänomen der Ethik analysiert werden, sondern was wir damit meinen, wenn wir über Ethik sprechen oder schreiben. Denn: „Wir analysieren nicht ein Phänomen (z.B. das Denken), sondern einen Begriff (z.B. den des Denkens), und also die Anwendung eines Worts“ (PU, § 383).

Diese Vorgehensweise ergibt sich notwendig, weil das, was die Regeln der Sprache einen Gegenstand oder ein Phänomen zu sein erlauben, folgerichtig nur durch Analyse der Sprache und nicht durch Betrachtung der Welt herauszufinden ist. So ist feststellbar, was welcher Art und welcher Relevanz ist, kurz: welche Bedeutung etwas in einem Weltbild hat. Gegenstände sind nämlich keine ontologischen, sondern grammatische Entitäten. Das ist der Hintergrund folgender berühmter Bemerkung: „Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik (Theologie als Grammatik.)“ (PU, § 373)

In dem Sinne, in dem Wittgenstein hier die Theologie charakterisiert, werde ich im Folgenden die Ethik charakterisieren: als Grammatik. Es handelt sich bei diesen Disziplinen nicht um solche, die das Wesen der in ihren Zuständigkeitsbereich fallenden Gegenstände analysieren, sondern um grammatische Untersuchungen. So wie die Theologie durch grammatische Untersuchungen das Wesen Gottes und der Religion im Allgemeinen herauszubekommen versucht, was zugleich Einfluss auf die Haltung der Menschen hat, die sie gegenüber der Welt einnehmen, so stellt die Ethik beispielsweise

dar (listet es auf), wie das Wort *gut* gebraucht wird, was ebenfalls Auswirkungen auf die Haltung der Menschen gegenüber der Welt hat. Ethik, wie sie herkömmlicherweise als Theorie verstanden wird, meint hier also eine Untersuchung der Wörter und Sätze in Hinsicht darauf, wie sie gebraucht werden. Im Falle der Ethik sind das die mythologischen Sätze, zu denen ethische Sätze als eine Art grammatisch-regulativer Sätze gehören. Weil die Ethik nur mit mythologischen Sätzen befasst ist, kann sie deshalb als Mythologie begriffen werden.

Da Wittgenstein vom Handeln und Sprechen des Einzelnen ausgeht, steht auch in der Spätphilosophie die Moral der einzelnen Sprachspielenden im Zentrum der Untersuchung. Stellt man unter diesen Ausgangsbedingungen die Frage nach der Ethik, kann die Antwort nicht in einer grundlegenden Theorie des richtigen Handelns bestehen, aber gleichwohl in einer Reflexion auf die Moral. Dies geschieht vermittelt der übersichtlichen Darstellung, auf die ich später eingehen werde.

2.1 Was sind ethische Sätze?

An verschiedenen Stellen ist hier bereits die Rede von so genannten *ethischen Sätzen* gewesen. Wittgenstein selbst benutzt diesen Terminus etwa in den späten Tagebüchern (vgl. beispielsweise: D, 43 f.). Im Folgenden werde ich eine Möglichkeit der Bestimmung dieses Ausdrucks vorschlagen.

Die ethischen Sätze lassen sich in zwei Klassen unterteilen:

1. Explizite ethische Sätze
2. Allgemeine ethische Sätze

In den Sätzen der ersten Klasse, den *expliziten ethischen Sätzen*, kommen die Begriffe *gut* oder *schlecht* vor, um explizit eine Wertigkeit von Handlungen, Verhalten oder der Haltung von Sprachspielenden auszudrücken. Beispiele hierfür sind: „ ϕ ist eine schlechte Tat“, „P verhält sich schlecht“ oder „P ist ein guter Mensch“. Diese Sätze enthalten zwar keine direkten Handlungsanweisungen, aber sie nehmen indirekt Einfluss auf die Haltung von Sprachspielenden, weil vermittelt ihrer entweder Zustimmung (... *ist gut*) oder Ablehnung (... *ist schlecht*) zum Ausdruck gebracht wird. Dadurch erfolgt eine entsprechende Abrichtung desjenigen, der diese Sätze

zur Kenntnis nimmt; dieser hat sich zu den Sätzen und dem durch sie ausgedrückten Inhalt zu verhalten.

Die Sätze der zweiten Klasse, die *allgemeinen ethischen Sätze*, umfassen Sätze, die indirekt – ohne explizit die Begriffe *gut* oder *schlecht* zu verwenden – zum Ausdruck bringen, was diejenigen, die diese Sätze verwenden, für *gut* oder *schlecht* halten. Solche Sätze haben allgemein Einfluss auf die Haltung der Sprachspielenden, weil sie auch eine abrichtende Funktion haben. Solche Sätze bringen oftmals Handlungsanweisungen im Umgang mit der Welt zum Ausdruck. Zu dieser Art von Sätzen gehören beispielsweise „Zu den Mitmenschen muss man höflich sein“, „Tiere darf man nicht quälen“, „Die Umwelt muss erhalten werden“ oder „Das Töten von Menschen ist verboten“.

Außerdem gehören zu dieser Art von ethischen Sätzen auch noch solche, in denen Begriffe vorkommen, die in einer solchen Weise etwas über die Eigenschaften eines Gegenstandes aussagen, dass sich daraus Konsequenzen im Umgang mit diesem Gegenstand ergeben. Solche Begriffe sind etwa *Freiheit*, *Menschenwürde* oder *Autonomie*. Es handelt sich hierbei um Sätze folgender Art: *Der Mensch ist frei*, *Die Menschenwürde ist zu achten* oder *Die Umwelt ist zu schützen*. Aus ihnen folgen allgemeine ethische Sätze, die explizite Handlungsanweisungen enthalten.

Der Unterschied zwischen ethischen Sätzen im Allgemeinen gegenüber beispielsweise empirischen Sätzen besteht darin, dass die mit den ethischen Sätzen zum Ausdruck gebrachten Inhalte zwar genau wie im Falle von empirischen Sätzen in Zweifel gezogen werden können. Aber obwohl dies sprachlogisch möglich ist – niemand hält das von vornherein für ausgeschlossen –, wirkt es trotzdem für viele, die ein Weltbild teilen, zu dem diese Annahmen gehören, befremdlich. Das ist im Fall von empirischen Sätzen anders: Hier wird ein Zweifel laut, der Satz wird geprüft und anschließend entweder für wahr oder falsch gehalten. Empirische Sätze sind mit wissenschaftlichen oder empirischen Mitteln im Prinzip entscheidbar. Bei ethischen Sätzen ist das nicht der Fall, weil sie zur Mythologie eines Weltbildes gehören. Der folgende Abschnitt wird erörtern, was das genau heißt.

2.2 Zur Bestimmung des Begriffs „ethische Mythologie“

Die am Schluss des vorhergehenden Abschnittes aufgestellte (und an anderen Stellen dieser Arbeit angesprochene) Behauptung, ethische Sätze würden zur *ethischen Mythologie* eines Weltbildes gehören, bedarf der Erläuterung und Begründung, die dieser Abschnitt durch eine über die bloße Bestimmung hinaus gehende, genaue *Klassifikation* der ethischen Sätze geben wird.

Im Abschnitt *Eigenschaften der Mythologie* (3.3 (ab Seite 143)) habe ich im Rahmen der Darstellung der Mythologie zwischen drei Arten von mythologischen Sätzen unterschieden, die insgesamt neben den Sätzen über die Welt, den empirischen Sätzen, stehen. Diese drei Arten waren (1) die grammatischen Sätze, (2) persönliche oder Weltbild-bezogene, regulative Sätze und (3) individuelle oder Weltbild-bezogene Mythologien¹. Wenn man sich jeweils die Eigenschaften der Sätze aus jeder dieser drei Klassen ansieht, stellt man fest, dass ethische Sätze keiner zweifelsfrei zugeordnet werden können. Ich erläutere diese Feststellung nun im Einzelnen: Das wesentliche Charakteristikum der grammatischen Sätze ist ihre grundsätzliche Unbezweifelbarkeit. Ethische Sätze sind jedoch bezweifelbar: Das Gegenteil eines ethischen Satzes wie etwa „Das Töten von Menschen ist verboten“ führt zu dem Satz „Das Töten von Menschen ist nicht verboten (ist erlaubt)“, was offensichtlich nicht unmittelbar sinnlos, sondern vielmehr ein verständlicher Satz ist. Diese Tatsache verhindert die Zuordnung der ethischen Sätze zu den grammatischen. Würde die Ethik sich in Sätzen der dritten Klasse äußern, dann wären sie ethische Sätze empirischer Art, die lediglich von Einzelnen noch nicht geprüft sind. In keinem Falle können ethische Sätze jedoch empirischer Art sein. Es fragte sich dann nämlich, wie man sie prüfen kann, um ihren Wahrheitsgehalt zu bestimmen. Stimmen sie mit irgendwelchen Tatsachen der Welt überein? Der vorherige Abschnitt hat gezeigt, dass das mitnichten der Fall ist. Ethische Werte und Normen haben ihren Ursprung in den primitiven Sprachspielen als Reaktion auf die Welt. Sie sind infolge dessen ein soziales Produkt und nicht unmittelbar aus der Welt ableitbar oder in die-

1 Zur Erinnerung: Ein Beispiel für einen grammatischen Satz ist „Jeder Stab hat eine Länge“. Zu den persönlichen oder Weltbild-bezogenen Sätzen gehören die Moore-Sätze wie zum Beispiel „Ich habe zwei Hände.“ Die dritte Klasse der individuellen oder Weltbild-bezogenen Mythologien umfasst schließlich noch nicht geprüfte, empirische Sätze: „Australien ist eine Insel, die so-und-so aussieht.“

sem Sinne wahrheitsdefinit. Deshalb können ethische Sätze nicht zur dritten mythologischen Klasse gehören. Verbleibt als letzte Möglichkeit die Zuordnung zu der Klasse der persönlichen, regulativen Sätze. Aber auch hier gelingt keine eindeutige Klassifikation, weil ein Merkmal dieser Sätze war, dass sie ebenfalls nicht sinnvoll verneint werden können. Zwar ist eine Verneinung nicht formal sinnlos, aber diese Sätze liegen so tief am Grunde des Weltbildes, dass eine Aufgabe gravierende Konsequenzen hätte. Dies allerdings haben Sätze der zweiten Klasse mit ethischen Sätzen gemein: Ihre Aufgabe führt jeweils zu fundamentalen Veränderungen des Weltbildes. Wenn auch eine Zuordnung der Sätze der Ethik zu dieser Klasse von mythologischen Sätzen nicht möglich ist, so lässt sich doch eine gewisse Nähe beider feststellen. Deshalb möchte ich an dieser Stelle vorschlagen, zwischen den Klassen (2) und (3) eine weitere Gruppe von Sätzen als Unterklasse (2.1) anzunehmen. Diese sind – anders als die Sätze aus (1) und (2) – keine grammatischen (1) oder regulativen (2) Sätze. Sie sind zweifelsohne keine reinen grammatischen Sätze weil sie eben nicht nur die Verwendung der Sprache regeln, und weil außerdem ihr Gegenteil problemlos angenommen werden kann, ohne offensichtlichen Unsinn zur Folge zu haben. Sie sind aber auch keine reinen regulativen Sätze, weil sie keine Erfahrungssätze sind, die in der Funktion von Weltbild-regulativen Sätzen erscheinen. Vielmehr sind sie nicht direkt-empirische regulative Sätze, sozusagen eine Mischung aus grammatischen und regulativen Sätzen, weshalb es nicht grob falsch, sondern lediglich ungenau ist, sie als das eine oder das andere zu bezeichnen. Sie haben jedoch mit den Sätzen aus (1) und (2) ihren fundamentalen Status gemein, so dass die Menschen, die diese Annahmen teilen, sie nicht einfach aufgeben würden, wie sie etwa einen als falsch verworfenen Satz aus (3) oder einen beliebigen empirischen Satz aufgeben.

Unzweifelhaft gehören die Sätze aus (2.1) als „ethischer Unsinn“, wie man sagen könnte, zur Mythologie des jeweiligen Weltbildes. Hierbei handelt es sich um die ethischen Sätze, wie ich sie im Abschnitt 2.1 (ab Seite 184) erläutert habe.

Die Klassifikation ethischer Begriffe und Sätze als zur Mythologie eines Weltbildes gehörend entkräftet zugleich auch den immer wieder geführten Angriff auf Ethiken, sie würden mit leeren Begriffen operieren und deshalb im Grunde nichts sagen, weil Sätze, die leere Begriffe enthalten (ethische Sätze) eben nichts bedeuten. Es ist bis

hierher klar geworden, dass eine vermeintliche Inhaltsleere eines Begriffs² nicht Bedeutungslosigkeit zur Folge haben muss, aus der einige Überflüssigkeit verbunden mit der Forderung nach dessen Streichung ableiten (vgl. dazu beispielsweise Hoerster, der den Begriff der Menschenwürde für inhaltsleer und deswegen für verzichtbar hält (Hoerster 2002, 27)). Vielmehr kommt ethischen Sätzen und Begriffen der gleiche Status wie anderen mythologischen Sätzen und Begriffen zu: Sie bilden das Fundament der Sprache, ohne ihre grundsätzliche Existenz, die sich aus der Art, wie Sprache entsteht (siehe den Abschnitt 2.3 (ab Seite 193)), ergibt, wäre eine Verständigung durch die Sprache letztlich nicht möglich. Wer immer den Vorwurf erhebt, ein Begriff sei leer und daraus die Forderung nach dessen Streichung ableitet, muss sehr genau aufpassen, zu welcher sprachlichen Klasse der angegriffene Begriff gehört. Ethische Sätze sind eben keine empirischen Sätze; eine solche Forderung trägt hier nicht.

2.3 Die Bedeutung ethischer Ausdrücke

Im Abschnitt 3.1 (ab Seite 92) habe ich erläutert, woher in Wittgensteins Philosophie Wörter ihre Bedeutung bekommen. Die Antwort war, aus dem Gebrauch, der von ihnen im Sprachspiel gemacht wird. Man könnte auch sagen, die Rolle, die sie im Sprachspiel einnehmen, bestimmt ihre Bedeutung. Nicht nur gibt es keinen Grund, dies im Falle von ethischen Wörtern anders zu sehen, vielmehr legt Wittgenstein eine entsprechende Auffassung sogar nahe. Eine exakte Definition des Wortes *gut* hält Wittgenstein zwar anscheinend für ausgeschlossen³, nicht aber die Möglichkeit, seine Bedeutung zu erfassen. Als dazu geeignete Methode schlägt er eine Gebrauchsanalyse vor, genau so, wie er es bei anderen Wörtern auch tut:

Und in dieser Lage [keine exakte Antwort finden zu können, T. W.] befindet sich z. B. der, der in Aesthetik oder Ethik nach Definitionen sucht, die unseren Begriffen entsprechen. Frage dich in dieser Schwierigkeit immer: Wie haben wir

2 Dieser Vorwurf mag eventuell auf einige ethische Begriffe sogar zutreffen; mit Sicherheit aber beispielsweise nicht auf den der Menschenwürde (siehe Wachtendorf 2004).

3 Hierin ist Wittgenstein zweifelsohne von seinem Freund und Lehrer George Edward Moore beeinflusst, der eben diese These in seiner Schrift *Principia Ethica* (Moore 1996) vertreten hat.

denn die Bedeutung dieses Wortes (»gut« z. B.) *gelernt*? An was für Beispielen; in welchen Sprachspielen? (Du wirst dann leichter sehen, daß das Wort eine Familie von Bedeutungen haben muß.)

(PU, § 77)

Zugleich legt diese Bemerkung nahe, dass es sich bei *gut* und bei anderen ethischen (und ästhetischen) Begriffen (das „z.B.“ deutet an, dass hier ein Beispiel stellvertretend für andere ethische oder ästhetische Begriffe gegeben wird) um Familienähnlichkeitsbegriffe handelt. Das heißt, deren eigentliche Bedeutung ist nicht exakt zu definieren, sondern erschließt sich aus dem Zusammenhang der einzelnen Anwendungsbeispiele. Erst eine übersichtliche Darstellung (siehe Abschnitt 2.4 (ab Seite 200)) der einzelnen Beispiele lässt die Bedeutung ethischer Begriffe klarer werden. Es ist für ethische Begriffe kein klares und eindeutiges Definiens auszumachen. Aber wie auch im Falle vieler anderer Wörter – dies ist der Hauptpunkt, auf den Wittgenstein mit dem Begriff der Familienähnlichkeit hinweisen wollte – ist es verfehlt anzunehmen, dass solche Wörter deswegen keine klare Bedeutung hätten. Die haben sie nämlich, so lange sie einen geregelten Gebrauch in der Sprache haben. Dies ist für ethische Begriffe sicherlich der Fall. Das bedeutet nicht, dass keine Unstimmigkeiten über die Anwendung einzelner Begriffe entstehen können. Aber: Solche Unstimmigkeiten in Einzelfällen kann es nur geben, wenn der grundsätzliche Gebrauch feststeht, so ein Hauptergebnis aus *Über Gewißheit*. Wäre dem nicht so, hätte ein Wort keinen einheitlichen Gebrauch und damit auch keine Bedeutung. Die Anwendung eines ethischen Begriffes in einem Einzelfall lässt sich aber nur vor dem Hintergrund der üblichen Verwendung dieses Wortes und ob diese in dem zur Rede stehenden Fall auch zutrifft, diskutieren. Daraus folgt: Wenn es tatsächlich ethische Diskurse gibt – was zweifelsohne der Fall ist –, dann müssen ethische Begriffe eine Bedeutung haben. Denn in diesen Diskursen wird ja Gebrauch von den ethischen Begriffen gemacht. Durch den Gebrauch bekommen die Begriffe ihre Bedeutung dadurch, dass jeder Gebrauch eines Begriffes einen Beitrag zur Bedeutung des Begriffs leistet, die, wie gesagt, in einer übersichtlichen Darstellung aufgelistet werden kann.

So könnte man sagen, der Gebrauch des Wortes »gut« (im ethischen Sinne) sei aus einer überaus großen Anzahl einan-

der verwandter Spiele zusammengesetzt. Sozusagen Facetten des Gebrauchs. Es ist aber gerade der Zusammenhang dieser Facetten, ihre Verwandtschaft, was hier *einen* Begriff erzeugt.

(PG, 77)

Noch einmal bekräftigt Wittgenstein in dieser Bemerkung – diesmal an anderer Stelle – seine Auffassung, dass es sich bei ethischen Begriffen um Familienähnlichkeitsbegriffe handele. Damit weist er zugleich das Ansinnen einiger zurück, klare und eindeutige Definitionen in der Ethik finden zu wollen⁴. Weiterhin ist „gut“, weil sich seine Bedeutung aus dem Gebrauch im Sprachspiel ergibt, keinesfalls unabhängig vom Sprachspielenden zu definieren. Es gilt für diesen Begriff das Gleiche, was Volbers auch für den Wissensbegriff festgestellt hat: „Die Suche nach unparteiischer Reinheit des Erkennens ist die Fantasie eines Wissens, das auch ohne Subjekt funktioniert; eine Fantasie, die die unmögliche Position jenseits der Sprache voraussetzt“ (Volbers 2006, 165). Ethik ist notwendig mit Sprachspielenden verbunden.

Ethische Ausdrücke haben überdies noch einen ganz besonderen, unmittelbar mit dem Sprechenden verbundenen Gebrauch. Wittgenstein hält sie in einer Hinsicht für gleichartig mit Ausdrücken wie „Ich habe Schmerzen“. Ein solcher Satz bringt nicht mein *Wissen* darüber zum Ausdruck, dass ich Schmerzen habe, sondern er tritt an die Stelle des Ausrufs des Schmerzes. Es handelt sich also nicht um einen epistemischen Satz, sondern um einen Teil menschlichen Verhaltens. In diesem Sinne ist die folgende Bemerkung bezogen auf den genannten Satz zu lesen:

Es werden Worte mit dem ursprünglichen, natürlichen, Ausdruck der Empfindung verbunden und an dessen Stelle gesetzt. Ein Kind hat sich verletzt, es schreit; und nun sprechen ihm die Erwachsenen zu und bringen ihm Ausrufe und später Sätze bei. Sie lehren das Kind ein neues Schmerzverhalten. »So sagst du also, daß das Wort ›Schmerz‹ eigentlich das Schreien bedeute?« – Im Gegenteil; der Wortaus-

4 Dies wird von einigen als notwendige Voraussetzung einer Theorie und damit auch einer ethischen Theorie verlangt. Kann man keine eindeutigen und klaren Definitionen in der Ethik finden, so die Ansicht einiger Autoren, ist auch keine ethische Theorie möglich. Da das letztere aber der Fall sein soll, legen diese ihr Hauptaugenmerk darauf, derartige Definitionen zu finden.

druck des Schmerzes ersetzt das Schreien und beschreibt es nicht.

(PU, § 244)

So verhält es sich auch mit ethischen Ausdrücken, die an die Stelle eines entsprechenden Ausrufs treten:

Wenn du dich fragst, wie ein Kind Ausdrücke wie ›schön‹, ›gut‹ etc. lernt, wirst du feststellen, daß es sie, grob gesagt, als Ausrufe lernt. [...] Übertriebene Gesten und Gesichtsausdrücke sind für das Lehren ungeheuer wichtig. Das Wort wird als Ersatz für einen Gesichtsausdruck oder eine Geste gelernt. Die Gesten, Tonlagen etc. sind in diesem Fall Ausdrücke der Zustimmung. Was *macht* das Wort zu einem Ausruf der Zustimmung? Es ist das Spiel, in dem es auftaucht, nicht die Form der Wörter.

(VG, 12)

Aus einer solchen Bestimmung der Bedeutung ethischer Begriffe folgt eine wichtige Konsequenz: Die Ethik verweist nicht auf außerhalb der Welt liegende Entitäten, sondern sie ist – gekoppelt an die Praxis der Menschen – in ihr. Dies ist ein wichtiger Punkt, auf den Thomas Rentsch eindringlich hingewiesen hat. Er wendet sich aufgrund ähnlicher Überlegungen gegen die Konstruktion einer ethischen Ideal- oder Metasprache, die aus dem Lebensvollzug des Menschen herausgelöst wird und dann unvermittelt neben der Lebenspraxis steht:

Eine *Idealsprache* der Ethik, gewonnen aus partialen, isolierten Sinnbedingungen gemeinsamer Rede, steht nun funktionslos neben unserem Leben und unserer gemeinsamen Welt. Denn einen *Gebrauch* haben die vermeintlich idealen und ebenso nur vermeintlich isolierbaren (und dann kontrafaktisch verwendbaren) Redeteile nur in unseren konkreten Verständigungszusammenhängen und mit ständigem Bezug auf diese.

(Rentsch 1999a, 53)

Eine derart konstruierte Idealsprache (oder auch abstrakte, von der Praxis des Menschen abgelöste ethische Theorie) funktioniert bereits aus dem Grunde nicht, weil sie ihrerseits, um Bedeutung zu haben, mit der Lebenspraxis des Menschen verbunden sein muss. So werden die vermeintlich idealen, reinen ethischen Prädikate doch

wieder durch den Gebrauch, der von ihnen gemacht wird, gefärbt. Eine wirklich abstrakte Idealsprache ist folglich nicht zu konstruieren. Das Ergebnis einer solchen Unternehmung birgt zudem eine gewisse Gefahr in sich: Die Idealsprache gibt vor, abstrakt und dementsprechend wertfrei zu sein, ist es in der Tat aber nicht. Deshalb stellen selbst Versuche, eine solche Idealsprache konstruieren zu wollen, eine Bedrohung für die Lebenspraxis der Menschen dar, weil sie das „Wirksamwerden irrationaler Welt- und Selbstverständnisse und illusionärer Orientierungen“ durch „eine metaphysische *Verdopplung* und Überhöhung der primären Welt durch eine Über- oder Hinterwelt, wir könnten auch von der illusionären Konstruktion einer *transzendenten* Welt sprechen“ (Rentsch 1999a, 101 f.) befördern. Es gibt keinen Hiatus mehr zwischen dem wie auch immer gearteten ethischen Gegenstand, den man auf besondere Weise erfassen und dann sprachlich ausdrücken müsste, und der Welt der Sprachspielenden. Die ethischen Begriffe bekommen ihre Bedeutung vielmehr aus dem tatsächlichen Gebrauch, der von ihnen bei alltäglichen Tätigkeiten des normalen Lebensvollzuges gemacht wird. Ethik ist somit keine lebensfremde Theorie irgendwelcher mitunter obskur-abstrakt begründeter Handlungsvorschriften, sondern sie ist eine sozusagen innerweltliche Praxis: die Moral der Sprachspielenden.

Wegen dieser Abhängigkeit von der Praxis kann eine ethische Theorie deshalb keine Antwort auf die Frage nach dem absolut Guten oder dem unbedingt aufgrund seiner selbst zu befolgenden ethischen Imperativ geben. Ein solcher Sachverhalt wie das absolut Gute, „ist ein Hirngespinnst“ (VE, 13 f.). Deswegen ist auch eine allgemein gültige Begründung in der Moral, die über das jeweilige Weltbild hinaus geht, unmöglich. *Ethische Theorie* oder manchmal auch nur kurz: *Ethik* ist eine Reflexion auf die Moral, die ihren Ursprung in den primitiven Sprachspielen hat, was in eine übersichtliche Darstellung mündet. Was üblicherweise *Ethik* genannt wird, die Diskurse, was warum gut, welchem Imperativ zu folgen oder welche ethische Theorie die richtige sei, findet in den elaborierten Sprachspielen statt. Elaborierte Sprachspiele setzen aber auf den primitiven Sprachspielen auf und setzen diese somit voraus. Da die Bedeutung der ethischen Ausdrücke allererst in den primitiven Sprachspielen festgelegt wird noch bevor in den elaborierten darauf reflektiert werden kann, ist die in den elaborierten Sprachspielen

stattfindende Ethik parasitär gegenüber jener ursprünglichen. Moral ist im menschlichen Handeln und Sprechen bereits vorhanden und bedarf nur der zu-Tage-Förderung und anschließenden Stellungnahme der einzelnen dazu, nicht der kreativen Konstruktion mittels irgendwelcher Theorien.

Zur Objektivität und Herkunft ethischer Werte

Die Beantwortung der Frage nach der Objektivität ethischer Werte erfordert zunächst die Klärung dessen, was es heißen soll, dass ethische Werte objektiv sind. *Objektiv* wird üblicherweise als Gegensatz zu *subjektiv* aufgefasst. Da *subjektiv* zu sein nichts anderes bedeutet als *relativ zu einem Subjekt*, also abhängig von einem Sprecher zu sein, bedeutet *objektiv* zu sein, entsprechend das Gegenteil, also unabhängig von einem Sprecher zu sein. Die Frage, die es zu beantworten gilt, ist folglich: Sind ethische Werte von den Sprachspielenden unabhängig?

Es ist nicht schwer, Wittgensteins Antwort auf diese Frage zu erschließen, die selbstverständlich negativ ausfällt. Ethische Werte sind ein rein sprachliches Phänomen und keine eigenständigen Entitäten. Und selbst wenn sie eigenständige Entitäten wären, würde darauf sprachlich Bezug genommen. Es gibt keine Welt hinter der Sprache, die Sprache konstituiert die Welt und damit auch ethische Werte. Die Sprache wiederum wird von Sprachspielenden gesprochen. Daraus folgt, dass ethische Werte mitnichten in dem zur Rede stehenden Sinne objektiv, also unabhängig, sondern im Gegenteil subjektiv, also abhängig von den Sprachspielenden sind. Nun trifft die von vielen vollzogene Gleichsetzung, dass etwas, das subjektiv ist, auch zugleich willkürlich sein muss, im Falle Wittgensteins nicht zu. Wenn ethische Werte *subjektiv* in diesem Sinne sind, ist damit ihre grundsätzliche Abhängigkeit von den Sprachspielenden gemeint. Die Sprachspielenden haben aber nicht die Freiheit, deren Bedeutung willkürlich festzulegen. Vielmehr unterliegt die Bedeutung ethischer Ausdrücke Regeln, die von der Sprechergemeinschaft in den Sprachspielen aufgestellt werden⁵. Einer allein, kann keine Regeln und damit zugleich auch nicht die Bedeutung ethischer Ausdrücke festlegen (vgl. „Was ein triftiger Grund für etwas sei, entscheide nicht ich.“ ÜG, § 271. Außerdem den Abschnitt *Sprachspiel*

5 Vgl. die Abschnitte *Sprachspiele* (3.1 (ab Seite 92)) und *Regelfolgen* (3.1 (ab Seite 97)).

als der zentrale Begriff der Spätphilosophie, 3.1 (ab Seite 92)), sondern ist vielmehr an die Regeln gebunden: „Was zwingt mich denn? [der Regel zu folgen, T. W.] – Der Ausdruck der Regel? – Ja; wenn ich einmal so erzogen bin. Aber kann ich sagen, er zwingt mich, ihm zu folgen? Ja; wenn man sich die Regel hier nicht als Linie denkt, der ich nachfahre, sondern als Zauberspruch, der uns im Bann hält“ (BGM, 395, Nr. 27). Im Falle der Regeln kann nicht mehr davon gesprochen werden, sie seien willkürlich, da sie offensichtlich dem Zugriff des einzelnen entzogen sind. Hier handelt es sich um das, was Wittgenstein *objektiv* nennt: „»Ich habe für meine Sicherheit [Hier: in Bezug auf die Bedeutung von Wörtern, also auch ethischer Ausdrücke, T. W.] zwingende Gründe.« Diese Gründe machen die Sicherheit *objektiv*“ (ÜG, § 270, Hervorhebung von mir, T. W.).

Die Frage, ob ethische Werte im Sinne einer Unabhängigkeit von Sprechern objektiv sind, ist zweifelsohne zu verneinen. Daraus folgt jedoch nicht, dass sie subjektiv im Sinne von willkürlich sind. In Wittgensteins Philosophie ist beides zutreffend: ethische Werte sind subjektiv insofern sie sprachliche Entitäten sind und die Sprache von den Sprachspielenden abhängt; objektiv sind sie jedoch, da sie dem Zugriff und damit auch der Willkür des *einzelnen* Sprechers entzogen sind. Ethische Ausdrücke stehen in der Abhängigkeit der Sprachspiele der verschiedenen Lebensweisen.

Soviel an dieser Stelle zur Objektivität ethischer Werte. Ich komme nun zur Frage nach ihrer Herkunft: wo haben ethische Werte ihren Ursprung? Die Antwort ist nicht schwierig zu finden: im Sprachspiel. Dort wird die Bedeutung von Wörtern durch ihren Gebrauch zugleich festgelegt und anhand dessen erlernt. Dies gilt auch für ethische Wörter, wie aus der im vorherigen Abschnitt zitierten Bemerkung Wittgensteins hervorgeht. Außerdem hatte ich bereits folgende Stelle aus den *Vorlesungen* zitiert, in denen Wittgenstein noch einmal herausstellt, dass ethische Ausdrücke nur im Verbund mit Handlungen denkbar sind: „Die Bedeutung des Wortes »gut« ist an die Handlung, die es qualifiziert, gefesselt“ (V, 191).

Ich werde im Folgenden aufzeigen, wie genau ethische Werte entstehen und welche Art von Handlungen für die Bedeutung ethischer Ausdrücke entscheidend ist. Denn da ethische Werte, wie gesagt, keine eigenständigen Entitäten, sondern ein sprachliches Konstrukt sind, müssen sie an irgendeiner Stelle entstanden sein.

Schulte lokalisiert den Ursprung ethischer Werte ziemlich genau, wenn er der Ansicht ist,

daß unsere elementaren Lebensformen [gemeint ist nicht Wittgensteins Verwendung des Begriffs, sondern so etwas wie grundlegende Lebensabläufe, T. W.], unsere fundamentalsten Sprachspiele und unsere unmittelbarsten Reaktionen offenbar weder Werte noch Konventionen in bezug auf Gut und Böse beinhalten. Dabei sind es ebendiese Lebensformen, diese Sprachspiele und diese Reaktionen, auf denen alles Übrige beruht: Ethik und Ästhetik, Religion und Wissenschaft, Liebe und Sport.

(Schulte 1990, 112)

Mit *elementaren Lebensformen* meint er zweifellos die primitiven Sprachspiele. Er unterstellt, dass es in ihnen noch keine ausgearbeiteten Konzepte von *gut* und *böse* gibt. Diese Behauptung ist sicherlich plausibel, weil beide Kategorien bereits eine *Reflexion* auf Handlungen voraussetzen. Primitive Sprachspiele sind jedoch der Ort der Reaktion und nicht der Reflexion. Insofern sind die primitiven Sprachspiele tatsächlich *begrifflich* wertfrei. Der Sache nach sind Werte jedoch schon in ihnen angelegt. Denn das Verhalten, das in den primitiven Sprachspielen mit der Sprache korreliert wird, ist allererst eine Reaktion auf die Welt. Eine solche Reaktion erfolgt beispielsweise auch in Ausrufen. Im vorherigen Abschnitt habe ich darauf hingewiesen, dass Wittgenstein ethische Sätze als Ersatz für Ausrufe auffasst. In diesem Sinne liegt hier bereits ein ethischer Gebrauch vor – freilich noch auf einem sehr ursprünglichen Niveau. Außerdem folgt dieses Verhalten bereits Werten in einem vor-ethischen Sinne. Einige Verhaltensweisen sind (instrumental) besser, andere (instrumental) schlechter für den Menschen respektive seine Lebenserhaltung. Diese vor-ethischen Werthaltungen fließen bereits in die Sprache ein. Im Abschnitt *Eigenschaften der Mythologie* (3.3 (ab Seite 143)) habe ich eine Bemerkung zitiert, die ich wegen ihrer Wichtigkeit für diesen Kontext noch einmal wiederholen möchte:

Daß der Schatten des Menschen, der wie ein Mensch ausschaut, oder sein Spiegelbild, daß Regen, Gewitter, die Mondphasen, der Jahreszeitwechsel, die Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Tiere unter einander und zum Menschen, die Erscheinungen des Todes, der Geburt und des

Geschlechtslebens, kurz alles, was der Mensch jahraus jahrein um sich wahrnimmt, in mannigfaltigster Weise miteinander verknüpft, in seinem Denken (seiner Philosophie) und seinen Gebräuchen eine Rolle spielen wird, ist selbstverständlich, oder ist eben das, was wir wirklich wissen und interessant ist.

(GB in VE, 35)

Für Wittgenstein ist es selbstverständlich, dass sich die verschiedenen Ereignissen des Lebens im Verhalten – in den Sitten und Gebräuchen: der Moral – der Menschen in einer Weise niederschlagen. Das heißt auch, dass diejenigen, die ihm förderlich sind, verstärkt unternommen werden, diejenigen, die es nicht sind, weniger. Freilich ist in einem primitiven Sprachspiel noch nicht darstellbar, *warum* ein bestimmtes Verhalten besser (beziehungsweise *gut*), ein anderes schlechter (beziehungsweise *schlecht*) ist. Dennoch spiegelt sich in diesen Reaktionen auf die Ereignisse des Lebens bereits eine vor-ethische Werthaltung wider, die einerseits Auswirkungen auf die Konstitution des Weltbildes hat und andererseits die Basis späterer ethischer Reflexion bildet, die in den elaborierten Sprachspielen stattfindet. Durch diese Reflexion entstehen ethische Werte im eigentlichen Sinne. Im Anschluss daran kann man sagen, dass der Ursprung ethischer Werte im Übergang von den primitiven zu den elaborierten Sprachspielen liegt. Er liegt deshalb im Übergang, weil es ethische Werte als relativ hoch entwickeltes sprachliches Konzept erst in den elaborierten Sprachspielen gibt, ihr Gegenstand gleichwohl zunächst den primitiven Sprachspielen entstammt. Die Werte, die auf diese Weise Eingang in die Sprache finden, sind von ihrer epistemischen Stellung her mit denjenigen Regeln eines Weltbildes vergleichbar, denen unbewusst, „blind“, gefolgt wird. Sie gehören eben zum Weltbild des Sprechenden, er befolgt sie auch, ist sich aber nicht allen bewusst. Das Besondere ist aber, dass er in entsprechenden Situationen gleichsam automatisch auf eine bestimmte Situation reagiert, wodurch auch Beobachtern früher oder später ein Rückschluss auf die Regeln, denen er folgt – also sein Weltbild –, möglich ist. So verhält es sich auch mit den grundlegenden Werten. Ist sich jemand auch nicht ständig über sie bewusst, wird er in entsprechenden Situationen aber dennoch nach ihnen handeln. Von Savigny nennt dieses Verhalten, in dem auf eine gegebene Situation reagiert wird *spontane Wertung*:

Die meisten Regeln, nach denen wir uns kompetent richten, sind uns unbekannt. Man kann sie herausfinden, indem man sorgfältige sozialpsychologische Untersuchungen anstellt. Aber ob sie einmal bekannt werden, ist unwesentlich dafür, daß sie etabliert sind. Aus diesem Grunde äußert sich die soziale Orientierungsleistung nicht verbal oder gedanklich, sondern tritt darin zutage, daß wir in der jeweiligen Situation die Bereitschaft bilden, gegebenenfalls die sozial angemessene Reaktion aufzuweisen. Das Bilden dieser Bereitschaft heißt beim Menschen „spontane Wertung“.
(von Savigny 1993, 50 f.)

Die in den primitiven Sprachspielen in die Sprache eingehenden Werte werden niemals alle expliziert werden können respektive werden wir niemals Gewissheit über die Vollständigkeit erlangen. Um so interessanter ist ihre große Wirkung, die sie auf die Sprechenden ausüben. Selbst wenn die Reflexion auf ethische Werte in den elaborierten Sprachspielen erfolgt, dann tut sie das auf der Basis dieser grundlegenden Werte und ist folglich selbst nicht wertneutral. So hat das vorsprachliche Verhalten auch noch maßgeblichen Einfluss auf das sprachliche.

Wahrheit ethischer Sätze

Dadurch dass ethische Sätze, wie ich sie im Abschnitt 2.1 (ab Seite 184) charakterisiert habe, von Sprechenden geäußert werden, bringen sie einerseits ethische Werthaltungen, die der Sprecher einnimmt, andererseits solche, die der Sprecher für gesollt beziehungsweise nicht gesollt erklärt, zum Ausdruck. Was heißt es in diesen beiden Fällen jeweils, wenn man behauptet, dass ein solcher Satz wahr oder falsch ist? Im ersten Fall handelt es sich um eine Äußerung, in der ein Sprecher seinem Zustand Ausdruck verleiht. Äußerungen entziehen sich wegen ihres subjektiv-intentionalen Charakters zweifelsohne der Kategorie der Wahrheit. Allenfalls sind hier Kategorien wie pragmatische Richtigkeit, Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit oder ähnliches anwendbar, nicht aber die der Wahrheit. Im zweiten Fall handelt es sich, wie es scheint, um ganz normale Aussagen. Da Aussagen wahrheitsfähig sind, kommen Sätze des zweiten Typus', in denen ausgesagt wird, was gesollt beziehungsweise nicht gesollt ist, als Kandidaten für die Frage nach der Wahrheit in Betracht.

Ein solcher ethischer Satz ist beispielsweise „Seine Versprechen zu halten ist gut“. Hier wird eindeutig eine Handlung als positiv bewertet und damit als ethischer Wert gehandhabt. In dem Satz „Du sollst nicht töten“ ist die Eindeutigkeit nicht mehr in diesem Maße gegeben. Hier handelt es sich um einen Imperativ, der nicht wahrheitsfähig ist. Trotzdem ist dieser Satz indirekt wahrheitsfähig, weil ihm eine Aussage zu Grunde liegt. Dazu ist jedoch folgende Umformung nötig: Wenn man die Frage nach der Begründung für einen Imperativ stellt, ist die Antwort darauf eine ethische Aussage. In diesem Falle lautet sie etwa: „Töten ist nicht gut“. Bei einem solchen Satz ist die Wahrheitsfähigkeit der Form nach gegeben.

Wie soll man sich aber die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit ethischer Aussagen vorstellen? Genau so, wie Wittgenstein explizit keinen Unterschied zwischen der Bedeutung ethischer und anderer Wörter macht, genau so gilt auch dasjenige, was er über Wahrheit entweder sagt, oder was sich aus seiner Philosophie ergibt, im Falle der Ethik analog. Im Abschnitt 3.1 (ab Seite 92) habe ich mich bereits allgemein mit dem Problem beschäftigt, wie oder bis zu welchem Grade Wahrheit geprüft werden kann. Im Abschnitt 3.3 (ab Seite 130) ist dann die Frage beantwortet worden, wo die Regeln zur Überprüfung der Wahrheit ihren Ursprung haben. Die beiden entscheidenden Punkte folgen wieder einmal aus dem Grundsatz der wittgensteinschen Spätphilosophie, dass man nicht hinter die Sprache treten könne, sondern alles in ihr entschieden werden müsse. Deshalb kommen alle Erklärungen wie auch die Antwort auf Frage nach der Wahrheit einer Aussage irgendwo zu einem Ende, das am Fuße des Sprachspiels beim Handeln beziehungsweise Verhalten liegt. Eine Sprachpraxis ist nur in Kombination mit Handlungen oder Verhalten denkbar; die Sprache bezieht ihre Bedeutung aus den Handlungen oder dem Verhalten. Da es keine von der Sprache unabhängige Sicht auf die Welt gibt, kann letztere auch nicht als (sprach-)unabhängiger Garant der Wahrheit irgendwelcher (und damit auch ethischer) Sätze gelten. Was als wahr gilt, tut dies gemäß der Regeln des Sprachspiels, die von den Sprachspielenden aufgestellt werden. Dies stellt die Frage nach der Wahrheit in die Abhängigkeit von Sprachspielen und damit letztlich Lebensweisen. Welche Regeln tatsächlich angewendet werden, hängt von den unterschiedlichen Lebensweisen ab und zeigt sich in deren jeweiligen Weltbildern.

Es kann also nicht die Rede von einer Wahrheit ethischer Sätze sein, die unabhängig von den Sprachspielenden, etwa garantiert durch eine Außenwelt, objektiv und über alle Lebensweisen hinweg besteht. Wenn etwas als gesollt bezeichnet wird, dann ist ein solcher Satz nicht schlechthin wahr oder falsch. Ethische Sätze sind nämlich keine Sätze über die Welt im hier referierten Sinne, weil es keine ethischen Gegenstände *gut* und *schlecht* gibt, über die sie etwas Wahres oder Falsches aussagen. Die Kategorie des *Gegenstandes* ist bereits sprachlich und damit nicht objektiv durch die Welt gegeben. Die Aussage „Töten ist nicht gut“ ist deshalb kein Satz über die Welt. Ein Satz über die Welt wird gemäß der im Sprachspiel geltenden Regeln mit der Welt verglichen. Wie soll ein ethischer Satz mit der Welt verglichen werden? Das, was als *gut* oder *schlecht* bezeichnet wird, sind üblicherweise Handlungen, Verhalten oder Zustände. Beide sind aber nicht von sich aus ethisch qualifiziert; ein Vergleich des Satzes mit der Welt scheitert folglich. Ethische Sätze sind vielmehr selbst Maßstäbe des Vergleichs. Was mit ihnen verglichen wird, sind ebendiese Handlungen (Verhalten) oder Zustände, die als Beispiele für ethisches Verhalten zu verstehen sind, auf das sprachlich Bezug genommen wird, wodurch die Bedeutung ethischer Wörter paradigmatisch durch den so von ihnen gemachten Gebrauch festgelegt wird. Im Falle von Handlungen oder Zuständen verlässt man den Bereich von wahren oder falschen Sätzen über die Welt und betritt denjenigen der mythologischen Sätze, nämlich den der Regeln. So wird beispielsweise der Erfahrungssatz, dass eine Person P eine Handlung x vollzogen oder unterlassen hat schließlich zu einer Regel, x zu tun oder zu unterlassen: „Es ist als hätten wir den Erfahrungssatz zur Regel verhärtet. Und wir haben nun nicht eine Hypothese, die durch die Erfahrung geprüft wird, sondern ein Paradigma, womit die Erfahrung verglichen und beurteilt wird. Also eine neue Art von Urteil“ (BGM, 322, Nr. 22).

Folglich drücken ethische Sätze Regeln aus, die per definitionem als zur Grammatik gehörend nicht wahr oder falsch, sondern *gewiss* sind. Wenn man etwas als gesollt darstellt, spricht man sich für die betreffende Regel aus: der jeweilige Sprecher schlägt die betreffende Regel als Paradigma vor, mit dem zukünftig die Erfahrung, die einzelnen wahrgenommenen Handlungen beziehungsweise das Verhalten, verglichen werden sollen. Ein neues ethisches Urteil, also ein ethischer Satz, dessen Unterstützung man zum Ausdruck bringt, ist

auf diese Weise entstanden. Ein solcher Diskurs findet nicht in den bloß reaktiven primitiven, sondern in den elaborierten Sprachspielen statt. Handlungen, Verhalten und Zustände unterscheiden sich in der Hinsicht, dass Handlung und Verhalten direkt in eine Regel münden und ein Zustand üblicherweise mehrere Regeln, die zu dessen Erlangung führen, zur Folge hat. Der Unterschied besteht also hinsichtlich der Komplexität.

2.4 Klarheit und Übersichtlichkeit der ethischen Mythologie

Im Abschnitt 3.1 (ab Seite 106) habe ich bereits darauf hingewiesen, dass Wittgenstein die Aufgabe der Philosophie als deskriptive Tätigkeit damit bestimmt, zu beschreiben, was sie vorfindet. Da die Philosophie Probleme lösen soll und diese Probleme aus Sprachverwirrungen resultieren, bestehe ihre Aufgabe im Besonderen darin, diese Beschreibung in Form einer so genannten *übersichtlichen Darstellung* zu geben. Damit erschöpft sich ihre Aufgabe jedoch nicht. Ausgehend von der folgenden Bemerkung: „Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen“ (PU, § 133) gelangt Beermann zu der treffenden Auffassung (Beermann 1999, 47 ff.), dass die Aufgabe der Philosophie zweigestalt sei. Die erste, in der zitierten Bemerkung ausgesprochene Aufgabe, besteht in ihrer therapeutischen Funktion, die die durch Sprachverwirrungen (in der Oberflächengrammatik) entstandenen, philosophischen Probleme durch Klärung ihrer (Tiefen-)Grammatik zum Verschwinden bringt. Die zweite, sehr wichtige Aufgabe besteht im Anschluss daran darin, den Sprachspielenden beim Verstehen zu helfen, indem sie die angesprochene übersichtliche Darstellung der grammatischen Regeln erstellt. Wittgensteins Feststellung „Die Arbeit des Philosophen ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck“ (PU, § 127), ist genau in dem Sinne zu verstehen, Erinnerungen zu dem Zweck der übersichtlichen Darstellung zusammenzutragen. Diese Art der Darstellung ist direkt dem Verstehen dienlich, wie aus einer anderen Stelle (PG, 39 f.) hervorgeht, in der Wittgenstein das *Verstehen* auch tatsächlich mit dem Übersehen des Gebrauchs in diesem Sinne gleichsetzt. Nun ist es allerdings mit der bloßen Aufstellung einer übersichtlichen Darstellung alleine noch nicht getan. Vielmehr kommt dieser Übersicht im

Rahmen des Verstehens eine weitere wichtige Rolle zu, die über das bloße Verstehen, dass sie durch Schaffung von Klarheit erzeugt, hinausgeht. Folgende Bemerkung gibt einen Hinweis:

Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. – Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die »Zusammenhänge sehen«. Daher die Wichtigkeit des Findens und Erfindens von *Zwischengliedern*. Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Ist dies eine „Weltanschauung“?)

(PU, § 122)

In diesem Abschnitt sind zwei Dinge bemerkenswert: erstens der Hinweis auf die Wichtigkeit des Findens von Zwischengliedern und zweitens die Verbindung der Darstellungsform mit der Art, wie wir Dinge sehen. Bevor ich näher auf diese Punkte eingehe, möchte ich zunächst noch eine Variante dieser Bemerkung angeben, die hilft, einiges Licht auf das von Wittgenstein Gemeinte zu werfen. Sie stammt aus den *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough*, der ja zeitlich teilweise vor und teilweise nach den *Philosophischen Untersuchungen* datiert. Diese Passage ist zweifelsfrei vorher entstanden und verdeutlicht einmal mehr, welche Art von Gedanken aus der Zeit des Übergangs in die *Philosophischen Untersuchungen* eingegangen sind.

Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Eine Art der „Weltanschauung“, wie sie scheinbar für unsere Zeit typisch ist. Spengler.) Diese übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die »Zusammenhänge sehen«. Daher die Wichtigkeit des Findens von *Zwischengliedern*. Ein hypothetisches Zwischenglied aber soll in diesem Falle nichts tun, als die Aufmerksamkeit auf die Ähnlichkeit, den Zusammenhang, der *Tatsachen* lenken. Wie man eine interne Beziehung der Kreisform zur Ellipse dadurch illustrierte, daß man eine Ellip-

se allmählich in einen Kreis überführt; *aber nicht um zu behaupten, daß eine gewisse Ellipse tatsächlich, historisch, aus einem Kreis entstanden wäre* (Entwicklungshypothese), sondern nur um unser Auge für einen formalen Zusammenhang zu schärfen. Aber auch die Entwicklungshypothese kann ich als weiter nichts sehen, als eine Einkleidung eines formalen Zusammenhangs.

(BGB, in VE, 37)

Beide Bemerkungen verweisen noch unsicher und fragend auf den Begriff der *Weltanschauung*. Ein Begriff, der systematisch erst später in *Über Gewißheit* in Gestalt des *Weltbildes* entwickelt wird. Das Finden und Erfinden von Zwischengliedern und die Art, wie wir die Dinge sehen, werden von Wittgenstein beide in den Kontext dieser Weltanschauung gestellt, auf die ich fortan mit dem späteren Begriff des *Weltbildes* Bezug nehmen werde. Wittgenstein nennt die übersichtliche Darstellung eine Darstellungsform, die die Dinge, so *wie wir sie sehen*, auflistet. Das meint eben nicht, dass die Dinge, wie sie tatsächlich *sind*, darin aufgezählt werden. Dieser Unterschied ist von großer Wichtigkeit. Im Abschnitt *Das Gute als Aspekt des Gesehenen* 2.5 (ab Seite 203) habe ich erläutert, dass man einen Gegenstand einmal als den einen, einmal als den anderen sehen kann. Welche Aspekte man sieht, hängt vom jeweiligen Weltbild ab, das man teilt. Insofern ist es einleuchtend, warum man die übersichtliche Darstellung auch als Ausdruck eines Weltbildes bezeichnen kann. In ihr sind die Aspekte, die in einem Weltbild gesehen werden, bestenfalls zur Gänze erfasst. Das richtige Verständnis des Dargestellten hängt jedoch wesentlich an der richtigen Erfindung und Zusammenstellung von Zwischengliedern. Schließlich sind in der Liste nur die Einträge zu finden, die Auskunft darüber geben, *wie wir die Dinge sehen*. Wie die Dinge miteinander zusammenhängen, geht daraus nicht hervor. Diese Verbindungen sind letztlich für ein Verständnis des Weltbildes aber unerlässlich. Ich möchte an dieser Stelle an den Begriff der Familienähnlichkeit erinnern. Er zeigt, dass mehrere Dinge, sagen wir, um bei Wittgensteins eigenem Beispiel zu bleiben, zwei Fasern eines Seiles, die sich nicht berühren, auf den ersten Blick gar nichts gemein zu haben scheinen. Auf den zweiten Blick offenbart sich jedoch ihre Verbindung durch das Seil. Verständnis bedarf des zweiten Blickes. Dies lässt sich auf die übersichtliche Darstellung übertragen: in ihr gelistet finden sich die einzelnen Fasern der

Seile. Das Finden und Erfinden von Zwischengliedern (der Fasern, die zwischen denjenigen liegen, die sich nicht berühren) macht deren tiefere Verbindungen offenbar. Auf diese Weise stehen Aspektsehen, die übersichtliche Darstellung als Auflistung des Gesehenen und das Finden und Erfinden von Zwischengliedern als Methode, die zwischen den einzelnen Aspekten bestehenden Verbindungen zu verdeutlichen und so zu einem Verständnis zu führen, in einem engen Zusammenhang.

An dieser Stelle wird die ethische Dimension des Punktes der *Übersichtlichkeit* in der Spätphilosophie, von der auch Baker/Hacker behaupten, dass er „is tacit in his [Wittgenstein's, T. W.] fragmentary remarks on ethics and aesthetics“ (Baker/Hacker 2004, 295), deutlich: Eine solche Übersicht muss selbstverständlich auch die Verwendungen des Wortes *gut* umfassen, denn insbesondere bei diesem Wort handelt es sich um einen Familienähnlichkeitsbegriff, wie es in dem bereits weiter oben zitierten § 77 der *Philosophischen Untersuchungen* heißt („Du wirst dann leichter sehen, daß das Wort [,gut“, T. W.] eine Familie von Bedeutungen haben muß.“ PU, § 77). Deshalb ist besonders hier die Suche nach Zwischengliedern, also solchen Gliedern, die eine Verbindung zwischen den einzelnen Verwendungsweisen des Wortes herstellt und damit zugleich auf die Gemeinsamkeiten verweist, notwendig, um ein adäquates Verständnis dieses Begriffs erhalten zu können.

2.5 Das Gute als Aspekt des Gesehenen

Hauptsächlich im *Teil II* der *Philosophischen Untersuchungen* hat sich Wittgenstein mit dem Thema *Aspektsehen* beschäftigt. Daneben gibt es aber noch eine Reihe von Bemerkungen in anderen Schriften, vornehmlich den Schriften aus dem Themenbereich der Psychologie, die auch als diesbezügliche Vorstudien betrachtet werden können. Dieses Thema hat große Relevanz für die Frage nach der Bedeutung ethischer Ausdrücke. Wittgenstein lenkt dadurch im Falle des Erkennens von Gegenständen das Augenmerk auf den Akt des Sehens und damit auf die Frage, wie ein Mensch ein Ding erkennt. Daraus ergeben sich Konsequenzen für den Gebrauch von Wörtern. Um nämlich ein Wort korrekt gebrauchen zu können, muss der Gegenstand, auf den das Wort zutrifft, zunächst als dieser Gegenstand erkannt werden. Die korrekte Verwendung des Wortes hängt somit

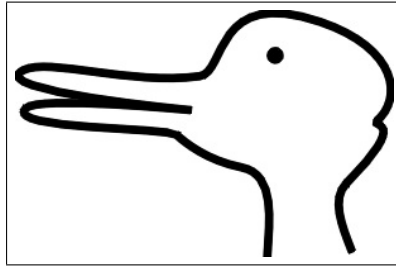
auch von der Art ab, wie der Sprechende den Gegenstand sieht⁶. Zurecht weist Wittgenstein auf die hierbei wichtige Rolle des Sehens hin: Man kann Gegenstände „einmal als das eine, einmal als das andere Ding *sehen*. – Wir deuten sie also, und *sehen* sie, wie wir sie *deuten*“ (PU II, 519). Folgerichtig wird auch in jedem der Fälle gemäß der Deutung des Gegenstandes das Wort anders beziehungsweise ein gänzlich anderes Wort verwendet.

Was aber meint *deuten* in diesem Zusammenhang genau? In den *Philosophischen Untersuchungen* hatte Wittgenstein *deuten* eindeutig bestimmt als „einen Ausdruck der Regel durch einen anderen ersetzen“ (PU, § 201) und als Beispiel das Übersetzen einer Sprache in eine andere angegeben. Verlangt hier sogleich die immer wieder auftauchende Frage nach dem Verhältnis des *Teils II* zu dem übrigen Text nach einer Antwort, kann diese am ehesten auf dem Wege gegeben werden, dass die vorgeschlagene Definition daraufhin geprüft wird, ob sie im Kontext des Aspektsehens zutreffend ist. Die zu prüfende These ist: Wenn man einen *Ausdruck* der Regel durch einen anderen ersetzt, bleibt die Regel jeweils dieselbe, man bezieht sich nur anders auf sie. Was sich ändert, sind somit die Regelausdrücke, nicht aber die Regel selbst. Ist das im Falle des Aspektsehens ebenso? Dazu ist zunächst zu klären, was genau Wittgenstein *Aspektsehen* nennt: „Ich betrachte ein Gesicht, auf einmal bemerke ich seine Ähnlichkeit mit einem andern. Ich *sehe*, daß es sich nicht geändert hat; und sehe es doch anders. Diese Erfahrung nenne ich »das Bemerkens eines Aspekts«“ (PU II, 518).

Der zentrale Punkt des Aspektsehens ist, dass ein Objekt, das sich nicht verändert, dennoch verschieden gesehen wird, nämlich einmal *so*, ein andermal *so*, nicht aber als beides zugleich (vgl. auch: „Man kann sagen: wenn wir philosophieren, feiert nicht nur unsere Sprache, sondern auch unser Blick. Denn während ich den Ofen heize, sehe ich ihn anders an, als wenn ich beim Philosophieren auf ihn

6 Wohlgermerkt: Auf die Bedeutung der Wörter selbst, die ja auch von der Sprechergemeinschaft festgelegt wird, hat der Akt des Sehens keinen direkten Einfluss. Der einzelne Akt des Etwas-als-Etwas-Sehens bestimmt nicht die Bedeutung, sondern hat Einfluss darauf, ob ein Wort richtig angewendet wird. Denn selbst wenn die Bedeutung eines Wortes klar ist, ist seine tatsächliche Anwendung noch davon abhängig, ob der Gegenstand, den das Wort üblicherweise bedeutet, vom Sprechenden auch als dieser gesehen wird. Wenn ein Sprechender einen Tisch beispielsweise nicht als Tisch sieht, dann kann er ihn, obwohl er grundsätzlich in der Lage ist, das Wort korrekt zu verwenden, auch nicht als Tisch bezeichnen.

starre.“ MS 116, Band XI, Philosophische Bemerkungen, 224). Das berühmteste Anschauungsbeispiel dafür, an dem Wittgenstein das Bemerkten eines Aspekts deutlich macht, ist der so genannte Hasen-Enten-Kopf, wie ihn die Grafik *Hasen-Enten-Kopf* zeigt:



Diese Darstellung zeigt, wie dasselbe Objekt einmal als Hase, einmal als Ente gesehen werden kann. Beides ist möglich und beides hängt davon ab, welche Sehgewohnheiten der Wahrnehmende hat. Aber: Es ist nur ein Aspekt zur Zeit möglich. Das lenkt das Interesse auf die Frage nach dem Ursprung der Sehgewohnheiten – also wie welche Sichtweise jeweils eingenommen wird. Einen solchen Vorgang des Sehens eines Aspekts, also des Erkennens, muss es geben, weil es keinen einfach als den Gegenstand selbst erkannten Gegenstand gibt: „Was erkenne ich *als was*? Denn »ein Ding als es selbst erkennen« heißt nichts“ (PG, 180). Jedem Wahrnehmungsakt folgt notwendig ein Akt des Sehens und das heißt, ein Deuten, wie das Wahrgenommene zu sehen ist. Es ist an dieser Stelle scharf zwischen dem Akt des Wahrnehmens und dem Akt des Sehens zu unterscheiden: „Das ›Sehen als . . . ‹ gehört nicht zur Wahrnehmung. Und darum ist es wie ein Sehen und wieder nicht wie ein Sehen“ (PU II, 524). Der Akt des Wahrnehmens ist rein physikalisch, der des Sehens geistig.

Die Deutung, als was beispielsweise der Hasen-Enten-Kopf gesehen wird, geschieht immer innerhalb eines Kontextes, der von den Umständen des Sprechenden abhängt und dessen Sehgewohnheiten bestimmt. Das ist einerseits die je konkrete Situation: In einer Geometriestunde wird man das dort gezeichnete Objekt eben eher als Würfel und nicht etwa als Konstruktionsplan für einen Sessel sehen.

Andererseits hat grundsätzlich die Lebensweise, die der Sprechende teilt, einen großen Einfluss. So wird man nur in einer solchen Lebensweise, zu deren Weltbild die Legende des Mannes im Mond gehört, in der Oberfläche des Mondes auch ein Gesicht sehen. Es ist also die jeweilige Mythologie (vgl. 3.3 (ab Seite 143)), die Einfluss auf das Aspektsehen hat. Drittens bestimmen auch die Erfahrungen, die jemand gemacht hat, seine Sehgewohnheiten: Was er bereits einmal gesehen hat, wird er zunächst wieder in dem Objekt zu sehen versuchen. Es wird deutlich: Beim Aspektsehen liegt nicht eine Regel zu Grunde, die mehrere mögliche Ausdrücke hat, die gegeneinander getauscht werden können. Das ist tatsächlich bei der Übersetzung einer Sprache in eine andere der Fall. Aus diesem Kontext stammte ja Wittgensteins Bestimmung der *Deutung* in den *Philosophischen Untersuchungen*. Die Frage ist hier vielmehr: welche von mehreren Regeln wird angewandt? Die Antwort gibt in erster Instanz der jeweilige Kontext beziehungsweise die jeweilige Lebensweise (das Weltbild). Beide bestimmen gleichermaßen, wie man den übrigen geltenden Regeln blind folgt, wie man ein Objekt *allererst* sieht. Diese erste Stufe des Aspektsehens nenne ich im Folgenden die *einfache* oder *primäre* Art des Sehens. Demgegenüber erfordert das *indirekte* oder *komplexe* Aspektsehen zusätzlich die *Vorstellung*. Wittgenstein rückt die Vorstellungskraft in ein eigenes Verhältnis zum Aspektsehen: „Den H-E-Kopf kann jemand einfach für das Bild eines Hasen halten, das Doppelkreuz für das Bild eines schwarzen Kreuzes, aber die bloße Dreiecksfigur nicht für das Bild eines umgefallenen Gegenstands. Diesen Aspekt des Dreiecks zu sehen, braucht es *Vorstellungskraft*“ (PU II, 542). Die Vorstellungskraft ermöglicht es, Gesehenes noch weiter zu deuten. Wittgenstein legt in dieser Bemerkung sogar nahe, dass bestimmte Aspekte eines Gegenstandes nur mittels der Vorstellungskraft gesehen werden können. Es ist hier aber eine genaue Unterscheidung erforderlich. Im Falle des Deutens mittels der Vorstellungskraft, dem komplexen Aspektsehen, werde ich von *interpretieren* (das ich nicht mit *deuten* als synonym verstehe) sprechen. Der Unterschied zwischen deuten und interpretieren begründet sich dadurch, dass eine Interpretation erst dann möglich ist, wenn bereits etwas Interpretierbares, also in diesem Falle etwas Gesehenes und das heißt: Gedeutetes, vorliegt, das dann in einem zweiten Schritt als etwas anderes vorgestellt werden kann. Für das Beispiel des Sehens eines „Mannes im Mond“

folgt daraus, dass in einer Lebensweise durch Interpretation zwar späterhin ein solcher gesehen werden kann (was in einigen Fällen ja auch passiert ist). Fehlt diese Legende jedoch, ist zunächst ein primäres Sehen des Mondmannes ausgeschlossen.

Ist das primäre Aspektsehen durch die Praxis der jeweiligen Sprachspielgemeinschaft, der dort geltenden Regeln, denen blind gefolgt wird, bestimmt, erlaubt das komplexe Aspektsehen darüber hinausgehende Interpretationen des Wahrgenommenen.

Wird nun aber ein Objekt nur verschieden *gesehen* (gedeutet) oder handelt es sich tatsächlich um verschiedene Objekte? Wenn das letztere zutrifft, dann kann die Definition von *Deuten* aus den *Philosophischen Untersuchungen* hier endgültig nicht zutreffend sein. Wittgensteins Position ist klar formuliert: „Sehe ich wirklich jedesmal etwas anderes, oder deute ich nur, was ich sehe, auf verschiedene Weise? Ich bin geneigt, das erste zu sagen. Aber warum? – Deuten ist ein Denken, ein Handeln; Sehen ein Zustand“ (PU II, 550).

Diese Bemerkung spricht dem Aspektsehen eine sehr wichtige Eigenschaft zu: es ist ein Handeln, weil das ihm wesentliche Deuten ein Handeln ist. Handeln kann – etwa wie im Falle handwerklicher Tätigkeit – Gegenstände erzeugen. Das (Aspekt)sehen erzeugt in diesem Sinne gleichsam den gesehenen Gegenstand. Weil zudem das Sehen als Zustand charakterisiert wird, ergibt sich daraus, dass man aufgrund dessen, dass jede Deutung einen eigenen Gegenstand sieht (hervorbringt), in einen anderen Zustand gerät. Der Zustand des Sehens hat ein Objekt des Gesehenen („Sehen als ...“). Wenn man annimmt, dass sich dieses Objekt bloß ändert (jetzt als ein anderes gesehen wird), ginge in den Zustand des „Sehen als ...“ ein geänderter Gegenstand ein. Da dieser Zustand aber nur einen Gegenstand zur Zeit zulässt, kann eine Veränderung mittels des „Sehen als ...“ gar nicht bemerkt werden. Also muss der Gegenstand des Zustandes jedes Mal, wenn er von dem vorhergehenden verschieden ist, ein neuer sein. Beim „Sehen als ...“ erfolgt eine Zustandsänderung durch eine Tätigkeit (denken, deuten). Man sieht jedes Mal einen anderen Gegenstand (es handelt sich hierbei um grammatische Bemerkungen).

Dieser Hinweis ist von großer Wichtigkeit. *Sehen* ist nun nicht mehr bloß passivisch dadurch definiert, dass auf den Sehenden Eindrücke eindringen, die sich dann in Abhängigkeit vom Objekt in ihm zu etwas Gesehenem ausbilden. Vielmehr ist das Sehen akti-

visch: Der Akt des Sehens ist eine Tätigkeit, die in der Beschäftigung mit dem Objekt besteht und im Sehen eines Aspekts – einem *Sehen als . . .* – eine konkrete Konsequenz hat. Sehen wird zu einem interaktiven Tun:

Beim Sehen des Aspektwechsels muß ich mich mit dem Objekt beschäftigen. (555)

Mit dem, was ich jetzt bemerke, was mir auffällt, beschäftige ich mich. Insofern ist das Erleben des Aspektwechsels auch gleich einem Tun. (556)

(LS, III-555 f.)

Das Aspektsehen besteht aus zwei Komponenten: Zunächst aus dem Akt des rein physikalischen Wahrnehmens. Er ist selbstverständlich die Voraussetzung für das dann folgende Sehen, durch das man ein Ding als ein bestimmtes Ding sieht. Sieht man ein Ding als ein bestimmtes Ding, leuchtet ein bestimmter Aspekt am Gegenstand auf. Das Aufleuchten eines Aspektes bezeichnet Wittgenstein als ein Erlebnis. Es ist das Produkt des Denkens, also Resultat eines Tuns. Vor diesem Hintergrund lässt sich erklären, welche beiden Funktionen ein Satz haben kann: Einmal ist er eine Reaktion auf das Erlebnis des Aspektwechsels (wodurch er die Wahrnehmung auch in einer Weise beschreibt). Aber er kann auch nur die Beschreibung dieses Erlebnisses sein. Das erste, also die Reaktion auf ein Erlebnis, kommt gleichsam von selbst (der Ausruf beim Seherlebnis entringt sich einem ähnlich wie der Schrei beim Schmerz (vgl. PU II, 524)). Eine Beschreibung wird dagegen in einer speziellen Umgebung – etwa auf Nachfrage – gegeben.

Wer den Gegenstand anschaut, muß nicht an ihn denken; wer aber das Seherlebnis hat, dessen Ausdruck der Ausruf ist, der *denkt* auch an das, was er sieht.

Und darum erscheint das Aufleuchten des Aspekts halb Seherlebnis, halb ein Denken.

(PU II, 524 ff.)

Diese Bemerkung wirft noch einmal von einer anderen Seite ein Licht auf das Aspektsehen: Ohne Denken ist ein Seherlebnis, das Aspektsehen insgesamt, nicht möglich. Gleichwohl kann man aber wahrnehmen, ohne zu denken. Wer etwa eine Maus sieht (einen Gegenstand als Maus erkennt), kann als Reaktion darauf „Eine Maus!“ ausrufen. Dieser Ausruf ist Ausdruck eines Seherlebnisses, woraus

folgt, dass der Sehende an die Maus gedacht hat. Insofern ist dieser Ausdruck zugleich Gedankenausdruck. Umgekehrt kann man jedoch auch einen Gegenstand wahrnehmen, ohne ihn zu sehen. In diesem Falle muss man nicht zugleich auch an den Gegenstand denken.

Die Art wie Weise, wie jemand die Wörter benutzt (also wie er auf bestimmte Gegenstände Bezug nimmt), gibt Aufschluss darüber, welche Lebensweise (welches Weltbild) er teilt beziehungsweise welche Haltung er gegenüber den Dingen einnimmt. Denn in bestimmten Lebensweisen werden einige Wörter anders benutzt respektive wird auf einige Gegenstände anders Bezug genommen als in anderen Lebensweisen. Dies liegt an den unterschiedlichen Mythologien (vgl. 3.3 (ab Seite 143)) der verschiedenen Lebensweisen. Unterschiedliche Mythologien haben Einfluss auf das Aspektsehen. Es können in einer Lebensweise nur die Gegenstände gesehen werden, die die Mythologie gleichsam zu sehen erlaubt. Insofern ist in bestimmter Weise ein Rückschluss auf die Einstellung (das Weltbild), die dieser Sprechende zur Welt hat, möglich. Wittgenstein gibt als Beispiel eine Zeichnung, die von einem Betrachter gedeutet wird: „»Es ist für mich ein Tier, vom Pfeil durchbohrt.« Ich behandle es als das; dies ist meine *Einstellung* zur Figur. Das ist eine Bedeutung davon, es ein ›Sehen‹ zu nennen“ (PU II, 537).

Es gibt auch noch die Möglichkeit, die Zeichnung anders zu sehen. Der Beobachter hat sich jedoch auf eine bestimmte Sichtweise festgelegt und wird das Bild künftig so *behandeln*, also sein Handeln danach ausrichten. Es bleibt als Konsequenz der Darstellung des Aspektsehens festzuhalten, dass die Art, wie jemand die Welt sieht, Einfluss auf seine Haltung hat, die er zur Welt einnimmt (und umgekehrt).

Innerhalb einer Lebensweise wird das Aspektsehen durch Abrichtung auf die einzelnen Aspekte vermittelt, weil das primäre Aspektsehen ja ebenfalls unbewusst passiert. Der Sprachspielende ist sich nicht über alle „Seh-Regeln“ bewusst; primäres Aspektsehen ist genau so keine intentionale Tätigkeit wie das Sprechen der Sprache in primitiven Sprachspielen. Wie man im letzteren Fall zunächst auf die Regeln des Sprachspiels, dann auf die Urteile des Weltbildes abgerichtet wird, so sind es im Falle des Aspektsehens die Aspekte, auf die zu sehen man durch den Wink von in der Sache Erfahrenen gebracht wird. Dementsprechend betont Wittgenstein die Notwendigkeit, dasjenige, als das man einen Gegenstand sehen kann, bereits

vorher kennen zu müssen: „Nur der ›sieht die Aspekte H und E‹ [des Hasen-Enten-Kopfes (Grafik *Hasen-Enten-Kopf*), T. W.], der die Gestalten jener beiden Tiere innehat“ (PU II, 542).

Wer eine der Gestalten nicht kennt, kann sie auch nicht sehen. Schließlich ist die Kenntnis der Gestalt deshalb Voraussetzung des Sehens, weil sie als Filter wirkt, mittels dessen die Wahrnehmung strukturiert wird. Ist die Gestalt unbekannt, kann dieser Aspekt entsprechend auch nicht gesehen werden. Man kann auf ihn, abgesehen von einer allgemein-diffusen Vorstellung, dass es noch mehrere Aspekte geben könnte, noch nicht einmal konkret Bezug nehmen, weil der Begriff und damit das Konzept beziehungsweise die Vorstellung für den Aspekt fehlt. In diesem Sinne ist die folgende Bemerkung aus den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* zu verstehen:

Soll ich sagen: „Ein Hase kann ausschauen wie eine Ente“? Wäre es denkbar, daß jemand, der einen Hasen, aber keine Ente kennt, sagte: „Ich kann die Zeichnung [Hasen-Enten-Kopf (Grafik *Hasen-Enten-Kopf*), T. W.] als Hasen sehen und auch noch anders, obwohl ich für den zweiten Aspekt kein Wort habe“? Später lernt er eine Ente kennen und sagt: „Als *das* habe ich damals die Zeichnung gesehen!“ – Warum ist das nicht möglich?

(BPP, I-70)

Die Antwort auf diese rhetorische Frage ist selbstverständlich aus den eben genannten Gründen *nein*. Wer nur einen Hasen kennt, der wird das Gesehene auch nur als Hasen deuten können. Wenn man ihm, nachdem er eine Ente kennengelernt hat, die Zeichnung erneut vorlegt, kann er selbstverständlich fortan beide Aspekte unterscheiden, weil er sie in diesem Moment aufleuchten sehen kann. Zuvor konnte er sie aber nicht aufleuchten sehen, deswegen hat er die Zeichnung damals nur als Hasen gesehen. Vielleicht kann er jetzt im Nachhinein interpretativ die Ente mit dem damals Gesehenen assoziieren. Das ändert aber nichts daran, dass er beim ersten Sehen der Zeichnung lediglich einen Hasen gesehen hat. Um einen Aspekt zu sehen, ist ein Begriff dieses Aspektes unumgänglich:

Könnte einer die Figur *so*, oder *so* sehen, der nicht von ihr zu Erklärungen etc. fortschreiten könnte? Könnte sie also jemand *so* und *so* sehen, der nicht wüßte, wie Tierköpfe

ausschauen, was ein Auge ist, etc.? Und damit meine ich natürlich nicht: „Wäre ein solcher im Stande, das zu tun, würde es ihm gelingen?“ Sondern: „Bedarf es dazu nicht *dieser Begriffe?*“

(BPP, I-872)

Da die Begriffe sozusagen das Raster sind, durch das die Wahrnehmung fällt, besteht eine grammatische Beziehung zwischen dem Aspekt und dem mit ihm korrespondierenden Begriff derart, dass ohne den Begriff der Aspekt nicht gesehen werden könnte.

Diese Überlegungen werfen auch ein Licht auf den Umgang respektive die Bezugnahme auf Gegenstände in der Sprache im Allgemeinen. Denn, wie ich bereits weiter oben zitiert habe: „»ein Ding als es selbst erkennen« heißt nichts“ (PG, 180). Ein Ding wird immer auf die eine oder andere Weise gesehen. Mal kann man auf ein Ding beispielsweise als Muster Bezug nehmen, ein andermal als den konkreten Gegenstand. Was jeweils der Fall ist, entscheidet die Umgebung, also die konkrete Situation, die Erfahrung der Sprechenden und das Weltbild – und es zeigt sich am Gebrauch, den die Sprachspielenden von dem Gegenstand machen. Unabhängig davon, welche konkrete Deutung die in den einzelnen Fällen die aktuelle sein wird, hat jede *Sichtweise* des Dinges – wie ich es nennen möchte – ihren je eigenen Gebrauch im Umgang mit diesem Ding zur Folge. Wer auf etwas als Muster Bezug nimmt, wird den Gegenstand zum Vergleich mit anderen oder als Paradigma verwenden. Wer jedoch bloß eine konkrete Eigenschaft betont, tut das nicht in dieser vergleichenden oder paradigmatischen Absicht. Der Hinweis auf diese Besonderheit der Sprache findet sich überraschenderweise bereits in den *Philosophischen Untersuchungen* und nicht, wie der allergrößte Teil dieses Themas erst in *PU II*, Abschnitt xi. Im Paragraphen 74 ist zu lesen:

Hierher gehört auch der Gedanke, daß der, welcher dieses Blatt als Muster ›der Blattform im allgemeinen‹ ansieht, es anders *sieht* als der, welcher es etwa als Muster für diese bestimmte Form betrachtet. Nun, das könnte ja so sein – obwohl es nicht so ist –, denn es würde nur besagen, daß erfahrungsgemäß der, welcher das Blatt in bestimmter Weise *sieht*, es dann so und so, oder den und den Regeln gemäß, verwendet.

Es gibt natürlich ein *so* und *anders* Sehen; und es gibt auch

Fälle, in denen der, der ein Muster *so* sieht, es im allgemeinen in *dieser* Weise verwenden wird, und er es anders sieht, in anderer Weise. Wer, z. B., die schematische Zeichnung eines Würfels als ebene Figur sieht, bestehend aus einem Quadrat und zwei Rhomben, der wird den Befehl »Bringe mir so etwas!« vielleicht anders ausführen als der, welcher das Bild räumlich sieht.

(PU, § 74)

Dieses Zitat bedarf eines exegetischen Kommentares, denn es macht den Anschein, als stünde es im Widerspruch zu der späteren Diskussion des Aspektsehens. Diesbezüglich weist von Savigny richtig darauf hin, dass der Widerspruch zwischen dem § 74 a und *PU II*, Abschnitt xi, nur ein verbaler ist: „was in *PU II* xi ‚sehen als‘ heißt, ist hier ‚ansehen als‘ oder ‚betrachten als‘, und ‚*sieht*‘ bezeichnet hier das damit angeblich verbundene, in *PU II* xi angegriffene Seherlebnis“ (von Savigny 1994, Bd. 1, 131). Wenn man diese terminologische Verschiebung berücksichtigt, erschließt sich die zitierte Bemerkung leichter. Sie entstammt dem Kontext der Erläuterung dessen, was eine *Familienähnlichkeit* ist. Wittgenstein greift in der vorausgehenden Argumentation – insbesondere im § 72 – ein *Sehen* (hier als *Wahrnehmen*) von etwas den Dingen Gemeinsames in dem Sinne an, dass man dieses Gemeinsame nicht an einem Ding einzeln sehen könne. Es gibt kein „Gemeinsames“, das sozusagen Eigenschaft *eines* Dinges ist und das man an einem Ding so sehen könnte, dass man daraufhin alle Dinge sehen kann, die mit jenem etwas gemeinsam haben. *Gemeinsamkeit* ist eine viel kompliziertere Eigenschaft, worauf eben das Konzept der Familienähnlichkeit hinweist. Sie resultiert aus dem Gebrauch der Wörter in der Sprache. Es handelt sich nicht um eine Eigenschaft des Gegenstandes. Dies, die Eigenschaft „Gemeinsames“, ist es, was mit dem Einschub: „obwohl es nicht so ist“ abgelehnt wird. Wogegen Wittgenstein sich hier ausspricht, ist die These, dass zwei Leute, für die etwas ein jeweils verschiedenes Muster ist, dieses Muster tatsächlich verschieden im Sinne von *wahrnehmen sehen* (quasi ein jeweils verschiedenes *Gemeinsames* in ihm sehen). Aber selbst, wenn es so wäre, würde sich dieses *Sehen* am unterschiedlichen Gebrauch, den die Leute von dem Muster machen, zeigen, mithin der Vorgang des *Sehens* selbst für die Sprache nicht relevant sein. Wittgenstein greift hier also nicht das Aspektsehen an. In b behauptet er ja sogar explizit, dass es

„ein *so* und *anders* Sehen“ gäbe, aus dem andere Handlungen folgen können. Der Punkt ist demnach, dass es kein verschiedenes Wahrnehmen von Gegenständen gibt, sondern ein verschiedenes *Sehen*. Wittgensteins Bemerkung ist somit eine in terminologischer Hinsicht eigentümliche Mischung zwischen dem Angriff auf ein *Sehen eines Gemeinsamen* und dem Hinweis auf das Aspektsehen.

Es sind zwei Hauptmerkmale des Aspektsehens, die von großer Bedeutung für die Ethik sind. Der erste ist, dass ein Weltbild immer auch bestimmte Werte beziehungsweise Sätze, die diese Werte zum Ausdruck bringen, enthält. Ich hatte im Abschnitt 2.3 (ab Seite 193) die Herkunft der Werte erläutert und zugleich ihren Weg in die Sprache, in die Mythologie der Weltbilder, nachgezeichnet. Da für das Sehen eines Gegenstandes das jeweilige Weltbild entscheidend ist, folgt daraus, dass auch die in dem Weltbild enthaltenen Werte maßgeblichen Einfluss darauf haben, wie Dinge gesehen werden. Das zweite Merkmal ist von Wittgenstein in der zuletzt zitierten Bemerkung ausgedrückt worden: Es ergeben sich jeweils andere Handlungsfolgen aus der Art, wie die Dinge gesehen werden. Als Beispiel für beide Merkmale kann etwa die seit geraumer Zeit in der Bundesrepublik Deutschland geführte Diskussion darüber, ob Tiere rechtlich nun Lebewesen oder Sachen seien, dienen. War lange Zeit im bundesrepublikanischen Weltbild verankert, dass es sich bei Tieren um Sachen handele, ändert sich diese Ansicht immer mehr. Mittlerweile gibt es bereits Stimmen, die den Schutz der Tiere gar in das Grundgesetz aufgenommen wissen wollen. Es ist klar, dass sich aus dieser Veränderung in den Begriffen auch eine Änderung im Verhalten der Menschen ergeben hat. Die Sensibilität gegenüber Tierquälerei hat zugenommen und wird auch verstärkt verfolgt. Hier hat sich der Gegenstand und damit auch die Wahrnehmung desselben im Laufe der Zeit nicht verändert. Aber die Sichtweise ist eine andere geworden. Jedes Weltbild legt auf bestimmte Sichtweisen fest und hat bestimmte typische Handlungsweisen zur Folge. Deshalb ist klar, dass es bestimmter ethischer Begriffe bedarf, um bestimmte Sichtweisen zu ermöglichen und entsprechende praktische Folgen nachzuziehen. Zugleich entsteht dadurch eine Verquickung deskriptiver und normativer Anteile. Ist die Wahrnehmung zunächst rein deskriptiv, verhält es sich im Falle des Sehens anders: hier erfolgt die Festlegung des Wahrgenommenen normativ auf eine aus den Bedingungen folgende Sichtweise. An dieser Stelle

wird die enge Verbindung des Aspektsehens mit der Notwendigkeit einer übersichtlichen Darstellung deutlich. Diese dient nämlich nicht nur dazu, Klarheit in den Begriffen zu finden und in epistemischer Hinsicht eine Übersicht über die ethische Mythologie zu gewinnen, sondern sie gibt vielmehr auch Auskunft darüber, wie die Dinge in den jeweiligen Weltbildern *gesehen* werden, und das heißt, welches ethische Weltbild wirksam ist. Menschenrechte können nur dort zur Anwendung kommen, wo es Menschen gibt. Und das heißt: wo der Begriff *Mensch* existiert und auf bestimmte Lebewesen Anwendung findet.

2.6 Was ist der Mensch?

Dieser Abschnitt soll keine abschließende und vollständige Analyse des Begriffes *Mensch* geben. Es sollen auch nicht Fragen wie diejenige, ob Wittgenstein ihn synonym mit dem Begriff der *Person* verwendet oder was die Identitätskriterien für eine Person oder einen Menschen sind, geklärt werden. Außerdem geht es nicht um eine umfassende Behandlung von Wittgensteins Anthropologie. Zum einen würde der hier zur Verfügung stehende Platz dazu nicht ausreichen und zum anderen gibt es bereits diesbezügliche fundierte Abhandlungen (vgl. Nguyen 2002).

Ziel dieses Abschnitts ist es vielmehr, die Konsequenzen für eine Beantwortung der kantischen Frage „Was ist der Mensch?“ aus wittgensteinscher Perspektive aufzuzeigen, derzufolge die *Verwendung* des Begriffes *Mensch* ausschlaggebend ist und deren Analyse zu einer Antwort verhilft und nicht etwa die Suche nach wesentlichen Eigenschaften oder dergleichen. Dieser Weg hat selbstverständlich auch Einfluss auf die Ethik, ist der Begriff *Mensch* doch zentral für sie.

Es ist klar, dass die klassische Antwort auf diese Frage, eine Wesensdefinition, aus dieser Sichtweise nicht gegeben werden kann. Bereits in den *Vorlesungen* stellt Wittgenstein fest, dass es prinzipiell unmöglich ist, Wesensdefinitionen anzugeben:

Die Sprache kann eine Projektionsmethode im Gegensatz zu einer anderen zum Ausdruck bringen, doch was gar nicht anders sein kann, das vermag sie nicht auszudrücken. Zu Fundamentalsätzen gelangen wir nie im Laufe unserer Untersuchungen; wir erreichen die Grenze der Sprache, und

das hält uns von weiterem Fragen ab. Bis an den Grund der Dinge gelangen wir nicht, doch wir erreichen einen Punkt, an dem wir nicht mehr weiterkönnen und nicht mehr imstande sind, weitere Fragen zu stellen. [...] Was der Welt wesentlich ist, kann man nicht *über* die Welt *sagen*, denn dann könnte es anders sein, da sich jeder Satz negieren läßt.
(V, 56)

Wittgensteins hier vertretener Punkt ist einfach: Jeder Satz, den man sagen kann, kann man auch verneinen. Wenn man aber einen Satz verneinen kann, dann kann er nicht wesentlich für etwas sein, weil es ja eben ein Kennzeichen solcher Sätze ist, die ausdrücken, was einer Entität wesentlich ist, dass sie nicht verneint werden können. Also kann man, was einer Entität wesentlich ist, nicht in eine Aussage oder eine Definition fassen. Auch wenn hier noch sehr stark der logische Einfluss des *Tractatus* durchklingt, ändert sich an diesem Punkt in der Spätphilosophie wenig. Wittgenstein ersetzt dort starre Definitionen (unter die auch Wesensdefinitionen fallen) durch das Konzept der *Familienähnlichkeiten*⁷.

Die Suche nach einer anthropologischen Konstante scheitert aufgrund einer *petitio principii*. Der Abschnitt 3.1 (ab Seite 97) hat die Unmöglichkeit erwiesen, empirische Erkenntnisse über die Welt zu gewinnen, die von den Sprachspielenden unbeeinflusst sind. Jeder Versuch, den Menschen empirisch zu bestimmen, ist deshalb bereits durch die Sprachspielenden gefärbt. Also kann eine neutrale Definition auf diesem Wege nicht erreicht werden. Das gleiche gilt für eine semantische Bestimmung. Alle herkömmlichen Definitionen verwenden Wörter (beispielsweise „Freiheit“, „Vernunftfähigkeit“, „Würde“), deren Bedeutung durch den Gebrauch, den die Sprachspielenden von ihnen im Sprachspiel machen, bestimmt wird. Im Abschnitt 3.1 (ab Seite 92) habe ich dargelegt, in welcher Weise der Gebrauch eines Wortes von dem Verhältnis der Welt zu den Sprachspielenden abhängt. Im Falle der Wörter (oder grundsätzlich der Sprache) gilt im Allgemeinen, was für ethische Begriffe im Speziellen gilt (vgl. Abschnitt 2.3 (ab Seite 193)): es besteht keine Objektivität. Somit ist jede semantische Bestimmung einer anthropologischen Konstante ebenfalls nicht neutral, sondern durch die Sprachspielenden gefärbt. Damit scheitert offensichtlich der Versuch, den Menschen mittels ei-

7 Vgl. insbesondere: Abschnitt 3.2 (ab Seite 112).

ner anthropologischen Konstante definatorisch zu bestimmen.

Der einzig zielführende Weg verläuft wie üblich in Wittgensteins Philosophie über eine grammatische Analyse: Das, was der Mensch ist, kann nur grammatisch-idealtypisch erfasst werden. Der Gebrauch des Wortes *Mensch* in der Sprache der Sprachspielenden bestimmt dessen Bedeutung. Für die Bedeutung des Wortes *Mensch* gelten damit genau die gleichen Umstände, wie für die Bedeutung anderer Wörter: Sie ist abhängig von der Umgebung, auf die die Sprachspielenden reagieren (in der sie leben), und insbesondere vom Aspektsehen (2.5 (ab Seite 203)). Es findet sich hierzu eine passende Bemerkung in den *Denkbewegungen*:

Verstümme einen Menschen ganz & gar schneide ihm Arme & Beine Nase & Ohren ab & dann sieh was von seinem Selbstrespekt & von seiner Würde übrig bleibt & wie weit seine Begriffe von solchen Dingen dann noch die selben sind. Wir ahnen gar nicht, wie diese Begriffe von dem Gewöhnlichen, normalen *Zustand* unseres Körpers abhängen. Was wird aus ihnen wenn wir mit einem Ring durch unsere Zungen & gefesselt an einer Leine geführt werden? Wie viel bleibt dann noch von einem Menschen in ihm übrig? In welchen Zustand versinkt so ein Mensch? Wir wissen nicht, daß wir auf einem hohen schmalen Felsen stehen, & um uns Abgründe, in denen alles ganz anders aussieht.

(D, 67 f.)

Sprache entsteht im Zusammenhang mit Handeln oder Verhalten. In den primitiven Sprachspielen, die als unmittelbare Reaktion auf die Welt entstehen, wird die Bedeutung der Wörter bestimmt. In dieser Hinsicht ist die von Wittgenstein an dieser Stelle betonte große Relevanz des menschlichen Körpers für die Bedeutung der Wörter zu verstehen. Der Verweis auf den Selbstrespekt zeigt darüber hinaus, wie sehr sogar das zu diesem vorgängige Selbstverständnis des Menschen von dem Gebrauch der Wörter (und damit zugleich von der Umgebung) abhängt. Die im Abschnitt *Sprachspiel als der zentrale Begriff der Spätphilosophie* dargestellten Überlegungen zum notwendig sozialen Charakter von Sprache (3.1 (ab Seite 92)) haben die Unmöglichkeit einer Sprache, die prinzipiell nur von einem Sprecher gesprochen werden kann, aufgezeigt. Dies hebt auch den seit Descartes bestehenden Dualismus auf, demgemäß der Mensch

aus zwei Substanzen, nämlich einer physikalischen („res extensa“) und einer mentalen („res cogitans“) bestünde. Der Mensch ist bei Wittgenstein eine untrennbare Einheit aus beidem: „Der Mensch ist beim späten Wittgenstein gleichsam [als] eine ‚Mischung‘ von zwei Arten untrennbarer Vorgänge und Zustände zu betrachten, einer physisch-öffentlichen und mental-privaten [im hier referierten Sinne von „privat“: nicht prinzipiell den anderen unzugänglich, sondern tatsächlich beispielsweise durch Verstellung, T. W.] Wirklichkeit“ (Nguyen 2002, 88). Diese Konsequenz greift sowohl die Bestrebungen, den Menschen nur als psychische Entität zu bestimmen und alle Materialität davon abhängig zu machen, als auch einen physikalischen Reduktionismus, der den Menschen nur als physikalisches Objekt bestimmt, das einzig den Naturgesetzen untersteht, an.

Weil der Mensch aber eine untrennbare Einheit aus beidem und seine Sprache prinzipiell öffentlich ist, bleibt ihm nichts anderes übrig, als sein Selbstverständnis über öffentliche Begriffe, die dem Gebrauch in der Sprachspielgemeinschaft unterliegen, zu formulieren. So steht nicht nur die Frage, was der Mensch sei, sondern auch, wie sich jeder einzelne Mensch selbst versteht, nicht in seiner eigenen, sondern der Abhängigkeit der Gemeinschaft⁸. Wieder einmal ist es eine übersichtliche Darstellung, mit der auf grammatischem Wege die Frage nach der Bestimmung des Menschen beantwortet werden kann. Wieder einmal ist diese Art der Darstellung dahingehend ambivalent, dass sie einerseits Auskunft über den Gebrauch des Wortes *Mensch* in der Sprache gibt. Andererseits ist sie aber auch der Ansatzpunkt, um die Grammatik zu verändern. Es ist eben keine endgültige Wesensbestimmung des Menschen möglich, sondern nur eine grammatische, deren Eigenschaft es ist, dynamisch zu sein. Als

8 In diesem Zusammenhang sind Zeitzeugenberichte von Überlebenden der Nationalsozialistischen Konzentrationslager sehr interessant. Viele geben an, dass oftmals nicht die körperlich erlittenen Strapazen – die in dem Ausmaß ihrer Grausamkeit bereits kaum geschildert werden können – das schlimmste ihrer Gefangenschaft gewesen seien, sondern vielmehr die Tatsache, dass es ihren Peinigern gelungen sei, sie auf eine solche Weise zu behandeln, dass *sie selbst* nicht mehr sicher waren, ob sie überhaupt Menschen seien. Wenn man jemanden unmenschlich behandelt, heißt das, man behandelt ihn nicht so, wie man üblicherweise einen Menschen behandelt. Das ist aber nur möglich, wenn man daran, dass der Betreffende ein Mensch ist, nicht zweifelt, wenn also der Maßstab der Menschlichkeit noch verwendet wird. Die KZ-Insassen wurden in diesem Sinne nicht unmenschlich behandelt. Sie *waren* schlicht *keine Menschen*. Das Ausmaß dieser Grausamkeit ist noch schwerer in Worte zu fassen. (vgl. Levi 1995, insbesondere 28 f.)

ein Beispiel für eine grammatischen Bestimmung kann der Text des Liedes *Mensch* des Musikers Herbert Grönemeyer dienen:

Der Mensch heisst Mensch
 Weil er vergißt, weil er verdrängt
 Weil er schön und schwärmt
 Er wärmt, wenn er erzählt
 Weil er lacht, weil er lebt [...]
 Der Mensch heißt Mensch
 Weil er irrt und weil er kämpft
 Weil er hofft und liebt
 Weil er mitfühlt und vergibt
 Weil er lacht, weil er lebt [...]
 Der Mensch heißt Mensch
 Weil er vergißt, weil er verdrängt
 Weil er schwärmt und glaubt
 Sich anlehnt und vertraut
 Weil er lacht, weil er lebt [...]
 Der Mensch heißt Mensch
 Weil er erinnert, weil er kämpft
 Weil er schwärmt und liebt
 Weil er mitfühlt und vergibt
 Weil er lacht, weil er lebt

Herbert Grönemeyer 2002: *Mensch*

Diese Darstellung enthält einige der Selbstverständlichkeiten dessen, was in dem Weltbild des Autors den Menschen ausmacht. Diese Bestimmung ist nicht vollständig. Das ist aber auch nicht erforderlich, worauf Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* hinweist. Ein Begriff ist demnach nicht nur dann ein Begriff, wenn er exakt definiert und klar umrissen ist. Für den Begriff *Mensch* gilt dasselbe, was Wittgenstein am Begriff des *Spiels* verdeutlicht:

Man kann sagen, der Begriff ›Spiel‹ ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern. – »Aber ist ein verschwommener Begriff überhaupt ein *Begriff*?« – Ist eine unscharfe Photographie überhaupt ein Bild eines Menschen? Ja, kann man ein unscharfes Bild immer mit Vorteil durch ein scharfes ersetzen? Ist das unscharfe nicht oft gerade das, was wir brauchen?

Frege vergleicht den Begriff mit einem Bezirk und sagt:

einen unklar begrenzten Bezirk könne man überhaupt keinen Bezirk nennen. Das heißt wohl, wir können mit ihm nichts anfangen. – Aber ist es sinnlos zu sagen: »Halte dich ungefähr hier auf!«? Denk dir, ich stünde mit einem Andern auf einem Platz und sagte dies. Dabei werde ich nicht einmal irgend eine Grenze ziehen, sondern etwa mit der Hand eine zeigende Bewegung machen – als zeigte ich ihm einen bestimmten *Punkt*. Und gerade so erklärt man etwa, was ein Spiel ist. Man gibt Beispiele und will, daß sie in einem gewissen Sinn verstanden werden. – Aber mit diesem Ausdruck meine ich nicht, er solle nun in diesen Beispielen das Gemeinsame sehen, welches ich – aus irgend einem Grunde – nicht aussprechen konnte. Sondern: er solle diese Beispiele nun in bestimmter Weise *verwenden*. Das Exemplifizieren ist hier nicht ein *indirektes* Mittel der Erklärung, – in Ermangelung eines Bessern. Denn, mißverstanden kann auch jede allgemeine Erklärung werden. *So* spielen wir eben das Spiel (Ich meine das Sprachspiel mit dem Wort »Spiel«.)

(PU, § 71)

Demnach ist eine ungenaue oder unvollständige Definition nicht notwendig unbrauchbar. Es handelt sich dabei vielmehr um Familienähnlichkeitsbegriffe, die genau so Verwendung in der Sprache finden wie vermeintlich exakte Definitionen auch – und sie stellen einen ziemlich großen Teil der Begriffe insgesamt. Eine unvollständige Bestimmung des Menschen erfüllt deshalb auch ihren Zweck. Teil einer solchen Bestimmung ist beispielsweise die Angewiesenheit des Menschen auf die Sprachspielpaxis. Das Sprachspiel steht da, wie sein Leben (vgl. ÜG, § 559). In dieser Sprachspielpraxis äußert sich eine zentrale Eigenschaft des Menschen, die zum Beispiel die Fähigkeit umfasst, aus Regelmäßigkeiten Regeln abzuleiten und ihnen zu folgen. Das ist die Voraussetzung, um Handlungen oder Verhalten mit Sprache zu begleiten. Es ist insofern mehr als das bloße Sprechen – es ist die Voraussetzung der Sprachfähigkeit. Diese Eigenschaft ist jedoch nicht ausschließlich zum Menschen gehörig, auch wenn er bis jetzt das einzige uns bekannte Lebewesen ist, das sie aufweist.

2.7 Private und öffentliche Ethik: Keine Gemeinschaft ohne Ethik, kein Einzelner mit Ethik

Die Überschrift dieses Abschnitts gibt in diesem Falle nicht nur Auskunft darüber, wovon er handeln wird, sondern vielmehr bereits, was sein Punkt ist: Es gibt keine Gemeinschaft, in der es keine Ethik gibt, und es kann keinen einzelnen⁹ geben, der eine Ethik hat. Die Begründung für diese beiden Thesen ergibt sich aus der Argumentation in den Abschnitten 3.1 (ab Seite 92) und 2.3 (ab Seite 193) und soll an dieser Stelle kurz rekonstruiert werden.

Der zweite Teil der These, dass kein einzelner eine Ethik haben könne, lässt sich im Kontext der Diskussion der Frage des Abschnitts 3.1 (ab Seite 92), ob einer allein einer Regel folgen kann, beantworten. Dort hat sich gezeigt, dass dies nicht der Fall ist. Da Regeln notwendig für Sprache sind, führt das zu der Konsequenz, dass einer allein keine Sprache haben kann. Die Ethik ist ein – ebenfalls regelgeleitetes – sprachliches Phänomen, weshalb also einer allein auch keine Ethik haben kann. Ich hatte in dem entsprechenden Abschnitt darauf hingewiesen, dass der hauptsächliche Grund für die Unmöglichkeit des alleinigen Regelfolgens in dem fehlenden Richtigkeitskriterium zu sehen ist. Einer allein wird *jeder* Regel folgen, weil er sie für eine Regel hält und infolge dessen er einer Regel zu folgen *glaubt*, obwohl es sich dabei eigentlich nicht um eine Regel handelt. Das Kriterium, ob man einer Regel richtig gefolgt ist, sind jedoch die Handlungen/das Verhalten, deren Übereinstimmung mit den Regeln von der Sprechergemeinschaft überwacht wird. In diesem Sinne ist es für einen allein unmöglich, eine Sprache auszubilden.

Die Begründung für die umgekehrte Richtung, also den ersten Teil der These dieses Kapitels, nämlich dass in einer Gemeinschaft notwendig ethische Sätze in Geltung sind, ergibt sich aus den Überlegungen des Abschnitts 2.3 (ab Seite 193), in dem über die Herkunft der Werte gehandelt wurde. Dort habe ich dargelegt, dass sich die vorsprachliche Werthaltung der Lebewesen gegenüber der Welt in den später entstehenden primitiven Sprachspielen niederschlägt. Dadurch kommen notwendig Werte in die Sprache, die zu der Basis gehören, auf der die elaborierten Sprachspiele aufsetzen und worauf diese reflektieren. Das Ergebnis dieses Prozesses sind

9 Damit ist in diesem Sinne jemand gemeint, der per definitionem allein ist, also niemals unter anderen war.

dann höhere – auch begründete – ethische Sätze. Die so eingeschleiften Werte haben Einfluss auf die Ausgestaltung der Regeln und den Gebrauch der Wörter. So werden bestimmte Wörter für Dinge und Sachverhalte verwendet werden, die als *positiv* (und damit als erstrebenswert) gelten und umgekehrt andere Wörter für Dinge und Sachverhalte, die als *negativ* (und damit als zu meidend) bewertet werden. Das gleiche gilt für Regeln, die entsprechend dieser Wertungen aufgestellt werden. Das Argument, dass jede Gemeinschaft von Sprachspielenden notwendig Regeln aufstellt, zeigt selbstverständlich nicht, dass einige dieser Regeln ethischer Natur sind. Diese These ruht auf der – wie mir scheint schwer widerlegbaren – Annahme, dass sich die Lebewesen wertend zur Welt verhalten. Diese Behauptung wiederum nimmt die Prämisse zum Ausgang, dass es Grund zur Wertung in Form von Bedürfnissen, Interessen oder dergleichen gibt, die die Lebewesen bestimmte Präferenzen ausbilden lässt. Wittgenstein deutet so etwas an, wenn er schreibt:

Nichts was man tut läßt sich endgültig verteidigen. Sondern nur in bezug auf etwas anderes Festgesetztes.

D.h., es läßt sich kein Grund angeben, warum man *so* handeln soll (oder hat handeln sollen), als der sagt, daß dadurch dieser Sachverhalt hervorgerufen werde, den man wieder als Ziel *hinnehmen* muß.

(VB, 51)

Laut dieser Bemerkung gibt es eben kein Gutes *in sich*, sondern immer nur in Hinsicht auf etwas anderes. Jedes Bedürfnis, jedes Interesse ist es nur in Hinsicht auf ein Ziel. So entstehen Wertungen, sobald ein Ziel in der Welt ist. Sich Ziele zu setzen ist zweifelsohne eine zentrale Eigenschaft des Menschen.

Abschließend kann man sagen, dass das, was bei einem Einzelnen als instinkthafes Verhalten, das keinen ethischen Regeln folgt, bezeichnet werden kann, im Falle einer Gemeinschaft von Sprachspielenden gerade die Basis für ethische Wörter und Regeln der Sprache ausmacht. Dies ist in Wittgensteins bereits zuvor zitierter Bemerkung „Der Instinkt ist das Erste, das Raisonnement das Zweite. Gründe gibt es erst in einem Sprachspiel“ (BPP, II-689) ausgedrückt. Jeder Versuch, die Frage danach zu beantworten, was *gut* ist, hat in die Sprache eingelassene Werte zur Voraussetzung. Jeder dieser Versuche ist auch zugleich ein Hinweis auf einen diesbe-

züglichen „Drang im menschlichen Bewußtsein“ (VE, 19), der ebenfalls auf eine vorsprachliche Werthaltung gegenüber der Welt – und damit den Ursprung der Ethik – verweist. Insofern halte ich die Behauptung, es gäbe keine Gemeinschaft ohne Ethik, durchaus für gerechtfertigt.

2.8 Was ist der Antrieb, ethisch sein zu wollen?

Dieser Abschnitt wendet sich der Beantwortung einer zentralen ethischen Frage zu: Der Frage, woher der Antrieb der Sprachspielenden kommt, sich überhaupt ethisch verhalten beziehungsweise ethischen Regeln folgen zu wollen oder sich ethische Fragen zu stellen. Dieser Punkt ist darum zentral, weil klar ist, dass keine Ethik eine Wirkung entfalten kann, wenn sie nicht befolgt wird. Darin liegt schließlich das Problem der meisten großen Ethiken: Zwar erklären sie – die einen besser, die anderen schlechter – wie man ein glückliches oder gutes Leben führen kann, allein: diese Erklärungen sind jedoch fruchtlos, wenn nicht der Wunsch oder Wille vorliegt, ihnen auch zu folgen respektive nach ihren Regeln zu leben. Keine ethische Theorie kann die Verpflichtung, ihr zu folgen, selber herbeiführen sondern muss sie voraussetzen. Folglich muss es eine andere motivationale Kraft geben, die dies leistet. In Wittgensteins Philosophie gibt es dieser zwei: Einerseits die Gemeinschaft der Sprachspielenden und andererseits das eigene Gewissen.

Die Gemeinschaft der Sprachspielenden sorgt auf eine relativ triviale Weise dafür, dass die ethischen Regeln eingehalten werden: durch Abrichtung. Wittgenstein weist darauf in den Gesprächen mit dem *Wiener Kreis* hin:

Was heißt das Wort »soll«? Ein Kind soll das tun, heißt, wenn es das nicht tut, dann wird das und das Unangenehme einreten. Lohn und Strafe. Das Wesentliche daran ist: der andere wird bewogen, etwas zu tun. Ein Soll hat also nur Sinn, wenn hinter dem Soll etwas steht, das ihm Nachdruck gibt – eine Macht, die straft und belohnt. Ein Soll an sich ist unsinnig.

(WWK, 118)

Es ist unzweifelhaft, dass diese hinter dem Soll stehende Macht die Gemeinschaft der Sprachspielenden ist: Sie straft, insofern bestimmte Regeln nicht befolgt werden; sie belohnt aber auch aktiv durch

eine entsprechende Rückmeldung oder passiv durch das Ausbleiben von Sanktionen. Darüber hinaus gibt es auch noch die Möglichkeit, dass der Sprechende selbst diese Macht ist und sich gemäß der Regeln, die man – warum auch immer – befolgen will, belohnt oder bestraft. Dies ist der Fall der Selbstbeherrschung oder Selbstkontrolle, wie er zum Beispiel auch beim religiösen Glauben auftritt. Dort folgen bestimmte Regeln aus bestimmten Glaubenssätzen, die man annimmt. Die Stärke des Glaubens bestimmt die Stärke der Motivation, die Regeln einzuhalten. Ein solcher Glaube muss selbstverständlich nicht religiös sein, sondern kann auch ein anderes Weltbild mit der dazugehörigen Mythologie betreffen. In jedem Fall trifft jedoch Wittgensteins Punkt zu, dass, damit ein (ethisches) *Soll* funktionieren kann, ein entsprechender Gebrauch dieses Wortes vorliegen muss, zu dem belohnen und strafen gehört. Dabei ist es egal, ob die belohnende und strafende Macht extern in Form der Sprechergemeinschaft besteht oder intern in Form eines starken Glaubens an ein bestimmtes Weltbild respektive eine bestimmte Mythologie

Nun besteht der besondere Witz ethischer Sätze darin, dass jeder einzelne Sprachspielende entscheiden muss, welchen dieser Sätze er zustimmen kann. Diejenigen, bei denen er es kann, unterstützt er dadurch, dass sie auf seine Haltung Einfluss bekommen und sich in dieser ausdrücken, andernfalls trägt er dazu bei, sie zu verhindern, indem er sie in keiner Weise anwendet – gleichsam nicht „verinnerlicht“. Was ist aber das Kriterium eines Sprachspielenden für die Zustimmung oder Ablehnung? Eine Richtung, in der man suchen kann, wird in den *Tagebüchern* angedeutet und es erscheint mir sehr sicher, dass Wittgenstein an diesen Gedanken zeitlebens festgehalten hat. Er spricht dort von dem Gewissen, dem zweiten Antrieb, sich ethisch verhalten zu wollen: „Wenn mein Gewissen mich aus dem Gleichgewicht bringt, so bin ich nicht in Übereinstimmung mit Etwas. Aber was ist dies? Ist es *die Welt*? [...] Zum Beispiel: es macht mich unglücklich zu denken, daß ich den und den beleidigt habe. Ist das mein Gewissen?“ (Tb, 8.7.1916)

Wittgensteins Frage, ob es sich bei dieser Art von motivationaler Kraft um das Gewissen handeln kann, steht hier deshalb so unsicher im Raume, weil es ja theoretisch möglich ist, von jeder Art von Handlung zu erklären, sie sei mit dem eigenen Gewissen in Übereinstimmung. In diesem Sinne lautet der Eintrag vom 8.7.1916: „Kann

man sagen: »Handle nach deinem Gewissen, es sei beschaffen wie es mag.«?« (Tb, 8.7.1916)

Selbstverständlich will Wittgenstein hierauf keine positive Antwort geben, allerdings sieht er bereits die Schwierigkeit, die darin liegt, Kriterien dafür anzugeben, was denn ein gutes Gewissen ist respektive wie das Gewissen einen zu einem guten Leben führen kann. Die ursprüngliche Fragestellung, so könnte man einwerfen, wird dadurch ja nur auf eine andere Ebene verschoben. Wir sind, was diese Frage betrifft, auf das angewiesen, was ich im Exkurs *Das glückliche Leben* (1.4 (ab Seite 58)) dargelegt habe. Für Wittgenstein heißt, glücklich – und damit auch: gut – zu leben, durch das Leben des Lebens der Erkenntnis in Übereinstimmung mit der Welt zu leben. Dies ist, wozu einen das Gewissen bringen muss. Dies ist auch, was Wittgenstein mit der etwas kryptischen Bemerkung „Lebe glücklich!“ (Tb, 8.7.1916) meint. Eine etwas konkretere Anweisung, wie man das erreichen kann, ist diese: „[D]as gute Leben ist die Welt sub specie aeternitatis gesehen. [...] Die gewöhnliche Betrachtungsweise sieht die Gegenstände gleichsam aus ihrer Mitte, die Betrachtung sub specie aeternitatis von außerhalb. So daß sie die ganze Welt als Hintergrund haben“ (Tb, 7.10.1916).

Bloß die Geschehnisse, die einem selbst widerfahren, dürfen demnach nicht der Ausgangspunkt ethischer Überlegungen sein, sondern vielmehr müssen sie vor dem Hintergrund der ganzen Welt gesehen werden und das heißt: in das Weltganze eingebunden werden. Dann bekommen sie die ihnen gemäße Einordnung (den richtigen Stellenwert). So ist es dann auch möglich, ethische Sätze daraufhin zu beurteilen, ob man ihnen zustimmen kann oder nicht. Die Zustimmung oder Ablehnung, *Bewunderung* oder *Abscheu* wie es bei Wittgenstein heißt, nimmt den Stellenwert einer Begründung ein. Klassische Begründungen funktionieren schließlich immer nur innerhalb eines Sprachspieles beziehungsweise einer Lebensweise. Insofern dienen ethische Begründungen letztlich zu nichts anderem, als Abscheu oder Bewunderung herbeizuführen: „Bedenke doch daß die Begründung des „ethischen Satzes“ nur versucht den Satz auf andere zurückzuführen die Dir einen Eindruck machen. Hast Du am Schluß keinen Abscheu vor diesem & keine Bewunderung für jenes so gibt es keine Begründung die diesen Namen verdiente“ (D, 44 f.).

Aus Wittgensteins Philosophie lässt sich für den Fall des Gewissens kein zweifelsfreies Kriterium ableiten, das es ermöglichen wür-

de, ein gutes Gewissen eindeutig zu identifizieren oder gar vermittels bestimmter Methoden bei sich selbst oder anderen herbeizuführen. Das Gewissen ist aber letztlich die Kraft, die einen Sprachspielenden dazu bringt, an bestimmten ethischen Sätzen festzuhalten oder andere aufzugeben. Es bleibt daher nur die Hoffnung, dass in der Frage des Gewissens eine Übereinstimmung der Sprachspielenden durch die gemeinsamen Regeln und die gemeinsame Handlungspraxis (in einer Lebensweise oder gar in der gemeinsamen Lebensform) besteht. Übereinstimmung im Gewissen (also darin, welchen Sätzen man zustimmen kann oder nicht) wäre dann eine Folge aus der Teilhabe an einer Gemeinschaft von Sprachspielenden, sie folgt aber selbstverständlich nicht notwendig daraus. Abweichungen jedweden Grades sind möglich. In Bezug auf mögliche Abweichungen besteht eine weitere Hoffnung darin, dass dennoch zumindest eine Gemeinsamkeit in den fundamentalsten Regeln, die den Menschen selbst und den Umgang mit ihm betreffen, besteht. Schließlich liegt ja die Annahme nahe, dass die für die Sprachentwicklung notwendige Gleichförmigkeit allen Sprachspielenden gemeinsam ist. Aus dieser Gleichförmigkeit könnten das Gewissen prägende Regeln bezüglich des „Menschlichen“ entstanden sein, von dem Wittgenstein gelegentlich im Imperativ spricht: „Laß uns menschlich sein“ (MS 119, 83). Dies bleibt aber nichts anderes als eine Hoffnung auf eine Art „Minimalmoral“. Ich werde im Abschnitt 3.1 (ab Seite 245) noch ausführlicher auf den Begriff der Minimalmoral zurückkommen.

2.9 Handlungen und Verhalten als Ausdruck der Ethik

Ethik, verstanden als Theorie oder als „die allgemeine Untersuchung dessen, was gut ist“ (Moore 1996, 30)¹⁰, äußert sich üblicherweise sprachlich etwa in Büchern, Vorträgen oder direkt durch das gesprochene Wort (beispielsweise in Form von Feststellungen wie „x ist gut“ oder Befehlen „Töte nicht!“). Es ist sicherlich richtig, dass die sprachliche Form die deutlichste des Ausdrucks einer ethischen Überzeugung ist. Sie ist aber einerseits nicht die einzige, andererseits noch nicht einmal die verlässlichste oder aus bestimmten Gründen vorzuziehende. Wittgenstein – obwohl er sich im *Vortrag über*

10 Moore hatte in diesem Punkt zweifelsohne großen Einfluss auf Wittgenstein, denn dieser macht sich die mooresche Definition explizit zu eigen.

Ethik die mooresche Position zu eigen gemacht hat – legt den Focus, woran Ethik (die ethische Haltung) sich zeigt, auf die Handlungen (beziehungsweise auf das Verhalten). Im Geiste dieser Überlegung schließt der Vortrag mit persönlichen Bemerkungen, nicht mit der Präsentation einer ethischen Theorie. Wittgenstein betont, dass es sich für *ihn* so verhielte wie dargelegt und dass *er* der vorgetragenen Ansicht sei. Er behauptet *nicht*, dass es sich so verhält, denn er will keine Theorie vorlegen. Die Betonung aber, dass er einer bestimmten Ansicht sei, ist eine ethische Handlung – eine Praxis –, deren Konsequenz auch darin besteht, andere in ihrer (ethischen) Überzeugung zu beeinflussen (beziehungsweise prinzipiell beeinflussen zu können). Kurze Zeit nach der Abfassung des *Vortrags über Ethik*, in den späten Tagebüchern, weist Wittgenstein explizit auf die besondere Eigenschaft ethischer Sätze hin: „Ein ethischer Satz lautet »Du sollst das tun!« oder »Das ist gut!« aber nicht »Diese Menschen sagen das sei gut«. Ein ethischer Satz ist aber eine persönliche Handlung. Keine Konstatierung einer Tatsache. Wie ein Ausruf der Bewunderung“ (D, 43 f.).

Inwiefern ein ethischer Satz eine Handlung im Sinne eines Ausrufes ist, wurde bereits im Abschnitt 2.3 (ab Seite 188) angedeutet. Dort habe ich auf die Analogie, die Wittgenstein zwischen einem ethischen Satz und einem solchen wie „Ich habe Schmerzen“ zieht, hingewiesen. So gesehen bringt ein ethischer Satz die ethische Überzeugung des Sprechenden direkt und unmittelbar in der Weise zum Ausdruck, wie ein Satz über Schmerzen einen Schrei ersetzt, und kann in gleichem Umfang als Handlung aufgefasst werden.

Darüber hinaus ist es laut dem gerade zitierten Tagebucheintrag ein wesentliches Merkmal eines ethischen Satzes, praktische Konsequenzen nach sich zu ziehen und nicht etwa bloß eine Aussage zu machen. Darin besteht die Analogie zu einer Handlung, die ebenfalls Konsequenzen in der Welt zur Folge hat. Ethik besteht nicht darin, nur eine Theorie aufzustellen oder „nur zu beschreiben“, woraus sich keine Konsequenzen ergeben, wie manche behaupten mögen (vgl. Quante 2003, 24 f. und Düwell 2002, 27. Während Quante sich gegen die Neutralität der Metaethik ausspricht, ist Düwell der Ansicht, dass metaethische Theorien selbst „keine moralischen Urteile wie die normativen Ethiken“ (Düwell 2002, 27) fällen: „Deshalb sind deskriptive Ethiken normativ neutral [...]“ (Ebd.)). Jede Auflistung ethischer Sätze, wie sie in Form einer *übersichtlichen*

Darstellung vorgenommen wird, scheint zunächst einmal laut der zitierten Bemerkung nicht ethisch zu sein, weil sie eben nur das beschreibt, worüber einige sagen, dass es gut sei (was ja laut Wittgenstein kein ethischer Satz ist). Aber in der Tat verhält es sich anders. Jede dieser Darstellungen fordert notwendig dazu auf, sich selbst Klarheit über die aufgelisteten ethischen Regeln zu verschaffen und Stellung zu ihnen zu beziehen. Denn sobald man mit ihr konfrontiert wird, hat man nur drei Möglichkeiten: entweder stimmt man der Darstellung zu – dadurch akzeptiert man die ethischen Regeln, was eine ethische Handlung ist, oder man erachtet sie als falsch – womit man die ethischen Regeln ablehnt, was ebenfalls eine ethische Handlung ist, oder man ignoriert sie – wodurch man deutlich macht, dass man sich nicht für Ethik interessiert, was auch eine ethische Handlung ist. Jede dieser drei Optionen führt also zu einer ethischen Handlung, die darin besteht, eine Wertung vorgenommen zu haben, woraus folgt, dass man bestimmte ethische Regeln befolgt und andere nicht, was wiederum einen Effekt auf die Gemeinschaft der Sprachspielenden hat. Deshalb ist es sowohl nicht möglich, sich nicht ethisch zu verhalten, als auch einen ethischen Satz zu äußern, ohne dadurch Konsequenzen zu zeitigen. Diesbezüglich ist eine Bemerkung interessant, die in den *Philosophischen Untersuchungen* zu finden ist: „Worte sind auch Taten“ (PU, § 546).

Dies muss in ethischem Kontext¹¹ in der Weise verstanden werden, dass beispielsweise die Aufforderung, auf ein Verbot zu verzichten, selbstverständlich nicht der Ausführung des Verbotenen gleichkommt. Es handelt sich hier um zwei verschiedene Arten von Handlungen. Die sprachliche Handlung leistet der Akzeptanz des Verbotenen jedoch schrittweise Vorschub und befördert so die nichtsprachliche Handlung. Insofern zeitigen sprachliche und nichtsprachliche Handlungen gleichermaßen (wenn auch in verschiedener Weise – man könnte sagen einerseits indirekt, andererseits direkt) praktische Folgen. Deshalb liegt in beiden Fällen eine ethische Tat vor. Allgemein gilt, dass sprachliche und nichtsprachliche Handlungen in der Hinsicht auf der gleichen Stufe stehen, als dass sie beide gleichermaßen geeignet sind, praktische Folgen nach sich zu ziehen. Diesen Gedanken äußert Wittgenstein explizit ebenfalls in den späten Ta-

11 Die im Zusammenhang mit dieser Bemerkung stehende allgemeine Sprechakttheorie, wie beispielsweise Austin (Austin 1998) sie vorgelegt hat, ist an dieser Stelle nur von untergeordnetem Interesse.

gebüchern: „Natürlich sind auch solche gute Lehren billig *eine* Tat durch die Du nach ihnen handelst“ (D, 53).

„Denn“, so heißt es in den *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, „eine Ausdrucksform läßt uns so und so handeln. Wenn sie unser Denken beherrscht, so möchten wir trotz aller Einwendungen sagen: »in gewissem Sinne verhält es sich *doch* so«. Obwohl es gerade auf den ›gewissen Sinn‹ ankommt. (Ähnlich beinahe, wie es uns die Unehrlichkeit eines Menschen bedeutet, wenn wir sagen: er sei *kein Dieb*.)“ (BGM, 115, Nr. 13)

Infolgedessen kann es auch keine Ethik geben, die keine Auswirkungen auf die Welt hat, weil sie beispielsweise vermeintlich nur beschreibt. Jede Theorie ist insofern, als sie auf die Sprache Einfluss nimmt, geeignet, praktische Folgen nach sich zu ziehen. Sie ist ebenso eine – sprachliche – Handlung wie jede andere nichtsprachliche Handlung auch.

Wenn erstens sprachliches wie auch nichtsprachliches Verhalten respektive Handlungen in ethischer Hinsicht (und nicht nur in dieser) gleichrangig sind und wenn man zweitens aus sprachlichen ethischen Äußerungen auf die ethische Haltung desjenigen, der sie äußert, schließt, dann stellt sich die Frage, ob man nicht allgemein aus jemandes Handlungen oder Verhalten auf dessen ethische Haltung schließen darf (oder gar muss). Ich werde im Folgenden dafür argumentieren, dass sich dies in beiden Fällen bis zu einem gewissen Grade so verhält. Die leitende Frage auf dem Weg zu dem Ergebnis ist: Was sagt es über die ethische Haltung, wenn jemand eine bestimmte Ansicht äußert oder bestimmte Handlungen vollzieht respektive sich in bestimmter Weise verhält?

Der Antwort auf diese Frage nähert man sich am besten über den Umweg des Weltbildes. Handlungen passieren im Unterschied zum Verhalten schließlich immer *vor* dem Hintergrund eines Weltbildes, das jedoch aus Verhalten hervor gegangen ist, weshalb das unreflektierte Verhalten konform mit der Mythologie des Weltbildes ist. Deshalb ist ein erneuter Hinweis auf die Entstehung großer Teile dieses Weltbildes an dieser Stelle hilfreich. Wenn man sich anhand des folgenden abstrakten Beispiels noch einmal vor Augen führt, dass Sprechen und Handeln eng miteinander verwoben sind und dass ein Weltbild den Rahmen bildet, innerhalb dessen Handlungen vollzogen werden/innerhalb dessen man sich verhält, wird die Bedeutung des Weltbildes für (ethische) Handlungen besonders

klar: Man denke sich jemanden, zu dessen Mythologie seines Weltbild der Satz gehört, dass Wassergläser, wenn man sie nicht mit besonderen Handschuhen anfasst, zerbrechen. Es ist klar, dass er wie selbstverständlich Wassergläser eben nur mit diesen Handschuhen anfassen und sehr überrascht sein wird, wenn er woanders auf Gläser trifft, die diese Eigenschaft nicht haben. Aus seinem Verhalten im Umgang mit Gläsern ist in diesem Falle ein Rückschluss auf den entsprechenden mythologischen Satz des Weltbildes möglich. So verhält es sich mit vielen selbstverständlichen mythologischen Sätzen, also solchen Sätzen, die ein Sprachspielender unreflektiert und unhinterfragt voraussetzt. Diese Sätze eines Weltbildes sind, wie ich hauptsächlich in den Abschnitten 3.3 (ab Seite 143) und 2.3 (ab Seite 193) erläutert habe, zu großen Teilen das Ergebnis des auf die Welt reagierenden Verhaltens des respektive der einzelnen, in dem sich sozusagen die jeweilige Werthaltung gegenüber der Welt niederschlägt. Es sind folglich diese unreflektierten, fundamentalen Sätze des Weltbildes, auf die ein Rückschluss möglich ist. Ein Rückschluss kann deshalb in diesen Fällen erfolgen, weil hier aufgrund fehlender Reflexion keine Verstellung möglich ist. Die Sprachspielenden verhalten sich nicht begründet aufgrund von Überlegungen, sondern sie folgen den Regeln blind. Nach ihren Gründen befragt bleibt ihnen nur zu antworten „So handle ich eben“, weil man in ihrer Lebensweise eben so handelt: „Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: »So handle ich eben.«“ (PU, § 217)

Die Erschöpfung der Begründungen zeigt an, dass die einzige nun noch vorhandene Basis zur Rechtfertigung der eigenen Handlungen, das aus dem Verhalten hervorgegangene Weltbild, erreicht ist, aus dem sich eben ein bestimmtes Verhalten ergibt. Deshalb hätte es hier auch besser heißen müssen: „So verhalte ich mich eben“, denn schließlich ist es ja gerade das Kennzeichen eines Verhaltens, unbegründet zu sein. Allerdings weist diese Wortwahl darauf hin, dass selbst bewusst-intentionales Handeln an einem bestimmten Punkt einer begründeten Grundlage entbehrt, so dass man intentional zu handeln glaubt, letztlich aber doch bloß Regeln blind folgt.

Bisher habe ich gezeigt, warum und wie aus sprachlichem oder nichtsprachlichem Verhalten prinzipiell auf die Mythologie des Weltbildes einen Sprachspielenden und dessen Haltung gegenüber der

Welt rückgeschlossen werden kann. Daraus folgt ganz allgemein, dass es auch möglich sein muss, die ethische Mythologie des Weltbildes eines Sprachspielenden zu erschließen. Dazu ist allerdings die Kenntnis dessen nötig, was unter den Bereich des Ethischen fällt. Diese Bestimmung, genauer gesagt: das Verhältnis von allgemein wertenden mythologischen Sätzen und ethischen Sätzen, die eine Unterklasse davon sind, hängt wiederum vom jeweiligen Weltbild ab. Ich werde im nächsten Kapitel (3 (ab Seite 233)) ausführlich darauf eingehen, wie sich das Verhältnis ethischer und nichtethischer Sätze des Weltbildes darstellt. An dieser Stelle ist das Ergebnis wichtig, dass es in einem gewissen Rahmen grundsätzlich möglich ist, aus dem Verhalten eines Sprachspielenden auf dessen Weltbild zu schließen.

Nun werde ich darlegen, wie genau und warum ein solcher Rückschluss auch im Falle von *Handlungen* möglich ist. Es geht also darum, die ethische Dimension von elaboriert-reflektierten *Handlungen* der elaborierten Sprachspiele näher zu beleuchten, bei denen die Frage danach, ob man eine bestimmte Handlung ausführen will, aufgrund der Möglichkeit zur Reflexion möglich ist. Darin besteht auch der wesentliche Unterschied zum Verhalten, den man auch dadurch ausdrücken kann, dass die elaboriert-reflektierten Handlungen eine intentionale Komponente enthalten. Was das genau heißt, lässt sich am Beispiel des Regelfolgens sehr gut nachvollziehen.

Die Besonderheit des Regelfolgens, auf die ich im Abschnitt 3.1 (ab Seite 97) und den zugehörigen Unterabschnitten eingegangen bin, besteht darin, dass man einer Regel zu folgen beabsichtigt, sich an ein vorheriges Regelfolgen erinnert und dann eine Handlung ausführt. Wegen der Unsicherheit der Erinnerung weiß man jedoch erst *nachdem* man gehandelt hat, ob man tatsächlich der gewünschten, einer anderen oder gar keiner Regel gefolgt ist. Dies zeigt sich am Verhalten der anderen Sprachspielenden – sie verhalten sich entweder zustimmend oder ablehnend. Auf diese Weise entsteht ein Spannungsverhältnis zwischen der Absicht, einer bestimmten Regel folgen zu wollen, und der tatsächlichen Handlung. In diesem Spannungsfeld ist der Raum für Ethik, die sich aus der Ungewissheit der Richtigkeit der Handlung in Bezug auf die zu befolgende Regel ergibt. Das verpflichtet den Sprachspielenden nämlich dazu, sich jedes Mal zu fragen, ob er die Handlung, die er zu tun beabsichtigt, wirklich vertreten kann – unabhängig davon, ob er sie

als regelkonform erachtet. Denn wenn er etwa im guten Glauben, sich regelkonform zu verhalten, es tatsächlich nicht tut, sondern stattdessen eine hoch sanktionierte Handlung durchführt, wird die Berufung darauf, dass er doch nur einer bestimmten Regel folgen wollte, darin aber versagt hat, nicht als Entschuldigungsgrund hinreichend sein. Deshalb genügt es folglich nicht, sich bloß zu überlegen, welche Handlung wohl die gesuchte regelkonforme sein wird, sondern daneben muss die beabsichtigte Handlung auch noch daraufhin geprüft werden, ob man sie wirklich vertreten kann. Hier ist zugleich der Ansatzpunkt für Verantwortung: Dadurch, dass jemand eine Handlung durchführt, trägt er zugleich Verantwortung für sie und muss sich vor der Gemeinschaft der Sprachspielenden dafür rechtfertigen. Somit handelt es sich in diesem Falle um Entscheidungen unter Unsicherheit, die jedes Mal die Frage aufwerfen, ob eine bestimmte Handlung vertretbar ist. Darüber hinaus ist jede Absicht, einer bestimmten Regel folgen zu wollen, immer auch eine Unterstützung der Regel selbst, die sie weiterhin in Geltung hält (das gilt ebenso selbstverständlich auch umgekehrt). Darin besteht die Verantwortung eines Handelnden für den Regelkanon. Deshalb muss sich jeder Handelnde zusätzlich fragen, welche Regel er unterstützen möchte und welche nicht oder welche er vielleicht verändert wissen will. Durch das entsprechende, sich in Handlungen äußernde Ergebnis nimmt er direkt Einfluss auf die geltenden (ethischen) Regeln und kann direkt ethisch handeln. Da sich der Handelnde aber nicht in allen Fällen der Regeln, denen er folgt, bewusst sein kann, handelt er auch unter Bedingungen der Unsicherheit. Die sich aus der wittgensteinschen Philosophie ergebende Sicht auf Ethik betont folglich die Entscheidungen unter Unsicherheit – und damit einen besonderen Aspekt der Praxis. Dieses Ergebnis rückt die idealisierte Vorstellung derjenigen, die Ethik lediglich als – bewusst entwickelte – Theorie begreifen, in ein richtiges Licht. Ich stimme in diesem Punkt mit Kertschers Analyse überein:

Entscheidungen treffen, moralische Urteile fällen und Standpunkte beziehen sind Handlungen, die von Menschen vollzogen werden, ohne daß sie sich auf metaphysische Garantien verlassen können. [...] Die Ungewißheit, die jedem Handeln zugrundeliegt, ist allerdings notwendig, damit der Handelnde seiner Verantwortung gewahr werden kann. Ungewißheit, ‚Unentscheidbarkeit‘ und Verantwortung rücken

damit in einen Zusammenhang, der von Ethikern verdeckt wird, die auf die Möglichkeit eines rationalen Konsenses vertrauen.

(Kertscher 2001, 108)

Es ist nun klar geworden, warum Handlungen, die bewusst Regeln folgen, im Falle ethischer Regeln Ausdruck der ethischen Überzeugung des Handelnden ist. Allerdings geschieht auch dieses intentionale Handeln ausgehend von der Basis der ethischen Mythologie des Weltbildes. Dennoch ist eine ethische Dimension zu erkennen, weil jedes Mal eine Entscheidung des Handelnden nötig ist, auf eine bestimmte Weise zu handeln. Dabei ist es zentral, ob er beabsichtigt, einer Regel zu folgen oder nicht. Auf diese Weise kann ein Handelnder auch versuchen, neue Regeln zu etablieren oder alte zu verändern beziehungsweise abzuschaffen. Diese Art von Ethik, die ich *elaborierte Ethik* nennen werde, führt zu einer grammatischen Untersuchung der ethischen Mythologie. Sie macht sich ethische Regeln explizit zum Gegenstand ihrer ethischen Betrachtung und reflektiert auf diese. Hier wäre am ehesten die Rede von Ethik im klassischen Sinne, demgemäß Theorien aufgestellt und Begründungen gesucht werden. Zwar sind die Ergebnisse der *Ethik als Grammatik* ebenfalls mythologisch-ethische Sätze, aber ob sie auch in die Mythologie des Weltbildes eingehen werden, hängt davon ab, ob ein Gebrauch von ihnen gemacht wird.

Das nicht-intentionale Verhalten ist demgegenüber zwar kein *be-wusster*, aber dennoch nichtsdestoweniger ein Ausdruck der Haltung des Sprachspielenden, die den Rückschluss auf die Sätze des Weltbildes ermöglicht. Die fundamentalen ethischen Sätze der Mythologie eines Weltbildes werde ich in Hinsicht auf ihre Entstehung und ihren epistemischen Status analog zu den primitiven Sprachspielen, mit denen sie ja eng verbunden sind, auch als *primitive Ethik* bezeichnen. Die elaborierte Ethik verhält sich parasitär zu der primitiven.

Dem Verhalten, der Haltung des Sprachspielenden und dem Verhältnis beider wird sich das nächste Kapitel annehmen.

3 Ethik als eine Haltung zur Welt

Wenn der Titel dieses Kapitels *Ethik als eine Haltung zur Welt* lautet, soll damit die Konsequenz der Ergebnisse des letzten Abschnittes angedeutet werden: Ethik bezeichnet nicht eine Theorie, sondern die Haltung, die jemand gegenüber der Welt einnimmt. Der Begriff *Haltung* bezeichnet in diesem Zusammenhang die Disposition eines Sprachspielenden, sich in einer gegebenen Situation auf eine ganz bestimmte Weise zu verhalten beziehungsweise zu handeln. Die Haltung ergibt sich aus dem jeweiligen Weltbild, das der Sprachspielende teilt. Kennt man jemandes Haltung – sein Weltbild –, kann man unter bestimmten Bedingungen voraussagen, wie er sich in bestimmten Situationen wahrscheinlich verhalten wird. Der letzte Abschnitt hat gezeigt, dass Ethik eine sich aus Verhalten und Handlungen (beides kann sprachlich als auch nicht-sprachlich sein) zusammensetzende Praxis ist. Ihre „Theorie“ ist die Auflistung der mit dieser Praxis zusammenhängenden (ethischen) Mythologie in Form einer übersichtlichen Darstellung der mythologisch-ethischen Sätze. Diese Darstellung beantwortet die ethische Frage danach, was in dem jeweiligen Weltbild für *gut* gehalten wird, mithin auch, was das Gute ist: die Familienähnlichkeit, die zwischen den Verwendungen des Wortes *gut* besteht. Eine solche Darstellung ist aus den genannten Gründen jedoch selbst bereits eine Praxis. Denn eine Praxis in diesem Kontext ist alles, was Folgen, insbesondere solche, nach denen andere veranlasst werden, anders zu handeln oder sich anders zu verhalten, nach sich zieht. Die übersichtliche Darstellung zwingt die Sprachspielenden dazu, eine Haltung einzunehmen. Ohnehin muss jeder Sprachspielende sich als Teil der Welt irgendwie zu ihr verhalten. Wie er das tut, hängt von Vielem ab: zuallererst von der Lebensweise, dann von dem mit ihr korrespondierenden Weltbild und schließlich auch von dem Aspektsehen (vgl. Abschnitt 2.5 (ab Seite 203)), das einerseits zur Ausbildung beziehungsweise Ausprägung von Lebensweisen und Weltbildern beiträgt, andererseits aber auch von beidem abhängt. Die Lebensweise hat große Auswirkungen auf das Weltbild und das Aspektsehen. Das Aspektsehen wiederum hat Auswirkungen auf das Weltbild und von dort auf

die Lebensweise. Dies wiederum hat je spezifische Handlungen und ein je eigenes Verhalten zur Folge. Abhängig von der Lebensweise entstehen in den verschiedenen Weltbildern unterschiedliche Mythologien, also Sätze, die größtenteils unbewusst geteilt werden.

Ein Weltbild umfasst Sätze, die als Reaktion auf die Welt ganz allgemein Werte ausdrücken. Zu diesen mythologischen Sätzen eines Weltbildes gehören auch ethische Sätze. Ethische Sätze sind gemäß der Definition aus dem Abschnitt 2.1 (ab Seite 184) solche, die eine explizite oder allgemeine ethische Werthaltung (ob beispielsweise etwas *gut* oder *schlecht* ist) oder explizite Handlungsanweisungen im Umgang mit der Welt enthalten. Außerdem fallen auch noch Begriffe, die etwas über den Zustand eines Gegenstandes aussagen, aus dem Konsequenzen für den Umgang mit diesem Gegenstand folgen, unter diese Klasse. Damit sind die ethischen Sätze eine Unterklasse der weltbildbeschreibenden Sätze. Welche Sätze jedoch als ethische und welche als lediglich allgemein wertende Sätze aufgefasst werden, hängt von der jeweiligen Lebensweise und dem mit ihr korrespondierenden Weltbild ab. Insofern gibt es kein eindeutiges Kriterium, das Sätze für sich genommen als ethisch ausweist. Es ist die jeweilige Verwendung, die von ihnen gemacht wird, die darüber entscheidet, ob ein Satz ethisch oder nicht-ethisch ist. Dabei kann es auch durchaus vorkommen, dass ein Satz einmal ethisch, in einem anderen Kontext jedoch nicht-ethisch verwendet wird. Es verhält sich hier ganz analog dem Verhältnis von Erfahrungssatz und Regel. Beide gehen ineinander über, so dass ein Satz einmal als Erfahrungssatz verwendet wird, ein andermal als „ein Paradigma, womit die Erfahrung verglichen und beurteilt wird. Also [als] eine neue Art von Urteil“ (BGM, 322, Nr. 22). So kann es auch sein, dass Sätze, die zunächst nicht den Anschein machen, ethisch zu sein, sehr wohl ethische Sätze sein können und umgekehrt. Beispielsweise sind einige Sätze der Straßenverkehrsordnung, etwa die Festlegung des Rechtsverkehrs, nicht originär ethisch. Wer allerdings gegen diese Festlegung verstößt und dadurch einen Unfall verursacht, hat sich nicht nur im rechtlichen, sondern außerdem im ethischen Sinne schuldig gemacht. Ich möchte zur Verdeutlichung noch ein paar weitere Beispiele angeben. Geeignet hierfür ist die Werthaltung gegenüber Kühen: In einigen Mythologien wird der Satz „Das Leben einer Kuh ist unantastbar“ als ethischer Satz aufgefasst und hat absolute Priorität. Demgegenüber hat ein solcher Satz in unserer

Mythologie keinen hohen Stellenwert, ja er wird erst seit kurzem überhaupt als ethisch erkannt. Dies hängt mit dem Status von Tieren zusammen. Erst neuerlich werden Sätze über Tiere als ethisch verstanden, galten Tiere ehemals doch als Sachen und waren Sätze über sie deshalb üblicherweise in keinem ethischen Kontext zu finden. Dieses Beispiel lässt sich noch weiter verdeutlichen, wenn man an den Umgang mit Grund und Boden in unserem Weltbild denkt. Es ist für uns selbstverständlich, Grund und Boden zu kaufen oder zu verkaufen. Angelegenheiten, die den Grund und Boden – der hier als Sache verstanden wird – betreffen, sind weit ab von jedem ethischen Diskurs, so dass entsprechende Sätze auch nicht zur ethischen Mythologie gehören. Dies ist in einigen indianischen Gesellschaften Nordamerikas diametral anders (gewesen). Grund und Boden werden dort als zur „Mutter Erde“ gehörend empfunden, die als mystische Entität einen hohen Status in der ethischen Mythologie genießt. Nicht nur ist es einigen Indianern unverständlich, wie man überhaupt Grund und Boden kaufen oder verkaufen kann, es ist ihnen überdies unvorstellbar, wie ein Satz über die Erde nicht-ethisch sein kann (vgl. Seattle 2003). Derselbe Satz, zum Beispiel „Land kann man kaufen“, wird in verschiedenen Weltbildern vollständig verschieden aufgefasst: Einmal als ethischer Satz, der etwas Verwerfliches ausdrückt, und einmal schlicht als regulativer.

Welcher Satz eines Weltbildes ein mythologisch-ethischer ist, ergibt sich aus der jeweiligen Lebensweise. Das entsprechende Kriterium dafür ist die Anwendung des Satzes, die in der Sprache von ihm gemacht wird. Zusätzlich lässt sich der Grad seiner Relevanz daran erkennen, wie leicht jemand, der ein Weltbild teilt, bereit ist, entgegen einem mythologischen Satz zu handeln (respektive sich entsprechend nonkonform zu verhalten) oder ihn aufzugeben. Ein Satz ist um so zentraler, je seltener man ihm entgegengesetzt handeln würde. Und je seltener gegen eine Regel verstoßen wird, desto sicherer ist ein Rückschluss auf sie möglich. Da grundsätzlich gilt, dass das – semantisch verfasste – Weltbild zugleich einen handlungs- und verhaltensleitenden Rahmen darstellt, kann die ethische Haltung der Sprachspielenden, die daraus folgt, ausgehend von den Handlungen oder dem Verhalten der Sprachspielenden erschlossen werden. Dies meinen Wittgensteins Bemerkungen, in denen er die besondere Verbindung zwischen Begriffen und Tätigkeiten herausstellt. Die Änderung von Begriffen hat andere Tätigkeiten zur Folge und

andere Tätigkeiten (hier in Form einer anderen Erziehung) ziehen andere Begriffe nach sich:

Was man eine Änderung in den Begriffen nennt, ist natürlich nicht nur eine Änderung im Reden, sondern auch eine im Tun.

(BPP, I-910)

Ich will sagen: eine ganz andere Erziehung, als die unsere, könnte auch die Grundlage ganz anderer Begriffe sein.

(BPP, II-707)

Deshalb kann man auch nicht von *dem* schlechthin richtigen Begriffsapparat sprechen, ist dieser doch kontingent entstanden:

Wenn du glaubst, unsere Begriffe seien die richtigen, die intelligenten Menschen gemäßen, wer andere hätte, sähe eben etwas nicht ein, was wir einsehen, dann stelle dir gewisse allgemeine Naturtatsachen anders vor, als sie sind, und andere Begriffsbildungen als die unsern werden dir *natürlich* erscheinen.

(BPP, I-48; vgl. auch PU II, 578)

Wenn also die Rede davon ist, aus den Handlungen oder dem Verhalten eines Sprachspielenden auf dessen ethisches Weltbild zu schließen, dann ist damit zuvörderst ein Schluss auf die *fundamentalsten* mythologisch-ethischen Sätze gemeint. Ein solcher Schluss auf die ethische Haltung ist im Regelfalle sehr verlässlich. Denn selbst wenn sich jemand verstellen will, muss die Verstellung auf irgendeiner Basis geschehen. Diese Basis ist die Mythologie des Weltbildes, deren Regeln unbewusst gefolgt wird und durch die der Sprachspielende beeinflusst wird. Insofern ist ein Sprachspielender von seiner Umgebung geformt, die ja zusammen mit ihm für die Ausprägung des Weltbildes verantwortlich ist. Dazu findet sich in einem Notizbuch Wittgensteins eine Bemerkung, die die Abhängigkeit sowohl der Ausprägung des Charakters eines Menschen als auch dessen Handlungen von der Außenwelt herausstellt.

Es ist nicht unerhört//nichts Unerhörtes, daß der Charakter des Menschen von der Außenwelt beeinflusst werden kann (Weininger). Denn das heißt ja nur, daß erfahrungsgemäß die Menschen sich mit den Umständen ändern. Fragt man: Wie *könnte* die Umgebung den Menschen, das Ethische in ihm *zwingen*? – so ist die Antwort, daß er zwar

sagen mag »Kein Mensch muß müssen«, aber doch unter solchen//so gearteten Umständen so und so handeln *wird*.
(MS 173 [Notizbuch], 17r; 30.3.1950)

Man darf folglich die großen Wirkungen des Weltbildes auf das Verhalten und die Handlungen des Sprachspielenden, die diesem überwiegend unbewusst sind, nicht unterschätzen. So kann es sein, dass bisweilen eine Diskrepanz zwischen geäußelter ethischer Ansicht, also dem, was ein Sprachspielender bewusst will oder vorgibt zu wollen, und seinem Verhalten entsteht. Diese Diskrepanz wird in der Literatur oftmals unter dem Thema ethischer *Präferenzen* diskutiert. Danach drücken Präferenzen zwar die ethische Einstellung eines Handlungssubjekts aus, sie werden jedoch nur durch Interpretation der Handlungen und des Verhaltens des Handlungssubjekts durch einen Dritten gewonnen. Das Subjekt muss sich seiner Präferenzen nicht notwendig bewusst sein und ist es im Regelfalle auch nicht. Quante hält den Begriff der Präferenz deswegen für eine Ethik nur für begrenzt geeignet, weil er „den Unterschied zwischen solchen Einstellungen, die sich lediglich im Verhalten eines Handlungssubjekts manifestieren, und solchen, von denen das Handlungssubjekt explizit Kenntnis oder für die es sich sogar bewusst entschieden hat,“ (Quante 2003, 55) einebnet. Die Überlegungen dieser Arbeit haben jedoch gezeigt, dass der größte Teil der Regeln, denen ein Sprachspielender folgt, diesem gar nicht bekannt ist. Diese Regeln enthalten jedoch (ethische) Werthaltungen und bringen sie zum Ausdruck. Folgt man Quante hat die Ethik nur auf einen ganz marginalen Teil des Verhaltens beziehungsweise des Handelns, nämlich den bewusst-intentionalen, Auswirkungen. Da die Haltung eines Sprachspielenden aber auch Ausdruck seiner ethischen Einstellung gegenüber der Welt und verantwortlich für seinen Umgang mit ihr ist, kann man in ethischer Hinsicht die Bedeutung der Regeln, denen jemand unbewusst folgt, schwerlich ignorieren. Der Rückschluss auf diese Regeln ist aufgrund ihrer Unbewusstheit eben nur indirekt möglich, was ihre ethische Brauchbarkeit jedoch nicht mindert.

Sehr interessant in diesem Zusammenhang und von großer Wichtigkeit ist die Frage nach dem Umgang mit der Nonkonkordanz zwischen elaborierter und primitiver Ethik – also zwischen intentionalem Handeln und unbewusstem Verhalten. Die Frage ist interessant, weil hier für den Sprachspielenden die Gefahr besteht, unglauwür-

dig zu werden. Dies deutet Wittgenstein gemäß den Aufzeichnungen Yorick Smythies in den *Lectures on freedom of the will* an:

‘I am wholly responsible for what I am doing’ I hear someone saying. But for all I know this may be a mere phrase he had heard when he was a child.

Cf. If when I am marching against the enemy I say ‘We have got to fight’ in a stirring tone, and then immediately run away.

(Wittgenstein 1994, 439)

Der Punkt, den Wittgenstein hier macht, ist, dass der Unterschied zwischen der Handlung (dem Aussprechen des Satzes) mit dem Verhalten (dem Weglaufen) nicht übereinstimmt. Diese Nichtübereinstimmung macht es schwierig – wenn nicht gar unmöglich –, eine Bewertung vorzunehmen. Denn was soll die Grundlage sein, den Sprachspielenden ethisch zu beurteilen: das Handeln, auch wenn ihm kein Verhalten entspricht oder ein Verhalten, selbst wenn es nicht mit den Handlungen übereinstimmt? In der Tat ist eine Antwort schwierig. Da das aus dem Weltbild folgende Verhalten ursprünglicher ist, ist es zwar ein direkter Ausdruck einer Haltung. Die elaborierte Ethik drückt jedoch die ethische *Intentionalität*, die Absicht, des Sprachspielenden aus. Mit Wittgenstein bestünde eine Lösung des Problems vermutlich darin, den Betreffenden im Falle der besagten Diskrepanz entsprechend abzurichten, bis sich die Mythologie seines Weltbildes angepasst hat; bis die neuen mythologisch-ethischen Sätze dorthinein abgesunken sind. Ein anderes Korrektiv als die Abrichtung ist hier nicht möglich, weil die Korrektur ausschließlich sprachintern mit sprachlichen Mitteln erfolgen kann, denn die Diskrepanz besteht ja auch zwischen nur sprachlich Erfassbarem: dem Handeln und dem Weltbild. Ein Rückgriff auf die Welt ist deshalb nicht möglich, da sich das Handeln eines Sprachspielenden ja nicht im Widerspruch zur Welt befindet. Ähnlich wie im Falle der Grammatik, die, wie ich im Abschnitt 3.1 (ab Seite 106) und den zugehörigen Unterabschnitten erläutert habe, der Wirklichkeit „keine Rechenschaft schuldig“ ist, steht auch ein Weltbild der Wirklichkeit gegenüber in keiner solchen Pflicht. Denn das Weltbild konstituiert sich, wie im Abschnitt 3.1 (ab Seite 97) dargelegt, durch die Regeln der Sprachspiele – also durch die Grammatik. Das Weltbild erzeugt, wie insbesondere die Überlegungen zum Aspekt-

sehen gezeigt haben, eine Sicht auf die Welt — auch eine ethische Sicht, weil Sprachspiele, wie aus dem Abschnitt 2.3 (ab Seite 188) hervorgeht, auch eine ethische Dimension haben. In diesem Sinne weist Rentsch darauf hin, dass jedem Weltbild eine eigene – ethische – Mythologie eignet:

Unsere autonomen sprachlichen Entwürfe [hier als *Weltbilder* zu verstehen, T. W.] brauchen nicht mit „der Wirklichkeit“ übereinzustimmen – sie erzeugen und bestimmen mit, welche Sichten wir etablieren und praktizieren. Das gilt nun auch in eminentem Sinne für die Ethik. Wir können hier insbesondere von einem begrifflichen Netzwerk sprechen, das mit unseren Praktiken eng verwoben ist.

(Rentsch 1999b, 145)

Das begriffliche Netzwerk bestehe laut Rentsch dann aus Begriffen wie *Anerkennung*, *Rücksicht* oder *Würde*. Dieser Bestimmung ist zuzustimmen, handelt es sich bei diesen Begriffen doch allesamt um mythologisch-ethische Begriffe im Sinne der Definition dieser Arbeit, aus denen sich das ethische Vokabular zusammensetzt. Allerdings bringt Rentsch, obwohl er über Ethik im Kontext mit Wittgensteins Philosophie spricht, diese nicht explizit mit der Mythologie in Verbindung. Gleichwohl ist es interessant, dass die von ihm gewählten Beispiele der hier vorgetragenen Interpretation entsprechen, ihm eine diesbezügliche Nähe also durchaus unterstellt werden kann. Dies wird besonders aus der kurz auf das angegebene Zitat folgenden Passage deutlich: „Diese hier nicht weiter zu entfaltenden ethischen Sprachmöglichkeiten artikulieren unsere *praktischen Gewißheiten* hinsichtlich einer ethischen Lebensform [im Sinne von *Lebensweise*, T. W.]. Sie lassen sich in *Basissätzen* der Art: ‚Jeder Mensch hat Würde‘; ‚Jedem Menschen gebührt Achtung seiner Würde‘ zusammenfassen“ (Rentsch 1999b, 146). Zweifelsohne decken sich Rentschs *Basissätze* mit den mythologischen Sätzen, die zum – in diesem Falle – ethischen Fundament des Weltbildes einer Lebensweise gehören.

Insgesamt ist dieses begriffliche Netzwerk das Ergebnis einer Werthaltung, die die Sprachspielenden den Dingen entgegenbringen. Die Werthaltung schlägt sich im Gebrauch der Wörter, wenn die Sprachspielenden von diesen Dingen sprechen, nieder, was zugleich früher oder später Auswirkungen auf die Mythologie des Weltbildes hat.

Das Verhältnis der Werthaltung gegenüber der Welt und dem Gebrauch ethischer Ausdrücke ist von großer Wichtigkeit für die Ethik, weil diese überhaupt erst in diesem Spannungsfeld entsteht.

Schließlich ist es nicht so, dass bereits irgendwo unabhängig von den Sprachspielenden eine Ethik existiert, die durch die Anwendung bestimmter Verfahren erkannt wird und nun ihren Ausdruck in der Sprache bekommt. Vielmehr *handeln* die Sprachspielenden auf eine bestimmte Weise, verhalten sich irgendwie, bewerten Dinge lehnen einige ab und befürworten andere. Diese Tätigketien begleiten sie mit der Sprache, so wie sie auch andere Tätigkeiten mit der Sprache begleiten (Im Falle des im Abschnitt 3.1 (ab Seite 92) eingeführten Beispiels etwa das Hausbauen). Ihre noch vorsprachlich den Dingen entgegengebrachten Werthaltungen finden in diesen Ausdrücken und Sätzen dann einen Ausdruck. So bekommen ethische Sätze und Ausdrücke in und durch die Praxis ihres Gebrauchs in der Sprache ihre Bedeutung.

Ein weiteres Mal komme ich, diesmal in ethischem Kontext, auf die im *Lebensform*-Abschnitt (3.2 (ab Seite 112)) diskutierte Behauptung Wittgensteins zurück, dass zur Verständigung in der Sprache nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern auch in den Urteilen erforderlich sei (PU, § 242). Im Abschnitt 3.3 (ab Seite 143) wurde dargelegt, dass die Übereinstimmung in den Urteilen eine Übereinstimmung in den fundamentalen, den Weltbildern zugehörigen Urteilen respektive in Bezug auf bestimmte dieser Sätze des Weltbildes meint. Es müssen diese fundamentalen Sätze eines Weltbildes geteilt werden, damit Sätze, die immer nur vor dem Hintergrund eines Weltbildes ihre Bedeutung bekommen, überhaupt verstanden werden können. Werden derartige Sätze nicht geteilt, kann es sein, dass derselbe Satz, weil er vor dem Hintergrund verschiedener Weltbilder eine unterschiedliche Bedeutung hat, entsprechend unterschiedlich verstanden wird, was zu Problemen führen kann. Zum zum Weltbild gehören selbstverständlich auch die mythologisch-ethischen Sätze. Daraus folgt, dass auch eine Übereinstimmung in den ethischen Urteilen zur Verständigung durch die Sprache gegeben sein muss. Ist das nicht der Fall, wird dieser Mensch nicht verstanden werden. Er wird wie ein „Krüppel“ erscheinen:

Bring den Menschen in die unrichtige Atmosphäre und nichts wird funktionieren wie es soll. Er wird an allen Teilen

ungesund erscheinen. Bring ihn wieder in das richtige Element und alles wird sich entfalten und gesund erscheinen. Wenn er nun aber im unrechten Element ist? Dann muß er sich damit abfinden, als Krüppel zu erscheinen.

(MS 125, 58r; 18.5.1942)

Kommt jemand beständig zu anderen ethischen Urteilen, ist ein Verständnis der Tätigkeiten des anderen sehr schwer, aber genau wie im Falle der Lebensformen nicht prinzipiell ausgeschlossen. So ist es denkbar, dass sich Menschen in den meisten Fragen ihres Lebens sehr wohl verstehen, aber in ethischen Belangen nicht so einfach überein kommen können. In der Interaktion entstehen aber neue, gemeinsame ethische Grundlagen, die auch langsam zu einer Veränderung und Angleichung der Praktiken und der Mythologie führen können. Eine neue ethische Mythologie entsteht.

Dies ist ohnehin der übliche Weg der Veränderung der ethischen Mythologie. Jedes Weltbild ist abhängig von einer Lebensweise. Verändert sich eines von beiden, verändert sich auch das andere. Will man Einfluss auf die ethische Mythologie nehmen, geschieht dies über eine Veränderung der Lebensweise. Umgekehrt zieht eine Veränderung der Lebensweise eine Veränderung der ethischen Mythologie nach sich. In beiden Fällen ist die Haltung eines jeden einzelnen Sprachspielenden entscheidend, weil sie sich insofern auf die Lebensweise aller auswirkt, dass diese dadurch, dass andere angehalten werden, eine ebensolche Haltung einzunehmen, beeinflusst und verändert wird. Diesbezüglich besteht in der Früh- wie in der Spätphilosophie große Übereinstimmung: Das Subjekt des *Tractatus* konnte zwar außer durch die Einnahme einer Haltung zur Welt, wodurch andere in ihrer Haltung beeinflusst werden, nichts weiter ausrichten. Demgegenüber ist es dem Sprachspielenden der Spätphilosophie zusätzlich immerhin noch möglich, über die ethische Mythologie zu sprechen und so stärker für ihre Verbreitung zu „werben“. Dennoch ist die bewusste Einnahme einer bestimmten Haltung zur Welt in beiden Fällen das zentrale Moment.

Wer Ethik betreiben will, muss die entsprechende Haltung zur Welt einnehmen, die er für geboten hält. Er muss also auf eine bestimmte Weise handeln und die zugehörige Lebensweise führen, zu der er auch andere bewegen möchte. Seine Haltung wird aber erst Einfluss auf das Weltbild haben, wenn sich die gesamte Lebensweise ändert, wenn also mehrere (die meisten) Sprachspielende die glei-

che oder eine stark ähnliche Lebensweise führen. Es ist nicht damit getan, lediglich eine ethische Überlegung (eine Theorie) gleichsam als „Wundermittel“ zu erdenken und vorzulegen. Selbstverständlich bedarf es zu deren Wirksamkeit, dass die Sprachspielenden auch entsprechend handeln. Dazu darf ihnen das Vorgelegte nicht zu fremd, sondern muss ihnen im Rahmen ihres Weltbildes verständlich sein. Große Veränderungen können deshalb nur langsam und in kleinen Schritten stattfinden. Jede ethische Mythologie bedarf einer Verankerung in der Lebensweise der Sprachspielenden; jede beabsichtigte Veränderung derselben ebenso. „Die Medizin, die ein einzelner erfand“ – und sei sie auch so intellektuell reizvoll wie beispielsweise Kants *Kritik der praktischen Vernunft* – bleibt wirkungslos, wenn sie nicht von der Allgemeinheit geschluckt wird.

Die Krankheit einer Zeit heilt sich durch eine Veränderung in der Lebensweise der Menschen und die Krankheit der philosophischen Probleme konnte nur durch eine veränderte Denkweise und Lebensweise geheilt werden, nicht durch eine Medizin die ein einzelner erfand.

Denke, daß der Gebrauch des Wagens gewisse Krankheiten hervorruft und begünstigt und die Menschheit von dieser Krankheit geplagt wird, bis sie sich, aus irgendwelchen Ursachen, als Resultat irgendeiner Entwicklung, das Fahren wieder abgewöhnt.

(BGM, 123, Nr. 23)

Wittgenstein spricht in dieser Bemerkung bewusst indefinit von „irgendwelchen“ Ursachen und „irgendeiner“ Entwicklung. In der Tat ist es nicht einfach, eine Antwort darauf, wie es zu solchen Veränderungen in der Lebensweise kommt, zu geben. Sofern sie sich nicht ohnehin als die Grundlage der Sprachspiele anlangend außerhalb des Erklärbaren befindet (vgl. den Abschnitt 3.1 (ab Seite 97) zum *Empirievorbehalt*), gehört diese Frage zum Themenkreis der *Handlungslogik kollektiver Akteure*, der in einer eigenen Untersuchung bearbeitet werden müsste. Fest steht, dass die Ursachen der Entwicklung und Veränderung von Lebensweisen hochkomplex und nicht im Einzelnen nachzuzeichnen sind, was an dieser Stelle deshalb nicht geschehen kann.

Unabhängig davon ist klar, dass Ethik allein rein praktisch an das Verhalten, die Handlungen und die Sprache gebunden ist. Sie fin-

det in den sprachlichen Erscheinungen, den tatsächlich gespielten Sprachspielen, und den tatsächlich vollzogenen Handlungen statt und nicht in einer irgendwo anders verorteten, weiteren Welt, von wo sie dann im Nachhinein auf die eine Welt der Sprachspielenden angewandt wird. Ethik ist nämlich keine den Erscheinungen der Welt nachträglich angedichtete, intelligible Theorie, mit der diese Erscheinungen – insbesondere Handlungen – ex post geordnet, bewertet oder gar erklärt werden können, sondern sie ist vielmehr aus sprachlich begleitetem Handeln/Verhalten hervorgegangen. Der Ursprung der Ethik und der Normativität liegt ineins mit der Entstehung der primitiven Sprachspiele. Deshalb steht sie auch nicht der physikalischen Welt, die ja sprachvermittelt ist, in einem sonderbaren Dualismus gegenüber, sondern ist in ihr. Das zeigt sich allein schon an den rein heuristischen Problemen, die in all den ethischen „Theorien“ entstehen, die versuchen, ethisches Handeln zu *erklären* oder ein ethisches Sollen absolut zu *begründen*. Wenn sie nämlich behaupten, dass die Ethik ein eigener, wie auch immer gearteter Bereich außerhalb der Sprachspiele ist, befinden sie sich in der Situation über etwas außerhalb der Sprache Befindliches reden zu müssen. So eine Erklärung könnte nicht das leisten, wozu sie gegeben worden ist. Wieder gilt das Argument, dass alle diese Erklärungen in einer Sprache abgefasst sind, die ihrerseits nicht letztgültig zu begründen ist. Die Erklärungen haben eben irgendwo ein Ende. Dann bleibt nichts weiter, als der Rückzug auf das „So handle ich eben“. Da offensichtlich bei jedem Begründungs- oder Erklärungsversuch, der außerhalb der Sprachspiele ansetzen will, ein Regress entsteht, ist durch einen solchen Versuch nichts gewonnen. Ethik ist eine auf verschiedene Weise entstandene Haltung zur Welt. Sie ist nicht bis zuletzt begründet und nicht bis zuletzt begründbar. Aus unserem Weltbild folgt, *was* etwas ist. Unsere Haltung und unsere tatsächlichen Handlungen und unser Verhalten bringt zum Ausdruck, wie wir mit den Dingen umgehen. Wir behandeln die Dinge nicht *als ob* sie irgendwie geartet wären (*als ob* sie irgendeinen besonderen Wert hätten), obwohl sie eigentlich anders sind. Wir behandeln die Dinge so, wie wir sie behandeln. Wieder einmal scheint hier die Tautologie auf, die darauf hinweist, dass wir bloß in einer Welt leben, hinter der nicht noch eine weitere noumenale und nur intelligibel zugängliche, als Erklärungsgrund für die Phänomene unserer Welt verstandene „Wunderwelt“ existiert, die zwar sehr vielen Philosophen, indem sie

versucht haben, diese Welt zu erfassen, viel Arbeit gemacht hat, aber in keiner Weise als Erklärungsgrund hinreicht: Die Erklärungen haben irgendwo ein Ende. Und dieses Ende liegt am Grunde unserer Sprachspiele – bei der alltäglichen Praxis und beim Sprechen –, die unsere einzige, sprachlich verfasste Welt konstituieren. Ich stimme deshalb der folgenden Feststellung von Rentsch zu:

Um die Autonomie der ethischen Sprachpraxis gegen alle metaphysischen und physischen Mißverständnisse abzugrenzen, meinte Kant geradezu eine reine, zweite, grundlegende, intelligible und noumenale Welt konzipieren zu müssen. In einem an Wittgenstein anschließenden Verständnis kann die *nicht weiter begründbare*, wohl aber vielfältig erläuterbare Autonomie des Ethischen ohne diese quasi-metaphysische Konstruktion begriffen werden.

(Rentsch 1999b, 147)

Dazu ist es lediglich erforderlich zu erkennen, dass Ethik an nichts anderem als an der Haltung beziehungsweise dem (sprachlichen und nicht-sprachlichen) Handeln und dem Verhalten der Sprachspielenden festzumachen ist. Dahinter lässt sich keine absolute Begründung oder Erklärung finden, weil es kein Dahinter gibt. Tritt sie als Versuch einer Letztbegründung auf, ist sie nichts weiter als das „Geschwefel“, dem Wittgenstein ja gerade ein Ende machen möchte, weil sie niemals das erklären kann, was sie zu erklären beansprucht. Ich schließe diese Argumentation mit einem Ausschnitt aus einem Gespräch Wittgensteins mit dem *Wiener Kreis*:

Was immer man mir sagen mag [darüber, was ein ethischer Wert sei, T. W.], ich würde es ablehnen, und zwar nicht darum, weil die Erklärung falsch ist, sondern weil sie eine *Erklärung* ist.

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

Das Ethische kann man nicht lehren. Wenn ich einem anderen erst durch eine ethische Theorie das Wesen des Ethischen erklären könnte, so hätte das Ethische gar keinen Wert.

Ich habe in meinem Vortrag über Ethik zum Schluß in der

ersten Person gesprochen: Ich glaube, daß das etwas ganz Wesentliches ist. Hier läßt sich nichts mehr konstatieren; ich kann nur als Persönlichkeit hervortreten und in der ersten Person sprechen.

Für mich hat die Theorie keinen Wert. Eine Theorie gibt mir nichts.

(WWK, 116)

Der Grund für Wittgensteins Abneigung besteht wieder darin, dass eine Erklärung der Ethik genau wie eine Erklärung der Grammatik verlangen würde, sich außerhalb der Sprache aufzustellen. Dies ist schlechterdings unmöglich. Jeder Sprachspielende muss sich selbst zur Welt verhalten und eine Haltung zur Welt einnehmen. Dies kann man ihm nicht lehren, da jede Theorie, selbst wenn sie wahr ist, eben immer noch keine fundamentale Erklärung wäre. Eine Theorie kann nur auflisten, welche ethische Mythologie besteht. Der Sprachspielende muss selber seine Zustimmung oder Ablehnung zu den einzelnen Regeln geben. Dabei kann ihm keine Theorie helfen, sondern es kommt einzig auf seine eigene Einstellung an. Als Ergebnis drückt sich seine ethische Einstellung in seiner Haltung aus.

3.1 Relativismus, Pluralismus oder Narren und Ketzer?

Obwohl sich Wittgensteins Philosophie nicht entlang der tradierten Scheidelinien der Philosophie klassifizieren lässt, wird oftmals versucht, ihn einer philosophischen Richtung zuzuordnen. Wenn man dies versucht, könnte man ihm unterstellen, seine Spätphilosophie sei relativistisch, in einer Weise imperialistisch oder aus ihr folge ein Pluralismus. Diesen drei Unterstellungen und ihrer jeweiligen Berechtigung möchte ich im Folgenden exemplarisch nachgehen.

Man findet für derartige Zuordnungen in Wittgensteins Schriften für sich genommen sicherlich jeweils einzelne Belegstellen. Ein solches Vorgehen hat aber wenig mit einer Interpretation der gesamten Philosophie Wittgensteins zu tun, weil die jeweils anders lautenden Stellen ignoriert werden und die grundsätzliche Stoßrichtung verkannt wird¹. Schließlich ist es ja gerade eine wesentliche

1 Ich erinnere an diejenigen Bestrebungen, die Wittgensteins Philosophie beständig irgendeine Wahrheitstheorie zuordnen wollen, obgleich er selbst es für unmöglich hält, eine bestimmte Wahrheitstheorie als wahr zu erweisen und sie dementsprechend zu vertreten, weswegen er allen in bestimmter Hinsicht eine Berechtigung zuspricht: „Die Philoso-

Konsequenz der wittgensteinschen Philosophie, dass eine Entscheidung der Frage, welche philosophische Theorie oder Richtung *wahr* sei, nicht möglich ist. Wittgenstein redet eben nicht einer bestimmten philosophischen Richtung das Wort, sondern versucht vielmehr zu zeigen, dass das, was diejenigen, die behaupten, eine bestimmte Richtung sei *wahr*, gar nicht behauptet werden kann. Es ist keine letzte Erklärung der Welt möglich. Angesichts dieser Stoßrichtung des wittgensteinschen Denkens, ist es abstrus, ihm überhaupt irgendeine Richtung, die auf die Zuschreibung von letzter Wahrheit abzielt, zuschreiben zu wollen. Wittgensteins Methode ist die Beschreibung des Vorfindlichen, nicht dessen Erklärung. Erklärungen in dieser Dimension müssen notwendig in Bereiche vordringen, die keine definitiven Antworten erlauben. Eine Kategorie wie die der Wahrheit, die im Zusammenhang mit Erklärungen verwendet wird, kann auf die Sprache oder die Sprachspiele als solche keine Anwendung finden.

Die *Wahrheit* ist, daß das Zählen sich bewährt hat. – „Willst du also sagen, daß ‚wahr-sein‘ heißt: brauchbar (oder nützlich) sein?“ – Nein; sondern, daß man von der natürlichen Zahlenreihe – ebenso wie von unserer Sprache nicht sagen kann, sie sei wahr, sondern: sie sei brauchbar und, vor allem, *sie werde verwendet*.

(BGM, 37, Nr. 4)

Wenn man Wittgensteins Philosophie auf irgendeine Weise charakterisieren möchte, dann darf man das nicht mit einer philosophischen Richtung tun, die die Kategorie der Wahrheit auf letzte Fragen anwendet. Genau dies tut die erste der drei möglichen, in diesem Abschnitt untersuchten Richtungen: der Relativismus.

Der Relativismus entsteht von der irrigen Annahme ausgehend, es müsse einen einzigen, starken und feststehenden Bezugspunkt

phie trifft keine Entscheidung zwischen verschiedenen ‚Theorien‘ [Wahrheitstheorien, T. W.]. Die Behauptung, es gebe irgend eine bestimmte Theorie der Wahrheit, ist falsch, denn Wahrheit ist kein Begriff. Wir können zwar sagen, daß das Wort wenigstens drei Bedeutungen hat, doch es ist verfehlt, anzunehmen, irgendeine dieser Theorien könne die gesamte Grammatik unserer Verwendung dieses Worts angeben, und es ist ebenfalls verfehlt, einer einzigen Theorie Fälle anbequemen zu wollen, die allem Anschein nach nicht mit ihr in Einklang stehen. [...] Es ist also Unsinn, *eine* Wahrheitstheorie finden zu wollen, denn offensichtlich verwenden wir das Wort im Alltag ganz klar und eindeutig in diesen drei verschiedenen Bedeutungen [Korrespondenz, Kohärenz, Pragmatik, T. W.]“ (V, 95 f.).

geben, anhand dessen die Wahrheit von Sätzen feststellbar ist. Andernfalls könne Wahrheit nicht zweifelsfrei festgestellt werden, weshalb sie mithin relativ zu irgendetwas anderem sei². Da in der wittgensteinschen Philosophie die Existenz eines solchen Bezugspunktes, üblicherweise eine unabhängige Außenwelt, wie ich in den Abschnitten 3.1 (ab Seite 97) (*Regelfolgen*) im Besonderen und 3.1 (ab Seite 92) (*Sprachspiel als der zentrale Begriff der Spätphilosophie*) im Allgemeinen dargelegt habe, wegfällt, könnte man bei oberflächlicher Betrachtung Wittgenstein einen Relativismus in diesem Sinne unterstellen. Schließlich ist in seiner Philosophie von Wahrheit nur noch die Rede in den einzelnen Sprachspielen. Daraus folgern die Relativisten, dass jedes Sprachspiel oder jede Lebensweise einen *je eigenen* Wahrheitsbegriff habe. Aus Ermangelung einer unabhängigen Bestimmungsmöglichkeit der Wahrheit werden die Regeln des Sprachspiels zur Feststellung dessen, was wahr ist, in der Weise überhöht, dass sie geeignet sind, *die eine Wahrheit* festzustellen. In der Konsequenz hat jedes Sprachspiel seine eigene Wahrheit und die Frage der Vermittlung zwischen ihnen bleibt ungelöst.

Die Konsequenz, dass es gemäß der wittgensteinschen Philosophie mehrere Sprachspiele, Weltbilder und Lebensweisen gibt, die in der Tat ihre je eigenen Regeln dafür haben, festzustellen, was *wahr* ist, ist ausgehend von der Annahme, es gäbe nur eine einzige, feststehende Wahrheit der Grund, hier einen Relativismus zu sehen. Ein solcher Relativismus lässt sich in einem für den Zweck dieser Arbeit hinreichendem Maße vereinfacht so beschreiben, wie Putnam es getan hat. Danach besagt der Relativismus, „daß die Wahrheit in einer Sprache – in jeder beliebigen Sprache – davon bestimmt wird, was die Mehrheit der Sprecher dieser Sprache sagen würde“ (Putnam 1997, 90).

Bestimmt man Wahrheit auf diese Weise, folgt daraus – wenn man einmal außer Acht lässt, dass ein so konzipierter Relativismus epistemisch problematisch ist³ –, dass die einzelnen Weltbilder und

2 Entsprechend lautet die Definition von Relativismus gemäß Mittelstraß: „Bezeichnung für eine Gruppe philosophischer Positionen, für die die Begründung von Aussagen bzw. die Rechtfertigung von Handlungen stets nur unter Voraussetzung von Prinzipien möglich ist, die selbst keine übergeordnete oder universelle Gültigkeit besitzen“ (Mittelstraß 1995, 564).

3 Folgt man dem Relativismus, dann ist er gemäß seiner eigenen Doktrin genau dann wahr, wenn die Mehrheit der Sprecher einer Sprache die Ansicht vertritt, dass er wahr ist. Abgesehen davon, dass diese These aufgrund der Vielzahl der aktuell vorherrschenden Meinungen empi-

Sprachspiele nicht in Hinsicht auf ihre Richtigkeit hin unterschieden werden können. Jedes Weltbild beziehungsweise Sprachspiel wäre dann gleichermaßen in absolutem Sinne wahr. Einen derartigen Relativismus, der die Kategorie der Wahrheit auf die Sprache selbst – auf die Sprachspiele – anwendet und damit mehr behauptet, als behauptet werden kann, wird von Wittgenstein selbstverständlich nicht vertreten. Das gleiche gilt auch für den Begriff des *Weltbildes*, wie Rhees richtig herausstellt: „No world-picture is *the* right one. What does that mean? Wittgenstein is not presenting a form of relativism: each man has the right to regard his world-picture as *the* right one. That is not Wittgenstein's use of world-picture“ (Rhees 2005, 89).

Der Grund, warum Wittgenstein diesen Begriff nicht so verwendet haben kann, liegt darin, dass man an einem Sprachspiel oder einem Weltbild nicht *zweifeln* kann (Rhees 2005, vgl. 89). Ein Zweifel ist aber die Voraussetzung für die sinnvolle Rede von Wahrheit, die eng mit dem Wissensbegriff zusammenhängt, wie ich in dem Abschnitt 3.3 (ab Seite 128) (*Erkenntnistheoretische Ergänzungen: Über Gewißheit*) und den zugehörigen Unterabschnitten dargelegt habe. Der Relativismus erhebt jedoch einen expliziten Wahrheitsanspruch. Wegen der aus Wittgensteins Philosophie folgenden, offensichtlich bestehenden Vielzahl an Weltbildern und Sprachspielen und der Unmöglichkeit, vermittels eines externen Standpunktes hinsichtlich der *Wahrheit* zwischen ihnen zu unterscheiden, kann hier also nicht die Rede von Relativismus sein. Die viel interessantere Frage ist folglich nicht die, welche „Wahrheit“ denn nun die „richtige Wahrheit“ ist, sondern vielmehr, wie eine Vermittlung zwischen den einzelnen Sprachspielen erfolgt. Ein strenger Relativismus würde eine Vermittlung außer Acht lassen, weil für ihn letztlich alle Sätze gleichermaßen wahr sind.

risch problematisch ist, müssen bereits ein Wahrheitsbegriff und eine Methode zur Feststellung derselben vorliegen, um festzustellen, ob der Relativismus selber wahr ist. Wenn das so ist, stellt sich die Frage, wie dieser vorgängige Wahrheitsbegriff und die Methode konzipiert sind. Versucht sich der Relativist zu retten, indem er behauptet, dass es sich bei dem Relativismus nur um eine Beschreibung handele, der diesen vorgängigen Wahrheitsbegriff und die Methode *ex post* beschreibt, läge kein Relativismus vor, der ja eine explizite Theorie mit Wahrheitsanspruch ist. Stattdessen wäre das Ergebnis schlicht eine Beschreibung, wie die Menschen handeln beziehungsweise gehandelt haben. Dies ist jedoch nichts anderes als die Aufstellung einer übersichtlichen Darstellung im wittgensteinschen Sinne.

Das philosophische Konzept, das am ehesten als Beschreibung der wittgensteinschen Philosophie Verwendung finden könnte, ist der Pluralismus. Demgemäß bestehen mehrere Weltbilder oder Sprachspiele nebeneinander, ohne dass zwischen ihnen eine Entscheidung möglich und nötig wäre, welches das *wahre* ist, weil aufgrund fehlender Notwendigkeit weder die Forderung nach einer solchen Entscheidung erhoben, noch überhaupt die Möglichkeit dazu gegeben wird. Eine solche Frage stellt sich in der Praxis nicht. Die Lebenspraxis zeigt vielmehr, *dass* unterschiedliche Weltbilder miteinander in Verbindung treten. Dadurch wirken sie aufeinander ein, verändern sich oder sterben gar aus. Die Frage danach, welche Weltbilder Bestand haben, beantwortet sich durch die alltägliche Praxis, ohne dass dazu Gründe innerhalb eines epistemischen Diskurses erforderlich wären.

Dieser alltagspraktische Prozess der Interaktion von Sprachspielenden verschiedener Weltbilder könnte angesichts einiger Bemerkungen Wittgensteins zu der Annahme verführen, ein gegenseitiges Verstehen hinreichend verschiedener Weltbilder wäre entweder unmöglich oder ende in offenem Streit, der in eine Art von Imperialismus mündet und die Durchsetzung von Weltbildern mit Gewalt zur Folge habe. Beides – sofern es überhaupt zutrifft – ist allerdings keine notwendige, strukturelle Konsequenz aus Wittgensteins Philosophie, auch wenn die folgende Bemerkung dies auf den ersten Blick nahe legen könnte: „Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen können, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer“ (ÜG, § 611).

Zunächst fällt an dieser Bemerkung Wittgensteins Einschränkung „wo sich *wirklich*“ [Hervorhebung von mir, T. W.] auf. Es ist also keineswegs so, dass Wittgenstein behauptet, dass es überhaupt solche Prinzipien gibt. Wenn man aber einmal des Gedankenganges wegen annimmt, dass es solche Prinzipien tatsächlich gibt, dann müsste, damit sie sich nicht miteinander aussöhnen *können*, die folgende Bedingung erfüllt sein: Beide Prinzipien müssen strikt disjunkt sein und dürfen keinerlei gemeinsame Basis haben. Andernfalls könnte man zwischen ihnen aufgrund des ihnen Gemeinsamen vermitteln.

Ich möchte im Folgenden ausgehend davon, dass diese Bedingung, sofern man die Lebensform der Sprachpraxis teilt, niemals erfüllt ist, dafür argumentieren, dass sowohl ein gegenseitiges Verstehen hinreichend verschiedener Weltbilder (*verschiedener Prinzipien*) nicht prinzipiell ausgeschlossen, als auch ein Streit zwischen ihnen keine

notwendige strukturelle Konsequenz der wittgensteinschen Philosophie ist. Denn sowohl ist ein prinzipielles Unvermögen, ein hinreichend verschiedenes Weltbild zu verstehen, ausgeschlossen, als auch die Notwendigkeit der Konsequenz eines Streites zwischen ihnen. Ich werde darzulegen versuchen, dass der eigentliche Grund für misslingende Kommunikation ein anderer ist.

Den Weg zu meinem Ergebnis weist eine Interpretation dessen, was genau eigentlich einen *Ketzer* und einen *Narren* ausmacht. Beiden ist eine wichtige Eigenschaft gemein. Der Begriff des *Ketzers* stammt aus dem kirchlich-religiösen Kontext und bezeichnet jemanden, der einen Glauben (in diesem Zusammenhang also: ein Weltbild) vertritt, der dem eigenem nicht entspricht und den man nicht gelten lassen beziehungsweise verstehen *will*. Wenn Wittgenstein von Ketzern spricht, dann tut er das bewusst, um auf den fehlenden *Willen* zum Verstehen des anderen hinzuweisen. Die Interpretation des Begriffes des *Narren* ist nicht ganz so eindeutig, gibt es derer doch mehrere. Aus dem Kontext, in dem Wittgenstein diesen Begriff gebraucht, geht meines Erachtens jedoch die Verwendungsweise als *Ungläubiger* hervor. In diesem Fall ist es der Narr, der nicht verstehen *will*, was man ihm sagt. Ketzer und Narren haben folglich kein prinzipielles Problem, sich zu verstehen, sondern es fehlt ihnen lediglich der Wille dazu. Dass es also kein faktisches Nicht-Verstehen zwischen Narren und Ketzern vorliegt, deutet die Lesart Raatzsch' an: „Denn *in Wahrheit* gibt es gar keine unversöhnlichen Prinzipien – jedenfalls nicht in dem Sinne, daß sie *in Wahrheit* unversöhnlich wären. Es gibt nur *scheinbare* Unversöhnlichkeit, keine absolute, und also auch kein notwendiges Unverständnis, sondern nur temporäre oder ganz komplexe und leider auch schwere Mißverständnisse, von denen man nicht sieht, daß man sie eigentlich ausräumen kann“ (Raatzsch 1999, 100).

Was Wittgenstein also durch die zitierte Bemerkung ausdrückt, ist nicht, dass verschiedene Weltbilder notwendig zu gegenseitigem Unverständnis oder Streit unter ihnen führen, sondern dass vielmehr einzig der *Wille* zum gegenseitigen Verständnis erforderlich ist. Dieser Wille kann durch keine ethische „Theorie“ erzeugt oder garantiert werden. Er ist das allein Vorauszusetzende und muss von den Sprachspielenden aufgebracht werden. Hierin liegt der Grund, warum Wittgenstein ethische „Theorien“ ablehnt: sie haben auf das für das Handeln einzig Entscheidende, den Willen, ethisch zu han-

deln, keinerlei Einfluss⁴. Deshalb ist auch keine der herkömmlichen Theorien dazu geeignet, das, was sie erreichen wollen, nämlich Einfluss auf die Handelnden zu nehmen, tatsächlich zu erreichen. Keine dieser „Theorien“ kann ethischen Willen erzeugen, sondern muss ihn voraussetzen. Ihr Ziel ist es aber gerade, zu ethischem Handeln zu bewegen, gleichsam also ein Wollen zu erzeugen. Dieser Zirkel wird in Wittgensteins Philosophie vermieden, indem dort der Schwerpunkt auf der Betrachtung und der Veränderung des *tatsächlichen* und nicht des gesollten Handelns liegt. Danach verkünden ethische „Theorien“ keine Wahrheit, sondern sind in dem Sinne zu verstehen, dass sie als Hilfsmittel funktionieren, um auf die Haltung der Sprachspielenden einzuwirken. Denn nach Wittgenstein kann man die Menschen eben nicht zu *dem Guten* (oder zu etwas anderem abstrakt-intelligiblen), sondern sie bloß irgendwohin führen (vgl. VB, 24). Das ist, was jede ethische „Theorie“ eigentlich unternimmt: sie versucht, die Sprachspielenden in einer bestimmten Richtung zu beeinflussen — innerhalb der Praxis des Sprachspiels. Das einzige, was dazu erforderlich ist, ist die Einladung und Aufforderung zum Dialog, der Nicht-Ausschluss von Sprachspielenden und die Durchführung gemeinsamer Handlungen, wie beispielsweise das Sprechen einer Sprache bereits eine ist. Diese Voraussetzungen sind nicht metaphysischer, sondern vielmehr rein praktischer Natur, die sich bereits aus der Sprachspielpraxis ergeben.

So erklären sich auch tatsächliche ethische Konflikte nicht strukturell aus Wittgensteins Philosophie, als vielmehr einzig aus dem fehlenden Willen der Sprachspielenden zum Dialog. Dieser kann eben nicht theoretisch erzeugt werden, sondern erfordert einen *praktischen* Prozess.

Die für diesen Prozess erforderliche Gemeinsamkeit ist durch das Teilen der Lebensform des Sprachverwendens gegeben (vgl. Abschnitt 3.2 (ab Seite 112): *Der Begriff der Lebensform*). Allerdings beinhaltet sie nur die minimalste Übereinstimmung, die die Möglichkeit eines gegenseitigen Verstehens grundsätzlich garantiert. Diese Übereinstimmung muss zur Grundlage genommen werden, weitere Übereinstimmungen herzustellen. Um elaborierte ethische Diskurse führen zu können, ist eine weitergehende Übereinstimmung, nämlich der des Weltbildes, erforderlich. Im Rahmen der Diskussion des Aspektsehens (2.5 (ab Seite 203)) und der ethischen Haltung (3 (ab

4 Hierin besteht eine Gemeinsamkeit mit der Frühphilosophie.

Seite 233)) hat sich gezeigt, wie sehr die Art, wie Sprachspielende die Welt beurteilen, von ihrem jeweiligen Weltbild abhängt. Somit ist auch klar, dass verschiedene Weltbilder unterschiedliche Sichtweisen auf die Welt konstituieren. Die Möglichkeit der Vermittlung oder ein Austausch zwischen ihnen ist aufgrund der allen gemeinsamen Lebensform gegeben und findet gemäß den Regeln des Sprachspieles und nicht irgendwelcher „Theorien“ statt. Denn damit der Austausch gemäß bestimmter ethischer „Theorien“ stattfinden kann, muss bereits vorher ein Austausch darüber, dass diese zur Anwendung kommen sollen, stattgefunden haben. Jeder ethischen „Theorie“ geht also praktisches Sprachspielen voraus. Dies wirft noch ein weiteres Licht auf ethische „Theorien“, zeigt es doch, dass sie letztlich nicht mehr aussagen können, als bereits in den Sprachspielen enthalten war. Dieser Zirkel, den Kertscher für die Diskursethik wie folgt beschreibt, ist ein weiterer Grund, warum sie der Kategorie der Wahrheit entzogen und vielmehr nur übersichtliche Darstellungen sind, die das Ziel haben, andere in ihrer Haltung zu beeinflussen: „Es bedeutet nämlich, daß bereits eine Übereinstimmung in den Urteilen bestehen muß, bevor die der Diskursethik vorschwebenden Diskursregeln überhaupt in einer Gesellschaft wirksam sein können“ (Kertscher 2001, 100).

Sobald Sprachspielende in einen Diskurs eintreten, tun sie dies auf der Basis der aus der Lebensform des Sprachverwendens folgenden Gemeinsamkeiten. Dies bringt sie in die Lage, ihre Missverständnisse immerhin als solche zu erkennen. Morawetz hat diesbezüglich mit folgender Behauptung Recht: „It follows that disagreements are to be understood as understandable disagreements: to have a disagreement, persons must already be engaged in a shared practice. [...] This does not mean that all understandable disagreement is resolvable disagreement“ (Morawetz 1978, 119).

Aber es heißt, dass eine Verständigung oder ein Lösen der Unstimmigkeit nicht prinzipiell ausgeschlossen ist. Die aus der Lebensform des Sprachverwendens folgenden gemeinsamen Praktiken garantieren insoweit eine *Verstehensfähigkeit*. Tatsächliches Nichtverstehen beruht dann zumeist auf einem fehlenden Willen dazu. Schließlich stehen ja selbst Narren und Ketzer immerhin in einem Dialog, der es ihnen ermöglicht, sich gegenseitig entsprechend zu bezeichnen. Gegenseitiges Verstehen scheitert am fehlenden Willen.

Dessen ungeachtet ist der Streit zwischen Sprachspielenden oh-

nehin kein Indiz für problematisches oder unmögliches Verstehen. Jedem Dialog, also selbst einem zwischen Sprachspielenden, deren Weltbilder nicht sehr stark verschieden sind, kommt die Eigenschaft zu, eine Art von „Kampf“ zu sein. Ich hatte dargelegt, dass jedes Weltbild die selbstverständliche Basis ist, von der man ausgeht (3.3 (ab Seite 143)). Ein Weltbild besteht zugleich immer aus einem System von Sätzen. Das bedeutet, dass jeder Äußerung eines Sprachspielenden, die ja auf der Basis eines Weltbildes – eines Systems von Sätzen – ruht, bereits ein ganzer Maßstab zugrunde liegt, den es an die Welt anlegt und von dem es ausgeht⁵. Der Streit zwischen zwei Sprachspielenden ist folglich weniger einer der direkten Konfrontation der Äußerungen, als vielmehr auf Unterschiede dessen, was den Sprachspielenden selbstverständlich ist, zurückzuführen. Wittgenstein bemerkt dies in *Über Gewißheit*:

Angenommen, wir träfen Leute, die das [Sätze der Physik, T. W.] nicht als triftigen Grund betrachteten. Nun, wie stellen wir uns das vor? Sie befragen statt des Physiklers etwa ein Orakel. (Und wir halten sie darum für primitiv.) Ist es falsch, daß sie ein Orakel befragen und sich nach ihm richten? – Wenn wir dies »falsch« nennen, gehen wir nicht schon von unserm Sprachspiel aus und *bekämpfen* das ihre?
(ÜG, § 609)

Und weiter: „Und haben wir recht oder unrecht darin, daß wir's bekämpfen? Man wird unser Vorgehen mit allerlei Schlagworten (slogans) aufstützen“ (ÜG, § 610). Es ist keine Frage des Rechthabens, noch eine nach richtig oder falsch, die hier zu beantworten ist.

5 Wittgenstein stellt bereits ab der Zeit des Übergangs fest, dass, damit ein Satz verwendet werden kann, er immer in ein System von Sätzen eingebaut sein muss: „Ich lege nicht den Satz als Maßstab an die Wirklichkeit an, sondern das *System* von Sätzen“ (PB, Nr. 82). In den Gesprächen mit dem *Wiener Kreis* erscheint diese Erkenntnis in direkter Opposition zur Frühphilosophie: „Ich habe einmal geschrieben: ‚Der Satz ist wie ein Maßstab an die Wirklichkeit angelegt. Nur die äußeren Teilpunkte berühren den zu messenden Gegenstand. (T, 2.1512 f., T. W.)‘ Ich möchte jetzt lieber sagen: Ein *Satzsystem* ist wie ein Maßstab an die Wirklichkeit angelegt. Ein solches ganzes Satzsystem nun wird mit der Wirklichkeit verglichen, nicht ein einzelner Satz. Wenn ich z.B. sage: Der und der Punkt im Gesichtsfeld ist *blau*, so weiß ich nicht nur das, sondern auch, daß der Punkt nicht grün, nicht rot, nicht gelb usw. ist. Ich habe die ganze *Farbenskala* auf einmal angelegt. [...] Wenn aber meine jetzige Auffassung mit dem Satzsystem richtig ist, ist es sogar die Regel, daß man aus dem Bestehen eines Sachverhaltes auf das Nicht-Bestehen aller übrigen schließen kann, die durch das Satzsystem beschrieben werden“ (WWK, 63).

Die Weltbilder stehen nebeneinander, verbunden durch die Lebensform der Sprachverwendung. Es bedarf keines irgendwo verorteten, unabhängigen und objektiven Standpunktes, von dem aus man eine neutrale Sichtweise einnehmen kann, um zwischen Weltbildern (Lebensweisen, Sprachspielen) zu entscheiden, weil zwischen ihnen nicht entschieden werden muss. Philosophen, die so etwas beabsichtigen, verirren sich in Theorien, worauf Putnam hingewiesen hat:

Reason is, in this sense, both immanent (not to be found outside of concrete language games and institutions) and transcendent (a regulative idea that we use to criticize the conduct of *all* activities and institutions).

Philosophers who lose sight of the immanence of reason, of the fact that reason is always relative to context and institution, become lost in characteristic philosophical phantasies. 'The ideal language', 'inductive logic', 'the empiricist criterion of significance' – these are fantasies of the positivist, who would replace the vast complexity of human reason with a kind of intellectual Walden II. [...]

Philosophers who lose sight of the transcendence of reason become cultural (or historical) relativists.

(Putnam 1983, 234 f.)

Die Vernunft, die hier stellvertretend für den rationalen Diskurs steht, findet in Sprachspielen und zwischen Weltbildern statt – nirgendwo sonst. Jeder, der etwas anderes behauptet, macht sich einer *petitio principii* schuldig, weil er das, was er erklären will (die Sprache), bereits voraussetzen muss (die Sprache, mit der er die Sprache beschreiben will). Es gibt deshalb keinen „Meta-Diskurs“ – jeder Dialog findet zwischen Vertretern verschiedener Weltbildern statt. Es ist dabei eine unumgängliche Tatsache, dass es im Dialog zu einem „bekämpfen“ des anderen Weltbildes kommt. Dieser Kampf ist freilich nicht als aktiver Versuch der Zurückdrängung des anderen oder dergleichen zu verstehen, sondern ein automatisch ablaufender Prozess. An dessen Ende steht entweder, die während des Dialoges auftretenden Differenzen zu erkennen und nicht überbrücken zu wollen, oder aber genau das Gegenteil. Im letzteren Fall ist die Möglichkeit gegeben, über die Ausbildung einer neuen, gemeinsamen Praxis gleichsam an der Schnittstelle der beiden beteiligten Weltbilder eine Verbindung zu schaffen. Aus der gemeinsamen Pra-

xis ergibt sich wiederum die Bedeutung der Wörter, die die am Dialog beteiligten fortan verwenden. So ist aus dem Kampf zweier (oder mehrerer) Weltbilder letztlich ein neues, sie verbindendes entstanden.

Diese Überlegungen treffen analog auf die Ethik zu. Die Ethik ist als Mythologie Teil des Weltbildes. Da jeder Sprachspielende ein Weltbild hat, heißt zu leben, in dem Sinne ethisch zu sein, dass man eine ethische Mythologie haben muss, die sich in der jeweiligen ethischen Haltung äußert. Im Dialog mit anderen reibt sich die eigene Haltung. In einigen Fällen wird sich die eigene Haltung verändern, manchmal auch die des anderen oder beide. Sprachspielen ist ein ständiges „bekämpfen“ der anderen Weltbilder mit den daraus resultierenden ethischen Haltungen. Es zeigt sich daran, dass man, wenn man ethische Werte verändern will, dies nur über die Praxis tun kann: durch das bekämpfen der anderen Weltbilder. Denn:

Nichts was man tut, läßt sich endgültig verteidigen. Sondern nur in bezug auf etwas anderes Festgesetztes.

D.h., es läßt sich kein Grund angeben, warum man *so* handeln soll (oder hat handeln sollen), als der sagt, daß dadurch dieser Sachverhalt hervorgerufen werde, den man wieder als Ziel *hinnehmen* muß.

(VB, 472)

Der letzte Abschnitt (3 (ab Seite 233)) hat gezeigt, dass es das letztgültig wahre Argument, das sofort eine Handlungsänderung nach sich zieht, nicht gibt. Entscheidend ist deshalb nicht, die letzte richtige Begründung zu haben, sondern eine Haltung zur Welt, die Gegenstand der Bewertung ist. Sind die Erklärungen am Ende, ist also keine Überzeugung mehr möglich, bleibt nur noch, ausgehend vom jeweils eigenen Weltbild, andere zu *überreden*, und dadurch für das eigene Weltbild zu werben.

Ich sagte, ich würde den Andern ›bekämpfen‹, – aber würde ich ihm denn nicht *Gründe* geben? Doch; aber wie weit reichen die? Am Ende der Gründe steht die *Überredung*. (Denke daran, was geschieht, wenn Missionäre die Eingeborenen bekehren.)

(ÜG, § 612)

Wittgenstein gibt zwar zu, das derartige Bemühungen, nicht immer von Erfolg gekrönt sind:

Der Philosoph sagt »Sieh' die Dinge so an!«– aber damit ist erstens nicht gesagt, daß die Leute sie so ansehen werden, zweitens mag er überhaupt mit seiner Mahnung zu spät kommen, & es ist auch möglich, daß so eine Mahnung überhaupt nichts ausrichten kann & der Impuls zu dieser Änderung der Anschauung von anders wo kommen muß.

(VB, 121)

Aber auch ohne garantierten Erfolg bleibt am Ende der Hinweis „Sieh die Dinge so an!“ (stellvertretend für die verschiedenen Formen der Überredung) die einzige Möglichkeit, die Haltung anderer zu verändern. Denn Weltbilder können eben nur durch Überredung, nicht durch Überzeugung vermittelt werden: „Ich kann mir einen Menschen vorstellen, der unter ganz besonderen Umständen aufgewachsen ist und dem man beigebracht hat, die Erde sei vor 50 Jahren entstanden, und dieses deshalb auch glaubt. Diesen könnten wir belehren: die Erde habe schon lange etc.“ (ÜG, § 262) Belehrungen funktionieren aber nur innerhalb eines Weltbildes, weshalb sie im Dialog zwischen ihnen unfruchtbar bleiben. Dementsprechend fährt Wittgenstein in derselben Bemerkung fort „Wir würden trachten, ihm unser Weltbild zu geben. Dies geschähe durch eine Art *Überredung*.“

Dies alles erweist Wittgensteins Philosophie mitnichten als relativistisch, sondern als pluralistisch. Der Hinweis auf Narren und Ketzler bezeugt gerade eine Stärke der Sprachspiel-Philosophie: Sobald die Lebensform des Sprachverwendens geteilt wird, ist die Möglichkeit zum Dialog gegeben. Im Dialog reiben sich die beteiligten Sprachspiele und Weltbilder aneinander, werden modifiziert, sterben aus, verändern sich oder erzeugen neue. So ist es erklärlich, wie auch ohne einen vermeintlich objektiven Außenstandpunkt trotzdem eine Bewertung der einzelnen Sprachspiele und Weltbilder geschieht: durch die Praxis der Sprachspielenden. Wegen der Autonomie der Sprache, die sie von der Rechenschaftspflicht gegenüber der Welt entbindet, gibt es auch kein Endziel, dem sozusagen das beste Weltbild entspricht. Insofern sind die in Gebrauch befindlichen Sprachspiele und Weltbilder kontingent. Es gibt keine abschließende Erklärung dafür, warum gerade sie in Gebrauch sind. Die jedoch, die in Gebrauch sind, sind für sich genommen objektiv. Sie beziehen ihre Objektivität aus den Regeln, deren Einhaltung die Sprachspielenden überwachen. So kann man sagen, dass es zwar kontingent

ist, *welche* Sprachspiele und Weltbilder entstehen; die Geltung derer, die in Gebrauch sind, ist jedoch objektiv.

Die ethische Mythologie ist demselben Kampf unterworfen, wie die übrigen weltbildbeschreibenden Sätze. Sie entsteht aus der sprachlichen Begleitung des eigenen Handelns und der jeweiligen Reaktion anderer darauf, was zur ethischen Haltung des Sprachspielenden führt. So bekämpfen sich die ethischen Mythologien, verändern sich, sterben aus oder erneuern sich. Auch hier gilt, welche ethische Mythologie in Geltung ist, ist kontingent. Die jedoch, die in Geltung sind, sind es für die Mitglieder der Sprachspielgemeinschaft in objektiver Weise. Diese Sätze können hier gar nicht relativ sein, weil sie der Ausgangspunkt des weiteren Urteilens sind. Folglich müssen sie feststehen, wenn alles weitere Urteilen nicht unmöglich sein soll. Das sind die Gründe, die auch Rentsch zu dem Ergebnis leiten, dass man im Zusammenhang mit Ethik ebenfalls nicht von Relativismus reden oder anderweitig eine Beliebigkeit unterstellen kann:

Aber die ethische Grammatik ist mitnichten beliebig, subjektiv, relativ. Sie ist so mit unseren Tätigkeiten und Selbstverständnissen verbunden, daß im Zweifel über Gegenbeispiele zu menschlichem, humanem Verhalten kein Zweifel herrscht.

Unsere Gebräuche von „menschlich“, „Achtung“, „Würde“ sind so mit reziproken Erwartungshaltungen verbunden, daß sich ihre praktische Gewißheit auch im Vertrauen zeigt, mit dem wir ihnen gemäß handeln. Dementsprechend zeigt die ethische Grammatik der Mißachtung, der Verletzung und der Schuld in ihrer intersubjektiven Geltung, daß hier von Beliebigkeit und Relativismus keine Rede sein kann.

(Rentsch 1999b, 146)

Die durch die Sprachspielenden garantierte Objektivität des Sprachspiels ist gleichzeitig der Garant der Objektivität der Ethik in diesem Sinne. Auch ethische Sprachspiele basieren auf der Abrichtung durch die Sprechergemeinschaft; auch hier gibt es typische Reaktionen, deren Regelmäßigkeit Voraussetzung zur Anwendung ethischer Ausdrücke ist. So zeigt die Tatsache der Existenz ethischer Sprachspiele, dass es ethisches Verhalten gibt, auf das man sich verlässt. Innerhalb der Möglichkeiten des Sprachspiels wird am Ende jeder

Sprachspielende im Prozess des ethischen Diskurses zu einem Botschafter seiner eigenen ethischen Haltung.

Unsere Ethik ist nicht mehr als eine *Option*. Aber aus eben diesem Grunde kann es laut Wittgenstein keine ethische Instanz geben, die uns dazu veranlassen könnte, von dieser Option grundsätzlich abzulassen. Auch wenn wir uns nicht mehr philosophisch gerechtfertigt fühlen dürfen, von der Begründungsfähigkeit unserer Wahrheits- und Geltungsansprüche auszugehen, so können wir doch für unsere ethischen Optionen ohne Bedenken die Faktizität unserer von ethischen Erwägungen wesentlich mitgeprägten Lebensform [im Sinne von Lebensweise, T. W.] ins Feld führen und in Konfrontation mit anderen Lebensformen [im Sinne von Lebensweisen, T. W.] die Mittel unserer Rhetorik einsetzen. [...] Damit aber wird der Ethiker zum Botschafter seiner Kultur, ein Reisender durch die Kulturräume unseres Globus, getragen von der Hoffnung, die anderen zu überzeugen. Seines Erfolges kann er sich nicht gewiß sein, ja er wird sich stets des möglichen Scheiterns innesein müssen. Nicht die Stärke und Durchschlagskraft seines Arguments, aber vielleicht die Überzeugungskraft seines *Argumentierens* wird die Globalisierung *seines* Ethos herbeiführen.

(Kroß 2000, 51)

Zwar glaube ich gezeigt zu haben, dass die Ethik im Gegensatz zu Kroß' These grundsätzlich eben nicht bloß eine Option, sondern in der Form der primitiven Ethik notwendiger Bestandteil der ethischen Mythologie des Weltbildes ist, aber man sollte Kroß hier auch in der Weise deuten, dass er sich auf die elaborierte Ethik bezieht, die in der Tat als Option gesehen werden kann. Niemand ist über das sich notwendig ergebende Maß hinaus gezwungen, sich für die Geltung seiner ethischen Haltung einzusetzen. Dennoch ist jeder Sprachspielende immer bis zu einem gewissen Grad notwendig ein Botschafter seiner ethischen Haltung: Mit Argumenten oder ohne. Sollten die Argumente zu ihrem Ende kommen, also keine Überzeugung mehr möglich sein, bleibt nur die Überredung. Diese ist es, auf die Kroß im letzten Absatz abzielt. Warum er trotzdem von *Überzeugungskraft* spricht, bleibt allerdings unklar.

3.2 Aber der Löwe spricht eben nicht!

Abschließend möchte ich einen Blick auf eine viel kommentierte Bemerkung Wittgensteins werfen, die latent im Verdacht steht, die grundsätzliche Verstehensunmöglichkeit verschiedener Lebensweisen zu implizieren. Ich werde dafür argumentieren, dass vor dem Hintergrund der in dieser Arbeit entwickelten Argumentation mitnichten eine solche Konklusion folgt. Dazu werde ich die Rahmenbedingungen, in denen gegenseitiges Verstehen stattfinden kann, aufzeigen. Eine solche kurze Skizze ersetzt selbstverständlich keine genaueren Studien zum gegenseitigen Verstehen (Wie beispielsweise diejenigen Nguyens (Nguyen 2002) oder Neumers (Neumer 2000)), sondern soll lediglich darlegen, dass aus der besagten Bemerkung nicht das folgt, was auf den ersten Blick daraus folgen könnte.

Bei dieser Bemerkung handelt es sich um die folgende, dem *Teil II* der *Philosophischen Untersuchungen* entstammende: „Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen“ (PU II, 568). Insbesondere im Kontext mit dem kurz zuvor stehenden „Wir können uns nicht in sie finden“ (PU II, 568) scheint diese Bemerkung anzudeuten, dass hinreichend verschiedene Lebensweisen keine Möglichkeit auf gegenseitiges Verstehen haben. Denn Wittgenstein behauptet dies von Menschen, die in ein Land mit ihnen völlig fremden Traditionen kommen und die dort lebenden Menschen nicht verstehen, *obwohl* sie deren Landessprache beherrschen.

Klärungsbedürftig ist also, ob sich bestimmte, hinreichend verschiedene Lebensweisen tatsächlich nicht verstehen *können*, und wie dieses *können* aufzufassen ist: logisch oder faktisch. Im ersten Fall wäre ein gegenseitiges Verstehen grundsätzlich ausgeschlossen; im letzteren dagegen unter bestimmten Bedingungen möglich.

Ausgangspunkt sind die in dieser Arbeit vorgetragenen Überlegungen zu den Begriffen *Lebensform*, *Lebensweise*, *gemeinsame Handlungsweise* (vgl. für alle: 3.2 (ab Seite 112)), *Weltbild* (vgl. 3.3 (ab Seite 143)) und *Sprachspiel* (vgl. 3.1 (ab Seite 92))⁶. Von

6 Zur Erinnerung: *Lebensform* bezeichnet die Lebensform des Sprachverwendens, an der alle Teilhaben, die Sprache verwenden. Sprache setzt sich aus primitiven und elaborierten *Sprachspielen*, der Verbindung von Sprache und Handeln, zusammen. *Lebensweise* meint die in einer Gruppe von – mindestens zwei – Sprachspielenden geteilten gemeinsamen Handlungsweisen. Einige dieser Handlungsweisen sind sprachlich verfasst und somit erst durch die Teilhabe an der Lebensform der Sprachverwendung möglich. Die verschiedenen Lebensweisen führen zur Ausprägung je eigener Weltbilder mit der zugehörigen Mythologie. Die

dort kann der Versuch einer Skizze der Besonderheiten des Verstehens unternommen werden. Dazu unterscheide ich zunächst zwischen zwei Arten des Verstehens:

- Sprachverstehen

Man versteht eine Sprache, wenn man ihre Regeln erlernen und infolge dessen deren Wörter richtig gebrauchen kann. Für dieses Verstehen ist zunächst eine gemeinsame Lebensform der Sprachpraxis Voraussetzung. Diese teilt, wer *jeweils* eine Sprache spricht. Sprache ist in diesem Sinne zuallererst als regelgeleitete Kommunikation (PU, § 207) zu verstehen. Durch Reflexion auf deren Regeln besteht die Möglichkeit, zu elaborierten Sprachspielen zu gelangen. Eine solche Sprache ist für uns aufgrund ihrer Regelmäßigkeit erlernbar. Wer immer eine Sprachpraxis hat, kann die Sprache von anderen (weil sie ebenfalls eine Sprachpraxis haben) *prinzipiell* verstehen. Es besteht zwischen ihnen in gewissem Maße ein „gemeinsamer Geist“ (Schulte 2000, 60 ff.). Für diese grundsätzliche Verständigungsmöglichkeit ist noch keine andere als die sich aus der Sprachpraxis ergebenden gemeinsamen Handlungsweisen erforderlich.

Zudem liegt eine gemeinsame Praxis in dem oben skizzierten Sinne einer Gleichheit vor, wenn man *dieselbe* Sprache spricht. Sie besteht – wie bereits mehrfach in dieser Arbeit diskutiert – in gemeinsamen, grundsätzlichen Urteilen, denn: „Zur Verständigung durch die Sprache gehört [...] eine Übereinstimmung in den Urteilen“ (PU, § 242). Wer die gleiche Sprache spricht, verständigt sich zumindest auf einfachste Weise, was immerhin Gleichheit in grundsätzlichen Urteilen voraussetzt⁷.

Lebensform der Sprachverwendung garantiert bestimmte gemeinsame Handlungsweisen, die folgerichtig allen Lebensweisen und Weltbildern gemein sind.

7 Eine nähere Erläuterung dessen, was genau die Rede von „gemeinsamen Urteilen“, nämlich den bereits angesprochenen grundlegenden Gewissheiten, meint, wird in *Über Gewißheit* (ÜG) gegeben. Dort erläutert Wittgenstein, dass ein Satz nur verstanden werden kann, wenn er innerhalb eines Zusammenhangs, eines „Nests von Sätzen“ steht. Die Möglichkeit der Verständigung durch die Sprache setzt daher immer eine Menge von bestimmten, nicht begründbaren Sätzen – ein Weltbild – als Fundament der Sprache voraus (vgl. 3.3 (ab Seite 143)).

- Tätigkeitsverstehen

Um Tätigkeiten anderer verstehen zu können, muss es gemeinsame Praktiken geben beziehungsweise die Handlungen (das Verhalten) der anderen müssen den meinen in einer bestimmten Weise gleichen. Das Verstehen erfolgt – sehr stark vereinfacht – sprachlich dann so, dass wir den von uns beobachteten Handlungen/dem Verhalten Sätze unserer Sprache zuordnen, mit denen wir solche Handlungen/ein solches Verhalten, wenn wir sie tun, üblicherweise beschreiben würden. In einem zweiten Schritt deuten wir die Sätze der fremden Sprache, die dieselben Handlungen/dasselbe Verhalten beschreiben, indem wir ihre Sätze mit unseren korrelieren, also beide Sprachen ineinander übersetzen (so beschrieben in: PU, § 206. Auf die insbesondere im Kontext der Beiträge Quines (Quine 1960) geführte Diskussion über das so genannte Übersetzungsproblem werde ich hier aus Platzgründen nicht näher eingehen.) Unsere Handlungen/unser Verhalten bilden so unser Bezugssystem für die Interpretation (Raatzsch 1993, 59 f.). Das Verstehen weiterer, neben den sich ohnehin aus der Lebensform der Sprachpraxis ergebenden Tätigkeiten ist folglich zugleich eine Hilfe zum Sprachverstehen.

Setzt man Sprachverstehen und Tätigkeitsverstehen zueinander in Beziehung, ergeben sich vier mögliche Fälle des Verstehens anderer, von denen drei prinzipiell möglich, einer jedoch ausgeschlossen ist:

1. *Man beherrscht die Sprache der anderen und versteht die Handlungen/das Verhalten der anderen.*

Hier handelt es sich um den alltäglichen Fall vor, der keiner weiteren Erörterung bedarf (Nguyen weist darauf hin, dass es freilich auch innerhalb eines solchen Falles sprachlicher und handlungsbezogener Übereinstimmung stark differierende Weltbilder der einzelnen Sprachspielenden geben kann (Nguyen 2002, 269 ff.). Selbstverständlich kann, je nach Größe der Differenz, ein gegenseitiges Verstehen hier kompliziert sein. Es stellen sich diesbezüglich wegen der großen gemeinsamen Basis aber keine grundsätzlichen Schwierigkeiten in den Weg).

2. *Man beherrscht die Sprache der anderen nicht, versteht aber deren Handlungen/Verhalten trotzdem.*

Ein Beispiel hierfür ist etwa der Besuch eines nicht Englisch sprechenden, christlichen Deutschen in den USA, der dort eine christliche Hochzeit beobachtet. Er wird die Handlungen, die denen seiner eigenen Lebensweise ähnlich sind, aufgrund der zwischen ihnen bestehenden Ähnlichkeit verstehen. In einem zweiten Schritt kann er die fremde und seine Sprache ineinander in dem bereits weiter oben skizzierten Verfahren übersetzen.

3. *Man beherrscht die Sprache der anderen nicht und versteht die Handlungen/das Verhalten der anderen nicht.*

Dieser Fall könnte etwa eintreten, wenn Lebewesen, die eine, aber nicht unsere Sprache sprechen und keine weiteren als die aus der Lebensform des Sprachverstehens folgenden Tätigkeiten mit uns teilen (Außerirdische etwa) mit uns in Kontakt treten. Der Zustand des Nichtverstehens ist aber nur vorübergehend, weil keine *prinzipielle* Unmöglichkeit des Verstehens vorliegt. Wenn die anderen die Lebensform einer Sprachpraxis teilen, müssen sie eine Form von Regelmäßigkeit kennen und zur Reflexion fähig sein. Es besteht hier die Möglichkeit (und auch das Erfordernis), darüber hinaus weitere gemeinsame Handlungsweisen auszubilden.

4. *Man beherrscht die Sprache der anderen und versteht die Tätigkeiten der anderen nicht.*

Dieser Fall ist schließlich der von Wittgensteins Löwen. Unsere Unfähigkeit, diesen zu verstehen, ist eine *faktische* und keine prinzipielle. Weil er eben keine Sprache spricht, deswegen können wir ihn nicht verstehen. Oder mit Wittgenstein: „sie [die Tiere, T. W.] sprechen eben nicht. Oder besser: sie verwenden die Sprache nicht – wenn wir von den primitivsten Sprachformen absehen“ (PU, § 25). Wenn der Löwe jedoch eine Sprache spräche, dann würde er mit uns zumindest in der Lebensform der Sprachpraxis übereinstimmen. Eine grundsätzliche Möglichkeit des Sprachverstehens bestünde.

Ich fasse zusammen: Wird von Sprechern die gleiche Sprache gesprochen, besteht kein grundsätzliches Problem des Sprachverstehens.

Es werden bereits Urteile geteilt und mindestens eine gemeinsame Praxis liegt vor. Tätigkeitsverstehen ist darauf aufbauend nun eine Folge des Sprachverstehens. Wird nicht die gleiche, aber jeweils eine Sprache gesprochen, dann besteht ebenfalls kein grundsätzliches Problem des Sprachverstehens. Denn falls über die aus dem Sprechen einer Sprache folgenden gemeinsamen Praktiken hinaus mindestens eine weitere vorliegt, dann folgt das Sprachverstehen dem Tätigkeitsverstehen. Andernfalls, wenn also keine weitere gemeinsame Praxis vorliegt, dann besteht immerhin die durch die Sprachpraxis geteilte gemeinsame Lebensform, die ein Verstehen des anderen zumindest prinzipiell ermöglicht.

Es zeigt sich an dieser Stelle, dass für die Frage nach der Möglichkeit gegenseitigen Verstehens Anzahl und Art der gemeinsamen Praktiken (insofern sie über diejenigen der aus der Lebensform der Sprachverwendung folgenden hinausgehen) völlig unerheblich und allenfalls für eine Binnendifferenzierung des Begriffes interessant sind. Darüber hinaus ist die Antwort auf die Frage, ob sich ausreichend verschiedene Lebensweisen prinzipiell oder faktisch nicht verstehen können, dass diejenigen Lebensweisen, die an der Lebensform der Sprachpraxis teilhaben, keine logische, sondern allenfalls eine faktische Unmöglichkeit des gegenseitigen Verstehens trennt.

Es ist folglich eine zu starke These, eine Unmöglichkeit des Verstehens ausreichend fremder Lebensweisen zu behaupten, weil sie aufgrund ihrer Verbindung über die gemeinsame Lebensform des Sprachverwendens gar nicht ausreichend fremd sein können. Die jeweils ausgeprägten unterschiedlichen Arten der Sprachverwendung ziehen zusammen mit den zugehörigen Handlungspraxen verschiedene Lebensweisen, mit je eigenem Weltbild nach sich.

Abgesehen von den theoretischen Möglichkeiten des gegenseitigen Verstehens und Nichtverstehens stellt sich immer wieder die Frage, ob es denn nicht doch irgendetwas den Menschen spezifisch Gemeinsames gibt. Nun erlaubt die Tatsache, dass gesprochen wird, zwar den Rückschluss auf eine vorliegende gemeinsame Praxis. Um welche es sich dabei genau handelt, ist jedoch wegen des Empirievorbehaltes (siehe Abschnitt 3.1 (ab Seite 97)) prinzipiell nicht festzustellen. Deswegen kam ich im Abschnitt 2.6 (ab Seite 214) zu dem Ergebnis, dass es keine anthropologische Konstante geben könne. Eine solche, epistemisch harte Konstante ist aber auch, wie ich im selben Abschnitt gezeigt habe, für den Sprachgebrauch nicht erforderlich.

Der Begriff *Mensch* hat seinen in dem jeweiligen Weltbild verankerten Gebrauch. Das legt den Focus der Frage darauf, ob es einen einheitlichen Gebrauch dieses Begriffes gibt. Wittgenstein deutet so etwas an. Im Rahmen der Diskussion der Empfindungswörter bemerkt er: „Es kommt darauf hinaus: man könne nur vom lebenden Menschen, und was ihm ähnlich ist, (sich ähnlich benimmt) sagen, es habe Empfindungen; es sähe; sei blind; höre; sei taub; sei bei Bewußtsein, oder bewußtlos“ (PU, § 281).

Worauf diese Bemerkung hinweist ist, dass bestimmte Begriffe nur in bestimmter Weise gebraucht werden können. Die Begriffe, die hier als Beispiel gegeben werden, sind solche über die physiologischen Fähigkeiten oder Eigenschaften des Menschen und insofern für eine grammatische Bestimmung desselben geeignet. Diese Begriffe finden aber nur auf den Menschen Anwendung. Wer immer über Eigenschaften oder Fähigkeiten eines Menschen spricht, setzt deshalb einen bestimmten Gebrauch des Begriffes *Mensch* voraus. Man könnte also auch durch eine grammatische Analyse das spezifisch menschliche herausbekommen. Die Wahrscheinlichkeit, dabei auf eine stark ähnliche Verwendungsweise des Begriffes zu stoßen, ist groß, denn Sprache entwickelt sich ja in enger Verwobenheit mit Handlungen beziehungsweise Verhalten. Wenn man unterstellt, dass Handlungen oder Verhalten nur in einer Umgebung statthaben können, dann führt eine ähnliche Umgebung zu einem ähnlichen Gebrauch bestimmter Begriffe – etwa solchen, die den Umgang des Menschen mit der Umgebung betreffen. Eine solche ähnliche Umgebung wäre im Falle des Menschen der gemeinsame Lebensraum, der gleichsam die Rahmenbedingungen für dessen Entwicklung vorstellt. In dieser Weise hat die Umgebung zugleich Einfluss auf den Gebrauch der Wörter. Wittgenstein hält dieses in den *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough* sogar für selbstverständlich:

Daß der Schatten des Menschen, der wie ein Mensch ausschaut, oder sein Spiegelbild, daß Regen, Gewitter, die Mondphasen, der Jahreszeitwechsel, die Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Tiere unter einander und zum Menschen, die Erscheinungen des Todes, der Geburt und des Geschlechtslebens, kurz alles, was der Mensch jahraus jahrein um sich wahrnimmt, in mannigfaltigster Weise miteinander verknüpft, in seinem Denken (seiner Philosophie) und seinen Gebräuchen eine Rolle spielen wird, ist selbstver-

ständig, oder ist eben das, was wir wirklich wissen und interessant ist.

(GB in VE, 35)

Der starke Einfluss der Umgebung auf die Sprachspielenden verleitet Nguyen dazu, ebenfalls auf allen Menschen gemeinsame Eigenschaften zu schließen. Er schreibt:

Der ähnlichen Weise, in der Menschen aller Kulturen handeln, liegen universale anthropologische Eigenschaften des Menschen als Gattungswesen zugrunde, also Ähnlichkeiten biologischer Anlagen (die Struktur des Gehirns, die Sprachfähigkeit, der körperliche Bau des Organismus usw.) und die Ähnlichkeiten jener sprachlichen Handlungen in verschiedenen Kulturen, die zur menschlichen Naturgeschichte gehören.

(Nguyen 2002, 228)

Es sei noch einmal daran erinnert: Die Behauptung, es gäbe universale anthropologische Eigenschaften des Menschen, ist lediglich als Rückschluss von der ähnlichen Handlungsweise der Menschen zu verstehen. Es handelt sich also um keinen Beweis im strengen Sinne.

Wenn also die Umgebung der Sprachspielenden Einfluss auf die Mythologie der Weltbilder hat, dass es bis zu einem gewissen Grad Ähnlichkeiten im Gebrauch bestimmter Wörter gibt, stellt sich im Anschluss daran die Frage, ob dies analog für die ethische Mythologie gilt. Gibt es vielleicht eine (kleine) Klasse ähnlicher mythologisch-ethischer Sätze? Ich halte dies für sehr wahrscheinlich und finde einen Aufsatz Walzers bemerkenswert, in dem er einen sehr interessanten Vorschlag unterbreitet.

Walzers These lautet, dass die Ähnlichkeit der Lebensweisen aller (im Moment auf der Erde lebenden Menschen) auch eine gemeinsame minimale ethische Mythologie umfasse. Er macht deutlich, dass Moralausdrücke wesentlich eine minimale und eine maximale Bedeutung haben, wobei die minimalen in die maximalen integriert sind (Walzer 1994, 4 ff.). Man kann sich dieses Verhältnis analog demjenigen von in dieser Arbeit unterschiedener primitiver und elaborierter Ethik denken. Die minimale Bedeutung ethischer Ausdrücke beruhe auf der allen Menschen gemeinsamen Lebensweise, die sich daraus ergäbe, dass gewisse rudimentäre Praktiken überall sehr ähnlich seien. Dies gelte auch für Begriffe: Solange es überall ein

ein gemeinsames Verständnis von einem Begriff von etwas gibt, gehört er zum allen gemeinsamen Weltbild. In die Terminologie dieser Arbeit übersetzt resultiert aus dem auf die Umgebung reagierenden Verhalten der Sprachspielenden ein bestimmter Gebrauch von Wörtern, der in die primitiven Sprachspiele eingeht. Später wird in den elaborierten Sprachspielen darauf reflektiert, der Gebrauch differenziert sich weiter aus. Gemeinsam ist den Sprachspielenden eine bestimmte Art von primitivem Sprachspiel, das sozusagen aus der Lebensweise des unmittelbaren Lebensvollzuges entstanden ist. Die in der Mythologie des Weltbildes dieser Lebensweise enthaltenen mythologisch-ethischen Sätze sind in diesem Falle allen Sprachspielenden in einfachster Form bekannt.

Walzer erläutert seine These am Beispiel einer Demonstration in der Tschechoslowakei im Jahre 1989. Die Demonstranten halten Schilder mit verschiedenen Begriffen („Wahrheit“, „Gerechtigkeit“) hoch. Obwohl Außenstehende nicht wissen, welche konkreten Vorstellungen die Demonstranten von diesen Begriffen haben (welches elaborierte Sprachspiel sie spielen), ist ein Verständnis trotzdem möglich, weil es auf allgemeinen (selbst erlebten oder erzählten) Vorstellungen einer Tyrannei (einem primitiven Sprachspiel), gegen die die Demonstranten aufbegehrt haben, ausgeht.

Weil wir anderen (fast) alle ein gewisses Empfinden dafür haben, was Tyrannei und warum sie unberechtigt ist, schütteln die von den Demonstranten benutzen Wörter jegliche partikularistische Bedeutung ab, die sie in der tschechischen Sprache haben mögen; sie werden weithin, vielleicht universell zugänglich. Gäbe es keinen allgemeinen Begriff von Tyrannei, käme der Zugang nicht zustande.

(Walzer 1994, 4)

Walzers Vorschlag ist nicht nur mit der Philosophie Wittgensteins verträglich. Vielmehr ist die Annahme einer in den primitiven Sprachspielen entstandenen, minimalen ethischen Mythologie in der Lage, solche Phänomene zu erklären. Liegt erneut kein Beweis für eine „Minimalmoral“ vor, ist deren Annahme vor dem hier entfalteten Hintergrund jedoch sehr plausibel.

Abschließende Bemerkung

Wenn man das Ergebnis dieser Arbeit betrachtet, stellt man fest, dass es zweifacher Art ist. Einerseits leistet es einen Beitrag zur Wittgenstein-Forschung, der darin besteht, gezeigt zu haben, dass Wittgenstein über die Zeit hinweg im Grunde dieselbe Vorstellung von Ethik gehabt hat. Andererseits stellt die vor dem Hintergrund der wittgensteinschen Philosophie vorgenommene, grundsätzliche Reflexion auf Ethik im Allgemeinen ganz klar die Merkmale heraus, wie Ethik entsteht, funktioniert und überhaupt nur zu begreifen ist.

Bereits in der Frühphilosophie hat Wittgenstein kein Geheimnis aus der großen Wichtigkeit, die Ethik für ihn hatte, gemacht. So bestimmt er den Sinn des *Tractatus* als ethisch. Nicht nur ist dies eindeutig durch den zitierten Brief an von Ficker bezeugt, vielmehr enthält das Buch selber hinreichend viele unmissverständliche Passagen. Es ist um so erstaunlicher, dass die ethische Dimension des Frühwerks lange nicht entsprechend gewürdigt worden ist und es wäre gänzlich unverständlich, wenn es auch heute noch Philosophen gäbe, die der Ethik im *Tractatus* keine große Rolle beimäßen.

Die Situation ab der Zeit nach Wittgensteins Rückkehr zur Philosophie hat insofern in neuerer Zeit weitere Erhellung erfahren, als durch das Auffinden der späten Tagebücher (D) Mitte der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts eindeutige Textbelege dahingehend vorliegen, wie sehr Wittgenstein nach wie vor mit ethischen Themen befasst war. Einige der dort vorfindlichen Bemerkungen habe ich in dieser Arbeit aufgegriffen und in den Kontext der Spätphilosophie eingebettet. Durch den auf diese Weise erbrachten Nachweis, dass diese Bemerkungen mit der Spätphilosophie verträglich sind, hoffe ich deutlich gemacht zu haben, dass sich Wittgensteins ethische Haltung – die wohl unbenommen aus seinen Tagebüchern spricht – sehr wohl in seiner Spätphilosophie ausgedrückt findet. Dies erklärt das fast gänzliche Fehlen explizit ethischer Passagen: sie sind nicht mehr notwendig, weil sich Wittgensteins ethische Ansicht auch aus der Spätphilosophie ergibt und dementsprechend rekonstruieren lässt.

Vergleicht man Früh- und Spätphilosophie miteinander, so wie ich es im Kapitel 1 (ab Seite 163) des zweiten Teils getan habe, findet man zudem heraus, dass sich Wittgensteins ethische Ansicht nicht über die Zeit verändert hat. Wittgensteins Verständnis von Ethik bleibt zeitlebens das einer *Praxis*, nicht das einer *Theorie* (siehe dazu auch Iven 2002). Was sich im Laufe der Jahre in Abhängigkeit seiner jeweiligen Philosophie verändert hat, ist lediglich der *Ausdruck* seiner ethischen Auffassung, nämlich welche Rolle der Praxis jeweils zukommt und welche Konsequenzen sich daraus ergeben.

Wittgenstein hat seine Frühphilosophie aus guten Gründen, die hier in dieser Arbeit dargestellt worden sind, aufgeben oder besser: revidiert. Deshalb ist anzunehmen, dass die sich aus der Spätphilosophie für Ethik ergebenden Konsequenzen auch diejenigen sind, die einer genaueren Betrachtung unterzogen werden sollten. Denn es ist mit Recht anzunehmen, dass Wittgenstein darin seine ethische Ansicht hinreichend genau ausgedrückt sah, weil er aufgrund des hohen Stellenwerts, die Ethik in seinem Leben hatte, sicherlich keine seiner Ansicht zuwiderlaufenden Konsequenzen zugelassen hätte. Eine solche Rekonstruktion ist der zweite Schritt, der in dieser Arbeit unternommen worden ist. Danach ergeben sich folgende Konsequenzen für eine aus Wittgensteins Spätphilosophie folgende Ethik:

Zuallererst, und dies kann kaum genug betont werden, ist Ethik eine Praxis. Damit überhaupt Sprache entstehen kann ist eine Art von Gleichmäßigkeit im Verhalten – der Praxis – der Sprachspielenden (die Diskussion des sozialen Charakters von Sprache, siehe Abschnitt 3.1 (ab Seite 92), erster Teil, hat gezeigt, dass einer allein keine Sprache, und damit auch keine Ethik, entwickeln kann, siehe Abschnitt 2.7 (ab Seite 220) des ersten Teils) erforderlich. Dem gleichmäßigen Verhalten werden dann in den primitiven Sprachspielen Laute zugeordnet, Regeln zur Lautverwendung entstehen und auch erste (unreflektierte) Normen. Unter diesen Normen sind bereits erste rudimentäre ethische Normen. Letztere schlagen sich als primitive Ethik in der Mythologie des jeweiligen Weltbildes nieder.

Auf diese so in das Fundament der Sprache in Form von mythologischen Sätzen eingelassene primitive Ethik kann dann in den elaborierten Sprachspielen, die auf den primitiven aufsetzen, reflektiert werden. Diese Reflexion stellt eine grammatische Untersuchung dar. Eine grammatische Untersuchung ist immer eine Untersuchung, die die Verwendungsweise von Wörtern untersucht und dadurch Aufklä-

rung darüber ermöglicht, welche Regeln in einer Sprache gelten und wie diese Sprache verwendet wird. Das Ergebnis einer solchen Untersuchung ist die Aufdeckung so genannter grammatischer Sätze: Sätze, die keine Aussage über die Welt treffen, sondern sprachliche Regeln ausdrücken. Ihr wesentliches Merkmal ist, dass sie nicht sinnvoll verneint werden können, weil eine Verneinung nicht einen anderen Sachverhalt ausdrücken würde, sondern schlicht unverständlich wäre. Viele dieser Regeln sind bereits in den primitiven Sprachspielen entstanden, andere entstehen erst durch die Reflexion auf diese primitiven Regeln in den elaborierten Sprachspielen. Es besteht ein besonderes Verhältnis zwischen der durch den Gebrauch bestimmten Bedeutung der Wörter, den grammatischen Sätzen und der Art, wie die Sprachspielenden auf die Welt Bezug nehmen. Das höchst interessante an diesem Verhältnis ist, dass die rudimentären Regeln ja aus Verhalten hervorgegangen sind, das noch nicht durch Sprache begleitet war. Insofern wird vorsprachliches Verhalten sozusagen versprachlicht. Dieser Punkt ist deshalb von höchster Wichtigkeit, weil die Sprache erkenntnisleitend wird: Theorien, Wissenschaft aber auch einfach nur die alltägliche Bezugnahme auf die Welt geschieht mittels der Sprache innerhalb von deren Regelsystem. Sind die ersten Regeln ohne Sprache entstanden und haben dadurch gleichsam die Bezugnahme der sich vorsprachlich Verhaltenden in die Sprache übertragen, sind die Sprachspielenden später sozusagen innerhalb des Bildes, das die Sprache ihnen vermittelt, gefangen (vgl. PU, § 115). Sie können zuerst sozusagen nur erkennen, was die Sprache ihnen zu erkennen erlaubt. Das Kapitel *Aspektsehen* (2.5 (ab Seite 203)) hat dieses Verhältnis herausgearbeitet: Die Welt ist nicht der Grund dafür, was die Sprachspielenden sehen. Die Welt liefert lediglich das Material, das die Sprachspielenden sprachvermittelt ordnen. Der Prozess des Sehens geschieht innerhalb des durch die grammatischen Sätze gezogenen Rahmens.

Aus dieser Einsicht ergeben sich besondere Konsequenzen für ethische Sätze. Denn es handelt sich auch bei ethischen Sätzen um grammatische Sätze in dem hier entfalteten Sinne. Zwar drücken ethische Sätze in einer bestimmten Weise etwas über die Welt aus, aber dennoch ist ihre Negation aus den erörterten Gründen nicht so einfach möglich, wie das bei Sätzen über die Welt der Fall ist. Weil die Gesamtheit der grammatischen Sätze die Mythologie eines Weltbildes vorstellt, sind demnach also auch ethische Sätze mytho-

logisch. In dieser Eigenschaft wirken sie also auch darauf ein, was von den Sprachspielenden, die eine bestimmte ethische Mythologie teilen, gesehen werden kann.

Für „theoretische“ Ethiken bedeutet dieser Befund, dass sie nicht aufgrund der behaupteten Wahrheit ihrer Sätze erwarten können, dass sich die aus ihnen ergebenden Konsequenzen in den Tätigkeiten der Sprachspielenden einstellen werden. Ethische Sätze sind wie andere Sätze auch – die Sprache insgesamt – an eine Praxis gebunden. Folglich ist auch die Bedeutung ethischer Sätze letzten Endes durch einen Gebrauch bestimmt: Durch den Gebrauch, der von ihnen im Sprachspiel gemacht wird. Möchte man eine Veränderung der Tätigkeiten erreichen, muss man Änderungen im Gebrauch der ethischen Sätze hervorrufen, was eine Veränderung der Tätigkeiten oder Sichtweisen auf die Welt zur Folge hat. Umgekehrt führen eine veränderte Praxis oder veränderte Sichtweisen zu einer veränderten ethischen Mythologie.

Insofern lässt sich das Verhältnis von elaborierter und primitiver Ethik dahingehend bestimmen, dass die Ergebnisse der elaborierten Ethik darauf abzielen, die primitive Ethik zu verändern. Der Erfolg hängt schlussendlich davon ab, ob sich eine entsprechende Praxis ausbildet. Ein solcher Einfluss besteht zum Beispiel derart, dass man auf eine bestimmte Weise handelt oder nicht. Im einen Fall bestärkt man eine ethische Regel, im anderen nicht. Jeder Sprachspielende ist für seine eigenen Handlungen in der Weise verantwortlich, dass er alleine entscheidet, wie er handelt, und dadurch eben bestimmte ethische Regeln unterstützt, andere nicht.

In dieser Hinsicht stehen alle Ethiken in Betreff ihrer möglichen Wirkungen auf der gleichen Stufe. Begründungen kommen immer am Fuße des Sprachspiels zu ihrem Ende. Ab dann lässt sich nur noch feststellen: So handeln wir eben. Deswegen findet auch der Begriff der Wahrheit oder Richtigkeit auf Ethiken keine Anwendung, die über die eigene Lebensweise hinaus geht. Wenn man jedoch unterstellt – was höchst plausibel ist – dass allen verschiedenen Lebensweisen eine gemeinsame Lebensform, nämlich die des Sprachverwendens, zu Grunde liegt, dann gibt es auch eine allen Lebensweisen – wenn auch kleine – gemeinsame Praxis. Aus dieser „Minimalpraxis“ leiten sich mit entsprechend hoher Plausibilität minimale moralische Gemeinsamkeiten ab – eine *Minimalmoral*. Zwar wird sich wegen des Empirievorbehaltes kein Beweis für diese

Minimalmoral und worin sie besteht erbringen lassen, man kann sich ihr aber gleichwohl von innerhalb der Lebensform her nähern. Ein Prozess, der wichtig und unbedingt notwendig ist. Er funktioniert nicht auf die Weise, dass Sprachspielende einer ganz bestimmten Lebensweise anderen ihre Ethik als wahr vermitteln wollen. Ihre Ethik mag in ihren Augen vielleicht begründeter sein, vermittelt werden kann sie nur über eine gemeinsame Praxis, auf die man sich beziehen muss. Dies ist die Aufgabe von Ethikern im eigentlichen Sinne: Eine gemeinsame Praxis tätig herzustellen. Diese Aufgabe richtet sich an jeden Einzelnen: Sein Leben gemäß ethischen Prinzipien auszurichten und im Austausch mit anderen zu vermitteln oder zu verändern.

Aus dem Primat der Praxis ergeben sich im Grunde zwei wesentlichen Aspekte einer Ethik wittgensteinscher Art. Dieser Primat besteht hauptsächlich in zweierlei Hinsicht: zunächst in sprachgeschichtlicher: Es ist allererst eine Form von Praxis nötig, bevor sich in Abhängigkeit davon Sprache entwickeln kann. Weiterhin darin, dass ein Sprachspielender vor der Ausführung einer Handlung nicht wissen kann, ob seine Tätigkeit in Übereinstimmung mit der beabsichtigten Regel ist. Es liegt also auch hier zunächst eine Praxis vor – er muss auf eine bestimmte Weise handeln –, bevor in einem weiteren Schritt anhand der Reaktion der Gemeinschaft der Sprachspielenden festgestellt werden kann, ob die tatsächliche mit der beabsichtigten Handlung übereinstimmt. Deshalb ist Ethik eine Praxis und keine Theorie: Sie ist allererst ein Tätig-Sein. Das, was gemeinhin *theoretische Ethik* genannt wird, ist eine grammatische Untersuchung der ethisch-mythologischen Sätze.

Wenn man diesen Befund Ernst nimmt, wirft dies ein Licht auf alle Vernunftethiken. Solche theoretischen „Ethiken“ taugen dann genau so viel oder wenig für die tatsächliche Ethik, die eben eine Praxis ist und auf die Veränderung der Praxis abzielt, wie auch jede andere Art von Rhetorik (vgl. Kroß 2000) Einfluss auf sie ausübt. So erscheint beispielsweise Kants ethische Theorie in diesem Lichte als „ethischer Unsinn“, also als ethische Mythologie, die in Form grammatischer Sätze ja *unsinnig* ist und darauf abzielt, eine andere Praxis bei den Adressaten herzustellen. Kants Ethik ist dabei keineswegs höherwertiger, sondern lediglich rhetorisch ausgefeilter als die Worte eines Elternteils, das sein Kind darüber aufklärt, wie man sich zu verhalten hat.

Teil III

Anhang

Einteilung der Schriften Wittgensteins und Anmerkungen zur Methode

Die veröffentlichten Schriften, die wir heute kennen, und ihre Form geht größtenteils auf die Verwalter des Nachlasses, Wittgensteins literarischen Erben, zurück. Leider liegt darin auch ein großes Problem der vorliegenden Editionen. An einigen Stellen hat zwar Wittgenstein selber Hinweise gegeben, welche Themen wie zusammengehören, überwiegend lag es jedoch in der Verantwortung der Herausgeber, welche konkrete Form die einzelnen Veröffentlichungen erhielten. Richtschnur bei der Veröffentlichung waren beispielsweise ähnliche Thematiken oder die jeweilige Entstehungszeit. Manchmal ergaben sich wichtige Hinweise auch aus rein sächlichen Umständen: die Notizbücher, in denen die Bemerkungen niedergeschrieben waren, oder der Ort ihrer Verwahrung. Insgesamt bleibt die Art der Veröffentlichung jedoch in der Willkür der Herausgeber, was für bestimmte Forschungsabsichten große Schwierigkeiten mit sich bringt, da allein durch die in Buchform vorliegenden Schriften nicht immer ein verlässliches Bild der wittgensteinschen Philosophie zu erhalten ist (vgl. zur Geschichte der wittgensteinschen Schriften und zu deren Edition die ausführlichen Hinweise bei Schmitz 2002, 16 ff., und Nedo 1993, 51 ff.). Abhilfe schafft diesbezüglich die neuerdings vorliegende Gesamtausgabe des Nachlasses auf CD-ROM.

Für den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit sind jedoch im Wesentlichen die zwei zentralen gedruckten Ausgaben ausreichend, zumal sie auch den größten Verbreitungsgrad besitzen. Die beiden Ausgaben sind einerseits die Werkausgabe, die in der vorliegenden Arbeit hauptsächlich, ausgenommen dort, wo sie gravierende editorische Mängel aufweist, herangezogen werden wird, und andererseits die so genannte Wiener Ausgabe, die gegenüber der Werkausgabe teilweise überschneidendes, aber überwiegend neues Material aus dem Nachlass enthält. Wenn die Textbasis der Werkausgabe entweder unklar ist oder die nicht der Werkausgabe entstammenden Passagen in starkem Kontrast zu dieser stehen beziehungsweise völlig neue Gedanken entfalten, greife ich ergänzend auf den elektronischen Nachlass und andere Quellen zurück. Diese anderen Quellen

sind beispielsweise einzelne Veröffentlichungen, die bestimmte Vorlesungen, Vorträge oder Gespräche enthalten. Sie sind überwiegend – wenn auch eine große Hilfe zum Verständnis – dennoch Aufzeichnungen Dritter und mit entsprechender Vorsicht zu behandeln.

Wittgenstein hat sich, was sein Schreiben betrifft, nie an bestehende Normen gehalten und so besteht sein Nachlass auch nicht aus einzelnen, durchgängigen Abhandlungen, sondern aus einer mehr oder weniger losen Folge von Bemerkungen, die über kürzere oder längere Passagen denselben Gegenstand behandeln und in verschiedenen Schriften mitunter in leicht veränderter Formulierung wieder auftauchen. Deshalb ist *Bemerkungen* ein Fachterminus der Wittgenstein-Forschung, der die abschnittshaften Einlassungen bezeichnet.

Jede Arbeit, die sich mit den gesamten Schriften beschäftigt, muss eine sinnvolle Einteilung der wittgensteinschen Schriften vornehmen. Denn oft – wenn auch nicht immer – hat Wittgenstein bestimmte Themen zu bestimmten Zeiten bearbeitet, die teilweise zu klaren Linien und Brüchen innerhalb seiner Philosophie geführt haben. Eine aufmerksame Einteilung seiner Schriften hilft deshalb, die nötige interpretatorische Vorsicht zu wahren, welche Bemerkungen eventuell die Grundlage für andere bilden, welche ergänzend oder erläuternd herangezogen werden können. Gleichwohl ist es eine terminologische Schwierigkeit, die einzelnen Zeitphasen der wittgensteinschen Philosophie, sauber voneinander zu trennen. Im Folgenden unterteile ich die gesamten Schriften zunächst grob in Früh- und Spätphilosophie. Die Frühphilosophie umfasst die Zeit bis etwa 1929, die Spätphilosophie die Zeit beginnend ab 1929 bis zu Wittgensteins Tod 1951. Beide Bereiche sind nicht trennscharf und überlappen sich an bestimmten Stellen. Das hat den Grund, dass ein exakt datierbarer Bruch oder eine Wende nicht so leicht zu bestimmen ist, was für die hier verfolgten Zwecke allerdings auch nicht problematisch ist. Eine exaktere Chronologie der Zeit der Wende hat Kienzler in seiner erhellenden Arbeit (Kienzler 1997) vorgelegt.

Frühphilosophie

Unter den Überbegriff Frühphilosophie fallen neben dem eigentlichen Frühwerk, dem *Tractatus*, noch einige weitere Schriften. Nach dem Titel ist jeweils der Entstehungszeitraum angegeben.

- Aufzeichnungen über Logik, 1913
- Aufzeichnungen, die G. E. Moore nach Diktat in Norwegen niedergeschrieben hat, 1914
- Tagebücher 1914 – 1916, 1914 – 1916
- *Tractatus logico-philosophicus*, 1918

Spätphilosophie

Die Spätphilosophie umfasst zwei thematisch unterschiedene Teile. Der erste, der von Wittgenstein gelegentlich „Teil II“ genannt wurde, unterteilt sich wiederum in zwei Abschnitte, deren erster ausgehend von den Gründen des Bruchs mit der Frühphilosophie im Wesentlichen Fragen des Funktionierens der Sprache behandelt und in die Philosophischen Untersuchungen mündet, die den zweiten Abschnitt bilden. Obgleich diese Unterteilung nicht ganz trennscharf ist, bietet sie sich einmal aus Gründen der Einfachheit an, und außerdem können die vorher liegenden Arbeiten tatsächlich als eine Art von Vorstudien zu den Philosophischen Untersuchungen aufgefasst werden. Im zweiten Teil, den Spätschriften, wendet er sich verstärkt erkenntnistheoretischen Problemen zu.

„Teil II“

Zeit des Übergangs

- Tagebücher 1930 - 1932 / 1936 - 1937
- Philosophische Bemerkungen, 1930
- Vortrag über Ethik, ≈ 1931
- Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*, ≈ 1931 (und nach 1948)

- Philosophische Grammatik, 1932 – 1936 (Hauptteil 1933)
- „The Big Typescript“, 1933
- Das Blaue Buch, 1933 / 1934⁸
- Das Braune Buch, 1934 / 1935
- Aufzeichnungen für Vorlesungen über „privates Erlebnis“ und „Sinnesdaten“, ≈ 1934 – 1936
- Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen, 1937
- Bemerkungen über die Philosophie der Mathematik, 1937 – 1944⁹

Philosophische Untersuchungen

- Urfassung, 1936 / 1937
- Frühfassung, 1937 / 1938
- Bearbeitete Frühfassung, undatiert
- Spätfassung, 1945 / 1946

- 8 Hintikka/Hintikka und von Wright halten die Einordnung des Blauen Buches in die Zeit des Übergangs für nicht zweifelsfrei. Ihrer Auffassung nach sind die darin enthaltenen Gedanken eher dem Umkreis des Tractatus zuzuordnen. (Hintikka/Hintikka 1996, vgl. 196 f.) Bei Sedmak heißt es: „Unter dem ‚mittleren Wittgenstein‘ wird gemeinhin jene ‚Zwischenphase‘ (nach Wittgensteins ‚Rückkehr zur Philosophie‘) zwischen dem T und den BB [Dem Braunen und dem Blauen Buch, T. W.] verstanden [...]“ (Sedmak 1996, 30). Davon, dass diese Einteilung „gemeinhin“ geteilt werde, kann allerdings offensichtlich nicht die Rede sein. Bei allen philologischen Schwierigkeiten weisen die in der vorliegenden Arbeit zitierten Stellen jedoch sehr wohl charakteristische Merkmale der Zeit des Übergangs auf. Darüber hinaus können sie insbesondere gleichsam als Grundlegung der in den Philosophischen Untersuchungen veröffentlichten Bemerkungen verstanden werden, mithin in diese gipfeln. Ist diese Einteilung nicht ganz zweifelsfrei, so doch für diese Arbeit hinreichend.
- 9 Die Einordnung dieser Schrift ist sehr schwer. Einerseits fällt sie noch in die Zeit des Übergangs, weil sie auf wesentlichen Vorarbeiten aus den Jahren 1929 – 1934 fußt, die in Philosophische Bemerkungen und Philosophische Grammatik enthalten sind. Diese Einteilung ist jedoch nicht ganz trennscharf wegen der inhaltlichen und methodischen Nähe vieler Bemerkungen zum Themenkreis der Philosophischen Untersuchungen. Diese Aufzeichnungen zur Mathematik stellen gleichsam die Schnittstelle zwischen der Zeit des Übergangs und den Philosophischen Untersuchungen dar.

Spätschriften

- Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, 1946 – 1949 (Vorstudien zu Teil II der Philosophischen Untersuchungen)
- Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, 1948 / 1949
- Teil II der Philosophischen Untersuchungen \approx 1949
- Über Gewißheit, 1949 - 1951
- Bemerkungen über die Farben, \approx 1950

Daneben sind noch Sammlungen einzelner Bemerkungen veröffentlicht, die sich aus vielen verschiedenen Manuskripten und Typskripten speisen, und daher nicht eindeutig einer Periode zuordnen lassen.

- Vermischte Bemerkungen, 1914 - 1951 (Der Großteil der Bemerkungen ist nach 1945 entstanden.)
- Zettel, 1929 – 1948 (Der Hauptteil ist zwischen 1945 und 1948 entstanden)

Nicht von Wittgensteins eigener Hand sind folgende Vorlesungsmitschriften:

- Vorlesungen 1930 – 1935, fallen in die Zeit des Übergangs.
- Wittgenstein und der Wiener Kreis, 1929 – 1932, fällt ebenfalls in die Zeit des Übergangs.
- Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben, 1938, 1942, 1946, fallen ebenso in die Zeit des Übergangs.

Die vorangehende Auflistung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, insbesondere nicht, was den Punkt der nicht von Wittgenstein selbst stammenden Aufzeichnungen von Gesprächen und Vorlesungen betrifft. Sie gibt jedoch eine Übersicht über die zeitliche Einordnung der in der vorliegenden Arbeit verwendeten Schriften.

Siglen der Werke Wittgensteins

Die Bandangaben beziehen sich auf die im Suhrkamp Verlag 1984 – 2002 erschienene Werkausgabe von Ludwig Wittgenstein. Auf die zitierten Stellen wird entweder unter Angabe des Paragraphen (§, bei Bedarf zusätzlich mit fortlaufenden Buchstaben für die einzelnen Absätze der Bemerkung), der Nummer des Abschnitts (Nr.) oder der Seite Bezug genommen. Bisweilen, etwa bei langen Zitaten, wird auch zusätzlich die Seitenzahl in Klammern angegeben. Alle Wittgenstein-Zitate in der vorliegenden Arbeit wurden unverändert übernommen. Auf Korrekturen, besonders der bisweilen abenteuerlichen Interpunktion, wurde verzichtet, weil mit guten Gründen anzunehmen ist, dass Wittgenstein den Text so intendierte, wie er in den zitierten Ausgaben vorliegt. Varianten sind durch Striche (// oder /) voneinander getrennt. Wenn auf ein Typoskript (TS), ein Manuskript (MS) oder Diktat (DN) Bezug genommen wird, erfolgt die Nummerierung gemäß dem Katalog von von Wright 1986, 37–62.

- AL** Aufzeichnungen über Logik (Band 1)
- AfV** Aufzeichnungen für Vorlesungen über »privates Erlebnis« und »Sinnesdaten« (in VE)
- BB** Braunes Buch (Band 5)
- BGB** Bemerkungen über Frazers *Golden Bough* (in VE)
- BGM** Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik (Band 6)
- BPP** Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie (Band 7)
- BIF** Bemerkungen über logische Form
- BT** „The Big Typescript“
- D** Denkbewegungen
- PG** Philosophische Grammatik (Band 4)
- PU** Philosophische Untersuchungen (Band 1)
- PU II** Teil II der Philosophischen Untersuchungen (Band 1)

- LS** Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie (Band 7)
- Tb** Tagebücher 1914–1916 (Band 1)
- T** Tractatus logico-philosophicus (Band 1)
- ÜG** Über Gewißheit (Band 8)
- V** Vorlesungen 1930–1935
- VB** Vermischte Bemerkungen
- VE** Vortrag über Ethik
- VG** Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben
- WA** Wiener Ausgabe, Studentexte
- WWK** Wittgenstein und der Wiener Kreis (Band 3)
- Z** Zettel (Band 8)

Literaturverzeichnis

- Apel, Karl-Otto (1973): »Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens«, in: ders.: *Transformation der Philosophie*. Band 1, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 335–377.
- Armstrong, Brian (2004): »Analysis as the vanishing of Value?«, in: Marek, Johann Christian/Reicher, Maria Elisabeth (Hrsg.): *Erfahrung und Analyse. Beiträge des 27. Internationalen Wittgenstein Symposiums*. Kirchberg/Wechsel, 16–17.
- Arnsward, Ulrich/Weiberg, Anja (Hrsg.) (2001): *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*. Parerga, Düsseldorf.
- Austin, John L. ([1962] 1998): *Zur Theorie der Sprechakte (How to do Things with Words)*. 2. Auflage, Reclam, Stuttgart.
- Baker, G. P./Hacker, P. M. (2004): *Wittgenstein. Meaning and Understanding. Essays on the ‚Philosophical Investigations‘: Volume 1*. 2. Auflage, Blackwell Publishing, Oxford.
- Baker, G. P./Hacker, P. M. (1985): *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity. An analytical Commentary on the ‚Philosophical Investigations‘: Volume 2*. Basil Blackwell, Oxford.
- Barrett, Cyril (1991): *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Blackwell, Oxford (UK)/Cambridge (USA).
- Beermann, Wilhelm (1999): *Die Radikalisierung der Sprachspiel-Philosophie*. Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Berndzen, Achim (1998): »Regelfolgen und explizite Regelkenntnis. Zu einer Kontroverse in der Interpretation der ‚Philosophischen Untersuchungen‘«, in: Kellerwessel, Wulf/Peucker, Thomas (Hrsg.): *Wittgensteins Spätphilosophie. Analysen und Probleme*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 117–151.
- Black, Max (1978): »Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein’s later Work«, in: Leinfellner, Elisabeth u.a. (Hrsg.): *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought*. hpt, Wien, 325–331.

- Christensen, Anne-Marie (2004): »The Necessity of the Ethical or why Murder *must* be wrong«, in: Marek, Johann Christian/Reicher, Maria Elisabeth (Hrsg.): *Erfahrung und Analyse. Beiträge des 27. Internationalen Wittgenstein Symposiums*. Kirchberg/Wechsel, 69 f.
- Dall'Agnol, Darlei (2004): »What we cannot say, we can and must speak about«, in: Marek, Johann Christian/Reicher, Maria Elisabeth (Hrsg.): *Erfahrung und Analyse. Beiträge des 27. Internationalen Wittgenstein Symposiums*. Kirchberg/Wechsel, 89–91.
- Davidson, Donald (2001): »The Second Person«, in: ders.: *Subjective, Intersubjective, Objective*. 2. Auflage, Clarendon Press, Oxford, 107–122.
- Diamond, Cora (2000): »Ethics, Imagination and the method of Wittgenstein's ‚Tractatus‘«, in: Crary, Alice/Read, Rupert (Hrsg.): *The New Wittgenstein*. Routledge, London/New York, 149–173.
- Diamond, Cora (2006): »Einleitung zu ›Eine ungefähre Vorstellung von Moralphilosophie‹«, in: Gibson, John/Huemer, Wolfgang (Hrsg.): *Wittgenstein und die Literatur*. Frankfurt/Main, 187–194.
- Düwell, Marcus u. a. (Hrsg.) (2002): *Handbuch Ethik*. Metzler, Stuttgart/Weimar.
- Finch, Henry Le Roy (1971): *Wittgenstein – The Early Philosophy*. Humanities Press, New York.
- Garver, Newton (1984): »Die Lebensform in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen«, in: *Grazer Philosophische Studien* 21, 33–54.
- Garver, Newton (1999): »Die Unbestimmtheit der Lebensform«, in: Lütterfelds, Wilhelm/Roser, Andreas (Hrsg.): *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 37–52.
- Glock, Hans-Johann (2000): *Wittgenstein-Lexikon*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Glüer, Kathrin (1999): *Sprache und Regeln. Zur Normativität von Bedeutung*. Akademie Verlag, Berlin.

- Grieco, Agnese (1996): *Die ethische Übung. Ethik und Sprachkritik bei Wittgenstein und Sokrates*. Lukas Verlag, Berlin.
- Hacker, P. M. (1990): *Wittgenstein. Meaning and Mind. An analytical Commentary on the 'Philosophical Investigations': Volume 3*. Basil Blackwell, Oxford.
- Hacker, P. M. (1997): *Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Haller, Rudolf (1984): »Lebensform oder Lebensformen«, in: *Grazer Philosophische Studien 21*, 55–63.
- Haller, Rudolf (1999): »Variationen und Bruchlinien einer Lebensform«, in: Lütterfelds, Wilhelm/Roser, Andreas (Hrsg.): *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 53–71.
- Hallett, Garth (1977): *A Companion to Wittgenstein's 'Philosophical Investigations'*. Cornell University Press, Ithaca/London.
- Hintikka, Merrill B.:(1982) »The Objects of Wittgenstein's 'Tractatus'«, in: Leinfellner, Werner u.a. (Hrsg.): *Sprache und Ontologie, Akten des sechsten internationalen Wittgenstein-Symposiums*. hpt, Wien, 429–434.
- Hintikka, Merrill B./Hintikka, Jaakko (1985): »Wittgenstein über private Erfahrung«, in: Birnbacher, Dieter/Burkhardt, Armin (Hrsg.): *Sprachspiel und Methode. Zum Stand der Wittgenstein-Diskussion*. de Gruyter, Berlin/New York, 1–26.
- Hintikka, Merrill B./Hintikka, Jaakko (1996): *Untersuchungen zu Wittgenstein*. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Hintikka, Jaakko (2004): »Did Wittgenstein Follow the Rules? (Or was he Guided by Them?)«, in: Marek, Johann Christian/Reicher, Maria Elisabeth (Hrsg.): *Erfahrung und Analyse. Beiträge des 27. Internationalen Wittgenstein Symposiums*. Kirchberg/Wechsel, 140 f.
- Hofmann, Doris Vera (2000): *Gewißheit des Fürwahrhaltens. Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluß des Lebens nach Kant und Wittgenstein*. de Gruyter, Berlin/New York.
- Hoerster, Norbert (2002): *Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay*. Reclam, Stuttgart.

- Iven, Mathias (2002): *Wenn etwas Gut ist so ist es auch Göttlich: Die Ethik im Leben Ludwig Wittgensteins*. Schibri, Berlin.
- Johnston, Paul (1989): *Wittgenstein and Moral philosophy*. Routledge, London/New York.
- Kampits, Peter (Hrsg.) (1999): *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*. Ostag, Wien.
- Kertscher, Jens (2001): »Der Sinn der Ethik und der ethische Sinn«, in: Arnswald, Ulrich/Weiberg, Anja (Hrsg.): *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*. Parerga, Düsseldorf, 89–112.
- Kenny, Anthony (1974): *Wittgenstein*. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Kienzler, Wolfgang (1997): *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie 1930–1932*. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Kierkegaard, Søren ([1846] 1968): *Krankheit zum Tode*. Herausgegeben von Hermann Diem, 2. Auflage, Jakob Hegner, Köln u.a.
- Kober, Michael (1993): *Gewissheit als Norm: Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in ‚Über Gewißheit‘*. de Gruyter, Berlin/New York.
- Kober, Michael (2006): »Wittgensteins Überlegungen zur Handlungstheorie im ‚Big Typescript‘«, in: Majetschak, Stefan (Hrsg.): *Wittgensteins ‚große Maschinschrift‘. Untersuchungen zum philosophischen Ort des ‚Big Typescript‘ (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins (Wittgenstein-Studien, Band 12)*. Peter Lang, Frankfurt/Main u. a., 179–202.
- Kober, Michael (2006a): »Wittgenstein and Religion«, in: *Grazer Philosophische Studien 71*, 87–116.
- Kripke, Saul A. (1987): *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Eine elementare Darstellung*. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Kroß, Matthias (1993): *Klarheit als Selbstzweck. Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit*. Akademie Verlag, Berlin.
- Kroß, Matthias (2000): »»Die Welt ist an sich weder gut noch böse.« Ethik und Rhetorik bei Ludwig Wittgenstein«, in: Lütterfelds, Wilhelm/Mohrs, Thomas (Hrsg.): *Globales Ethos. Witt-*

- gensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 36–51.
- Levi, Primo (1995): *Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht*. 4. Auflage, dtv, München.
- Lütterfelds, Wilhelm/Mohrs, Thomas (Hrsg.) (2000): *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*. Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.) (1995): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Metzler, Stuttgart/Weimar.
- Moore, George Edward ([1925] 1977): »A Defence of Common Sense«, in: ders.: *Philosophical Papers*. 3. Auflage, Allen and Unwin, London, 32–59.
- Moore, George Edward ([1903] 1996): *Principia Ethica*. Erweiterte Ausgabe. Reclam, Stuttgart.
- Morawetz, Thomas (1978): *Wittgenstein and Knowledge. The Importance of ‚On Certainty‘*. Harvester Press, o. O.
- Moyal-Sharrock, Danièle (2004): *Understanding Wittgenstein's ‚On Certainty‘*. Palgrave Macmillan, Hampshire/New York.
- Nedo, Michael (1993): *Wiener Ausgabe: Einführung*. Springer-Verlag, Wien/New York.
- Neumer, Katalin (Hrsg.) (2000): *Das Verstehen des Anderen*. Peter Lang, Frankfurt/Main u. a.
- Nguyen, Vu-Hao (2002): *Das Konzept vom Menschen in der Sprachphilosophie Wittgensteins. Die anthropologischen Grundlagen für Erziehung und interkulturelles Verstehen*. Verlag Dr. Kovac, Hamburg.
- Putnam, Hilary (1983): *Philosophical Papers III: Realism and Reason*. Cambridge University Press, London u.a.
- Putnam, Hilary (1997): *Für eine Erneuerung der Philosophie*. Reclam, Stuttgart.
- Quante, Michael (2003): *Einführung in die Allgemeine Ethik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Quine, Willard Van Orman (1960): *Word and Object*. MIT Press, Cambridge (USA).

- Raatzsch, Richard (1993): »Wie viele ‚gemeinsame menschliche Handlungsweisen‘[PU 206]?«, in: *Grazer Philosophische Studien* 45, 41–64.
- Raatzsch, Richard (1999): »Ketzer und Rechtgläubige, Narren und Weise«, in: Lütterfelds, Wilhem/Roser, Andreas (Hrsg.): *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 94–119.
- Ramharter, Esther/Weiberg, Anja (2006): ›*Die Härte des logischen Muß.*‹ *Wittgensteins Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Parerga, Berlin.
- Rentsch, Thomas (1999a): *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Rentsch, Thomas (1999b): »Praktische Gewißheit – Jenseits von Dogmatismus und Relativismus«, in: Schneider, Hans Julius/Kroß, Matthias (Hrsg.): *Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein*. Akademie Verlag, Berlin, 137–147.
- Rhees, Rush (1972): *Discussions Of Wittgenstein*. Reprint, Routledge & Kegan Paul, London.
- Rhees, Rush (2005): *Wittgenstein's ‚On Certainty‘: There – Like our Life*. Blackwell. Herausgegeben von D. Z. Phillips, Oxford (UK).
- Russell, Bertrand ([1922] 2001): »Einführung«, in: Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung. Kritische Edition*. Herausgegeben von Brian McGuinness und Joachim Schulte, 2. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 258–287.
- Savigny, Eike von (1993): *Über die Herkunft menschlicher Werte*. Schering, Berlin.
- Savigny, Eike von (1994): *Wittgensteins ‚Philosophische Untersuchungen‘. Ein Kommentar für Leser*. 2 Bände, 2., völlig überarbeitete und vermehrte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main.
- Savigny, Eike von (1996a): »›Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache‹: Schlußwort zu ›Philosophische Untersuchungen‹ § 43 a«, in: ders.: *Der Mensch als Mit-*

- mensch. Wittgensteins ›Philosophische Untersuchungen‹*. dtv, München, 70–73.
- Savigny, Eike von (1996b): »Keine Hoffnung für Hunde«, in: ders.: *Der Mensch als Mitmensch. Wittgensteins ›Philosophische Untersuchungen‹*. dtv, München, 239–254.
- Savigny, Eike von (1996c): »Viele gemeinsame menschliche Handlungsweisen«, in: ders.: *Der Mensch als Mitmensch. Wittgensteins ›Philosophische Untersuchungen‹*. dtv, München, 74–93.
- Savigny, Eike von (1999): »Wittgensteins ›Lebensformen‹ und die Grenzen der Verständigung«, in: Lütterfelds, Wilhelm/Roser, Andreas (Hrsg.): *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 120–137.
- Schmitz, Barbara (2002): *Wittgenstein über Sprache und Empfindung*. mentis, Paderborn.
- Schneider, Hans Julius (1999): »Wittgenstein und die Grammatik«, in: Schneider, Hans Julius/Kroß, Matthias (Hrsg.): *Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein*. Akademie Verlag, Berlin, 11–29.
- Schroeder, Severin (1998): *Das Privatsprachenargument. Wittgenstein über Empfindung und Ausdruck*. Schöningh, Paderborn u. a.
- Schulte, Joachim (1989): *Wittgenstein – Eine Einführung*. Reclam, Stuttgart.
- Schulte, Joachim (1990): »Weltbild und Mythologie«, in: ders.: *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 113–128.
- Schulte, Joachim (1999): »Die Hinnahme von Sprachspielen und Lebensformen«, in: Lütterfelds, Wilhelm/Roser, Andreas (Hrsg.): *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 156–170.
- Schulte, Joachim (2000): »Naturgeschichte und Verstehen des Fremden«, in: Neumer, Katalin (Hrsg.): *Das Verstehen des Anderen*. Peter Lang, Frankfurt/Main u. a., 49–62.
- Schulte, Joachim (2001): »Ich bin meine Welt«, in: Arnsward, Ulrich/Weiberg, Anja (Hrsg.): *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig*

- Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik. Parerga, Düsseldorf, 193–212.
- Schulte, Joachim (2005): *Ludwig Wittgenstein. Leben, Werk, Wirkung*. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Chief Seattle ([1855] 2003): *Wir sind ein Teil der Erde*. 4. Auflage, Patmos Verlag, Düsseldorf.
- Sedmak, Clemens (1996): *Kalkül und Kultur. Studien zu Genesis und Geltung von Wittgensteins Sprachspielmodell*. Rodopi, Amsterdam.
- Volbers, Jörg (2006): »Philosophie als Lehre oder als Tätigkeit? Über eine neue Lesart des ‚Tractatus‘«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 31, Nr. 2, 153–169.
- Wachtendorf, Thomas (2004): *Die Würde des Menschen: ontologischer Anspruch, praktische Verwendung und lebensweltliche Notwendigkeit*. Tectum, Marburg.
- Wachtendorf, Thomas: »›So handle ich eben.« Ethik im Lichte Wittgensteins«, in: Leerhoff, Holger/Wachtendorf, Thomas (Hrsg.) (2005): *Das Wahre, das Gute, das Schöne. Beiträge zur Philosophie*. bis-Verlag, Oldenburg, 133–147.
- Walker, Ralph C. (1985): »Regelbefolgen und die Kohärenztheorie der Wahrheit«, in: Birnbacher, Dieter/Burkhardt, Armin (Hrsg.): *Sprachspiel und Methode. Zum Stand der Wittgenstein-Diskussion*. de Gruyter, Berlin/New York, 27–46.
- Walzer, Michael (1994): »Moralischer Minimalismus«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, 3–13.
- Weiberg, Anja (1998): *„Und die Begründung hat ein Ende.“ Die Bedeutung von Religion und Ethik für den Philosophen Ludwig Wittgenstein und das Verständnis seiner Werke*. Facultas, Wien.
- Westergaard, Peter K. (2005): »A Note on a Remark in ‚Philosophical Investigations‘«, in: Stadler, Friedrich/Stöltzner, Michael (Hrsg.): *Zeit und Geschichte. Beiträge des 28. Internationalen Wittgenstein Symposiums*. Kirchberg/Wechsel, Addendum.
- Winch, Peter (1972): *Ethics And Action*. Routledge & Kegan Paul, London.

- Wittgenstein, Ludwig (1980): *Briefe*. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Wittgenstein, Ludwig (1994): *Philosophical Occasions 1912–1951*. Herausgegeben von James Klagge und Alfred Nordmann. 2. Auflage, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Wittgenstein, Ludwig (1997): *Denkbewegungen – Tagebücher. Teil I: Normalisierte Fassung*. Haymon, Innsbruck.
- Wittgenstein, Ludwig (1999): *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Herausgegeben von Joachim Schulte. 4. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Wittgenstein, Ludwig (2000): „*The Big Typescript*“. Springer, Wien/New York.
- Wittgenstein, Ludwig (2000a): *Vorlesungen 1930–1935*. 2. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Wittgenstein, Ludwig (2001): *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*. Herausgegeben von Joachim Schulte. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Wittgenstein, Ludwig (1994): *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlass*. Herausgegeben von Georg Henrik von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nyman. Neubearbeitung des Textes durch Alois Pichler. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Wittgenstein, Ludwig (2001a): *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*. 2. Auflage, Fischer, Frankfurt/Main.
- Wittgenstein, Ludwig (1984–2002): *Werkausgabe in acht Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt/Main:
- Band 1: *Tractatus-logico philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen*, 12. Auflage, 1999
 - Band 2: *Philosophische Bemerkungen*, 7. Auflage, 2001
 - Band 3: *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, 6. Auflage, 2001
 - Band 4: *Philosophische Grammatik*, 6. Auflage, 1999
 - Band 5: *Das Blaue Buch, Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)*, 8. Auflage, 2000

- Band 6: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, 6. Auflage, 1999
- Band 7: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, 7. Auflage, 1999
- Band 8: *Bemerkungen über die Farben, Über Gewißheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen*, 9. Auflage, 2002

Wittgenstein, Ludwig (1999): *Wiener Ausgabe – Studien Texte*. Springer, Wien/New York:

- Band 1: *Philosophische Bemerkungen*
- Band 2: *Philosophische Betrachtungen, Philosophische Bemerkungen*
- Band 3: *Bemerkungen, Philosophische Bemerkungen*
- Band 4: *Bemerkungen zur Philosophie, Bemerkungen zur philosophischen Grammatik*
- Band 5: *Philosophische Grammatik*

Wright, Georg Henrik von (1986): *Wittgenstein*. Suhrkamp, Frankfurt/Main.

Personenverzeichnis

- Apel, Karl-Otto 84
Armstrong, Brian 57
Arnswald, Ulrich 12
Austin, John L. 227
- Baker, Gordon P. 101, 127, 203
Barrett, Cyril 12, 165, 181
Beermann, Wilhelm 92, 200
Black, Max 112
- Dall'Agnol, Darlei 40, 64
Diamond, Cora 12, 65, 172
Düwell, Marcus 226
- Finch, Henry LeRoy 47, 53–55, 76
- Garver, Newton 112, 113
Glock, Hans-Johann 52, 83, 165
Grieco, Agnese 12
- Hacker, Peter M. 11, 101, 127, 203
Haller, Rudolf 112, 125, 126
Hallett, Garth 176, 177
Hintikka, Jaakko 78, 80, 82, 85, 104, 280
Hintikka, Merrill B. 31, 78, 80, 82, 85, 280
Hoerster, Norbert 188
- Iven, Mathias 12, 15, 270
- Johnston, Paul 12
- Kampits, Peter 12, 15
- Kenny, Anthony 87
Kertscher, Jens 56, 231, 232, 252
Kienzler, Wolfgang 77–79, 87, 88, 163, 166, 180, 278
Kierkegaard, Søren 103
Kober, Michael 12, 50, 51, 55, 65, 76, 121, 148, 155–157
Kripke, Saul 104
Kroß, Matthias 12, 22, 168, 258, 273
- Levi, Primo 217
- Moore, George Edward 129, 132, 136, 138, 157, 158, 186, 188, 225, 279
Morawetz, Thomas, 252
Moyal-Sharrock, Danièle 133, 135, 139, 144–147
- Nedo, Michael 69, 277
Nguyen, Vu-Hao 51, 54, 214, 217, 259, 261, 265
- Putnam, Hilary 247, 254
- Quante, Michael 226, 237
Quine, Willard Van Orman 261
- Raatzsch, Richard 250, 261
Ramharter, Esther 136

- Rentsch, Thomas 191, 192, 239,
244, 257
- Rhees, Rush 12, 128, 129, 133,
144, 163, 165, 168,
248
- Russell, Bertrand 82, 173
- Savigny, Eike von 15, 104, 112,
118, 119, 124, 177,
196, 197, 212
- Schmitz, Barbara 122, 163, 180,
277
- Schneider, Hans Julius 106, 108
- Schroeder, Severin 15, 16, 103,
105
- Schulte, Joachim 42, 87, 114,
122, 195, 260
- Sedmak, Clemens 92, 280
- Volbers, Jörg 171, 173 – 177,
190
- Wachtendorf, Thomas 23, 188
- Walzer, Michael 265, 266
- Weiberg, Anja 12, 15, 136
- Westergaard, Peter K. 166
- Winch, Peter 12
- Wright, Georg Henrik von 280,
283