

**Wahrheit**  
**in religiösen Sprachspielen**  
**nach Wittgenstein**

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades  
der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät  
der  
Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

vorgelegt von  
Christian Klein  
Eichstätt, 2021

Dieses Buch wurde als Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt vorgelegt und von den Referenten Prof. Dr. Walter Schweidler und Prof. Dr. Markus Riedenauer zur Veröffentlichung freigegeben. Tag der Disputation: 02.05.2022.

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	6
<b>1. Einleitung .....</b>	<b>7</b>
<b>2. Der Philosophiebegriff Wittgensteins.....</b>	<b>18</b>
2.1. Wittgensteins ethisches Grundanliegen.....	20
2.2. Deskriptive Methode .....	36
2.3. Indirekte Metaphysik .....	44
2.4. Die Philosophie als Therapie .....	51
<b>3. Der Sprachbegriff Wittgensteins .....</b>	<b>60</b>
3.1. Skizze des <i>Tractatus</i> und Übergänge zum Spätwerk.....	60
3.1.1. Logik – ideale Struktur von Sprache und Welt.....	61
3.1.2. Die Abbildfunktion der Sprache .....	69
3.1.3. Atomismus .....	74
3.1.4. Kalkül.....	78
3.1.5. Fazit .....	81
3.2. Das Sprachspiel im Spätwerk .....	84
3.2.1. Abkehr von der idealen Sprache – die Sprachspiele.....	84
3.2.2. Gebrauchs‘theorie‘ der Bedeutung.....	88
3.2.3. Vagheit in Familienähnlichkeit .....	92
3.2.4. Regeln im Sprachspiel .....	97
3.2.5. Sprachspiele und soziale Praxis .....	105
3.2.6. Die Rolle der Grammatik .....	114
3.2.7. Lebensform.....	124

3.2.8.	Sprachspielebenen und Dialogfähigkeit .....	129
3.2.8.1.	Die Ebene des universalen Sprachspiels.....	131
3.2.8.2.	Die Ebene lokal begrenzter Sprachspiele .....	137
3.2.8.3.	Die Ebene ‚metafunktionaler‘ Sprachspiele .....	142
3.2.9.	Die Möglichkeit religiöser Sprachspiele .....	147
<b>4.</b>	<b>Der Wahrheitsbegriff Wittgensteins.....</b>	<b>152</b>
4.1.	<b>Wittgenstein und die Wahrheitstheorien .....</b>	<b>152</b>
4.1.1.	Kritik der Wahrheitstheorien.....	154
4.1.2.	Wittgenstein und die Korrespondenztheorie.....	160
4.1.3.	Wittgenstein und die Kohärenztheorie bzw. Konsenstheorie .....	170
4.1.4.	Wittgenstein und der Pragmatismus.....	177
4.2.	<b>Wissen und Wahrheit bei Wittgenstein .....</b>	<b>180</b>
4.2.1.	Zwei Arten des Wissens .....	180
4.2.2.	Gewissheit im Weltbild .....	191
4.2.3.	Das Weltbild begründen .....	200
4.2.4.	Wissen, Gewissheit und Wahrheit in Abhängigkeit vom Sprachspiel..	205
4.2.5.	Zeugen, Lehrer und Lernen .....	211
4.3.	<b>Wahrheit in religiösen Riten .....</b>	<b>224</b>
4.3.1.	Religiöse Riten als Sprachspiele mit Tiefendimension .....	224
4.3.2.	Harmonie von Ritus und Welt .....	231
<b>5.</b>	<b>Wahrheit im theologischen Selbstverständnis .....</b>	<b>237</b>
5.1.	<b>Problematik einer rein deskriptiven Theologie ohne Metaphysik .....</b>	<b>238</b>
5.2.	<b>Beiträge Wittgensteins zur Integration metaphysischer Elemente.....</b>	<b>246</b>
5.2.1.	Theologie als Lernvorgang .....	246

5.2.2.	Aspektsehen und Offenbarung .....	249
<b>5.3.</b>	<b>Erweiterung einer rein philosophisch-grammatischen Theologie .....</b>	<b>255</b>
5.3.1.	Möglichkeiten und Grenzen einer rein grammatischen Theologie .....	256
5.3.2.	Reflexion von grammatischen Sätzen als sachhaltige.....	258
5.3.3.	Theologie als ‚metafunktionales‘ Sprachspiel im Sinne Wittgensteins.	262
<b>5.4.</b>	<b>Erweiterung einer rein internen Reflexion in der Theologie .....</b>	<b>263</b>
5.4.1.	Die Fragen der Immunisierung und des Dialogs .....	263
5.4.2.	Dialog zwischen lokal begrenzten Sprachspielen .....	267
<b>5.5.</b>	<b>Wahrheit in der religiösen Rede nach Wittgenstein.....</b>	<b>271</b>
<b>Anhang:</b>	<b>Siglen- und Literaturverzeichnis .....</b>	<b>277</b>

## Vorwort

Diese Dissertation ist ein Produkt langjähriger Anstrengung, die dem Verfasser die ganze Bandbreite an Erfahrung gezeigt hat zwischen mühevolem Ringen mit und tiefer Dankbarkeit gegenüber dem Denken Wittgensteins.

Besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Walter Schweidler für seine ebenso geduldige wie versierte Begleitung und Herrn Prof. Dr. Markus Riedenauer als Koreferenten.

Großer Dank geht an Frau Vera Waschbüsch und Herrn Patrick Fries für die von spürbarer Erfahrung getragene Unterstützung in der Endphase dieses Projektes.

*Die Wahrheit wird euch befreien.*

*Joh 8,32*

## 1. Einleitung

„Was ist Wahrheit?“

Die Frage des PONTIUS PILATUS ist gleichzeitig eine historische wie eine aktuelle. Die Suche nach Wahrheit ist ein Grundbedürfnis des Menschen, sie tritt in entsprechend angemessen vielfältiger Weise auf: Richter und Forscher etwa stellen die Frage nach der Wahrheit immer wieder, aber auch Religiöse und Philosophen interessieren sich dafür aus ihrer jeweils speziellen Perspektive.

Die Frage „Was ist Wahrheit?“ von PILATUS hat zwei für unser Vorhaben interessante Aspekte, die die Suche wenigstens spezifischer macht, wenn auch nicht besonders stark eingrenzt: Zum einen stellt er die Frage an Jesus als eine religiöse Figur. Entsprechend soll auch hier die religiöse Frage nach der Wahrheit im Mittelpunkt stehen.

Zum anderen fragt PILATUS tatsächlich nicht nach einer konkreten Wahrheit, sondern weist mit seiner Frage daraufhin, dass Wahrheit an sich eine nicht leicht zu fassende Größe ist. Letzterem stimmen in neuerer Zeit gerade die relativistischen Philosophen zu. Die Frage nach der Wahrheit, wie sie im religiösen Sprachgebrauch vorkommt, ist auch für diese Arbeit zunächst eine Frage allgemein nach dem Wahrheitsbegriff, dann speziell im religiösen Kontext. Damit ist unsere Wahrheitssuche durchaus eine spezifische, das Gelände, durch das sie führt, wird dadurch aber nicht kleiner.

Die vorliegende Dissertation soll nun etwas Schwieriges versuchen: Sie möchte die Frage nach einem religiösen Wahrheitsbegriff speziell anhand des Denkens von Ludwig Wittgenstein erörtern.

Gerade er hat nie versucht, eine Theorie der Wahrheit aufzustellen oder den Wahrheitsbegriff systematisch zu fassen, sondern hat sich zur Wahrheit nur mit impulsartigen Bemerkungen direkt oder indirekt geäußert. Er hatte nie eine abgeschlossene, vollendete Meinung zur Wahrheit, wohl aber integrierte er mannigfaltige

Aspekte zu einem Wahrheitsbegriff, der am Ende sehr viele Aspekte der herkömmlichen Philosophie abdeckt. Dies verwundert, weil Wittgenstein kaum zitiert, schon gleich gar nicht viele andere Philosophen, obwohl er zweifelsohne viel gelesen hatte<sup>1</sup>. Vielmehr hat er deren Werke kursorisch überflogen, einzelne Sätze herausgegriffen und darüber reflektiert<sup>2</sup> und sah sich selbst als reproduktiv an.<sup>3</sup>

Deswegen ist sein Denken eben doch auf fast schon unmäßige Weise bereichernd für unser Anliegen, denn es oszilliert genauso brillant wie vielfältig und mit großer Vorsicht vor Übergriffigkeit am Rand des Unsagbaren, also auch des Religiösen. Und das, obwohl er selbst alles andere als ein harmonisches oder vertrautes Verhältnis zur Religion hatte.

Wittgenstein hatte dennoch einen sehr intensiven Bezug zum religiösen Denken. Er selbst war sehr leidenschaftlich bei christlichen Themen, konnte aber nie einen inneren Zugang finden und haderte sein ganzes Leben damit.<sup>4</sup> Seine religiösen Äußerungen, die ihn etwa auch als Beter offenbaren, waren stets von einer angetanen Distanziertheit, von einem religiös-sein-wollen, aber nicht-glauben-können<sup>5</sup>.

Vor allem in seiner frühen Philosophieverfassung verwehrt sich Wittgenstein gegen Unsinn. Unsinn ist allerdings für Wittgenstein kein so großes Schimpfwort, wie man vermuten möchte; immerhin hat er ja selbst seinen *Tractatus* als solchen bezeichnet. Unsinn bei Wittgenstein deutet also nicht auf etwas Nutzloses hin (vgl. TLP 6.54),

---

<sup>1</sup> Vgl. hier die ausführliche Auflistung in HALLET, GARTH: *A Companion to Wittgenstein's „Philosophical Investigations“*, Ithaca / London 1977, 759–775.

<sup>2</sup> KOBER, MICHAEL: *Gewissheit als Norm: Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in „Über Gewißheit“*, Berlin u. a. 1993, 25, berichtet, dass er dies von G.H. VON WRIGHT in einem Gespräch erfahren habe.

<sup>3</sup> Vgl. MAJETSCHAK, STEFAN: *Ludwig Wittgensteins Denkweg*, Freiburg i. Br. / München 2000, 23f. Vgl. VB 476 und 500, wo sich Wittgenstein auf einige andere Autoren bezieht.

<sup>4</sup> Vgl. DRURY, MAURICE O'CONNOR: *Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein*, in: RUSH RHEES, *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*, Frankfurt a. M. 1992, 117–142, hier, 121: Wittgenstein sagte: „Ich bin zwar kein religiöser Mensch, aber ich kann nicht anders: ich sehe jedes Problem von einem religiösen Standpunkt.“

<sup>5</sup> Vgl. D 84: „Lass mich dieses gestehen: Nach einem für mich schweren Tag kniete ich heute beim Abendessen & betete & sagte plötzlich kniend & in die Höhe blickend: ‚Es ist niemand hier.‘ Dabei wurde mir wohl zumute als wäre ich in etwas Wichtigem aufgeklärt worden.“



vielmehr darauf, dass Philosophie und Theologie große Ehrfurcht vor ihren Themen haben müssen, um nicht haltlos in eine Metaphysik zu verfallen, die wie Wissenschaft aussieht, aber am Ende doch nur Unsinn ist. Gerade aber das, was nicht gesagt werden kann, war ihm wichtig. Deswegen war es auch für sein eigenes Verständnis ein großer Fortschritt, dass sich ihm im Spätwerk große Möglichkeiten eröffneten, über das bisher als Unsagbar bezeichnete, gerade in Bezug auf Wahrheit oder Religiöses, zu sprechen, ohne sofort in den gefürchteten Unsinn zu verfallen. Dies wird auch an der Auswahl der wichtigsten Werke Wittgensteins deutlich:

Diese Arbeit soll nicht in erster Linie eine vollständige Übersicht über Wittgensteins Philosophie oder deren zahlreiche Interpretationen liefern<sup>6</sup>, sondern orientiert sich am Inhalt der Fragestellung, der Suche nach der religiösen Wahrheit. Bei Wittgenstein selbst kann als eine Hauptquelle der *Tractatus* gelten, der alles Religiöse noch als unsagbaren Unsinn ausweist, trotzdem aber als Hauptaufgabe das Unsagbare hat. Vor allem die *Philosophischen Untersuchungen* als zentrale Quelle für den Sprachspielbegriff und *Über Gewissheit* als letzte, reife Schrift Wittgensteins für die Begriffe des Wissens und der Gewissheit liefern die Grundlage für das sprachliche Medium und wesentliche, für Wittgenstein spezifische Aspekte des Wahrheitsbegriffs. Der einstige Unsinn des Unsagbaren wird damit zum hebbaren Schatz. Der *Vortrag über Ethik* und die *Bemerkungen über Frazers Golden Bough* zeigen, wie Wittgenstein selbst philosophisch an ethische und religiöse Sprachspiele herangeht.

---

<sup>6</sup> Deswegen wird hier auch auf eine Auflistung ‚etablierter‘ Wittgensteininterpretationen verzichtet. Erwähnt sei nur die auffällige Rezeption und Verflochtenheit mit der sprachanalytischen Philosophie. VOSENKUHL konstatiert allerdings, dass Wittgenstein – entgegen seiner Angst, seine Philosophie könnte zu einer Doktrin gemacht werden – bisher von keiner Schule oder Mode vereinnahmt worden sei, aber es „schwanken die Beurteilungen und Zuordnungen seiner Überzeugungen und deren philosophischer Entwicklung.“ Vgl. VOSENKUHL, WILHELM: Einleitung, in: DERS. (Hrsg.), *Von Wittgenstein lernen*, Berlin 1992, 7–12, hier 7.

Bei der Auswahl der Sekundärliteratur liegt allgemein das Augenmerk auf den Schülern und bekannten Interpreten Wittgensteins wie KENNY, RHEES, WAISMANN, MALCOLM, WINCH, BAKER, HACKER, SAVIGNY, VOSSENKUHL, HINTIKKA / HINTIKKA, STEGMÜLLER, SAVIGNY, PUTNAM oder KRIPKE, auch CONANT / DIAMAND, besonders aber auf denjenigen mit religiösem Bezug. NEVES DE MIRANDA hat in neuerer Zeit den für unser Thema wichtigen Wissensbegriff ausführlich erörtert, HICK, PHILLIPS, DALFERTH und LINDBECK gelten seit Längerem zu den etablierten theologischen Wittgensteininterpreten, wenn auch von anderen gern bestritten wird, dass Wittgenstein für eine Theologie herangezogen werden kann. Besonders die Dissertation STOSCHS ist hier als jüngeres und systematisch-umfangreiches Werk zu erwähnen, weil sie die Frage nach der Möglichkeit einer Fundamentaltheologie nach Wittgenstein behandelt; diese Dissertation ist in der Nähe unseres Anliegens, aber auch klar davon unterschieden, denn vieles Grundlegendes wird dort schon umfassend erörtert, aber nicht mit dem Ziel des Wahrheitsbegriffs, sondern der Möglichkeit der Theologie nach Wittgenstein überhaupt. Weitere wichtige Autoren mit religiösem Bezug bei Wittgenstein sind z. B. KOBER, R. MUNZ, BAUM oder SEDMAK. Für den Bereich der Ethik ist WACHTENDORFS Dissertation zu nennen, für die Metaphysik die von WATZKA.

Die Liste an Veröffentlichungen über Wittgenstein ist praktisch unendlich, so dass auch für unser Anliegen immer nur eine Auswahl der wesentlichen Quellen möglich ist. Diese wird vor allem vom eingeschlagenen Weg, d. h. durch die Philosophie Wittgensteins hin zum Wahrheitsbegriff bestimmt.

Wittgenstein hat nur im *Tractatus* ein in sich geschlossenes und systematisch ausgearbeitetes Werk hinterlassen. Alle anderen Schriften sind etwa sehr kurz (VüE) oder nur im Sinne von Landschaftsskizzen (PU).

Die Landschaftsskizzen bei Wittgenstein rühren auch daher, dass von ihm vor allem Notizen überliefert sind, die post mortem sortiert und herausgegeben wurden, denn Wittgenstein selbst sah sich oft nicht im Stande, ein fertiges Werk zu

produzieren<sup>7</sup>. Dies haben die Redaktoren dann für ihn unternommen, indem sie die Notizen inhaltlich geordnet aneinandergereiht haben, so dass diese wiederum Landschaftsskizzen blieben. Von daher kann es in dieser Arbeit nicht Ziel sein, das Gesamtwerk Wittgensteins abzugreifen und in einen vollendeten, systematischen Aufbau überzuführen, wenn dies Wittgenstein selbst nicht vermochte. Besonders sticht hervor, dass zahlreiche Notizen in mehreren solcher Sammlungen vorkommen, die heute unter eigenständigem Titel bekannt sind; manchmal liegt dies daran, dass Wittgenstein Gedanken weiterentwickelt und an verschiedenen Stellen ähnliche Sätze notiert hat. Die Zusammenfassungen durch die Redaktoren in inhaltliche Cluster bringen manchmal mit sich, dass eine Notiz zu verschiedenen Clustern passt und deswegen mehrmals erscheint.

Deswegen können selbst die zentralen Begriffe auch hier nicht einfach definiert werden<sup>8</sup>, sondern höchstens in die übrige (allgemeine) Philosophie wie in die übrige Philosophie Wittgensteins eingeordnet werden und dann eben auch in Form von Skizzen beleuchtet werden. In wichtigen Fällen muss die Entwicklung von Begriffen betrachtet werden, entscheidend ist aber darüber hinaus nicht die Werksgeschichte, sondern die Endform, wie sie in den genannten, wichtigsten Schriften Wittgensteins erscheint. Es geht also um eine synchrone Darstellung der vielfältigen Aspekte des Denkens Wittgensteins, nur zur Unterstützung derselben auch um eine diachrone.

---

<sup>7</sup> SCHULTE, JOACHIM: Wittgenstein: eine Einführung, Stuttgart 2016, 43, spricht von 20.000–30.000 Seiten, die zunächst nur an manchen Bibliotheken als Mikrofilm(kopien) einsehbar waren. Schulte führt dann aus, wie die Konzeption der Philosophischen Bemerkungen und der *Philosophischen Untersuchungen* – mitunter in wesentlichen Teilen – für Wittgenstein unklar waren und er bis zum Schluss unzufrieden blieb (vgl. ebd., 48–53). Dies spiegelt auch die Einleitung der PU wider: „Nach manchen mißglückten Versuchen, meine Ergebnisse zu einem solchen Ganzen zusammenzuschweißen, sah ich ein, dass mir dies nie gelingen würde.“

<sup>8</sup> Exemplarisch zeigt dies BURKHARDT, ARMIN: Bedeutung und Begriff. Die Fragwürdigkeit des Wittgensteinischen Methodologie-Konzepts, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Jg. 37, Nr. 1, 1983, 68–87, für die Begriffe „Begriff“ und „Bedeutung“ auf.

Auch in dieser Arbeit sollen also mit Landschaftsskizzen inhaltliche Cluster gebildet werden<sup>9</sup>, die allerdings dem Anspruch genügen müssen, einen roten Faden erkennen zu lassen, auch zwischen Früh- und Spätwerk, um in Bezug auf den Topos der religiösen Wahrheit zwar nicht alle Bemerkungen Wittgensteins umfassend abzudecken, wohl aber die wichtigsten und markantesten in einem solchen Licht zu präsentieren, dass am Ende ein fassbares Ergebnis bleibt. Hier werden vor allem der Philosophie-, der Sprach- und Wahrheitsbegriff skizziert, ebenso wie die Möglichkeit der religiösen Sprache bei Wittgenstein. Diese Begriffe werden nicht so aufbereitet, dass jede Bemerkung in den unüberschaubaren Notizen Wittgensteins, die irgendwie eine Relevanz aufweist, systematisch zusammengetragen wird oder jegliche damit in Beziehung stehende Sekundärliteratur aufbereitet wird. Denn zum einen gibt es hier schier unendliche Quellen, die den Rahmen der Arbeit sprengen würden, zum anderen ist nicht jeder Aspekt für die Frage nach der religiösen Wahrheit gewinnbringend. Vielmehr sollen die Skizzen durch einzelne Schwerpunkte gestützt werden, die am Ende das Thema erhellen können. Der Philosophiebegriff etwa ist im Zusammenhang mit einer kritischen Aufmerksamkeit für das Metaphysische zu sehen, die sich durch die ganze Arbeit ziehen müssen, ebenfalls die prinzipielle Wertschätzung religiöser und allgemeiner metaphysischer Rede. Der Wahrheitsbegriff geht mit der Einsicht einher, dass naturwissenschaftliche und religiöse Erkenntnis zwar durchaus unterschiedlichen Charakter haben, aber trotzdem in auffallend tiefgreifenden Teilen dieselben Probleme und Chancen haben; auch dieses Problemfeld wird sich an vielen Stellen des Themas immer wieder zeigen. Der Sprachbegriff muss auch religiöse Rede ermöglichen und wird bezüglich ihrer Wahrheitsfähigkeit auch auf fromme Glaubensausübung (Riten) und wissenschaftliche Glaubensreflexion (Theologie) ausgedehnt.

---

<sup>9</sup> Eine ähnliche Herangehensweise findet sich etwa bei WACHTENDORF, THOMAS: Ethik als Mythologie: Sprache und Ethik bei Ludwig Wittgenstein, Berlin 2008, 16, und STOSCH, KLAUS VON: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz: Untersuchung zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001, 16.

Das Besondere an dieser Arbeit ist die Verknüpfung von Sprachspielebenen als formale Basis und religiösen Riten als inhaltliche Basis für die Grundlegung einer Theologie nach Wittgenstein, die dann weiterentwickelt werden kann. Diese hier nur kurz angedeuteten, exemplarischen Themen dieser Arbeit sollen zur Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit von Wahrheit in religiösen Sprachspielen führen; mit einer umfassenden Darstellung jeglicher Details von Philosophie, Sprache und Wahrheit bei Wittgenstein wäre hierfür deutlich weniger gewonnen, als mit einer Skizze selbiger Schwerpunkte, die angepasst auf die Problematik angefertigt werden kann. Vielmehr handelt es sich um die vielschichtige Darstellung eines Weges, wie religiöser ‚Unsinn‘ als wertvolle Quelle erkannt und einer Reflexion zugänglich gemacht werden kann, sei es durch eine Art indirekte Metaphysik oder durch die Tiefendimension in religiösen Riten. Hierzu gehört die Erkenntnis, u. a. durch eine detaillierte Darstellung des Lernprozesses, dass Wissen, Gewissheit und Wahrheit ineinander übergehen können. Besonders der Hinweis auf den ‚metafunktionalen‘ Charakter der Philosophie liefert die methodische Grundlage für die Reflexionsarbeit.

Aus diesem Ansatz ergeben sich weniger normative Folgen für eine angeblich korrekte Wittgensteininterpretation oder Theologie, sondern eher Perspektiven und Anregungen für die eben genannten möglichen und gewinnbringenden Wege, die eine andernorts durchgeführte systematische und umfassende Aufarbeitung von wittgensteinschen Topoi und deren Interpretationen unterstützen kann. Diese Arbeit dient damit nicht der Einführung in Wittgenstein oder seine Interpretationen, sondern setzt grundlegende Kenntnisse diesbezüglich voraus. Sie versucht, die Brillanz Wittgensteins zu nutzen, um Gläubige und Theologen zu ermuntern, ihrem Glauben mit Ernst und Freude zu begegnen. Dazu dient ein philosophischer Ansatz, denn diese Begegnung kann im besten Sinne Wittgensteins mit einer philosophischen Reflexion begleitet werden.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. hierzu den therapeutischen Philosophiebegriff im Abschnitt 2.4 dieser Arbeit.

Ein weiterer wichtiger Aspekt dieser Arbeit ist in der Behandlung von Früh- und Spätwerk zu erkennen, gerade in der synchron ausgerichteten Interpretation ist es interessant, wie Früh- und Spätwerk doch an manchen Stellen eine Einheit bilden.

Wittgenstein soll in dieser Arbeit nicht als multiple Persönlichkeit analysiert werden, wie es eine brutale Aufteilung in Wittgenstein I und II suggeriert, oder indem man von zwei Werken spricht, „deren zweites [klassisches Werk] jedoch eine Widerlegung des ersten ist.“<sup>11</sup> Vielmehr soll der Kontinuität seines Werks Respekt gezollt werden, ohne dabei die Brüche verleugnen zu wollen.<sup>12</sup> Denn die genannte brutale Aufteilung war darin begründet, dass um etwa 1960 die *Philosophischen Untersuchungen* das einzige bekannte Werk der Spätphilosophie waren und damit einen harten Bruch mit dem *Tractatus* nahelegten.<sup>13</sup>

Der Grund für diese Herangehensweise ist ein biografischer: Wittgensteins Leben zeichnet sich durch ungewöhnlich eigenwillige und vor allem verschiedenartige Wandlungen aus, wie es auch seinem philosophischen Werk entspricht. Es ist nur schwer vorstellbar, dass jemand, der zu den bedeutendsten Schriften der Philosophie beigetragen hat, Flugzeugmotoren entwickelt hat, als Lehrer ein Wörterbuch geschrieben und als Architekt ein bis heute auch ästhetisch geschätztes Haus gebaut hat, der kurzum eine unbeschreiblich hohe geistige Leistungsfähigkeit an den Tag legte, sich einfach irrt und dann das eine geniale Meisterwerk als unbrauchbar verwirft, nur um das nächste geniale Meisterwerk zu erschaffen. Sicher hat er sich selbst sehr deutlich vom *Tractatus* distanziert, ihn aber nicht ganz abgeschrieben: „Wittgenstein used to

---

<sup>11</sup> MALCOLM, NORMAN: Einleitung, in: RUSH RHEES, Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche, Frankfurt a. M. 1992, 13–20, hier 13.

<sup>12</sup> S. a. WATZKA, HEINRICH: Sagen und Zeigen: die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein, Stuttgart u. a. 2000, 9. Vgl. auch KIENZLER, WOLFGANG: Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie: 1930 – 1932; eine historische und systematische Darstellung, Frankfurt a. M. 1997, 10.

<sup>13</sup> Vgl. den Beitrag SCHULTES in: MERSCH, DIETER (Hrsg.): Gespräche über Ludwig Wittgenstein, Wien 1991, 103–124, hier 103. Dasselbe konstatiert HALLER (ebd., 125–140, hier 125–127) und fordert daher in der 1990er Jahren zu einer Neuinterpretation Wittgensteins auf.

say that the *Tractatus* was not *all* wrong: it was not like a bag of junk professing to be a clock, but like a clock that did not tell you the right time."<sup>14</sup> Diese deutliche Abgrenzung durch Wittgenstein selbst wirkt um einiges milder, wenn man bedenkt, dass er selbst höchste und perfektionistisch zu nennende Ansprüche hatte und dabei durchaus kompromisslos war.<sup>15</sup>

So könnte man die *Philosophischen Untersuchungen* – oder überhaupt das Spätwerk Wittgensteins – auch so deuten, dass sie zwar keine ideale Sprache mehr anstreben, aber gerade deswegen ein Stück mehr Wirklichkeit beschreiben können, als es der *Tractatus* je vermocht hätte. Die Sprache im Spätwerk ist flexibler und vager, gerade deswegen kann sie aber auch die Wirklichkeit besser wiedergeben.

Es ergibt sich folgender Aufbau der Arbeit: Zu Beginn soll der Philosophiebegriff Wittgensteins als erste Landschaftsskizze dargestellt werden, damit klar wird, wie man metaphysischen Unsinn nutzen und meiden soll, und was doch legitime philosophische Praxis ist. Wittgenstein wird hier als eine Art Anti-Metaphysiker wahrgenommen, der aber auf indirektem Weg doch auf Metaphysisches zeigen wollte. Durch diese Offenheit Wittgensteins auf das Unsagbare hin wird ein sprachlicher Bezug auch auf Religiöses möglich, der aber mit großer Sorgfalt hergestellt werden muss, um Verwirrung zu vermeiden.

Gleichzeitig wird hierbei problematisiert, wie man mit der Sprache die Sprache untersuchen kann, ohne auf eine Metasprache auszuweichen. Denn Wittgenstein sah in jeglicher Metasprache Unsinn. Vielmehr wird sich im späteren Verlauf der Arbeit herausstellen, dass gerade mit den Sprachspielen eine Reflexion auf verschiedenen

---

<sup>14</sup> ANSCOMBE, G.E.M.: *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London, 1959, 78.

<sup>15</sup> Hier nur einige Textausschnitte aus MALCOLM, *Einleitung*, 14: „die strengen Forderungen, die er an sich selbst ebenso stellte wie an andere“; als Architekt des Hauses der Schwester Gretl: „wie er jedes winzige Detail überwacht, und wie er die Techniker durch das Penible seiner Forderungen mitunter zur Raserei bringt.“ – „Zu dem prominenten Literaturwissenschaftler F.R. Leavis sagt er unvermittelt, er solle die Literaturwissenschaft an den Nagel hängen.“

Ebenen möglich ist, ohne eine Metasprache dafür zu brauchen. So wird sogar eine externe Reflexion über Sprachspielgrenzen hinweg ermöglicht, und in der Folge sogar ein Wahrheitsbegriff, der nicht stur innerhalb eines Sprachspiels verortet ist, auch wenn er nicht ohne Bezug auf dieses gedacht werden kann. Wahrheit kann damit transparent und bis zu einem gewissen Grad sogar objektiv dargestellt werden. Dies ist für das Verständnis von Theologie und ihrer Rolle essentiell, kann mit dem Philosophiebegriff nur angefangen werden, bedarf zuvor aber einer Ausarbeitung des Sprachbegriffs:

Die Erörterung des Sprachbegriffs bei Wittgenstein macht das sprachliche Medium deutlich, innerhalb dessen Wahrheit möglich sein soll. Auch wenn die beiden Hauptwerke, der *Tractatus logico-philosophicus* und die *Philosophischen Untersuchungen*, sehr unterschiedliche und kontrastreiche Werke sind, und von daher auch sehr unterschiedliche Sprachbegriffe zum Thema haben, ist doch eine Art roter Faden vom Frühwerk zum Spätwerk sichtbar und kann dazu verwendet werden, beide Phasen als ergänzend oder als konkurrierend im konstruktiven Sinn wahrzunehmen, wie gerade schon bezüglich der Vagheit in den Sprachspielen angedeutet.

Besonders die Sprachspiele ergeben tatsächlich eine gute Grundlage für die anschließende philosophische Reflexion der religiösen Sprache, der Wahrheit und speziell der religiösen Wahrheit:

Der Wahrheitsbegriff Wittgensteins ist nach anfänglicher Einordnung in die üblichen Wahrheitstheorien als ein holistischer erkennbar, der anhand des ebenso holistischen Wissensbegriffs durchaus in großer Breite interpretierbar erscheint. Dies lässt die zunächst ungewöhnliche Frage nach der religiösen Wahrheit hoffnungsvoll stellen. Es findet sich, dass gerade Wittgensteins holistischer Wahrheitsbegriff in vielerlei Hinsicht auf die religiöse Rede anwendbar ist, namentlich im Zusammenhang mit einer festen Gewissheit, Glaubenszeugen und -lehrern, religiösen Riten und auch mit der Glaubensgemeinschaft, die die sprachlichen Möglichkeiten der Wahrheit vorgibt, in die der einzelne Gläubige eingeladen ist, sich hineinzubegeben.



Am Ende sollen die gewonnenen Erkenntnisse für die Theologie genutzt werden: Ohne die Metaphysik-Problematik zu leugnen, stellt sich heraus, dass es gerade im Denken Wittgensteins nicht nur bei Naturwissenschaften echte Erkenntnis und echte Wahrheit gibt, wie es der derzeitige Zeitgeist propagiert, sondern auch in der Theologie kann in vielerlei Hinsicht und auf breitem Grund Wahrheit reflektiert, begründet und bekannt werden.

## 2. Der Philosophiebegriff Wittgensteins

Will man untersuchen, wie im Denken Ludwig Wittgensteins religiöse Wahrheit möglich ist, fängt man am besten mit einem Blick in seine beiden Hauptwerke an. Hierbei fällt auf, dass er Philosophie als Sprachphilosophie sieht: Der *Tractatus* war der Entwurf einer idealen Sprache, in den *Philosophischen Untersuchungen* hat die Erörterung von Sprachspielen eine prominente Bedeutung. Bevor man sich der Sprache bzw. dem Sprachbegriff bei Wittgenstein nähern kann, um die Frage nach der Wahrheit zu stellen, ist es notwendig zu erörtern, wie Wittgenstein überhaupt zur Philosophie steht, wie er in seinem Verständnis auf philosophische Weise die Sprache betrachtet.

Er war dabei stets kritisch, was die Philosophie bezüglich des Metaphysischen kann – in diesem Kapitel wird immer wieder klar werden, dass dies sowohl für das Früh- als auch für das Spätwerk gilt<sup>16</sup>. Gemeinhin steht Wittgenstein deshalb im Ruf, ein Antimetaphysiker zu sein. Im *Tractatus* lehnte er ab, von etwas anderem als naturwissenschaftlich-sinnvollem zu sprechen (vgl. TLP 7); als Sprachspiele ließ er zwar auch welche mit anderem Inhalt zu, bewertete aber deren Inhalt nicht.<sup>17</sup> Er schwieg als Philosoph also auch im Spätwerk zu allem Metaphysischen, vielmehr beließ er es den Sprachspielen, Metaphysisches auszudrücken. Vielmehr kam der Philosophie dann die Aufgabe zu, die entsprechenden Sprachspiele zu erörtern und zu kritisieren. Wegen seiner Haltung, über Metaphysisches zu schweigen, wurde er bereits als Quietist

---

<sup>16</sup> Der Philosophiebegriff Wittgensteins ist überhaupt erstaunlich konstant und die hervorstechendste Eigenschaft von Wittgensteins Werk, ersichtlich vor allem an der deskriptiven Ausrichtung und der scharfen Abgrenzung zur Naturwissenschaft, vgl. weiterführend JONES, HUGH O.: Die Logik theologischer Perspektiven: eine Sprachanalytische Untersuchung, Göttingen 1985, 102f. und KENNY, ANTHONY: Wittgenstein, Frankfurt a. M. 1974, 266.

<sup>17</sup> Vgl. PU 124: „Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben. Denn sie kann ihn auch nicht begründen. Sie lässt alles, wie es ist.“

bezeichnet<sup>18</sup>. Man nimmt allerdings an vielen Stellen wahr, dass er Metaphysisches nicht grundsätzlich abgelehnt hat, er hat nur die Rede darüber sehr kritisch gesehen, vor allem, wenn man sie als eine Art logische Wissenschaft betriebe im Sinne der Sprache des *Tractatus*. Vor allem kann man ihm nicht unterstellen, dass er die Philosophie selbst abgelehnt hätte,<sup>19</sup> dass er also nicht nur Antimetaphysiker, sondern sogar Antiphilosoph gewesen sei.<sup>20</sup>

Sein ethisches Grundanliegen ist ein besonderer Beleg dafür, wie wichtig er gerade das Unausprechliche, Metaphysische gehalten hat. Ausgehend vom ethischen Grundanliegen soll dann gezeigt werden, inwiefern Wittgenstein metaphysische Rede in der Philosophie ablehnte, und dass gerade durch die Betonung der deskriptiven und therapeutischen Methode in seinem an sich sehr kritischen Philosophiebegriff

---

<sup>18</sup> MOYAL-SHARROCK plädiert zwar dafür, zwar die quietistischen Züge bei Wittgenstein nicht zu leugnen, streicht aber mit MCDOWELL heraus, dass Wittgenstein gerade Probleme aufdecken und lösen wollte und aus dieser Perspektive eben nicht alles lassen wollte, wie es ist. Vgl. MOYAL-SHARROCK, DANIELLE: The myth of the quietist Wittgenstein, in: IAN JAMES KID / JONATHAN BEALE (Hrsg.), Wittgenstein and Scientism, London 2017, 152–174, hier 169. Vgl. MCDOWELL, JOHN: Wittgensteinian „QUIETISM“, in: Common knowledge, Jg. 15, Nr. 3, 2009, 365–372, hier 371. Hier ist allerdings zu unterscheiden zwischen den zu untersuchenden Sprachspielen, die Wittgenstein nicht antasten wollte, und der Philosophie, die sie untersucht. Vielmehr geht es dem Philosophen darum, den in seinem Sprachspiel Verwirrten wieder in die Klarheit zurückzuführen und die Probleme zu lösen, die beim Feiern der Sprache entstehen, also wenn gerade das nicht anzutastende Sprachspiel vom Sprecher selbst unzulässig angetastet wird. Vgl. hierzu auch die Ausführungen zur Philosophie als Therapie in diesem Kapitel.

<sup>19</sup> SCHULZ etwa meint, dass Wittgenstein „die Philosophie überhaupt negieren wollte.“ So „tendiert sie auf eine Destruktion des Grundgedankens, von dem die abendländische Philosophie von Sokrates bis zu Sartre ausgeht, dass der Mensch *weiß*, dass er nach sich und der Welt fragend auf sich und die Welt hin zu handeln vermag.“ SCHULZ, WALTER: Wittgenstein: die Negation der Philosophie, Pfullingen 1967, 106. Tatsächlich kann man stutzig werden, dass Wittgenstein die Schuld an der Entstehung der Verwirrung den philosophischen Fragen gibt und dies ähnlich wie SCHWEIDLER an die Forderung der Aufgabe der Philosophie knüpfen: „*Philosophie fordert die Aufgabe des Philosophierens.*“ SCHWEIDLER, WALTER: Wittgensteins Philosophiebegriff, Freiburg / München 1983, 22. SCHWEIDLER betont aber auch, dass die Philosophie ja gerade wieder aus diesen Verwirrungen herausführt: „Der Philosoph führt den Philosophierenden dadurch zum Leben zurück, dass er absolut nichts Neues sagt und gleichwohl damit das Problem beantwortet,“ ebd., 95. SCHULZ hat also Recht, dass Wittgenstein in der beschriebenen Art einen Bruch mit dem herkömmlichen Philosophieverständnis vollzieht, nicht aber in der Art, dass er die Philosophie als solche negieren würde.

<sup>20</sup> BADIOU, ALAIN: Wittgensteins Antiphilosophie, übersetzt von JATHO HEINZ, Zürich 2008, hat in Abgleich mit NIETZSCHE den von LACAN geprägten Begriff der Antiphilosophie auf Wittgenstein übertragen. Richtig hieran ist jedenfalls, dass Wittgenstein den herkömmlichen Philosophiebegriff stark kritisch gesehen hat.

auch konstruktive Elemente ihren Platz hatten, die sogar ermöglichen, in Sprachspielen Metaphysisches und damit auch Religiöses zu erörtern.

## 2.1. Wittgensteins ethisches Grundanliegen

Im *Tractatus* äußert sich Wittgenstein nur mit einigen wenigen Worten zur Ethik. Er skizziert Aspekte zur Ethik, stellt sie aber nicht systematisch dar – im Gegensatz zur Sprache, deren Beschreibung er großen und auch systematischen Raum gibt.

Zunächst trennt er die vorstellbare „Welt, in der nur tote Materie ist,“ vom Bereich der Ethik ab, weil sie „an sich weder gut noch böse ist“. Vielmehr ist für ihn nur das wollende Subjekt gut oder böse, aber dieses „gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt.“<sup>21</sup> Deswegen kann auch im *Tractatus* weder vom Willen<sup>22</sup>, noch vom Subjekt<sup>23</sup> gesprochen werden, weil sie nicht Teil der Welt sind. Und dies gilt folglich für die ganze Ethik, insofern sie sich mit dem wollenden, guten oder bösen, Subjekt auseinandersetzt: „Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt.“ (TLP 6.421)<sup>24</sup>

Die Rede über die Ethik ist also sehr kritisch zu sehen. Immerhin kann man aber einen Blick auf die Welt werfen, und das nicht nur, um sie logisch zu betrachten und entsprechend zu beschreiben, sondern es ist für Wittgenstein auch ein mystischer Blick auf die Welt<sup>25</sup> als Ganzes möglich.<sup>26</sup> Nur weil die Ethik nicht ausgesprochen werden

---

<sup>21</sup> Die zitierten Passagen sind aus Tb 2.8.16 und eine Art Vorläufer von analogen Passagen im *Tractatus*, vgl. TLP 5.632: „Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt.“

<sup>22</sup> Vgl. TLP 6.423: „Vom Willen als Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden.“

<sup>23</sup> Vgl. TLP 5.632: „Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt.“

<sup>24</sup> Vgl. auch TLP 6.42: „Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben.“

<sup>25</sup> WACHTENDORF, 45–48, unterscheidet hierzu die objektive, sagbare Welt von der „Lebenswelt“ des Subjekts: Welt sieht er als unabhängige Größe, von der ein Teil der Körper ist. Die Lebenswelt aber, die er mit der Wirklichkeit gleichsetzt, ist die Welt, wie sie das Subjekt sieht, die es ohne das Subjekt also nicht gäbe. Diese Unterscheidung würde im Spätwerk nicht mehr fortgesetzt.

<sup>26</sup> Vgl. TLP 6.45: „Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.“ STOSCH bringt dies mit Berufung auf BAKER/HACKER, mit Wittgensteins Lehrer Russell in Verbindung, der wie Gott einen unparteiischen Blick auf das Ganze werfen möchte, als eine „quasi-göttliche Erkenntnis“, STOSCH, 86. Vgl. BAKER, G.P.

kann, heißt das also nicht, dass nicht doch auf ethische Art und Weise etwas getan werden kann, etwa indem man aus ethischer Sicht auf das Ganze der Welt blickend<sup>27</sup> mit gutem oder bösen Willen handelt. Der ethische Wille ändert allerdings „nicht die Tatsachen“ (TLP 6.43), also den möglichen, beschreibbaren Aufbau der Welt, sondern wiederum das Ganze der Welt, die im ethisch gelungenen Fall Glück ermöglicht: „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.“ (Ebd.) Deswegen hört diese ethisch betrachtete Welt beim Tod auch auf.<sup>28</sup>

Die Verbindung von Ethik und Glück wird noch deutlicher, wenn man hinzunimmt, dass für Wittgenstein auch Konsequenzen wie Strafe oder Lohn nicht ethisch begründbar sind, sondern Folgen der Handlung selbst sein müssen (vgl. TLP 6.422). Wittgenstein betrachtet hier also auch Glück und Unglück als logisch nachvollziehbare Folgen des eigenen Handelns; ethisches Handeln bedeutet deswegen, eine asketische Haltung einzunehmen<sup>29</sup>, denn gegenüber den Geschehnissen in der Welt ist man

---

/ HACKER, P.M.S.: An analytical commentary on the „Philosophical investigations“, Band 1, Wittgenstein: understanding and meaning, Oxford u. a. 1980, 457–462.

<sup>27</sup> WACHTENDORF weist auf den Unterschied zwischen dem Blick auf den Aufbau und der Bedeutung der Welt hin: „Zum Verständnis des *Aufbaus* der Welt ist die Logik transzendental; Ethik und Ästhetik für die Bedeutung der Welt als Ganzes“, WACHTENDORF, 57; vgl. TLP 6.421: „Die Ethik ist transzendental.“

<sup>28</sup> Vgl. TLP 6.431: „Wie auch beim Tod die Welt sich nicht ändert, sondern aufhört.“ Denn: „Ich bin meine Welt.“ (TLP 5.63)

<sup>29</sup> Wittgenstein selbst pflegte einen asketischen Lebensstil, wie seine asketische Erscheinung, die zahlreiche Fotos dokumentieren, und ganz besonders sein Verzicht auf seinen großen materiellen Reichtum als Sohn eines Großindustriellen. Diese Freiheit von der Welt war Teil seines Verständnisses von einem glücklichen Leben, er musste die Lösungen seiner Probleme als Philosoph selbst leben, vgl. NEDO, MICHAEL (Hrsg.): Ludwig Wittgenstein: Wiener Ausgabe, Band 4, Bemerkungen zur Philosophie. Bemerkungen zur philosophischen Grammatik, Wien 1995, 124. Vgl. PETERMANN, JAMES F.: Philosophy as therapy: an interpretation and defense of Wittgenstein's later philosophical project, Albany 1992, 28. Damit ist aber nicht gesagt, dass der asketische Mensch abgehoben von der Welt wäre; Wittgenstein hat immer wieder große Freude an Projekten mit einem bestimmten Ziel gefunden, etwa das Haus seiner Schwester, das er mit höchstem perfektionistischem Anspruch entworfen und gebaut hat; seine Projekte wie der Hausbau, seine Tätigkeit als Lehrer, seine verschiedenen wissenschaftlichen Aufenthalte in England, sein wiederholter Rückzug in die Einsamkeit, seine Arbeit im Klostergarten und vieles mehr zeigen einen durchaus aktiven, vielleicht sogar ruhelosen Menschen, der aber offensichtlich Erfüllung gefunden hat. Als eines seiner letzten Worte ist überliefert: „Sagen Sie ihnen, dass ich ein wundervolles Leben hatte“, vgl. MONK, RAY: Wittgenstein: das Handwerk des Genies, Stuttgart 2000, 612. Asketische Unabhängigkeit von der Welt heißt also nicht Weltferne.

„vollkommen machtlos“, man muss sich „unabhängig von der Welt machen“ (Tb 11.6.16),<sup>30</sup> denn auf diese Weise kann man negative Konsequenzen vermeiden und zum Glück finden.<sup>31</sup> In der Folge müssen auch ethische Werte außerhalb der Welt liegen, sie entstehen im ethischen Blick auf das Ganze der Welt und werden vom Willen umgesetzt, der wiederum das Ganze der Welt ändert, im gelungenen Fall zu einer Welt des Glücklichen; dieser Wille wirkt eben von außerhalb der Welt und ist nicht notwendig so, wie er ist, und deswegen auch nicht logisch fassbar.<sup>32</sup> Die Handlungen selbst sind dagegen innerhalb der Welt, ihren logischen Gesetzen unterworfen und deswegen auch beschreibbar.

Die Ablehnung falscher, unerreichbarer Ambitionen gehört also zum ethischen Verständnis Wittgensteins. Der Verzicht darauf bringt eine Erleichterung mit sich.<sup>33</sup> Und analog dazu hat Wittgenstein nicht die Ethik als solche abgelehnt, sondern nur die unangemessene Rede über sie,<sup>34</sup> die ihrerseits eine unangemessene Ambition darstellen würde.

Doch die Möglichkeiten, Ethik auszusprechen, sind größer, als bisher deutlich geworden ist: Es gibt ethische Sätze und man kann vieles über Ethik zur Sprache bringen,

---

<sup>30</sup> Vgl. auch Tb 8.7.16: „Um glücklich zu sein, muss ich in Übereinstimmung sein mit der Welt. Und dies heißt ja ‚glücklich sein‘.“

<sup>31</sup> Glück ist eine „völlige Indifferenz gegenüber dem Zufall, also gegenüber all dem, was der Fall oder nicht der Fall sein kann“, BOUVERESSE, JACQUES: Poesie und Prosa: Wittgenstein über Wissenschaft, Ethik und Ästhetik, Düsseldorf u. a. 1994, 58.

<sup>32</sup> Vgl. zur Abgrenzung vom Geschehen in der Welt, das Wittgenstein als zufällig sieht, also unabhängig von einem Willen, TLP 6.41: „Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, muss er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig. Was es nichtzufällig macht, kann nicht in der Welt liegen, denn sonst wäre dies wieder zufällig. Es muss außerhalb der Welt liegen.“

<sup>33</sup> Unabhängig von der Welt kann man alles ertragen, vgl. THOMAS, EMYR VAUGHAN: Wittgensteinian Perspectives (Sub Specie Aeternitatis), in: Religious studies, Jg. 31, Nr. 3, 1995, 329–340, v. a. 329–332. THOMAS kritisiert allerdings PHILLIPS und DILMANS These, dass diese Unabhängigkeit zur Selbstverleugnung führe. Unabhängigkeit könne auch einer egoistischen Haltung dienen und andere belästigen. Selbstverleugnung könne, müsse aber nicht zur Unabhängigkeit führen, wie sich jemand etwa in eine Zwangsehe begeben könne, aber dann nicht notwendigerweise unabhängig und glücklich werden müsse. Vgl. ebd., 338.

<sup>34</sup> Es handelt sich also um einen „schwachen“ Begriff von Ethik, vgl. MAJETSCHAK, 111f.

aber nicht in der idealen, wissenschaftlichen Sprache des *Tractatus*. Es handelt sich bei der ethischen Sprache um eine mögliche, aber aus naturwissenschaftlicher Sicht unsinnige. Ethische Sätze als wissenschaftliche auszugeben, das wäre die erwähnte unangemessene Ambition. Dass wissenschaftlich Unsinniges aber durchaus gesagt werden darf, beweist Wittgenstein dadurch, dass er den ganzen *Tractatus* zwar als unsinnig – aber eben doch – verfasst und ihm sogar einen Wert zugeschrieben hat, nämlich einen ‚Sinn‘ außerhalb des Wissenschaftlichen<sup>35</sup>. Offensichtlich hatte Wittgenstein in seinem frühen Denken noch keine Möglichkeit des Ausdrucks gefunden, wissenschaftlichen Unsinn seriös zur Sprache zu bringen, er kannte eben nur die ideale Sprache und alles andere war für ihn (noch) nicht fassbar, was am Ende der Skizze der Sprache des *Tractatus* im nächsten Kapitel noch deutlicher wird.

Eine (wissenschaftliche) Theorie der Ethik ist auf der Basis des *Tractatus* also unmöglich, möglich sind aber eine moralische Haltung und Handlung, da sie Teile der objektiven Welt sind und als Tatsachen beschrieben werden können.<sup>36</sup> Dies spricht dafür, dass auch der Philosoph ethisches Verhalten beobachten und reflektieren kann, etwa, ob jemand seiner eigenen moralischen Einstellung gemäß handelt oder eben durch die von Wittgenstein selbst angestellten und gerade eben dargestellten Überlegungen im *Tractatus*. Nur kann er nicht die moralische Einstellung selbst logisch-vernünftig bewerten, sondern sie allenfalls zur Kenntnis nehmen<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Vgl. TLP 6.54: „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.“

<sup>36</sup> Vgl. WACHTENDORF, 56f.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 41: WACHTENDORF hält nur Logisches für denkbar und ethische Sätze als logische für denkbar, aber nicht sagbar, weil sinnlos, weil es keinen ethischen Gegenstand in der Welt gibt. Offensichtlich ist für WACHTENDORF nicht alles Denken sprachlich gefasst. Jedenfalls ist es nicht abgekoppelt vom Symbolgebrauch zu untersuchen (vgl. MAJETSCHAK, 337). Eine andere Lösung ist allerdings, „Sagen“ hier speziell als „wissenschaftliches Sagen“ aufzufassen, worauf der *Tractatus* offensichtlich beschränkt ist.

Nun ist es wichtig, den Blick auf Wittgensteins ethisches Grundanliegen zu richten. Auch wenn er über die Ethik im *Tractatus* nicht viel gesagt hat, konnte er ihn ja doch mit einem ethischen Sinn abfassen. Dieser müsste nach dem gerade Erörterten wissenschaftlich unaussprechlich sein<sup>38</sup>, und wenn Wittgenstein nun seinem eigenen Anspruch folgt, keine unerreichbaren Ambitionen zu verfolgen, dürfte er solche Sätze nicht in den *Tractatus* schreiben. Dies wird in einem Brief an seinen Freund FICKER im Jahr 1919 deutlich:

In Wirklichkeit sei „der Sinn des Buches ist ein Ethischer. [...] Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen:

aus dem, der hier vorliegt, und aus alle dem, 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; und ich bin überzeugt, dass es, streng, NUR so zu begrenzen ist. Kurz, ich glaube: Alles das, was viele heute schwefeln, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige.“<sup>39</sup>

Der ethische Sinn des Buches, die Aufforderung zum Schweigen, wo es eine unerreichbare Ambition darstellen würde, ist im letzten Satz des *Tractatus* an prominenter Stelle noch einmal zusammengefasst: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“ (TLP 7)<sup>40</sup> Auch das Motiv, das Unsagbare von innen her zu begrenzen, findet sich ganz deutlich dort an anderer Stelle: Unsagbares wie den ethischen Sinn kann die Philosophie im *Tractatus* zwar nicht aussprechen, aber „bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt“ (TLP 4.115).

---

<sup>38</sup> Vgl. auch TLP 6.41: „Der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer liegen.“ Genauso wie der Sinn der Welt ist der Sinn des Buches – als Teil der Welt – unaussprechlich.

<sup>39</sup> WITTGENSTEIN, LUDWIG: Briefe an Ludwig von Ficker, hrsg. v. G.H. VON WRIGHT, Salzburg 1969, 35f.

<sup>40</sup> Auch ein wesentlicher Teil des Briefes an FICKER hat in den *Tractatus* gefunden: Die Philosophie „soll das Udenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen.“ (TLP 4.114) HÄNSEL betont die Verbindung des ethischen Grundanliegens mit dem Schweigen: „Denken liegt abgeschossen im Manuskript. Die Frage ist gelöst: Philosophie ist Schweigen, der Rest ist Handeln, heißt: ein anständiger Mensch werden“, SOMAVILLA, ILSE (Hrsg.): Begegnungen mit Wittgenstein. Ludwig Hänsels Tagebücher 1918 / 1919 und 1921 / 1922, Innsbruck u. a. 2012, 51.



Dieses Unsagbare ist allerdings nicht nur die Ethik, sondern findet sich auch etwa bezüglich Welt, Logik, allgemeiner Satzform, Subjekt qua ‚Ich‘, Ästhetik, Mystischem und Gott.<sup>41</sup> Eine besondere Rolle nimmt hier das Mystische ein, das für alles Unsagbare steht, als „Quelle der Metaphysik“<sup>42</sup>, das aber trotzdem gezeigt werden kann (TLP 6.522). Das unausgesprochene Mystische ist mit Blick auf Wittgensteins oben zitierten Brief an FICKER allerdings der wichtigere Teil und der eigentliche Sinn des Buches.<sup>43</sup>

Der frühe Wittgenstein kann also insoweit nicht als Antimetaphysiker gelten, weil er gerade das Unausprechliche für das Wesentliche gehalten hat, um das sich seine Philosophie dreht, exemplarisch den ethischen Sinn des *Tractatus*. Aber er wollte alles Metaphysische in der Philosophie unausgesprochen lassen, weil man es hier wie auch in der Naturwissenschaft nicht aussprechen könnte:

„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.“ (TLP 6.53)

Deswegen konnte Wittgenstein sein ethisches Anliegen nicht *in* den *Tractatus* schreiben, sondern musste es *mit ihm* abfassen. Er hielt sich also an seine eigenen Ansprüche und schrieb seinen *Tractatus* auf asketische Weise. Diese Haltung lässt sich

---

<sup>41</sup> Aufzählung von MANN, CHRISTIAN: Wovon man schweigen muss. Wittgenstein über die Grundfragen von Logik und Mathematik, Wien 1994, 126. HINTIKKA / HINTIKKA betonen besonders die Unausdrückbarkeit der Semantik, besonders aber der Logik (TLP 3.263; 4.12), Sinn des Satzes (TLP 4.022), Identität (TLP 6.2322), Gedanken (TLP 3.12) und Dinge (TLP 3.221). Vgl. HINTIKKA, MERILL B. / HINTIKKA, JAAKKO: Untersuchungen zu Wittgenstein, Frankfurt a. M. 1990, 21–25.

<sup>42</sup> WATZKA, 94.

<sup>43</sup> MOORE sieht hier sogar transzendental-idealistische Züge: War „the author oft the *Tractatus* a transcendental idealist? *Not* in any straightforward sense – he thought, that transcendental idealism was a tissue of nonsense – but, in the sense in which he held the propositions of logic to be true, or objects to be simple, yes he was“, MOORE, A.W.: Was the author of the *Tractatus* a transcendental idealist?, in PETER SULLIVAN (Hrsg.) / MICHAEL POTTER (Hrsg.), Wittgenstein’s *Tractatus*: history and interpretation, Oxford 2013, 239–255, hier 254.

selbst nicht begründen, sie zeigt sich nur am abgefassten Werk, ähnlich wie sich die Logik in der wissenschaftlichen Sprache zeigt.<sup>44</sup>

Zum einen ist nun klar geworden, dass die Haltung des Philosophen – jedenfalls im *Tractatus* – nicht wissenschaftlich oder logisch begründet werden kann, sondern eine Frage seines Willens ist. Der Wille des Philosophen muss dann die Welt als Ganze zu sehen trachten und den rechten Weg zum Glück finden. In dieser Art hat Wittgenstein tatsächlich versucht, die Welt der Sprache als Ganze zu sehen, also die wissenschaftliche, unwissenschaftliche und philosophische Sprache ins rechte Verhältnis zu setzen:

Die wissenschaftliche hat er – selbst aus der Naturwissenschaft kommend – im *Tractatus* dargestellt, wie auch ihre Grenzen. Zwar hatte er einerseits vor, nur wissenschaftliche Sprache in der Philosophie zu verwenden, hat auch keine Theorien über Ethik oder Logik aufgestellt, sondern auf ihre Unsagbarkeit hingewiesen, hat aber gerade im *Tractatus* auch selbst Unsinn geschrieben. Er hat also das, was außerhalb dieser idealen Sprache liegt, nicht abgelehnt; unsinnige Sprache wie im *Tractatus* hat er offensichtlich nicht als eigentliches und befriedigendes Ziel gesehen, wohl aber als Mittel zum Zweck oder als Übergangslösung,<sup>45</sup> die vor dem Schweigen kommt (TLP 7). Hier deutet sich schon Wittgensteins Forderung und Ziel im Spätwerk an, dass der Philosoph aufhören kann, wann er will (PU 133), indem er ins Schweigen fällt.

Philosophie hat also keine eigene wissenschaftliche Sprache, sie kann sich höchstens durch wissenschaftliche Sprache äußern, ist aber dann keine Philosophie, oder durch unwissenschaftliche Sprache, ist dann aber unsinnig. Sollte sie aber versuchen, dies als wissenschaftlich auszugeben, führt das zu Problemen – das würde den Philosophen unglücklich machen. Glücklich bleibt er, wenn er seine eigene Tätigkeit, die

---

<sup>44</sup> Dies wird später mit der Sprache des *Tractatus* ausführlicher zu behandeln sein.

<sup>45</sup> Vgl. noch einmal das Bild mit der Leiter in TLP 6.54.

Philosophie, in dieser Hinsicht asketisch, also nicht unter Hybris<sup>46</sup> und übergriffig, betreibt. Dann wird gesagt, was gesagt werden kann und nicht (wissenschaftlich) gesagt, was nicht (wissenschaftlich) gesagt werden kann, obwohl dieses Unsagbare das eigentlich wichtige wäre:

„Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben. Und wenn ich mich hierin nicht irre, so besteht nun der Wert dieser Arbeit zweitens darin, dass sie zeigt, wie wenig damit getan ist, dass diese Probleme gelöst sind.“  
(Vorwort zum TLP)

Alles, was die Philosophie ohne eigene Sprache im *Tractatus* sagt, ist also bewusst unsinnig und, wie gesehen, eine Art Übergangslösung. Dieses Dilemma der philosophischen Sprache kann besser beleuchtet werden, wenn man wie Wittgenstein die Philosophie als Tätigkeit statt als Lehre<sup>47</sup> begreift. Denn dadurch wird auch der Tatsache Rechnung getragen, dass Philosophie selbst unter einem ethischen, asketischen Anspruch steht, der im Rahmen einer Tätigkeit wesentlich besser zur Geltung kommt als bei einer als Lehre verstandenen Philosophie, wo es mehr um deren Inhalte ginge. Auch beim späten Wittgenstein scheidet ein Verständnis von Philosophie als Lehre aus, weil sie keinen eigenen Inhalt hat, sondern alles lässt, wie es ist.

Im Folgenden wird deutlich, dass Wittgenstein sich von jeglicher philosophischen Lehre abgrenzt, eben weil sie keine eigenen Inhalte hat, weil der Philosoph außerhalb der Denkgemeinde steht, aber ohne über ihr zu stehen. Damit hat der Philosoph

---

<sup>46</sup> STOSCH, 85, spricht hier von einer moralischen Zurückweisung der Metaphysik (angemessener wäre: der metaphysischen Rede in der Philosophie) und verweist auch auf das Spätwerk, PU 426: „Für uns freilich sind diese Ausdrucksformen quasi ein Ornat, das wir wohl anlegen, mit dem wir aber nicht viel anfangen können, da uns die reale Macht fehlt, die dieser Kleidung Sinn und Zweck geben würde.“

<sup>47</sup> „Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit“ (TLP 4.112), vgl. BEERLING, REINIER FRANCISCUS: Sprachspiele und Weltbilder: Reflexionen zu Wittgenstein, Freiburg / München 1980, 34–37: Die Philosophie lehrt auf diese Weise höchstens, was nicht gelehrt werden kann. Vgl. nochmal TLP 4.114: Die Philosophie „soll das Udenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen.“

keinerlei Ambitionen, der Sprache oder den Sprechern etwas Eigenes, Philosophisches zu lehren, sondern hilft vielmehr den anderen, ihre eigene Sprache richtig zu benutzen. Die Art der philosophischen Tätigkeit wird damit als deskriptive, indirekte und therapeutische deutlich. Fraglich ist, ob die falsche Verwendung der Sprache, auf die die Philosophie hinweisen will, innerhalb der Philosophie entsteht, um dann wieder mit Hilfe der Philosophie geheilt zu werden<sup>48</sup>, oder ob nicht jede unangemessene Theorie abzulehnen ist, die von einem unversierten Sprecher außerhalb der Philosophie aufgestellt wird, und die Philosophie danach erst einsetzt.

Wittgenstein hat offensichtlich einen ‚Engelsstandpunkt‘<sup>49</sup> von Anfang an abgelehnt<sup>50</sup>, mit dem man von außerhalb der Welt etwas über sie sagen könnte. Deswegen ist auch eine Metasprache unmöglich<sup>51</sup>, denn den Sinn eines Satzes kann man nicht aussprechen, sondern nur zeigen<sup>52</sup>. Vielmehr nutzt Wittgenstein für seine Philosophie keine andere Sprache als die behandelte Alltagssprache<sup>53</sup>; denn eine Fachsprache wie die wissenschaftliche schließt er, wie bereits erörtert, ausdrücklich aus der Philosophie aus.

Er geht noch weiter: „Wie es keine Metaphysik gibt, so gibt es keine Metalogik. Das Wort ‚verstehen‘, der Ausdruck ‚einen Satz verstehen‘ ist auch nicht metalogisch,

---

<sup>48</sup> SCHWEIDLER betont intensiv die Tätigkeit des Philosophierens, aus der heraus die philosophischen Probleme erst entstünden, im Gegensatz zur Philosophie, die die Probleme des Philosophierens löse und so wieder ins Leben zurückführe. Deswegen fordere Philosophie die Aufgabe des Philosophierens, der Philosoph müsse sich selbst widersprechen. Der Philosoph sage dabei absolut nichts Neues und gleichwohl sei damit das Problem beantwortet, vgl. SCHWEIDLER, Wittgensteins Philosophiebegriff, 21f. und 95.

<sup>49</sup> Vgl. MASLOW, ALEXANDER: A Study in Wittgenstein's Tractatus, Berkeley 1961, 148.

<sup>50</sup> Vgl. BOUVERESSE, 62.

<sup>51</sup> Vgl. BOUVERESSE, 60; vgl. auch WUCHTERL, KURT: Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein, Frankfurt a. M. 1969, 63: Die Objektsprache sei die eigentliche Sprache, über sie spreche man mit der Metasprache, aber bei Wittgenstein gelte, „es gibt nur *eine* Sprache und die ist wesentlich Objektsprache. [...] Über die Umgangssprache qua Umgangssprache lässt sich nicht sprechen, ihre Struktur zeigt sich.“ Vgl. auch MAJETSCHAK, 63.

<sup>52</sup> Vgl. BOUVERESSE, 64. Vgl. TLP 4.022: „Der Satz z e i g t seinen Sinn. Der Satz z e i g t, wie es sich verhält, w e n n er wahr ist. Und er s a g t, d a s es sich so verhält.“

<sup>53</sup> HINTIKKA / HINTIKKA, 43, sprechen deswegen von der Sprache als universelles Medium.

sondern ein Ausdruck wie jeder andre der Sprache.“ (MS 110, 189)<sup>54</sup> Diese Ablehnung bezieht sich auf jede Metatheorie,<sup>55</sup> also jede Theorie, die die Philosophie aufstellen würde; besonders im Spätwerk nimmt er darauf Bezug und schließt in PU 109 weiterhin eine wissenschaftliche Arbeitsweise aus der Philosophie aus.<sup>56</sup>

SPECHT unterstellt allerdings Wittgenstein, dennoch selbst eine Theorie bezüglich der Sprachspiele aufgestellt zu haben, weil seine Verwendung von Fachtermini über eine reine Analyse hinausginge und vielmehr einen eigenen Entwurf, eben eine Theorie, beinhalte.<sup>57</sup> Richtig ist, dass Wittgensteins Begriffe seine eigenen sind<sup>58</sup>. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass er prinzipiell die von ihm untersuchte Sprache „beschrieben“ hat, wie er in PU 109 fordert. Nie erklärt er auf theoretische Weise,

---

<sup>54</sup> Vgl. hier auch WATZKA, 66f.: Metalogik lehnt Wittgenstein als eine Art Metatheorie ab, überhaupt stehen Begriffe wie Name, Satz, Bedeutung usw. nicht auf einer anderen Stufe; damit grenzt sich WATZKA von DUMMET und TUGENDHAT ab, die die Philosophie als Grundlage für die anderen Wissenschaften sehen, vgl. DUMMET, MICHAEL: Wahrheit: 5 philos. Aufsätze, übers. und hrsg. v. JOACHIM SCHULTE, Stuttgart 1982, 193. Vgl. TUGENDHAT, ERNST: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt a. M. 1976, 47.

Allerdings weist HILMY darauf hin, dass der Begriff Metalogik bei Wittgenstein selten vorkommt und auch wenig interpretiert worden ist. Vgl. HILMY, S.S.: The later Wittgenstein: the emergence of a new philosophical method, Oxford 1987, 41. Auch HILMY sieht wie WATZKA mit der Ablehnung der Metalogik auch die Ablehnung von psychologischen Konzepten wie ‚Meinen‘ oder ‚Verstehen‘, wenn sie von einem Metastandpunkt aus geschehen, vgl. ebd., 47; vgl. auch WATZKA, 67, der Wittgensteins antimentalistische Position in MS 213, 286 bestätigt sieht, wo Denken oder Abbilden als „kein metalogischer Vorgang“ bezeichnet werden. Vgl. hierzu auch die Ablehnung von inneren Vorgängen, wie sie beim Wissen- und Wahrheitsbegriff ausgeführt werden.

<sup>55</sup> Vgl. HINTIKKA / HINTIKKA, 47.

<sup>56</sup> Vgl. PU 109: „Richtig war, dass unsere Betrachtungen nicht wissenschaftliche Betrachtungen sein durften. [...] Und wir dürfen keinerlei Theorie aufstellen. Es darf nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen sein. Alle *Erklärung* muss fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.“

<sup>57</sup> Vgl. SPECHT, ERNST KONRAD: Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins, Köln 1963, 161. SPECHT bezieht sich auf die eben zitierte Stelle PU 109: „Die Grundbegriffe dieser Theorie: Sprachspiel, Grammatik, grammatischer Satz usw. stammen weder aus der Alltagssprache, noch aus irgendeiner vorgegebenen Fachsprache; es sind von Wittgenstein neu geprägte Termini [...], so läuft jeder einzelne Punkt dieser Forderung seiner eigenen Sprachauffassung zuwider, die eine *Theorie* ist, *hypothetische* Momente hat und zur *Erklärung* bestimmter Phänomene benutzt wird.“

<sup>58</sup> Dies widerspricht auch nicht seinem Ansinnen, denn 1. hat er keinem Wort einen besonderen Stellenwert zugeschrieben (vgl. ÜG 97) und 2. waren für ihn spontane Änderungen im Spiel normal (vgl. ÜG 83); deswegen ist es auch nicht erstaunlich, wenn er den ein oder anderen Begriff eingeführt hat.

weshalb das so ist, sondern zeigt immer nur mit seinen Analysen<sup>59</sup>, dass es so ist, weil seine Art der Erklärung einer Beispielsammlung gleichkommt, die einzelne Dinge beschreibt, und nicht etwa allgemeine wie bei einer Theorie<sup>60</sup>.

Wittgenstein hat dabei nicht übersehen, dass er einen Allgemeinheitsanspruch für seine Philosophie voraussetzt, damit er mit ihr jeglichen Allgemeinheitsanspruch zerstören könne.<sup>61</sup> Denn tatsächlich hielt er es für möglich, etwas allgemein gültig und sprachspielunabhängig festzustellen;<sup>62</sup> die gemeinsame menschliche Handlungsweise liefert hierfür die Grundlage, wie später noch auszuführen sein wird. Er reflektiert die Philosophie aber durchaus als Methode, und dies, ohne ihr ein Übersprachspiel oder einen metasprachlichen Standpunkt zuzuschreiben.<sup>63</sup> Vielmehr untersucht er die Sprache, wenn sie ‚in Aktion‘ ist, wie ein Fremdenführer, der uns in einer eigentlich bekannten Stadt auf ungewohntem Weg führt und auf Entgangenes hinweist.<sup>64</sup>

Der Philosoph befindet sich also selbst zunächst außerhalb des sprachlich Dargestellten, er „ist nicht Bürger einer Denkgemeinde“ (Z 455) die er aber mit Hilfe ihrer eigenen Sprache kritisiert. Er nimmt sich der Sprache mit derselben Sprache an, ohne aber ein Vertreter dieser zu sein. Dabei ist er sich seiner Lage und seiner Tätigkeit

---

<sup>59</sup> Die analytische Komponente gesteht SPECHT ihm zu, auch wenn er behauptet, dass Wittgenstein über die bloße Analyse deutlich hinausgeht. HACKER sieht auch im Frühwerk die Lösung der Probleme in der Analyse. Vgl. SPECHT, 161. Vgl. HACKER, PETER M.: *Insight an illusion: themes in der philosophy of Wittgenstein*, Oxford 1986, 24.

<sup>60</sup> Vgl. STOSCH, 86f.; dieser Unterschied findet sich auch bei den beiden Arten der Erklärung wieder, die mit der deskriptiven Methode noch zu beschreiben sind, und die in die ‚übersichtliche Darstellung‘ münden.

<sup>61</sup> Dieser Vorwurf ist von HÖSLE, VITTORIO: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München 1997, 87

<sup>62</sup> Vgl. STOSCH, 87.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., 89, der hier einer Kritik von APEL entgegentritt, der meint, Wittgenstein hätte nach dem *Tractatus* „niemals mehr die reflexive Frage nach den sprachlichen Bedingungen der Möglichkeit des eigenen Sprachgebrauchs gestellt.“ Vgl. APEL, KARL-OTTO: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M. 1998, 489. Wie HÖSLE fordert APEL vielmehr die „universalgültigen Einsichten“ (ebd., 490) der Philosophie Wittgensteins deutlich zu machen.

<sup>64</sup> Vgl. STOSCH, 88.

bewusst. Dies spricht dafür, dass die Verwirrung außerhalb der Philosophie passiert und von ihr dann beseitigt wird, oder aber der Philosoph gerät tatsächlich in Verwirrung, während er eine zunächst noch klare Sache reflektiert. Die Verwirrung kann also innerhalb und außerhalb der Philosophie entstehen, um dann von ihr behandelt zu werden, und diese Behandlung kann wiederum innerhalb und außerhalb der Philosophie geschehen – die Grenzen der Philosophie scheinen hier fließend zu sein; es stellt sich die Frage, ob man nicht besser zwischen philosophischer und nicht-philosophischer Rolle unterscheiden sollte. Denn diese Rollen sind offensichtlich nicht fest an die einzelnen Teilnehmer vergeben<sup>65</sup>.

Man kann in einer Sprache in Verwirrung geraten; ob dies nun ein Vertreter tut oder ob er ab diesem Zeitpunkt, da er es tut, als Philosophierender gilt, ist am Ende Definitionssache und fast willkürlich festlegbar. Sicher hat das Bild des Fremdenführers etwas für sich: Der Philosoph weist vielleicht auf eine Verwirrung hin, die ohne ihn nie entdeckt worden wäre. Es bleibt aber das Wesentliche an der Philosophie nach Wittgenstein, dass sie sich der Verwirrungen enthält, und sollten sie doch entstehen, sie auflöst. Das Aufkommen der Verwirrung ist jedenfalls keine richtig gehandhabte Philosophie und von daher auch eher nicht als Philosophie zu bezeichnen.<sup>66</sup>

Gleichzeitig kann man sehen, dass Wittgenstein in seiner späteren Philosophie die sprachliche Problematik klarer gesehen hat: Nach wie vor hat die Philosophie keine eigene Sprache, bezieht sich aber auf andere Sprachen bzw. Sprachspiele, und reflektiert über sie, indem sie deren Sprache nutzt – das war im *Tractatus* nur bezüglich der

---

<sup>65</sup> Vgl. das Ende von Abschnitt 2.4., wo klar wird, dass auch der Nichtphilosoph in eine philosophische Rolle gebracht werden kann. Wittgenstein hat zwar die Möglichkeit von Metasprachen im *Tractatus* kritisiert, aber ein Sprecherrollenwechsel ist dagegen möglich, laut ØFSTI, AUDUN: Methodischer Solipsismus, Metasprachen(problem) und Deixis: Einige Überlegungen zum Privatsprachenproblem, in: WULF KELLERWESSEL (Hrsg.), Wittgensteins Spätphilosophie: Analysen und Probleme, Würzburg 1998, 23–72, hier 28. Vgl. hier auch die weitergehenden Ausführungen zum Dialog bei den Sprachspielebenen im Abschnitt 3.2.8.

<sup>66</sup> STOSCH, 76, Anm. 301, bezeichnet entsprechend die o. g. Unterscheidung SCHWEIDLERS von Philosophieren und Philosophie als begrifflich unglücklich.

wissenschaftlichen Sprache möglich, weil diese allein etwas sagen konnte, aber selbst deren Nutzung in der Philosophie seinerzeit als Unsinn galt.

Diese allen gemeinsame und von allen nutzbare, nicht-wissenschaftliche Sprache kann zu Recht als universale Sprache bezeichnet werden, die nicht prinzipiell, sondern nur bei falscher Verwendung in den Unsinn führt. Sie eröffnet damit die Möglichkeit eines Allgemeinheitsanspruches.

Jedenfalls ist damit die Philosophie im *Tractatus* keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Dies setzt sich, wie gesehen, im Spätwerk fort, weil sie auch dort Methode, nicht Wissen ist.<sup>67</sup> Philosophie betrachtet die Ergebnisse anderer Disziplinen (u. a. Mathematik, Psychoanalyse) und erörtert sie.<sup>68</sup> Sie lässt also die Sprache, wie sie ist, und erhält damit einen sekundären Charakter.<sup>69</sup>

Und genauso lässt sich auch darlegen, wie sich das ethische Grundanliegen Wittgensteins bis zum Spätwerk entwickelt hat und beibehalten wird:<sup>70</sup>

Der *Vortrag über Ethik* bildet hierbei eine wichtige Station; Wittgenstein ist in seinen Gedanken noch sehr stark im *Tractatus* verhaftet<sup>71</sup>, nimmt sich aber, für ihn sehr ungewöhnlich, eines Themas an und entwickelt es stringent und klar für die Zuhörer.<sup>72</sup> Er wirft nicht nur Schlaglichter, wie er es sonst gerne mit seinen ewigen Notizen und

---

<sup>67</sup> Vgl. SCHROEDER, SEVERIN: Wittgenstein lesen: ein Kommentar zu ausgewählten Passagen der „Philosophischen Untersuchungen“, Stuttgart 2009, 197.

<sup>68</sup> Vgl. HACKER, PETER M.S.: Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1997, 213f.

<sup>69</sup> Vgl. PUHL, KLAUS: Only Connect Perspicuous Representation and the Logic of Nachtraglichkeit, in: Grazer philosophische Studien, Jg. 71, Nr. 1, 2006, 23–38.

<sup>70</sup> DRURY kommentiert den FICKERbrief: „Ich werde nun die gewagte These aufstellen, dass Wittgenstein in allen späteren Schriften an diesem Grundgedanken festhält“, vgl. DRURY, Bemerkungen, 123. Vgl. auch MANN, 255.

<sup>71</sup> FINCH stellt fest, dass die drei Erlebnisse in VüE die Bereiche Mystik, Subjekt und Ethik umfassen, die als solche tatsächlich vom sagbaren Bereich im Sinne des TLP ausgeschlossen sind, vgl. FINCH, HENRY LEROY: Wittgenstein – the early philosophy: An exposition of the „Tractatus“, New York 1971, 174.

<sup>72</sup> Vgl. WACHTENDORF, 69f.



Landschaftsskizzen tut. Auch das ethisches Grundanliegen ist erkennbar,<sup>73</sup> er sagt seinen Zuhörern, er wolle weiterhin „beitragen, Klarheit in Ihre Gedanken über dieses Thema zu bringen“ (VüE 10), indem er daran festhält, dass man wissenschaftlich nur „Fakten, aber keine Ethik“ (VüE 13) beschreiben könne. Er legt auch nahe, dass man durch Erlebnisse einen ethischen Inhalt erhellen, aber nicht den ethischen Inhalt selbst erläutern könne, weil etwa bei Beschreibungen eines absoluten Wertes „ihre Unsinnigkeit ihr eigentliches Wesen ausmacht“, weil man über die Welt hinausgelangen will, gegen die Grenzen der Sprache anrennen will.<sup>74</sup> Der *Vortrag* ist also „kein origineller Beitrag zur Ethik als philosophische Disziplin“, vielmehr ist darin die Unterscheidung neu, dass Begriffe wie „gut“, „richtig“ oder „Wert“ relative und absolute sein können.<sup>75</sup> Damit hat er im *Vortrag* seine eigenen ethischen Sätze reflektiert, ähnlich wie im *Tractatus* die wissenschaftlichen. Auch hier kommt es zu einem Rollenwechsel, denn beim Reflektieren ist er nicht mehr der ethisch Sprechende, nutzt aber dieselbe Alltagssprache, mit der er auch die ethischen Überlegungen zuvor vorgetragen hat.

Religiöse sind wie ethische Gedanken wissenschaftlich gesehen unsinnig, aber möglich: Der religiöse Denker ist für Wittgenstein wie ein Seiltänzer, er gehe über schmalsten Boden: „Und doch lässt sich auf ihm wirklich gehen.“ (VB 554) Die Philosophie lässt das religiöse Sprachspiel so, wie es ist, kann es reflektieren und damit respektvoll seine Bedeutung herausarbeiten. Dies ist ja auch die Weiterentwicklung des *Vortrags über Ethik* gegenüber dem *Tractatus*, dass er hier nicht mehr über das Sagbare etwas sagt, was selbst unsinnig ist, sondern nun Sätze über mystische Erlebnisse reflektiert, die selbst wissenschaftlich unsinnig, aber doch sprachlich fassbar sind.<sup>76</sup> Und

---

<sup>73</sup> Vgl. VüE 9: Er wollte die Gelegenheit nicht nutzen „um etwa einen Vortrag über Logik zu halten, sondern [...] über etwas reden, an dessen Mitteilung [...] [ihm] wirklich eine Menge liegt.“

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 18f.; vgl. WACHTENDORF, 76: „Vielmehr können ethische Sätze, die wesentlich unsinnig sind, die Ethik selbst erläutern, so zum Beispiel ein Erlebnis absoluten Wertes.“

<sup>75</sup> Vgl. SCHULTE, Wittgenstein: eine Einführung, 97f.

<sup>76</sup> Man könnte sie als Mythologie bezeichnen, vgl. WACHTENDORF, 271f.: „Weil die Gesamtheit der grammatischen Sätze die Mythologie eines Weltbildes vorstellt, sind demnach also auch ethische Sätze

dies setzt er verallgemeinernd in den *Philosophischen Untersuchungen* fort, wenn er die Mannigfaltigkeit der Sprachspiele untersucht, um aber wieder mit dem altbekannten asketischen Motiv des *Tractatus* nichts zu sagen, was man nicht sagen kann, weil es sonst zu Problemen führte. Sprachspiele sind, wie später noch ausführlich dargestellt wird, autonom, die Philosophie lässt sie, wie sie ist, ist nicht deren Bürgerin, aber versucht therapeutisch zu helfen, indem sie Verwirrungen klärt. In den *Philosophischen Untersuchungen* wird deswegen wie im *Tractatus* immer noch gegen den Unsinn gekämpft, den man bei Missachtung der Grenzen der Sprache erhält.<sup>77</sup> Dies führt zu Verwirrungen,<sup>78</sup> die allerdings nur Scheinprobleme<sup>79</sup> sind. Durch die übersichtliche Darstellung (PU 122) gelangt man von der Verwirrung zur Klarheit – ein Motiv, das am Ende der Absicht des *Tractatus* entspricht, mit der idealen Sprache vollkommene Klarheit zu erreichen.<sup>80</sup>

Diese Motive – Beseitigung von Verwirrung, Klarheit, Auflösen von Scheinproblemen – geben am Ende auch das Anliegen des *Tractatus* wieder, denn das Unsagbare sagen zu wollen, würde in die Verwirrung führen und Scheinprobleme hervorbringen; und das Vermeiden dieses Unsinn führt im *Tractatus* noch zur Selbstbegrenzung auf die ideale Sprache, die vollkommen klar ist.

---

mythologisch. In dieser Eigenschaft wirken sie also auch darauf ein, was von den Sprachspielenden, die eine bestimmte ethische Mythologie teilen, gesehen werden kann.“

<sup>77</sup> Vgl. PU 119: „Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinn und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat. Sie, die Beulen, lassen uns den Wert jener Entdeckung erkennen.“

<sup>78</sup> Vgl. PU 132: „Die Verwirrungen, die uns beschäftigen, entstehen gleichsam, wenn die Sprache leerläuft, nicht wenn sie arbeitet.“ Vgl. auch Audrücke wie „leerlaufende Räder“ (WWK 48) oder „feiert“ (PU 38).

<sup>79</sup> Der Begriff „Scheinproblem“ kann an TLP 6.53 festgemacht werden. Vgl. hier auch HACKER, Insight, 15: „As befits such a view of philosophy as *Scheinprobleme*, Wittgenstein provided a brief sketch of the sources of error and illusion.“ Vgl. auch Tb 20.10.14: „Scheinsätze sind solche, die, wenn analysiert, das, was sie sagen sollen, doch nur wieder zeigen.“

<sup>80</sup> Vgl. auch WACHTENDORF, 169, der meint, „dass Wittgenstein das Prinzip, ethische Fragen in der Weise durch ihre Aufhebung zu beantworten, dass sie durch Klärung der Sprache solange 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.“

Nicht nur das ethische Anliegen zieht sich durch das gesamte philosophische Werk Wittgensteins, er blieb auch allgemein weiterhin an ethischen Fragen interessiert und diskutierte diese mit RHEES.<sup>81</sup> Von daher ist die Ethik für Wittgenstein sicherlich wichtig gewesen und es ist gerechtfertigt, seine gesamte Philosophie aus diesem Blickwinkel zu betrachten, diesen jedenfalls nicht zu übergehen, wie es bei einigen Interpretationen der Fall ist.<sup>82</sup> Auch die Tatsache, dass Wittgenstein direkt über Ethik wenig gesagt hat und deren Unaussprechlichkeit betont hat, allein schon, dass er bezüglich des *Tractatus* und des *Vortrags über Ethik* ihre Wichtigkeit herausgestrichen hat, verlangt nach einer angemessenen Würdigung dieses Bereichs. Jedenfalls ist für Wittgenstein offensichtlich Metaphysik unaussprechlich, das Unaussprechliche aber gleichzeitig das Wichtige. Eine Einordnung Wittgensteins als Antimetaphysiker ist von daher auf wissenschaftlich-sprachlicher Ebene möglich, nicht aber auf mystisch-ontologischer. Analog dazu ist Wittgenstein kein Antiphilosoph, auch wenn er regelmäßig klassischen philosophischen Positionen entgegentritt und die von ihm dargestellte Philosophie durch die Ablehnung unangemessener Ambitionen ungleich depotenzierter erscheint. Allerdings kommt dieser Philosophie nicht nur eine destruktive Funktion zu, wie bisweilen der Eindruck entsteht, sondern auch eine konstruktive, wie etwa durch ihren deskriptiven Charakter:

---

<sup>81</sup> WACHTENDORF, 165f., nennt hier Wittgensteins Diskussionen mit RHEES bis 1945, MS 173, und die vielen ethischen Notizen in den Tagebüchern 1930–32 und 1936–1937.

<sup>82</sup> WACHTENDORF, 11f., bemerkt, dass viele Autoren ohne Zusammenhang oder nach eigenen Bedürfnissen die wichtigen Grundbegriffe gerade bezüglich der Ethik bei Wittgenstein deuten; lange wurde der ethische Kontext des *Tractatus* nicht gewürdigt, außer von WINCH oder RHEES; in jüngerer Zeit der 1990er Jahre allerdings rückte dieser Aspekt stärker in den Vordergrund, gerade bei KOBER, KROSS, GRIECO, WEIBERG, KAMPITS, DIAMONDS, LÜTTERFELDS u. a. WACHTENDORF stellt auch hier fest, dass viele Autoren nur Früh- oder Spätwerk betrachten oder nicht die Ethik als Schwerpunkt haben. Der Kritik WACHTENDORFS muss man allerdings beifügen, dass lange Zeit viele Texte Wittgensteins nicht zugänglich waren für eine derart ausgewogene Interpretation.

## 2.2. Deskriptive Methode

Es wurde deutlich, dass bei der Ethik das, was in der Welt als Tatsache vorkommt, beschrieben werden kann, etwa Handlungen oder eine moralische Haltung, nicht aber die Theorie dahinter im Sinne einer metaphysischen Bewertung der Handlung oder Haltung. Diese Abgrenzung zwischen Sagbarem und Unsagbarem ist nun genauer auszuführen und findet sich zunächst im *Tractatus*:

Auf der einen Seite ist das Gebiet der Naturwissenschaft, des Sagbaren und Denkbaren. „Alles, was sich [hier] aussprechen lässt, lässt sich klar aussprechen.“ (TLP 4.116)<sup>83</sup> In diesem Sinne bemüht sich der *Tractatus* darzustellen, dass die Welt mit ihren Tatsachen vollständig anhand von Elementarsätzen beschrieben werden kann<sup>84</sup>.

Auf der anderen Seite gibt es „allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische. (TLP 7.622) Hierunter fällt auch alles Metaphysische<sup>85</sup>. Und weil alles Metaphysische unaussprechbar ist, ist für Wittgenstein die versuchte metaphysische Rede Unsinn.<sup>86</sup>

Kritik übt hier RUSSEL und weist in seinem Vorwort zum *Tractatus* auf das Paradox hin, dass Wittgenstein gerade über das Unsagbare so viel gesagt hat.<sup>87</sup> Allerdings widerspricht dies nicht dem Anliegen Wittgensteins, das Unsagbare von innen her eben dadurch zu begrenzen, dass das Sagbare ausgeführt wird.<sup>88</sup>

---

<sup>83</sup> Vgl. auch TLP 4.115: Die Philosophie „wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.“

<sup>84</sup> „Die Angabe aller Elementarsätze beschreibt die Welt vollständig. Die Welt ist vollständig beschrieben durch die Angaben aller Elementarsätze plus der Angabe, welche von ihnen wahr und welche falsch sind.“ (TLP 4.26)

<sup>85</sup> Vgl. TLP 6.53 und die vorangegangenen Ausführungen zur Ethik.

<sup>86</sup> Vgl. TLP 4.003: „Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig.“

<sup>87</sup> „Wittgenstein manages to say a good deal about what cannot be said.“ RUSSEL, B.: Introduction, in: LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge 2003, 21.

<sup>88</sup> Wittgenstein wollte ja mit der Philosophie „das Udenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen. Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.“ (Vgl. nochmals TLP 4.114f.)

Das Motiv der Klarheit und das Vermeiden oder Bereinigen des Unsinnns ist auch im Spätwerk noch sein Anliegen.<sup>89</sup> Hier spricht er von „Kristallreinheit“<sup>90</sup>, um nach Erreichen derselben das Philosophieren abbrechen zu können, „wann ich will“ (PU133).<sup>91</sup> Diese Klarheit soll vollkommen und Selbstzweck sein<sup>92</sup>, um Selbstbetrug zu vermeiden.<sup>93</sup> CAVELL hat diese Neigung der Sprache bzw. der Sprecher besonders drastisch auf den Punkt gebracht, wenn er von unserer „dämonischen Macht“ spricht, „die Sprache gegen sich selbst zu richten“.<sup>94</sup>

Die Philosophie selbst versteigt sich diesbezüglich immer wieder in Verwirrungen<sup>95</sup>, die sich aus dem Missbrauch der Sprache ergeben (PU 119), aber auch aus Analogien (PU 109) oder idealisierenden Vorurteilen (PU 98-103). Behandelt werden diese Verwirrungen durch triviale Erinnerungen (PU 127f.), die Scheinprobleme auflösen. Durch die übersichtliche Darstellung (PU 122) gelangt man von der Verwirrung zur Klarheit. So führt sie zum gesunden Menschenverstand zurück (VB 512), sie stellt

---

<sup>89</sup> Vgl. PU 119: „Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinnns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat.“ Vgl. PU 464: „Was ich lehren will, ist: von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergehen.“

<sup>90</sup> PU 97, allerdings ist dies hier kritisch gemeint, weil auf Logik bezogen; im Spätwerk kommt die angestrebte Klarheit nicht durch die Logik, sondern durch das Auflösen von Verwirrung.

<sup>91</sup> Vgl. STOSCH, 82f.

<sup>92</sup> Vgl. KROß, MATTHIAS: Klarheit als Selbstzweck: Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewissheit, Berlin 1993.

<sup>93</sup> Vgl. STOSCH, 84. Vgl. Brief an L. HÄNSEL vom 10.3.37, aus: SOMAVILLA, ILSE u. a. (Hrsg.): Ludwig Hänsel – Ludwig Wittgenstein, eine Freundschaft: Briefe, Aufsätze, Kommentare, Innsbruck 1994, 142.

<sup>94</sup> CAVELL, STANLEY: Das Wittgenstein'sche Ereignis, in: GUNTHER GEBAUER (Hrsg.), Wittgenstein – Philosophie als „Arbeit an Einem selbst“, Paderborn / München 2009, 21–38, hier 32, bezogen auf Besitz und Verwendung von Kriterien, die zunächst nur für die eigene Sprache bzw. das eigene Sprachspiel gelten und bei der Übertragung auf andere Sprachspiele Verwirrungen erzeugen können.

<sup>95</sup> HACKER zählt hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit fünf Kategorien von Täuschungen auf, die zur Illustration verschiedener Verwirrungen dienen können, zu denen diese Täuschungen führen: 1. Oberflächliche Analogien in der Oberflächengrammatik der Sprache, die die Tiefengrammatik vernachlässigen, 2. Phänomenologie des Gebrauchs der Sprache, 3. In die Sprache eingebettete Bilder oder Archetypen, 4. Modell der Präsentation und Lösung von Problemen in den Naturwissenschaften, wobei naturwissenschaftliche Gesetze in der Philosophie angewendet werden und 5. Natürliches Verlangen und Neigungen der Vernunft durch Willen und Zwang. Vgl. HACKER, PETER M.S.: Einsicht und Täuschung: Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung, Frankfurt a. M. 1978, 176–185. Für die folgende Aufzählung von Verwirrungen und deren Behandlung vgl. SCHROEDER, Wittgenstein lesen, 28–30.

dabei aber nicht unser Denken auf einen festeren Grund (MS 219, 10), als es etwa eine Wissenschaft selbst tun könnte.

Damit ist man bei der deskriptiven Methode<sup>96</sup> angelangt, die einem analysierenden, kritisch zersetzenden und klärenden Vorgang nachfolgt. Auch die deskriptive Methode ist eine Gemeinsamkeit von Früh- und Spätwerk<sup>97</sup> – wie das Motiv der Klarheit und der Vermeidung von Unsinn und Verwirrung durch Ablehnung von wissenschaftlichen Erklärungen und Theorien.<sup>98</sup> Dazu müssen richtige Erklärungen gefunden<sup>99</sup> und falsche vermieden werden.

Bereits im *Tractatus* war das Finden von Erklärungen schon suspekt: Es scheint nur so, „als sei alles erklärt.“ (TLP 6.372)<sup>100</sup> Das schließt nicht nur jegliche metaphysische oder religiöse Erklärung aus, sondern etwa auch Kausalitäten, denn einen Kausalnexus gibt es nicht (TLP 5.136), er ist vielmehr „Aberglaube“ (TLP 5.1361). Das heißt nicht, dass es keine Naturgesetze geben kann, man kann sie nur nicht als notwendig beweisen<sup>101</sup>, sondern sie zeigen sich.<sup>102</sup>

---

<sup>96</sup> Die früheste Erwähnung ist laut STOSCH, 77, im Jahr 1913 in den *Aufzeichnungen über Logik*, 206: „In der Philosophie gibt es keine Deduktionen, sie ist rein deskriptiv.“ Vgl. WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Aufzeichnungen über Logik*, in: DERS., *Werkausgabe Band 1*. Neu durchgesehen von JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 2006, 188–208. Ebenfalls erwähnt z. B. in BIB 39.

<sup>97</sup> Vgl. JONES, 102f. Vgl. auch TING, FU-NING: *Wittgenstein's descriptive method*, Hong Kong 1989, 202.

<sup>98</sup> „Das Misstrauen und die Skepsis gegenüber Theorien und wissenschaftlichen Erklärungen im allgemeinen, gehören sicherlich zu den charakteristischen Konstanten der Philosophie Wittgensteins.“ BOUVERESSE, 33, der hier als Beispiele die kritische Haltung Wittgenstein gegenüber Freud aufzählt, wovon MALCOLM berichtet, und gegenüber Darwin, wie man an VG 53 sieht. Vgl. MALCOLM, NORMAN: *Ludwig Wittgenstein: ein Erinnerungsbuch*, München 1958, 61.

<sup>99</sup> Eine ausführliche Aufzählung zu relevanten Stellen bezüglich der Erklärung und Beschreibung in Wittgensteins Werk findet sich bei TERRICABRAS, JOSEP-MARIA: *Ludwig Wittgenstein: Kommentar und Interpretation*, Freiburg (Breisgau) / München 1978, 556–558.

<sup>100</sup> Denn: „Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, dass die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien.“ (TLP 6.371) Und weiter TLP 5.135: „Auf keine Weise kann aus dem Bestehen irgendeiner Sachlage auf das Bestehen einer von ihr gänzlich verschiedenen Sachlage geschlossen werden.“

<sup>101</sup> Vgl. BOUVERESSE, 32.

<sup>102</sup> Vgl. TLP 6.36: „Wenn es ein Kausalitätsgesetz gäbe, so könnte es lauten: ‚Es gibt Naturgesetze‘. Aber freilich kann man das nicht sagen: es zeigt sich.“

Auch im Übergang vom Früh- zum Spätwerk wird deutlich: „Wittgenstein will (...) nichts begründen will, *nur beschreiben*.“<sup>103</sup> Dabei spricht er über den Aspekt der Überraschung: „Die Lösungen der philosophischen Fragen dürfen nie überraschen. Man kann in der Philosophie nichts entdecken.“<sup>104</sup> (WWK 182f.) In der Philosophie muss alles so abgefasst sein, dass man sagen kann: „Ja, ja, das ist ja selbstverständlich.“ (WWK 183)<sup>105</sup> Eine Beschreibung der Sprache besteht für Wittgenstein nur aus „*Regeln tabulieren*.“ (WWK 184) Es geht um eine Beschreibung der Verwendung von Wörtern, also der Grammatik. Gerade das Auffinden von Erklärungen führt aber zu Überraschungen, weil man etwas Neues gefunden hat.<sup>106</sup> Wittgensteins Vorstellung der Beschreibung ist also etwas unaufgeregtes, abgeklärtes, das nichts Neues sucht, sondern das Vorhandene beschreibt und es, wie schon öfter betont, lässt, wie es ist. Dabei hält er aber für möglich, dass sich Regeln ändern, so „dass der andere für ein Wort bald diese, bald jene Regeln anerkennt“. (WWK 184). Diese Flexibilität des Beschriebenen ist wiederum ein Gegensatz zur wissenschaftlichen Erklärung, die auf unveränderliche Gesetze abhebt.

Ein weiterer Unterschied zwischen Beschreibung und Erklärung ist, dass das Beschriebene oft auf einen Grund zurückgeht und das Erklärte auf eine Ursache. Die Ursache ist ein Teil eines Kausalzusammenhanges, der Grund allerdings eher ein Motiv unserer Handlungen. Der Unterschied: „Wir können nur Vermutungen über die Ursache anstellen, den Grund aber können wir wissen,“ denn: „Sicherlich muss *ich* wissen, warum ich es getan habe“ (BIB 35). Die Ursache ist also mehr eine Art innere, unsichtbare Mechanik, die rein aus der logischen Struktur notwendig gegeben ist,

---

<sup>103</sup> TERRICABRAS, 557, zitiert hierzu etliche Stellen, in denen Wittgenstein von dieser Absicht spricht, z. B.: WWK 115f., PB 67f., 77a, 81b, 88. Siehe dazu auch BT 418.

<sup>104</sup> Wittgenstein bezieht sich hier auf TLP 6.1251.

<sup>105</sup> Alle Verwirrungen sind dann beseitigt, wie es Wittgenstein anstrebt.

<sup>106</sup> Vgl. FLOYD, JULIET: Das Überraschende: Wittgenstein on the Surprising in Mathematics, in: JONATHAN ELLIS/DANIEL GUEVARA, Wittgenstein and the Philosophy of Mind, New York 2012, 225–258: Wie etwa auch in der Mathematik: Wenn man ein Sudoku löst (ebd., 236ff.), erfährt man „the surprising, the unexpected, the puzzling, the beautiful, and the illuminating“ (ebd., 225).

eben ein kausaler Zusammenhang. Sie bedarf der Erklärung, ist also kein philosophischer Gegenstand. Ein Grund ist ein Beweggrund, der zu den rein logisch vorhandenen Möglichkeiten etwas hinzufügt, etwa ein Zwang oder ein Wille, und kann beschrieben werden.<sup>107</sup>

Die Ablehnung der Erklärung setzt sich im Spätwerk fort.<sup>108</sup> Davon ist dort allerdings die Erklärung von Wörtern zu unterscheiden. Wittgenstein versucht selbst immer wieder, Wörter mit anderen Wörtern zu erklären<sup>109</sup>, er nennt dies „hinweisende Erklärung“ als eine Art „Benennungen von Gegenständen“ (PU 27). Bei der Erwägung, was nun unter eine bestimmte Bedeutung fällt, wird also immer wieder abgewogen, welche Benennung für welches Ding, auch welche Handlung etc., passt, und so wird die Bedeutung eines Wortes immer besser geklärt, d. h. erklärt. Die Worterklärung Wittgensteins ist in diesem Sinn nichts anderes als eine sukzessiv ausgearbeitete Beschreibung, die nach und nach die Bedeutung offenlegt; damit erübrigt sich die naturwissenschaftliche Erklärung und ist wiederum jede Überraschung ausgeschlossen.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> Die Überraschung scheint hier darin zu bestehen, dass es sich um eine notwendige, allgemeine Einsicht handelt; der Moment der Einsicht beinhaltet dann das Überraschungsmoment. Vgl. hier auch den Vorzug des Besonderen vor dem Allgemeinen weiter unten. Sollte uns ein Wille überraschen, dann in diesem Sinne gerade deswegen, weil wir unzulässig die nicht zum Zuge gekommene Alternative für notwendig erachtet haben. Auch so gibt es also einen Moment der Einsicht und der Überraschung. Gerade nicht überrascht zu sein, weil man für alles offen ist und nicht unzulässig voreingenommen, ist eine Art Garantie, nicht in Verwirrung zu kommen.

<sup>108</sup> In PU 109 besonders markant und aussagekräftig formuliert: „Richtig war, dass unsere Betrachtungen nicht wissenschaftliche Betrachtungen sein durften. (...) 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. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d.i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen.“ Vgl. auch PU 87: Eine Erklärung kann Missverständnisse beseitigen aber nicht alle; vgl. auch Z 314f. Für LAUBE führt Wittgenstein diese „übersteigerte Suche nach philosophischer Erklärung“ auf die „Furcht vor dem nicht Erklärten“ zurück. Vgl. LAUBE, MARTIN: Im Bann der Sprache: Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert, Berlin / Boston 2011, 426.

<sup>109</sup> Vgl. HACKER, Wittgenstein im Kontext, 219, der auch eine Erklärung im Sinne eines Verständlichmachens nach Wittgenstein für legitim hält.

<sup>110</sup> Vgl. PU 126: „Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. – Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht. ‚Philosophie‘ könnte man auch das nennen, was vor allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist.“



Diese Haltung lässt sich bis in das letzte Werk Wittgensteins, *Über Gewissheit*, nachverfolgen: „Einmal muss man von der Erklärung auf die bloße Beschreibung kommen.“ (ÜG 189)

Das Erklärenwollen des Nichterklärbaren ist demnach für Wittgenstein das eigentlich Abergläubische, das Akzeptieren der Grenze des Sagbaren ist die eigentliche Weisheit bzw. Philosophie.<sup>111</sup>

Es gibt also in der Philosophie das ‚richtige‘ Erklären, das in einer Beschreibung von Wörtern besteht, und das ‚falsche‘, das wie die Naturwissenschaften auf Ursachen, Kausalzusammenhänge, Theorien und Hypothesen ausgerichtet ist. Innerhalb der Naturwissenschaften sind diese Erklärungen statthaft<sup>112</sup>, nicht aber in der Philosophie.<sup>113</sup>

Der Unterschied beider Erklärungsarten ist auch daran festzumachen, dass das zu vermeidende Erklären allgemeine oder verallgemeinernde Aussagen macht, das angestrebte Erklären aber eine Analyse einzelner Dinge oder Wörter ist. Schon im *Tractatus* beschrieb er nach der Meinung von STENIUS<sup>114</sup> individuelle Gegenstände, um zur

---

<sup>111</sup> Vgl. BARRETT, CYRIL: Wittgenstein on ethics and religious belief, Oxford u. a. 1991, 217.

<sup>112</sup> Vgl. WALLNER, FRITZ G.: Die Grenzen der Sprache und der Erkenntnis: Analysen an und im Anschluß an Wittgensteins Philosophie, Wien 1983, 239. In diesem Sinn ist es statthaft, einen Kausalzusammenhang anzunehmen, man darf ihn nur nicht für ein Gesetz, sondern für die Form eines Gesetzes halten, vgl. TLP 6.32.

<sup>113</sup> Vgl. NEDO, MICHAEL (Hrsg.): Ludwig Wittgenstein: Wiener Ausgabe, Band 3, Bemerkungen. Philosophische Bemerkungen, Wien 1995, 58: „Wir müssen wissen, was *Erklärung* heißt. Es ist die ständige Gefahr, dieses Wort in der Logik in einem Sinn verwenden zu wollen, der von der Physik her genommen ist. Es ist eine Hauptgefahr der Philosophie dieses Wort falsch zu verstehen.“ Vgl. auch VENIERI, MARIA: Wittgenstein über philosophische Erklärung, Frankfurt a. M. u. a. 1989, die zwischen guten, alltäglichen Erklärungen unterscheidet, die einen Zugang zur Bedeutung von Begriffen möglich macht (ebd., 148–154), wissenschaftlichen, die in der Philosophie nichts zu suchen haben, aber etwa in der Naturwissenschaft zur Erforschung von Ursachen und Naturtatsachen statthaft sind, (ebd., 154–165) und metaphysischen, die überhaupt schlecht sind (ebd., 165–175). Dabei stellt sie fest: „Die Aufgabe der Philosophie ist auch im Spätwerk, die Grenze der Sprache zu ziehen, indem sie jeden Versuch auf Überschreitung dieser Grenze als eine Täuschung entlarvt“ (ebd., 175).

<sup>114</sup> Vgl. STENIUS, ERIK: Wittgensteins Traktat: eine kritische Darlegung seiner Hauptgedanken, Frankfurt a. M. 1969, 84ff.

Erkenntnis zu gelangen. Auch später wandte er sich gegen die Versuchung der Allgemeinheit, die uns immer wieder dazu bringen will, hinter den Einzelfall zurückzugehen und verschiedene Probleme mittels einer Verallgemeinerung zu vereinheitlichen, entsprechend der Naturwissenschaft: „Diese Tendenz ist die eigentliche Quelle der Metaphysik und führt den Philosophen in vollständiges Dunkel“ (BIB 39).

Auch in religiösen Fragen scheute Wittgenstein die dogmatische Tendenz, eine aus vielen mannigfaltigen Praktiken oder Lehren zur Richtigen zu erheben, zur allgemein gültigen. Vielmehr schätzte er die einzelnen, besonderen „Weisen, in denen Menschen ihre religiösen Überzeugungen zum Ausdruck bringen“, denn alle „echten Ausdrucksweisen der Religion sind wundervoll“.<sup>115</sup>

Wenn man nun allzu mannigfaltige, individuelle Gegenstände beschreibt, kann das durchaus in Nöte führen. Hierfür findet Wittgenstein in der übersichtlichen Darstellung die erforderliche Hilfe: „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“ (PU 122),<sup>116</sup> auch wenn sie nicht

---

<sup>115</sup> DRURY, Bemerkungen, 138.

<sup>116</sup> SCHULTE sieht hier eine „morphologische Deutung“ im Sinne GOETHES, die „die zu erklärenden Phänomene wie in einer Kette aneinanderreihet, bis sie eine lückenlose Stufenleiter ergeben, so dass [...] der Betrachter das Ganze mit einem Blick erfassen kann.“ SCHULTE, Wittgenstein, 110f. Dabei bezieht sich SCHULTE auf GB 132, wo das GOETHEzitat „Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz“ mit der übersichtlichen Darstellung und dem Namen SPENGLER in Verbindung gebracht wird; diese Stelle findet sich auch in PU 122, aber ohne Bezug auf GOETHE oder SPENGLER. Beide haben aber eine „morphologische Methode“ benutzt, so dass sie in SCHULTES Augen auch Wittgenstein nahegelegt werden kann. Vgl. auch HALLER, RUDOLF: Questions on Wittgenstein, London 1988, darin Kapitel 5: „Was Wittgenstein Influenced by Spengler?“, 74–89. Nach MAJETSCHAK darf die Rückführung auf GOETHE allerdings nicht übertrieben werden, er sieht Wittgenstein etwa skeptisch den „Urphänomenen“ GOETHES gegenüberstehend. Vgl. MAJETSCHAK, 276. Vgl. auch die Ausführungen zum ‚Urphänomen‘ in 3.2.1.

exakt oder vollständig ist<sup>117</sup>, bringt sie doch eine Systematik in die Philosophie<sup>118</sup>, hat sogar manchmal Beweiskraft<sup>119</sup>. Eine Theorie ist deswegen trotzdem vermieden<sup>120</sup>, ebenso wie ein Chaos.

Mit der übersichtlichen Darstellung schafft es Wittgenstein, sich von der logisch-atomistischen Philosophie seines Frühwerks zu lösen und ermöglicht die grammatisch-holistische Philosophie seines Spätwerks.<sup>121</sup> In der Grammatik kann das Wesen der Dinge ausgesprochen werden (PU 371), das früher von der Metaphysik untersucht wurde,<sup>122</sup> und noch in der rigiden Sprache des *Tractatus* als nichts als unsinnig gegolten hat. Gleichzeitig wird die geforderte Klarheit gewährleistet, die ohne die abgelehnten verallgemeinernden Erklärungen erreicht wird. Wenn die Philosophie übersichtlich darstellt, ist wiederum belegt, dass sie eine Tätigkeit, keine eigene Lehre ist.

---

<sup>117</sup> Vgl. STOSCH, 81, mit Verweis auf BPP I 895 („Nicht Exaktheit strebe ich an, sondern Übersichtlichkeit“) und BPP I 984 („Ich strebe mit all diesen Beispielen nicht irgendeine Vollständigkeit an“).

<sup>118</sup> Vgl. BAKER / HACKER, 489.

<sup>119</sup> Eine übersichtliche Darstellung kann ein „demonstrativer Beweis“ sein (V 369) und zeigen, dass etwas mit völliger Sicherheit der Fall ist, vgl. MAJETSCHAK 273–281, bes. 279.

<sup>120</sup> Dem tritt WEISS in seiner Dissertation bezüglich der Gebrauchstheorie der Bedeutung gegenüber: Wittgenstein „argumentiert für seine Position, erklärt seine Begriffe wie etwa den der sprachlichen Regel oder der Erklärung der Bedeutung und begründet seine Behauptungen. In diesem Sinne kann man davon sprechen, dass Wittgenstein mit Argumenten eine Theorie [...] entwickelt“. WEISS, THOMAS: Die Gebrauchstheorie der Bedeutung im Big Typescript – eine neue Perspektive auf Wittgenstein, Berlin 2005, 107. Ähnlich stellt BEERMANN fest, dass Wittgenstein nicht nach eigenen Angaben, aber in diesem Sinn eine Theorie aufgestellt habe, dass sein Sprachspielkonzept auf systematisch organisierte Antworten auf Warum-Fragen aufbaue und auf diese Weise theoretische Erklärungen über Sprachspiele abgebe. Vgl. BEERMANN, Wilhelm: Die Radikalisierung der Sprachspiel-Philosophie: Wittgensteins These in „Über Gewißheit“ und ihre aktuelle Bedeutung, Würzburg 1999, 20f. Insgesamt ist es richtig, dass Wittgenstein rational arbeitet und systematische Elemente wie in der übersichtlichen Darstellung hat. Allerdings bleibt er seiner Forderung, jegliche Theorie zu vermeiden, treu, insofern er aus derselben Sprache und Sprachebene heraus argumentiert und keine Meta- oder Letztbegründung liefert (vgl. STOSCH, 75, 85) und sich darüber hinaus auch bewusst ist, dass er sich selbst oft im unsinnigen Bereich bewegt.

<sup>121</sup> Vgl. TERRICABRAS, 565. KIENZLER hat festgestellt, dass der Fokus auf die Logik beim *Traktatus* zunächst wieder auf die unmittelbar gegebenen Phänomene gerückt sei, später dann auf die Grammatik, von der die Phänomenologie ein Teil sei. Vgl. KIENZLER, Wittgensteins Wende, 105 in Verbindung mit 280.

<sup>122</sup> Vgl. HACKER, Wittgenstein im Kontext, 226–237, hier 228f. Vgl. auch WATZKA, 125f.

### 2.3. Indirekte Metaphysik

Wo das Sagen aufhört und das Schweigen einkehrt oder einkehren soll, da bleibt für Wittgenstein trotzdem ein Etwas, das unsagbar ist, und das, wie gesehen, wesentlich ist. DRURY hat in einem Gespräch mit Wittgenstein den Philosophen als „tiefen Denker“ charakterisiert, der eben auf dieses unsagbare Wesentliche stößt.<sup>123</sup> Eine Möglichkeit der Ausdrucksweise dieses Unsagbaren könnte in der Poesie gefunden werden, die eine Art Tiefendimension beinhalten kann. Diese Möglichkeit könnte sich der Philosoph zu Eigen machen<sup>124</sup>, findet sich aber auch als besondere ästhetische Form in religiösen Riten und soll deswegen an späterer Stelle ausführlich diskutiert werden. Im Folgenden soll gefragt werden, ob dieses Unsagbare nicht in indirekter Weise zum Ausdruck gebracht werden kann, zunächst beginnend mit dem Gefühl:

Etwas Unsagbares ist jedenfalls das Gefühl. Ein Blick in die Hauptschriften Wittgensteins verdeutlicht, wie er den Begriff ‚Gefühl‘ versteht.

Im *Tractatus* benutzt ihn Wittgenstein zum einen, wenn er eine Vermutung zum Ausdruck bringen möchte: „Es ist von vornherein wahrscheinlich, dass die Einführung der Elementarsätze für das Verständnis aller anderen Satzarten grundlegend ist. Ja, das Verständnis der allgemeinen Sätze hängt fühlbar von dem der Elementarsätze ab.“ (TLP 4.411, H.v.A.). Er meint ausdrücklich eine Wahrscheinlichkeit, eine Vermutung, im ersten Teil dieses Zitats und setzt dies mit einem Fühlen im zweiten Teil gleich. Dieses Gefühl bestätigt er kurz darauf, wenn er sagt, dass man alle Sätze aus den Elementarsätzen bilden kann.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> „Der seichte Denker mag zwar imstande sein, etwas deutlich zu sagen, doch der tiefe Denker bringt uns zu der Einsicht, dass es etwas gibt, was gar nicht gesagt werden kann“ (DRURY, Bemerkungen, 122).

<sup>124</sup> „Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*.“ (VB 483) SCHROEDER, vergleicht deswegen die *Philosophischen Untersuchungen* mit einem „Dichtwerk“. Vgl. SCHROEDER, Wittgenstein lesen, 52f.

<sup>125</sup> TLP 4.51: „Angenommen, mir wären a l l e Elementarsätze gegeben: Dann lässt sich einfach fragen: Welche Sätze kann ich aus ihnen bilden? Und das sind a l l e Sätze und s o sind sie begrenzt.“

Weitere Beispiele für ein vermutendes Gefühl sind, dass man logische Wahrheiten fordern müsste (TLP 6.1223), dass Sätze wie RUSSELLS Axiom of Reducibility „nur durch einen günstigen Zufall wahr sein könnten“ (TLP 6.1232), welche Art der Philosophie die richtige sei (TLP 6.53)<sup>126</sup> und dass die Lebensprobleme jenseits der Wissenschaft, also des Sagbaren liegen (TLP 6.52). Zum Zeitpunkt des Aussprechens dieser Gefühle fehlen noch Argumente; aber diese werden nachgereicht und können so das Gefühl bzw. die Vermutung bestätigen.

Wittgenstein nennt aber auch Gefühle, die über eine Vermutung hinausgehen, wo er sich also bereits sicher ist, aber es nicht zum Ausdruck bringen kann: So z. B. das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes, dem Mystischen (TLP 6.45). Im *Vortrag über Ethik* spricht Wittgenstein drei weitere Beispiele für solch ein Gefühl an. Er nennt sie dort zwar „Erlebnisse“, aber es geht auch dort um gefühlte Dinge, die nicht unwahrscheinlich, sondern für den Sprecher sicher sind, und wo die Sprache nicht mehr mächtig ist, die Hintergründe auszudrücken. Die drei Gefühle bzw. Erlebnisse sind das Staunen über die Existenz der Welt, eine absolute Sicherheit, dass einem nichts geschehen kann, und das Schuldgefühl (VüE 14–16).

Die zuerst beschriebene Art von Gefühl ist also ein Ausdruck der Unsicherheit, und deswegen einer vorübergehenden Unsagbarkeit; die zweite Art ist ein Ausdruck von schlechthinniger Unsagbarkeit, so dass die Sprache gar nicht für das Anliegen taugt.

Die *Philosophischen Untersuchungen* enthalten ebenfalls einige Formen von Gefühl, die entweder die klassische Bedeutung von Fühlen enthalten, nämlich als Sinneswahrnehmung (PU 34) oder Emotion (PU 151), oder aber eher Beispiele für Unsicherheit sind, etwa beim Fühlen einer Begründung (PU169, 487, 598) und dass etwas nicht der

---

<sup>126</sup> Auch wenn Wittgenstein später offensichtlich mehrere Arten von Philosophie je nach Anliegen gutheißt. Vgl. hier PU 133: „Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.“

Fall ist (PU 352), ähnlich der ersten Art von Gefühl im *Tractatus*. Ein Gefühl des Mystischen oder gar Unaussprechlichen findet sich hier allerdings nicht mehr.<sup>127</sup>

Zu Gefühlen des schlechthin Unsagbaren gehören auch die Gefühle über religiöse Inhalte jenseits des Tatsachenraumes.<sup>128</sup> Hierzu zählt auch das Gott-Gefühl, das kein Gefühl im psychologischen Sinn sei, sondern in geistiger Liebe erlangtes Bewusstsein.<sup>129</sup> In diesem Sinn äußert sich auch Wittgenstein: „Es ist die Liebe, was die Auferstehung glaubt.“ (VB 496)

Gerade der Begriff des Gefühls, ob nun als Emotion, als Vermutung oder als sprachlich nicht zu Begreifendes macht es also möglich, Glaubensinhalte anzudeuten, wie auch jegliche anderen metaphysischen Inhalte.

Eine Art besonderes Gefühl ist die Intuition, die mir außerhalb der Sprache vorstellt, was ich wohl tun soll, nicht, was wohl wahr ist. Für letzteres würde Wittgenstein eher den zuvor vorgestellten Ausdruck des Fühlens benutzen, nicht aber die Intuition, denn er tritt dieser Verwendung in seiner Schrift *Ursache und Wirkung – Intuitives Erfassen* entgegen und führt aus:

Die Intuition „soll wohl eine Art Sehen sein, ein Erkennen auf *einen* Blick“ (UWI 113). Trotzdem liefert sie keine sicheren Erkenntnisse über eine Ursache, die man nur „irgendwie“ wissen kann, „aber was nützt das, – wenn sich sein wissen nicht *bewährt?*“ (Ebd.)

Wittgenstein charakterisiert also die Intuition wie ein Gefühl, das eine unsichere, noch zu bestätigende Vermutung ausdrückt. Vielmehr meint er: „Wie nun, wenn jener

---

<sup>127</sup> Vgl. MANN 255, der feststellt, dass Wittgenstein im *Tractatus* noch über Mystisches gesprochen hat, davon aber zu schweigen gebot, und in den *Philosophischen Untersuchungen* tatsächlich darüber geschwiegen hat.

<sup>128</sup> Vgl. SOMAVILLA, ILSE: Das „Gefühl für Gott“: Wittgenstein in der Tradition Pascals, Tolstojs und Kierkegaards, in: KATALIN NEUMER, *Traditionen Wittgensteins*, Frankfurt a. M. 2004, 85–101, hier 89.

<sup>129</sup> Vgl. SOMAVILLA, *Das Gefühl für Gott*, 99.

Intuition durch wiederholte Experimente widersprochen wird? Wer hat dann recht?“ (UWI 101f.) Damit hinterfragt er auch die Kohärenz- und Konsenstheorie der Wahrheit, bei der oft der intuitive Blick in die Realität eine Erkenntnis als geschenkt vermittelt.<sup>130</sup>

Es gibt zwar den Fall, dass man sich einer Sache intuitiv bewusst ist, weil dabei Sache und Bewusstsein zeitlich zusammenfallen, etwa bei Schmerzen, Freude oder Schreck.<sup>131</sup> Problematisch ist aber, wenn man etwas mit der Wirkung gleichzeitig Auftretendes bemerkt, aber nicht absolut sicher sagen kann, ob es wirklich die Ursache ist, die die Wirkung hervorbringt.<sup>132</sup> Dann bleibt es bei der intuitiven Vermutung. Wittgenstein kommt deswegen zum Schluss, diese verwirrende Redeweise fallen zu lassen.<sup>133</sup> Dies ist auch deswegen in seinem Sinn, weil durch eine intuitive, vermeintliche Erkenntnis einer Ursache wieder eine Art von Erklärung von Ursachen angestrebt würde, die er ja im Zusammenhang mit der schon skizzierten deskriptiven Methode vermeiden wollte. Dort wurde schon festgestellt, dass wohl aber Gründe, etwa Willensentscheidungen, philosophisch beschrieben werden können<sup>134</sup>.

Im Einklang damit rückt Wittgenstein die Intuition auch in den *Philosophischen Untersuchungen* in die Nähe der Entscheidung, also eines Willensaktes<sup>135</sup>, die, wenn gleich nicht unfehlbar<sup>136</sup>, entwickelt<sup>137</sup> und den Willen feststellt<sup>138</sup>. Die Intuition kann also beeinflussen, in welche Richtung gedacht wird und das Denken als Handlung

---

<sup>130</sup> S. a. die Ausführungen im Abschnitt 4.

<sup>131</sup> Vgl. UWI 121.

<sup>132</sup> Denn: „Die Ursache ist nicht bloß zeitliches zusammenfallen, sondern Beeinflussung“ (UWI 121).

<sup>133</sup> Vgl. UWI 121.

<sup>134</sup> Vgl. die Ausführungen zur deskriptiven Methode, dass in der Philosophie nichts überraschen dürfe.

<sup>135</sup> Vgl. PU 186: „Richtiger, als zu sagen, es sei an jedem Punkt eine Intuition nötig, wäre beinah, zu sagen; es sei an jedem Punkt eine neue Entscheidung nötig.“

<sup>136</sup> Vgl. PU 213: „Und wie weiß ich, dass sie mich nicht irreleitet? Denn, kann sie mich richtig leiten, dann kann sie mich auch irreleiten. ((Die Intuition eine unnötige Ausrede.))“

<sup>137</sup> Vgl. PU 214: „Ist eine Intuition zum Entwickeln der Reihe 1 2 3 4 .... nötig, dann auch zum Entwickeln der Reihe 2 2 2 2 ....“.

<sup>138</sup> Vgl. PU 659: „Ich erschließe ihm mein Inneres, wenn ich sage, was ich tun wollte. – Nicht aber auf Grund einer Selbstbeobachtung, sondern durch eine Reaktion (man könnte es auch eine Intuition nennen).“

voranbringen, sie ist damit wie ein Gefühl (hier im Sinne einer Vermutung) im Vorhof des Wissens tätig, wirkt aber auf den Willen, nicht auf das Erkennen.

Gefühl und Intuition kommen also beide vor der Sprache und können auch auf etwas Unsagbares hinweisen. Wittgenstein führt nun noch eine Möglichkeit an, sich auf Gefühlses oder Intuitives zu beziehen: Das Zeigen, das er zu diesem Zweck vom Sagen klar abgrenzt, und das doch ermöglicht, auf indirekte Art<sup>139</sup> auf Metaphysisches hinzuweisen:

Die Logik lässt sich nicht in ihrem eigenen, sprachlichen Medium ausdrücken, höchstens mit Hilfe einer Metasprache, die aber Wittgenstein abgelehnt hat. Auf dieses Problem ist Wittgenstein durch die Typentheorie RUSSELS gestoßen und hat dabei entdeckt, dass die Logik aufgrund ihrer Autonomie nicht sprachlich gefasst werden kann.<sup>140</sup> Er wollte nicht wie RUSSEL eine Metasprache, mit der man über Logik reden könnte, sondern seine Lösung war die Unterscheidung vom Sagen und Zeigen.<sup>141</sup> Diese Unterscheidung hält er selbst für das „Hauptproblem der Philosophie“,<sup>142</sup> sie wurde immer wieder in der Literatur als zentrales und durchgängiges Motiv in seiner

---

<sup>139</sup> WATZKA, 10, stellt fest, dass die Philosophie latent Metaphysik sei, das Unsagbare sei immerhin indirekt aufweisbar.

<sup>140</sup> Vgl. VOSSENKUHL, WILHELM: Solipsismus und Sprachkritik: Beiträge zu Wittgenstein, Berlin 2009, 61, und 66–70.

<sup>141</sup> Vgl. WATZKA, 11, auch wenn WATZKA hier von der ‚Lehre‘ vom Sagen und Zeigen spricht, wo Wittgenstein ja gerade keine Lehre entwickeln wollte.

<sup>142</sup> Brief an RUSSELL vom 19.8.19, zu finden in: WITTGENSTEIN, LUDWIG: Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker, hrsg. v. B.F. MCGUINNESS U. A., Frankfurt a. M., 1980, 88.



Philosophie betrachtet;<sup>143</sup> im *Tractatus* ist das ganz ausdrücklich der Fall,<sup>144</sup> aber auch im Spätwerk zu finden, hier zeigen sich Regelfolgen und Bedeutung im Gebrauch.<sup>145</sup>

VOSENKUHL weist auf verschiedene Merkmale des Zeigens hin: Durch Symbole<sup>146</sup>, aber auch durch Sätze kann man etwas zeigen, das nicht gesagt werden kann, besonders auch Unsinniges und Metaphysisches, Logik und Mystisches<sup>147</sup>, aber auch der Sinn des Satzes zeigt sich, ohne dass man ihn aussprechen kann.<sup>148</sup> Zeigen ist dabei unsystematisch und vage, weil es nicht logisch determiniert ist.<sup>149</sup>

Gerade mit der Methode des Zeigens kann man also Metaphysisches indirekt zum Ausdruck zu bringen, in ähnlicher Weise zeigen, wie vorher beschrieben, Gefühle und Intuition auf Metaphysisches. Beispiele sind ein beliebtes Mittel beim späten Wittgenstein, um auf indirekte Art etwas zu zeigen.<sup>150</sup>

---

<sup>143</sup> Die „Lehre vom Sagen und Zeigen ist die Klammer um die sonst recht disparaten Teile seines philosophischen Lebenswerks.“ WATZKA, 24; vgl. auch FINCH, HERNY LEROY: Wittgenstein, the later philosophy: An exposition of the „Philosophical investigations“, Atlantic Highlands, NJ 1977, 242; Vgl. HALLER, RUDOLF: Studien zur Österreichischen Philosophie: Variationen über ein Thema, Amsterdam 1979, 135–138; HALLER, RUDOLF: Über Wittgenstein, in: DERS. u. a. (Hrsg.), Wittgenstein – eine Neubewertung, Band 1, Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, Feier des 100. Geburtstages, 13. bis 20. August 1989, Kirchberg am Wechsel (Österreich), Wien 1990, 13–20, hier 16f. Vgl. auch GOPPELSRÖDER, FABIAN: Zwischen Sagen und Zeigen, Bielefeld 2007, 85–89, der die zeigende Praxis des *Tractatus* im Spätwerk fortgeführt sieht, nämlich in der Verhinderung des Sagens, was nur gezeigt werden kann, und deswegen bei Wittgenstein eine dichtende statt eine literarische Philosophie sieht. (Vgl. nochmal die Anmerkungen zu VB 483 zu Beginn dieses Abschnitts 2.3.)

<sup>144</sup> Vgl. etwa TLP 4.1212: „Was gezeigt werden k a n n, k a n n nicht gesagt werden.“ Oder TLP 4.461: „Der Satz zeigt, was er sagt, die Tautologie und die Kontradiktion, dass sie nichts sagen.“

<sup>145</sup> Vgl. VOSENKUHL, Solipsismus, 86.

<sup>146</sup> Allerdings kann man „einem Symbol nicht vorschreiben, zu welchem Ausdruck man es verwenden darf“. Vgl. nochmal Brief an RUSSELL vom 19.8.19, 89.

<sup>147</sup> Vgl. VOSENKUHL, Solipsismus, 71.

<sup>148</sup> Vgl. TLP 4.022: „Der Satz z e i g t seinen Sinn.“

<sup>149</sup> Vgl. VOSENKUHL, Solipsismus, 84. VOSENKUHL weist auch darauf hin, dass das Gezeigte zwar nicht subjektlos möglich ist, aber auch nicht vom Subjekt abhängig. Ohne Subjekt / Adressaten kann man nichts zeigen, aber das Gezeigte zeigt sich nicht, je nachdem, ob ein Adressat da ist (ebd., 77f.). VOSENKUHL unterstreicht hier also den Realismus beim Zeigen.

<sup>150</sup> MARCUSCHI zeigt auf, dass bei Wittgenstein der Gebrauch von Beispielen eine pragmatische philosophische Methode sei, als indirektes Mittel erster Wahl; sie seien oft Anregungen und nicht zu Ende geführte Gedanken im Sinne einer abrechbaren Therapie. Vgl. MARCUSCHI, LUIZ ANTÔNIO: Die Methode des Beispiels: Untersuchungen über die methodische Funktion des Beispiels in der Philosophie, insbesondere bei Ludwig Wittgenstein, Erlangen 1976, v. a. 177–202. Vgl. weiterführend auch MUNZ, REGINE: Religion als Beispiel: Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive, Düsseldorf u. a. 1997.

Die Frage ist nun, ob damit tatsächlich eine indirekte Metaphysik bei Wittgenstein möglich wäre. Denn für Wittgenstein ist ja Metaphysik gerade das, was vermieden werden muss, weil es in jedem Fall pseudowissenschaftlicher Unsinn wäre. Hier könnte indirekte Metaphysik allenfalls heißen, dass das Unsagbare (Metaphysische) durch das Sagbare begrenzt würde, das Unsagbare also indirekt aufgewiesen würde, vor allem durch eine Beseitigung jeglichen falschen Verständnisses von Metaphysik.<sup>151</sup>

Man kann aber den Metaphysikbegriff auch weiter fassen, so dass er nicht nur (pseudowissenschaftliche) Komponenten hat, etwa indem er eine Art metaphysische Lehre beinhaltet, sondern auch deskriptiv verstanden werden kann. Metaphysik könnte auf diese Art etwa Gefühle und Intuitionen beschreiben und damit auch die metaphysischen Dinge, auf die sie sich beziehen können, die sie indirekt aufweisen können.<sup>152</sup> Passend dazu hat Wittgenstein philosophische Theorie und Lehre abgelehnt, nicht aber eine deskriptive übersichtliche Darstellung. Dies ist besonders im Spätwerk von Bedeutung, wo die Sprachspiele etwas Gegebenes sind, das die Philosophie nicht antasten darf. Gerade wenn nun innerhalb eines Sprachspieles sich ein schlüssiger Gebrauch finden lässt, durch den sich eine Bedeutung zeigt,<sup>153</sup> so eröffnet sich durch die Beschreibung des Sprachspiels auch die Beschreibung dort enthaltener metaphysischer Aussagen. Der Philosoph macht sich diese Aussagen nicht zu Eigen, er ist ja nicht Teilnehmer des Sprachspiels; er urteilt weder positiv noch negativ über diese, aber er kann herausarbeiten, inwiefern sie schlüssig Metaphysisches ausdrücken und sich in diesem Gebrauch metaphysische Bedeutungen zeigen.

---

<sup>151</sup> Vgl. SCHWEIDLER, WALTER: *Das Uneinholbare: Beiträge zu einer indirekten Metaphysik*, Freiburg / München 2008, Abschnitt „Wittgenstein und die Möglichkeit einer indirekten Metaphysik“, 188–203. Schweidler betont hier, dass indirekte Metaphysik darin bestehe, mit dem falschen Verständnis von Metaphysik aufzuräumen, Verwirrungen zu beseitigen und dadurch den Grund der Sprache freizulegen.

<sup>152</sup> Vgl. nochmals WATZKA, 10.

<sup>153</sup> Vgl. PU 43, nochmal i.V.m. VOSSENKUHL, *Solipsismus*, 86, bei dem sich die Bedeutung im Gebrauch zeigt und gerade Zeigen ja auf Metaphysisches hinweisen kann.

In den Sprachspielen wird damit Metaphysisches sagbar, nicht aber in der Philosophie selbst, wo nur der Gebrauch der betreffenden Sätze beschreibbar und die Aussagen übersichtlich darstellbar sind.

So betreibt zwar die Philosophie selbst keine Metaphysik – das überlässt sie den behandelten Sprachspielen – wohl aber kann sie auf die metaphysischen Aspekte der Sprachspiele hinweisen und in diesem Sinne auch im metaphysischen Bereich Fremdenführerin<sup>154</sup> sein. Somit ist ein weiteres Mal davon auszugehen, dass Wittgenstein kein Antimetaphysiker ist, wenngleich er das Spielfeld der Metaphysik nach wie vor nicht innerhalb der Philosophie sehen konnte, sondern bestenfalls in der Begrenzung der Philosophie und außerhalb ihrer selbst. Eine Begrenzung zur Vermeidung von Unsinn strebt die Philosophie allerdings auch bezüglich der Sprache an, die sie in diesem Sinn therapeutisch behandelt, allerdings ohne dabei eine wissenschaftliche Theorie ähnlich psychologischer Therapien grundzulegen.<sup>155</sup> So kann sie auch hier in Sprachspielen Metaphysisches beschreiben und vom Unsinn abgrenzen:

### 2.4. Die Philosophie als Therapie

Um die angestrebte Klarheit zu erreichen, müssen für den frühen wie den späten Wittgenstein ‚Probleme‘ beseitigt werden,<sup>156</sup> die Verwirrung<sup>157</sup> stiften. Mit ihr ist eine

---

<sup>154</sup> Vgl. nochmal STOSCH, 88.

<sup>155</sup> Vgl. RICHARDSON, JOHN T.E.: *The grammar of justification: an interpretation of Wittgenstein's philosophy of language*, London 1976, 31.

<sup>156</sup> Vgl. TLP 6.52: „Wir fühlen, dass, selbst wenn alle m ö g l i c h e n wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.“ Und TLP 6.521: „Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems.“ Vgl. PU133: „Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *Vollkommene*. Aber das heißt nur, dass die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen.“

<sup>157</sup> Der Begriff ‚Verwirrung‘ tritt in den PU häufig auf, z. B. PU 16, 38, 132, 207, 339, 693.

Art Beunruhigung<sup>158</sup> verbunden<sup>159</sup>. Es wurde im vorigen Abschnitt erörtert, dass Gefühle bei Wittgenstein eine Vermutung zum Ausdruck bringen, aber auch eine schlechthinnige Unsagbarkeit. Diese Unterscheidung trifft im Wesentlichen auch auf das Gefühl der Beunruhigung zu: Sie kann sich auf ein Problem beziehen, dessen Lösung man suchen muss und finden kann, aber auch auf ein Problem, bei dem es keine Lösung gibt, auch keine mögliche Antwort, nicht einmal eine Idee, von welcher Art eine mögliche Antwort sein müsste.<sup>160</sup> Diese zweite Art bezieht sich auf das Unsagbare, also die eigentlichen philosophischen Probleme, und ist besonders beunruhigend und besonders tief.<sup>161</sup> Beunruhigung, Verwirrung und Probleme legen einen allmählichen, heilenden<sup>162</sup> Vorgang zu deren Beseitigung nahe, um Ruhe zu finden<sup>163</sup>:

„Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit.“ (PU255)

Man sollte hier nicht die Frage mit einer Krankheit gleichsetzen, sondern kann das Augenmerk auf die Behandlung legen, als positive Methode, Hindernisse aus dem

---

<sup>158</sup> FISCHER stellt klar, dass für den Begriff der Beunruhigung auch besonders die Übergangsphase, hier das *Big Typescript* zu betrachten ist. Vgl. FISCHER, EUGEN: Therapie statt Theorie: Das *Big Typescript* als Schlüssel zu Wittgensteins später Philosophieauffassung, in: STEFAN MAJETSCHAK (Hrsg.), Wittgensteins ‚große Maschinenschrift‘, Untersuchungen zum philosophischen Ort des *Big Typescripts* (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins, Frankfurt a. M. u. a. 2006, 31–59.

<sup>159</sup> SCHWEIDLER stellt in dieser Angelegenheit eine Art historischen Kontext dar, in dem die Verwunderung als Anfang der Philosophie gilt. Eine besondere Art der Verwunderung sei das Staunen, das sich über „völlige Unklarheit über seinen Grund“ auszeichnet. „So führt die Spur des philosophischen Problems heraus aus der eigenen Denkgemeinde (Z § 455), was die höchst allgemeine Unsicherheit (BIB 76) nur wieder verstärkt. (...) Diese Diskrepanz zum eigenen Weltverständnis macht den Zustand des Philosophierens zu einer Art *Verwirrung*.“ SCHWEIDLER, Wittgensteins Philosophiebegriff, 26f.

<sup>160</sup> Vgl. FISCHER, Therapie statt Theorie, 34, er bezieht sich auf MS 213, 414–415. Noch eine Parallele stellen die beiden Arten der eben von SCHWEIDLER zitierten Verwunderung dar, von der die zweite einen völlig unklaren Grund hat.

<sup>161</sup> Immerhin scheint die Betrachtung der Probleme alles zu zerstören (PU 118); aber die Probleme haben auch den „Charakter der Tiefe“ (PU 111), deswegen haben die Beulen, die man sich dabei holt, doch einen Wert, sie lassen uns den „Wert jener Entdeckungen erkennen.“ (PU 119) Vgl. RAATZSCH, RICHARD: Wittgensteins Philosophieren über das Philosophieren: Die Paragraphen 89 bis 133..., in: EIKE VON SAVIGNY (Hrsg.), Wittgensteins Philosophische Untersuchungen, Berlin 2012, 55–74, hier 73.

<sup>162</sup> HACKER, Wittgenstein im Kontext, 213, weist auf die Wichtigkeit einer „allmählichen Heilung“ im Gegensatz zum „Abschneiden“ einer Krankheit hin. Dazu entlockt sie dem Verwirrten die Regeln seiner Sprache, die die vorliegenden Konflikte erst auslösen (vgl. PU 124 und WWK 186).

<sup>163</sup> Vgl. DRURY, MAURICE O’CONNOR: Gespräche mit Wittgenstein, in: RUSH RHEES (Hrsg.), Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche, Frankfurt a. M. 1992, 142–235, hier 159.

Weg zu räumen, um den „Grund der Sprache“ freizulegen, auf dem „Luftgebäude“ standen (PU118).<sup>164</sup>

Dieser heilende Vorgang entspricht einer Therapie, die allerdings viele Formen annehmen kann: „Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.“ (PU 133)

In der Literatur wird aus diesem Grund oftmals von der „therapeutischen Methode“<sup>165</sup> Wittgensteins gesprochen, auch wenn eine übermäßige Betonung derselben bisweilen kritisch gesehen wird.<sup>166</sup> Zweifelsohne ist sie aber ein wesentliches Merkmal von Wittgensteins Philosophiebegriff.<sup>167</sup>

Den therapeutischen Ansatz kann man ähnlich wie SCHROEDER bereits im *Tractatus* vermuten, der sich gegen die Philosophie als eine als, wie in der Historie geschehen, systematische Forschung verstandene Wissenschaft abgrenzt und damit therapeutisch statt doktrinär ist<sup>168</sup> – hier wird das ethische Grundanliegen deutlich, systematische Theorie und Lehre zu vermeiden.

VOLBERS betont, dass bei einer therapeutischen Lesart des *Tractatus* die Sätze ihren Sinn erst und nur durch das Subjekt erhalten<sup>169</sup>; wenn allerdings das Subjekt kein

---

<sup>164</sup> SCHWEIDLER betont die Wichtigkeit des Strichpunkts in PU 255, der seiner Meinung nach die Frage von der Krankheit distanziert, sie nicht gleichsetzt, sondern vielmehr erläutert, „was ‚behandelt‘ heißen soll.“ SCHWEIDLER, *Das Uneinholbare*, 188.

<sup>165</sup> Wittgensteins therapeutischer Philosophiebegriff ist typisch, v. a. für sein Spätwerk, aber auch andere Philosophen vor ihm zeigten bereits Züge davon in ihren Werken; vgl. GRAHAM, GORDON: *Wittgenstein and natural religion*, Oxford 2014, 92f.

<sup>166</sup> BEERMANN, 49, warnt vor einem „Therapeutivismus“, eine Therapie sei Therapie nur für Scheinprobleme oder Missverständnisse, nicht aber gegen Unverständnis, wenn die Sprache noch nicht erlernt ist und erst noch erklärt werden muss. Vgl. auch MOYAL-SHARROCK, *The Myth*, 169. Ähnlich betont FERMANDOIS, dass der negative, therapeutische Strang in der Philosophie Wittgensteins durch einen positiven Strang mit der übersichtlichen Darstellung ergänzt gesehen werden muss. FERMANDOIS, EDUARDO: *Sprachspiele, Sprechakte, Gespräche: eine Untersuchung der Sprachpragmatik*, Würzburg 2000, 280.

<sup>167</sup> Vgl. SCHWEIDLER, WALTER, *Die Philosophie lässt alles wie es ist: epochè als therapeutischer Prozess bei Wittgenstein*, in: *Archivio di filosofia*, Jg. 83, Nr. 1 / 2, 2015, 273–286, hier, 274: „Philosophische ‚Therapie‘ ist diejenige Kunst, die vollumfänglich dem gewidmet ist, was es nur im Philosophieren gibt und wodurch es sich genuin von allen anderen Tätigkeiten unterscheidet.“

<sup>168</sup> Vgl. SCHROEDER, *Wittgenstein lesen*, 23–27.

<sup>169</sup> Vgl. VOLBERS, JÖRG: *Selbsterkenntnis und Lebensform: kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault*, Bielefeld 2009, 160.

erkennendes, sondern ein wollendes ist<sup>170</sup>, kann sich das Subjekt wieder nur im Sinne des ethischen Grundanliegens verhalten, also klar sagen, was gesagt werden kann, und das ist dann eine lapidare Beschreibung ohne Überraschung, wie gesehen. Entsprechend ist für die klassische Lesart die Unterscheidung von sinnvollen, sinnlosen und unsinnigen Sätzen entscheidend aufgrund der logischen Struktur von Sprache und Welt, das Subjekt ist gerade nicht der Träger von Logik und Philosophie.<sup>171</sup>

WACHTENDORF strebt hier zu Recht einen Kompromiss an, der eine ausschließlich therapeutische Deutung des *Tractatus* ausschließt, wohl aber die Therapie-Fähigkeit des Textes in der vorhandenen Kluft zwischen logischer Struktur der Welt und ethischer Aufgabe des Subjekts sieht.<sup>172</sup> Dem ist zuzustimmen, weil der *Tractatus* zweifelsohne eine objektiv-logische und realistische Beschreibung der Welt anstrebt, die das Subjekt nur als Ganze ändern kann, nicht aber im logischen Aufbau oder den Tatsachen.<sup>173</sup> Gerade weil die Logik unhintergebar ist als gemeinsame Form von Sprache und Welt (TLP 2.2) und für sich selbst sorgt (TLP 5.473), ist nicht sie dem Subjekt unterworfen, sondern umgekehrt. Therapie kann also die wissenschaftliche Sprache nie im Inneren beeinflussen, sondern nur die Grenze derselben im ethisch-asketischen Ansatz bewachen.

Allerdings war Wittgenstein gewissermaßen selbst sein erster Patient, bereits bei der ethisch motivierten Abfassung des *Tractatus*, aber auch später, wenn er sich im Vorwort der *Philosophischen Untersuchungen* gegen den *Tractatus* abgrenzt: „Seit ich nämlich vor 16 Jahren mich wieder mit Philosophie zu beschäftigen anfang, musste ich

---

<sup>170</sup> Vgl. Tb 20.10.16 und 4.11.16, vgl. auch die Ausführungen bei Sprachspiel und soziale Praxis.

<sup>171</sup> Vgl. SCHULZ, 32: Das reine Subjekt ist nicht Träger von Logik, das empirische Subjekt (denkend, vorstellend, leibhaft) nicht Träger von Philosophie, weil die Philosophie Reinigung und gegenstandslos ist. Für Schulz ist die Philosophie Wittgensteins gerade der Übergang von Subjektivität zu logischer Richtigkeit.

<sup>172</sup> Vgl. WACHTENDORF, 177.

<sup>173</sup> Vgl. TLP 6.43: „Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen“. Vgl. auch die Ausführungen beim ethischen Grundanliegen.

schwere Irrtümer in dem erkennen, was ich in jenem ersten Buche niedergelegt hatte.“<sup>174</sup>

Insgesamt kann man jedenfalls im *Tractatus* therapeutische Momente erkennen, denn die ethische Dimension, über das Unsagbare zu schweigen, kann man auch als therapeutische verstehen. Sowohl beim ethischen wie beim therapeutischen Anliegen geht es um das Erlangen von Glück. Nachdem Wittgenstein selbst aber erst später explizit von Therapie gesprochen hat wie in PU 133, ist diese Interpretation nicht überzubewerten. Vielmehr scheint es auch hier eine Kontinuität in Wittgensteins Werk zu geben, wobei eine Weiterentwicklung nicht zu bestreiten ist. Denn wo die Ethik wesentlich unsinnig ist, kommt die Therapie gerade ohne die unsagbare Dimension aus. Wittgenstein hat sein eigenes Anliegen also durch die Entwicklung zum Spätwerk hin konsequenter umgesetzt.

Das ethische Subjekt strebt durch Askese das glückliche Leben an, der Therapeut will den Verwirrten wieder in die Sprache zurückführen und ihn so von seiner Beunruhigung befreien. Das ergibt auch einen Unterschied in der Haltung des Philosophen: Beim ethischen Ansatz ist er selbst Subjekt, der im Rahmen des *Tractatus* auch anderen

---

<sup>174</sup> Vgl. SCHROEDER, Wittgenstein lesen, 50. Dies untermauert auch ein recht neues Buch vom Sozialpsychologen SCHNEIDER, der klar und gleichzeitig behutsam Wittgensteins eigene, menschliche Probleme aufzeigt und in Zusammenhang zu seiner Philosophie bringt. Vgl. SCHNEIDER, CHRISTIAN: Der sprachlose Philosoph: Ludwig Wittgensteins Philosophie als lebensgeschichtliche Selbstreflexion, Würzburg 2020, siehe etwa besonders 274f. Auch FISCHER streicht heraus, dass die Therapie den Philosophen beim späten Wittgenstein zu einer Hinwendung zu sich selbst führt: „Der Philosoph ist der, der in sich viele Krankheiten des Verstandes heilen muss.“ (VB 112) Deswegen habe die Philosophie ein ausschließlich therapeutisches Ziel, weil die beunruhigenden Probleme nur Scheinprobleme seien; sie sei aber auch ausdrücklich therapeutisch, weil sie auf deren Ursache in Form von kognitiven Trieben hinweisen müsse. Vgl. FISCHER, Therapie statt Theorie, 190–193. Vgl. aber dazu die Abgrenzung von BEERMANN oben (Anm 138); vgl. auch im Anschluss die Ausführungen, dass der Philosoph kein Bürger der Denkgemeinde ist. Damit ist eine zu starke Betonung der Selbsttherapie unangemessen, denn Verwirrung gibt es ja in erster Linie beim Therapierten. Richtig ist aber, dass ein verwirrter Therapeut keinem verwirrten Therapierten helfen könne, von daher geht die Entwirrung in der Philosophie sicherlich beim Philosophen selbst an und ist grundlegend für seine Arbeit an Sprachspielen. Auch für den frühen Wittgenstein galt schon Ähnliches: Wie „kann ich Logiker sein, wenn ich noch nicht Mensch bin! Vor allem muss ich mit mir selbst in's Reine kommen.“ Wittgenstein an RUSSEL, Weihnachten 1913, vgl. WITTGENSTEIN, Briefwechsel mit Russel, 47. Auch für MAJETSCHAK, 28f., ist wegen depressiver und suizidaler Nöte Wittgensteins dessen *Tractatus* ein „Weg, in seiner Orientierungsnot zu sich selbst zu finden“ (ebd., 29).

Subjekten zum Glück verhelfen will, indem er ihnen die Askese vom Unsinn nahebringt.<sup>175</sup>

Beim therapeutischen Ansatz ist der Therapeut selbst nicht krank und behandelt den Patienten grundsätzlich von außen, auch wenn er sich in ihn einfühlen muss. Ähnlich geht es dem Philosophen, der sich auf die Sprache des Behandelten einlassen muss, ohne selbst Bürger der Denkgemeinde (Z 455) zu werden.

Entsprechend ist der *Tractatus* selbst Unsinn, er ist also noch eine zu besteigende Leiter, die aber später weggeworfen wird (vgl. TLP 6.54), sich also in gewisser Weise selbst aufhebt im mystischen Zeigen.<sup>176</sup> Die *Philosophischen Untersuchungen* enthalten sich selbst jeglichen Unsinn, sie beschränken sich auf die reinigende Tätigkeit und weisen auf Unsinn oder Verwirrung hin, die außerhalb ihrer selbst liegen, nämlich in den Sprachspielen, deren Wörter sie erklären.

Das Einfühlen des Therapeuten entspricht der grundlegenden Kenntnis des Philosophen der mit dem Behandelten gemeinsamen Sprache. Zwar ist der Philosoph im Spätwerk Wittgensteins stärker distanziert vom Behandelten, er kommt aber ohne eine gemeinsame Ebene nicht aus, auch wenn er in anderer Hinsicht sich nicht mit dem behandelten Sprachspiel gemein macht, sondern ihm gegenübersteht. Erst recht gelingt es dann, sich auf Metaphysisches zu beziehen, denn die Philosophie bringt dies nicht hervor, sondern analysiert es beim anderen, kann es so lassen, wie es ist (PU 124), und untersuchen, ob es nicht im untersuchten Sprachspiel legitim ist, von Metaphysischem zu sprechen.

---

<sup>175</sup> Dies widerspricht nicht der Annahme eines individuellen Subjekts, das jeweils seine eigene Welt hat (vgl. TLP 5.63), denn jedes Subjekt muss die Askese seiner Welt entsprechend leben, nur die Herangehensweise, die ethische Methode dahinter, ist dieselbe.

<sup>176</sup> Vgl. STÜCKLE, HEICO: Das Subjekt als seine Welt, als Grenze seiner Welt und als Punkt der ihm koordinierten Realität: eine Untersuchung zum Solipsismus in Wittgensteins Frühwerk, Würzburg 2015, 307.



Hier passt auch wieder STOSCHS Bild vom Fremdenführer:<sup>177</sup> Er wohnt eventuell schon in der gezeigten Stadt, immerhin aber nicht in allen Häusern, an denen er vorbeiführt. Schon gar nicht macht er sich bei der Führung automatisch alle historischen Erbschaften der Stadt zu Eigen; er könnte aber durchaus stolz oder beschämt von der ein oder anderen historischen Episode seiner Stadt sein und dies auch leidenschaftlich in seiner Führung so vortragen. Er könnte auch nicht in der Stadt wohnen, sich aber trotzdem zu einem bestimmten Grad mit ihr identifizieren. Hier wird jedenfalls deutlich, dass Therapeut und Behandler sowohl eine gemeinsame Ebene brauchen als auch sich auf einer anderen Ebene gegenüberstehen müssen. Hier wäre denkbar, von verschiedenen Sprachebenen auszugehen, die gleichzeitig in der Therapie bedient werden müssen. Der Sprachspielbegriff lässt eine solche Interpretation zu, wie im 3. Abschnitt zu sehen sein wird. Daneben ist es möglich, dass die beteiligten Personen eine Art Rollenwechsel durchführen, etwa wenn der Therapeut ursprünglich aus dem behandelten Sprachspiel kommt und es nun selbst kritisch hinterfragt, sich ihm also gegenüberstellt. Es ist auch eine noch dynamischere Lösung denkbar, in der Therapeut und Patient zwischen verschiedenen Rollen und Ebenen oszillieren; solch ein dynamisches Geschehen wäre dem realen Leben am nächsten, die Reduktion auf die ursprüngliche Problematik der Notwendigkeit verschiedener Ebenen macht aber die Analyse des Geschehens einfacher.

Deswegen muss ein Philosoph zurückhaltend sein angesichts der Einsicht, dass die Philosophie zwar helfen kann, die Lösung aber außerhalb von ihr liegt. Der Philosoph muss dabei die Versuchung überwinden, selbst etwas erreichen zu wollen. Sie hat keine eigenen Einsichten, sondern beschäftigt sich nur mit den Einsichten eines anderen,<sup>178</sup> ebenfalls will sie nicht klüger sein als die Behandelten, sondern sie

---

<sup>177</sup> Vgl. STOSCH, 88.

<sup>178</sup> Vgl. SCHWEIDLER, Die Philosophie lässt alles, 284. Dieser andere (hier ein „Schuster“) wird bei SCHWEIDLER zum Therapeuten, weil er den verwirrten Philosophen zum Alltäglichen bzw. ins Leben zurückführt. Deswegen meint er: „Das Handwerk des Philosophen besteht also darin den Ort zu finden,

vielmehr auf die Grenzen ihrer Sprache hinweisen.<sup>179</sup> Die Philosophie gibt dabei nicht das Fundament ab oder bringt etwas zum Laufen<sup>180</sup>. Vielmehr läuft schon alles ohne sie. Sie kommt aber hinzu und trägt ihren Teil bei. Genau deswegen bin ich als Philosoph befähigt, „mit dem Philosophieren aufzuhören, wann ich will.“ (MS 213, 431) Auch ohne Philosophie funktioniert die Sprache, wenn sie richtig gebraucht wird.

Wenn man nun auf der Suche nach Wahrheit ist, wie in dieser Arbeit, kann die Philosophie als Therapeutin für die Wahrheit dienen: Die Philosophie erzeugt, findet oder erfindet keine Wahrheit, sie hilft aber den anderen Disziplinen beim Suchen und Darstellen der Wahrheit; sie begleitet sie und räumt Hindernisse weg. Und sie ist sich bewusst, dass sie etwas Wertvolles und gegebenenfalls Innovatives<sup>181</sup> zu erreichen hilft, ähnlich wie Wittgenstein sich bewusst war, dass das Eigentliche des *Tractatus* ungeschrieben blieb, aber mit dem *Tractatus* als Leiter besser erreicht werden kann. Gerade das Anrennen an die Grenze der Sprache bezeichnet Wittgenstein als eine Art Trieb, den er aber um keinen Preis verachten würde (VüE 18f.).

Bei der Suche nach religiöser Wahrheit ist die Philosophie in entsprechender Weise selbst nicht religiös; dies überlässt sie den religiös sprechenden Menschen wie Theologen oder Betern. Sie achtet aber das Ausgesprochene und das im

---

an dem der Schuster ‚Therapeut‘ ist.“ Auch SCHWEIDLER geht also von einem möglichen Rollenwechsel aus. Dies passt zu Wittgenstein, der selbst oft nichtphilosophischen Tätigkeiten nachgegangen ist (Schule, Gärtnerei, Architektur, ...), womit er auch Orte gefunden hat, an denen er in seinen Variationen des ‚Schusters‘ Therapeut sein konnte.

<sup>179</sup> „Wittgenstein's aim always was not to make cleverer moves than others within a given framework, but to change the framework which generated the problems.“ MCGUINNESS, BRIAN: Wittgenstein after 100 Years, in: JOSEP-MARIA TERRICABRAS (Hrsg.), A Wittgenstein-Symposium, Amsterdam 1993, 1–8, hier 2. Der Gebrauch der Sprache bestimmt die Bedeutung (PU 43), deswegen ist seine Betrachtung durchaus der Schlüssel zur Therapie (vgl. TLP 6.53).

<sup>180</sup> Vgl. KENNY, ANTHONY: Wittgenstein on the Nature of Philosophy, in: BRIAN MCGUINNESS (Hrsg.), Wittgenstein and his times, Oxford 1982, 1–26, hier 10f.: „What Wittgenstein is attacking here is the view that philosophy is something that you have to do before you can do anything else“.

<sup>181</sup> Vgl. STOSCH, 78f.: Die Philosophie kann „innovativ auf unsere Praxis wirken.“ So kann sich ein anderer durch die neuen Zusammenstellungen zu einer neuen Sicht- und Lebensweise entschließen.

Ausgesprochenen Enthaltene und weist auf die Unzulänglichkeit auch und besonders der religiösen Sprache hin.

### 3. Der Sprachbegriff Wittgensteins

#### 3.1. Skizze des *Tractatus* und Übergänge zum Spätwerk

Im vorigen Kapitel wurde klar, dass man im Spätwerk Wittgensteins wesentlich bessere Möglichkeiten findet, mit metaphysischer, also auch religiöser Rede umzugehen, weil der *Tractatus* zwangsläufig in einer Aporie des Schweigens endet, sobald man sich sprachlich mit dem dort so benannten Unsinn abgibt. Trotzdem ist es interessant, zunächst auf die Sprache des *Tractatus* zu schauen, um besonders an ihm die Entwicklung Wittgensteins zum Spätwerk hin zu verstehen, die mit dem Sprachbegriff im Spätwerk dann eine Grundlage liefern für das nächste Kapitel über den Wahrheitsbegriff.

Vor allem wird dabei noch einmal deutlich, wie Wittgenstein das Verhältnis von wissenschaftlicher, Alltags- und philosophischer Sprache sieht. Dabei werden einige Unzulänglichkeiten der idealen Sprache klar, so dass die Aufgabe der idealen Sprache des *Tractatus* eher als Vorteil, denn als Nachteil gesehen werden kann.

Die Darstellung des *Tractatus* und der Entwicklung zum Spätwerk hin ist dabei nur in einigen Aspekten möglich; diese sind so gewählt, dass sie das vorliegende Anliegen stützen. Eine systematische und umfassende Analyse würde jedenfalls den Rahmen sprengen und dem Thema nichts mehr an Wesentlichem beifügen, was nicht schon in Einzelaspekten aufgezeigt werden kann.

Der *Tractatus* ist nicht im luftleeren Raum entstanden, sondern hat an wichtigen, zu seiner Zeit diskutierten Problemen angeknüpft. Die eben angekündigte, auf wichtige Aspekte konzentrierte Darstellung des *Tractatus* soll an drei solchen Problemen seiner Zeit skizzenhaft durchgeführt werden<sup>182</sup>: Die sinnvolle, logische Struktur der

---

<sup>182</sup> Ergänzend zu den hier folgend beschriebenen Aspekten vgl. auch etwa die Ausführungen von MAJATSCHAK, 23–27, der Wittgenstein abenfalls in Bezug zu HERTZ, FREGE, RUSSELL u. a. setzt.

Sprache, die Abbildungsfunktion und die Elementarsätze, wobei letztere Stein des Anstoßes für die Übergangsphase zum Spätwerk sind. Die Übergangsphase soll durch weitere Skizzen der Dinge und des Kalküls beschrieben werden.

### 3.1.1. Logik – ideale Struktur von Sprache und Welt

Bis in die 1930er Jahre versuchte Wittgenstein eine ideale Struktur der Sprache darzustellen, gemäß seinem eigenen Anliegen, mit der Philosophie Klarheit zu schaffen, wandte sich dann aber davon ab.<sup>183</sup> Die ideale Struktur ging wesentlich auf die logische Form der Sprache zurück, die im *Tractatus* die Voraussetzung für sinnvolle Sätze ist.

Das Problem der Logik ist, dass sie nichts sagt, sondern nur eine Struktur zum Ausdruck bringt, wie noch genauer zu erörtern sein wird. Deswegen führt das uns zu einer weiteren Besonderheit, die Wittgenstein mit dem Wiener Kreis teilte, nämlich die Trennung von Logik mit nichtssagenden, analytisch-tautologischen Sätzen und der realen Wissenschaft mit synthetischen Sätzen, die sich auf Tatsachen beziehen,<sup>184</sup> die dann – ebenfalls eine Forderung dieser Zeit – verifiziert werden müssen. Die Forderung nach Verifikation setzt hierbei sowohl die Verifizierbarkeit eines Satzes voraus, d. h. seine sinnvolle, logische Form, als auch seine tatsächliche Verifiziertheit.<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> Mit ihm SCHLICK und WAISMANN aus dem Wiener Kreis, wohingegen CARNAP und NEURATH an der idealen Struktur festhielten. Wittgenstein selbst blickt später kritisch auf dieses Anliegen zurück: „Die Kristallreinheit der Logik hatte sich mir ja nicht *ergeben*; sondern sie war eine Forderung.“ (PU 107). Vgl. SPECHT, 19.

<sup>184</sup> Vgl. SCHULZ, 9. JONES führt aus, dass die Sprache sich auf sinnvolle, kontingente Wahrheiten beziehe, nämlich, „dass sich etwas so und so verhält“, Logik beziehe sich aber auf das Nicht-Kontingente, das „notwendig wahr oder notwendig falsch“ sei, vgl. JONES, 95. HÜLSER, KARLHEINZ: Wahrheitstheorie als Aussagentheorie: Untersuchungen zu Wittgensteins *Tractatus*, Königstein, Ts. 1979, unterscheidet die Aussagenwahrheit der genannten synthetischen Sätze und die logische Wahrheit der Tautologien (ebd., 139–178), auch wenn er beide im Sinne einer Wahrheitstheorie für unbefriedigend hält (ebd., 188–191).

<sup>185</sup> Vgl. SCHULZ, 23f.

Diese Grundlage, die Wittgenstein mit dem Wiener Kreis teilt, findet sich wie folgt im *Tractatus*:

Die logischen Sätze sind nichtssagend,<sup>186</sup> weil sie Tautologien<sup>187</sup> sind. Das heißt, die Logik hat nichts mit Wahrheit zu tun, sondern beinhaltet lediglich die Regeln der Umformung<sup>188</sup> von Satz und Wirklichkeit. Diese Umformung ist möglich, weil die logische Form dem Satz und der von ihm abgebildeten Wirklichkeit gemeinsam ist:

TLP 2.2 „Das Bild hat mit dem Abgebildeten die logische Form der Abbildung gemein.“<sup>189</sup>

Problem ist aber, dass die Sprache nicht fähig ist, die Logik auszusprechen, sie kann sie nur zeigen,<sup>190</sup> weil man sich sonst „mit dem Satze außerhalb der Logik aufstellen“ müsste (TLP 4.12); wie ein Spiegel nicht seine eigene Form oder das Abbilden

---

<sup>186</sup> Vgl. TLP 5.43: „Alle Sätze der Logik sagen dasselbe. Nämlich nichts.“

<sup>187</sup> Vgl. TLP 4.461 und TLP 6.12.

<sup>188</sup> Vgl. SCHULZ, 19.

<sup>189</sup> Vgl. auch TLP 6.13: „Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt. Die Logik ist transzendental.“ Das Wort ‚transzendental‘ hat STENIUS dazu gebracht, in Wittgenstein einen Transzendentalphilosophen Kantischer Provenienz zu sehen, vgl. STENIUS, 214. MAJETSCHAK, 101–110, hat ausführlich die wichtigsten Autoren zusammengetragen, die STENIUS gefolgt sind, aber auch einige Bedenken über eine allzu Kant-lastige Interpretation geäußert. Für unser Anliegen ist wichtig, was im *Tractatus* direkt über Logik enthalten ist, die allfällige Anlehnung dabei an Kant darzustellen würde den Rahmen sprengen.

<sup>190</sup> Wobei NEURATH am *Tractatus* nicht zu Unrecht kritisiert, dass er von einem noch-nicht-sprachlichen Standpunkt aus etwas über die Sprache als Ganzes sagt; vielmehr verzichtet NEURATH auf jegliche vorgegebene Basis der Sprache, wie es Wittgenstein in den Sprachspielen später auch tun wird (vgl. SPECHT, 13); NEURATH ist damit ein strengerer Antimetaphysiker als Wittgenstein, der, wie im Zuge seines Philosophiebegriffs anhand der Idee der Universalsprache erläutert, solche Sätze für Unsinn hält, aber legitim. SCHULZ trägt hierzu bei, dass NEURATH mit Hilfe der Kohärenztheorie versuchte, dieses Problem zu lösen, was auf den von SPECHT beschriebenen Verzicht auf jegliche Basis hinausläuft; POPPER hingegen wollte wissenschaftliche Aussagen doch auf Konventionen zurückführen, CARNAP beschränkte sich seinerseits auf den formal-syntaktischen Gesichtspunkt. Das Problem des Außenbezugs der Sätze bleibt damit aber ungelöst. Vgl. SCHULZ, 10. Wittgenstein nahm also einen Weg, mit der Unsagbarkeit logischer Sätze umzugehen, der ebenso unbefriedigend war wie alle anderen dieser Zeit; allerdings ist der Ansatz des Zeigens z. B. der logischen Struktur doch eine Art, sprachlich etwas über Logik auszudrücken, ohne etwas über sie zu sagen; dies hat er den Konkurrenten voraus.

selbst darstellen kann, kann auch die Sprache die Logik nicht darstellen, die sich im Satz spiegelt.<sup>191</sup>

Die Sätze der Logik haben damit eine Sonderstellung im *Tractatus*: Ähnlich wie mathematische Sätze, die auch als Tautologien Scheinsätze sind,<sup>192</sup> zeigen sie die Logik.<sup>193</sup> Logik kann also gezeigt werden, aber nicht begründet oder erklärt, warum sie so ist, wie sie ist. Die Erkenntnisse über Logik sind, wie Wittgenstein fordert, jedenfalls anhand der wissenschaftlichen Sprache erlangt worden, und nicht mit einer Übersprache, mit der man etwas über die Logik selbst sagen könnte.

Die Notwendigkeit von synthetischen Sätzen entsteht, weil die logischen Sätze nichts sagen (TLP 5.43). Nur sinnvolle Sätze bringen etwas Neues zum Ausdruck, und das in ihrer logischen Form,<sup>194</sup> wenn sie eine „Verbindung von Gegenständen“ (TLP 2.01) herstellen und damit logisch mögliche Sachlagen oder Sachverhalte beschreiben, die, wenn sie der Fall sind, Tatsachen sind (TLP 2).

Wittgenstein will also die Welt als „die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge“ oder Gegenstände<sup>195</sup> beschreiben. (TLP 1.1) Damit gibt es im *Tractatus* eine Art ontologischen Spannungsbogen zwischen einerseits den Dingen, die einfach sind, und

---

<sup>191</sup> Vgl. TLP 4.121: „Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm. Was sich in der Sprache spiegelt, kann sie nicht darstellen. Was s i c h in der Sprache ausdrückt, können w i r nicht durch sie ausdrücken. Der Satz z e i g t die logische Form der Wirklichkeit. Er weist sie auf.“

<sup>192</sup> Vgl. Specht, 11. Zu Sätzen der Mathematik als Scheinsätze, vgl. TLP 6.2.

<sup>193</sup> Vgl. TLP 6.22: „Die Logik der Welt, die die Sätze der Logik in den Tautologien zeigen, zeigt die Mathematik in den Gleichungen.“

<sup>194</sup> Vgl. TLP 4.03: „Ein Satz muss mit alten Ausdrücken einen neuen Sinn mitteilen. Der Satz teilt uns eine Sachlage mit, also muss er w e s e n t l i c h mit der Sachlage zusammenhängen. Und der Zusammenhang ist eben, dass er ihr logisches Bild ist.“

<sup>195</sup> Wittgenstein benutzt die Begriffe Gegenstand, Ding und Sache für dasselbe, vgl. TLP 2.01, TLP 4.1272, vgl. etwa HINTIKKA / HINTIKKA, 51.

andererseits den Sachverhalten und Tatsachen, die aus zusammengesetzten Sätzen bestehen,<sup>196</sup> auch wenn es zu diesen Begriffen keine genauen Definitionen gibt.<sup>197</sup>

Eingangs wurde in diesem Abschnitt schon erwähnt, dass die Verifikation notwendig ist. Sie ist möglich, wenn ein Satz logisch-sinnvoll ist, also im logischen Raum (TLP 1.13), und muss den möglichen Sachverhalt als wirklichen bestätigen, also als Tatsache. Alle Tatsachen bilden dann die Welt.<sup>198</sup> Alle negativen Tatsachen, also alle nicht bestehenden Sachverhalte dazu genommen, machen hingegen die Wirklichkeit aus.<sup>199</sup>

In gewisser Weise ist ja auch die Verifikation des Nichtbestehens eine Tatsache. Aus allen positiven Tatsachen – gerade die Welt genannt – können wir alle negativen ableiten – gerade Wirklichkeit genannt – und umgekehrt.<sup>200</sup> Deswegen setzt Wittgenstein Welt und Wirklichkeit am Ende gleich.<sup>201</sup>

Folgerichtig weist Wittgenstein darauf hin, dass in den Dingen alle Möglichkeiten enthalten sind. Dies ergibt alle möglichen Konfigurationen eines Dings, alle seine äußeren Eigenschaften sind schon im Ding als seine Eigenschaften präjudiziert. (TLP 2.012 und 2.0271)

Innere oder interne Eigenschaften sind solche, die notwendige Voraussetzungen für die Existenz des Dinges sind, sie sind unwandelbar, also zeitlos, man könnte sie

---

<sup>196</sup> S. a. BECKERMANN, ANSGAR: Wittgenstein, Neurath und Tarski über Wahrheit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Jg. 49, Bd. 4, 1995, 529–552, hier 533f. SCHULZ sieht das Verhältnis von Tatsachen und Sachverhalten dialektisch, auch wenn sie nicht streng voneinander zu isolieren wären. Vgl. SCHULZ, 24.

<sup>197</sup> Vgl. SCHULZ, 16, der dieses Manko trotz eifriger Kommentierung mancher Autoren sieht.

<sup>198</sup> Vgl. TLP 2.04: „Die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalte ist die Welt.“

<sup>199</sup> Vgl. TLP 2.06: „Das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten ist die Wirklichkeit.“

<sup>200</sup> Vgl. TERRICABRAAS, 156. Zu beachten auch das bildliche Schema aus Wittgensteins Tagebüchern, das TERRICABRAS an dieser Stelle zitiert.

<sup>201</sup> Vgl. TLP 2.063: „Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt.“ TERRICABRAS, 159f., unterscheidet hier zwischen der ‚Welt‘ mit allen positiven Tatsachen und der ‚logischen Welt‘, die alle möglichen, negativen Tatsachen mit einschließt. Am Ende ist festzustellen, dass Wittgenstein die Begriffe Welt und Wirklichkeit nicht trennscharf fasst, sondern eben in TLP 2.063 ineinander übergehen lässt, insofern negative Tatsachen auch Tatsachen sind.



auch ewig nennen. Äußere oder externe Eigenschaften wiederum sind vergänglich, veränderlich, zeitlich begrenzt, wandelbar.<sup>202</sup>

Dass der Tisch etwa eine Farbe hat, gehört zu den internen Eigenschaften, einen Tisch ohne Farbe gibt es nicht. Welche Farbe er aber hat, ist eine Frage der Konfiguration. Die Verbindung eines Tisches mit einer konkreten Farbe ist ein Sachverhalt: z. B. „Der Tisch ist blau.“ Dies kann nun der Fall sein oder nicht. Wenn es der Fall ist, ist das eine Tatsache. Wenn es nicht der Fall ist, ist es aber eine sinnvolle Möglichkeit. Dass der Tisch überhaupt eine Farbe hat bzw. im Raum und zu einer gewissen Zeit existiert, sind interne Eigenschaften, er ist nicht ohne räumliche und zeitliche Ausdehnung oder ohne Farbe denkbar.<sup>203</sup> Deswegen sind diese Eigenschaften auch seine Form, die allen Konfigurationen vorgegeben ist.<sup>204</sup>

Gegenstände haben also eine Form, aber per se noch keine konkreten externen Eigenschaften.<sup>205</sup> Das bedeutet, dass die Dinge eben ohne konkrete Tatsachen in den metaphysischen Bereich fallen als reine Form, als reine logische Möglichkeit. Deswegen warnt Wittgenstein vor Unsinnigkeiten bei der Verwendung des Gegenstandsbegriffs (TLP 4.126, v. a. TLP 4.1272). Was ein ‚Ding‘ ist und dass ein Ding ist, kann in der Sprache des *Tractatus* nur gezeigt, nicht aber gesagt werden (vgl. TLP 3.221). Trotzdem hält er fest, dass sie Form und Inhalt der Welt bilden (vgl. TLP 2.021 und 2.025), was durchaus eine metaphysische Feststellung ist, denn dass die Dinge eine Form haben, kann man nicht sagen, es muss sich ebenfalls zeigen, man kann höchstens beschreiben, welche Form sie haben. Die Form der Dinge reicht also, ebenso wie die

---

<sup>202</sup> Wittgenstein spricht hier von internen und externen Eigenschaften (TLP 2.01231).

<sup>203</sup> Vgl. TLP 2.0232: „Gegenstände sind farblos.“ Dies bedeutet, dass der Gegenstand als solcher keine konkrete Farbe hat bzw. auf sie festgelegt ist, wohl aber eine Farbigkeit besitzt. Denn alles, was eine Farbe hat, kann man auch anders färben; selbst einen Schimmel könnte man färben, er wäre kein Schimmel mehr, als ‚einzelnes Ding‘ hätte er seine Farbe geändert. ‚Schimmel‘ selbst ist in diesem Sinn nur eine Tatsachenbehauptung über die Farbe eines Pferdes, nicht ein eigener Gegenstand.

<sup>204</sup> Vgl. TLP 2.0251: „Raum, Zeit und Farbe (Färbigkeit) sind Formen der Gegenstände.“

<sup>205</sup> MAJETSCHAK, 84, sieht die Gegenstände „in inhaltlicher Hinsicht“ farblos, weil sie nach TLP 2.0231 keine materiellen Eigenschaften haben, sondern nur Form sind.

Dinge selbst, ins Metaphysische hinein<sup>206</sup>. Auch die Verifikation eines Sachverhalts ist nur an der Welt abzulesen, mithin zu zeigen, und demnach metaphysisch.

Die Gesamtheit der Dinge, die Form und Inhalt der Welt bilden, ergeben die Substanz der Welt. Der Begriff der Substanz hat nach Schwegler folgende Bedeutung: Alles besteht aus dauerhaften, persistenten Dingen, alle Veränderungen aber sind Modi, Akzidenzien oder Relationen dieser Dinge. Größere Dinge sind aus kleineren Dingen aufgebaut bis hin zu nicht mehr teilbaren, atomaren Dingen. Die Welt ist durch diesen Atomismus reduktionistisch dargestellt, denn wo sollte hier noch etwas dazukommen.<sup>207</sup>

Wittgensteins Ontologie im *Tractatus* geht einen auffallend ähnlichen Weg: Er spricht auch von Dingen, Gegenständen oder Sachen, die die Substanz der Welt bilden (TLP 2.021). Die Substanz ist jedenfalls a priori und etwas Grundlegendes, „die ‚Möglichkeitsbedingung‘ von allem, was tatsächlich der Fall ist“<sup>208</sup>:

„Die Substanz ist das, was unabhängig von dem, was der Fall ist, besteht.“ (TLP 2.024)

Das Veränderbare ist hingegen die Konfiguration der Dinge (vgl. TLP 2.0271). Die Sehnsucht nach atomaren Bestandteilen hat Wittgenstein auf der Ebene der Welt bzw. des Seins getrieben, Unteilbares zu finden, aber auch auf der Ebene der Sprache. Gefunden hat er in der Welt die Gegenstände als unteilbare Elemente (TLP 2.021), in der

---

<sup>206</sup> Vgl. VOSSENKOHL, Solipsismus, 71, der darauf hinweist, dass logische Form und Wirklichkeit nicht sprachlich abgebildet werden können und deswegen das Zeigen auf diese zwar metaphysisch, aber notwendig ist, um die Wirklichkeit abzubilden. Im Anschluss an Vossenkuhl kann man hier auch sagen, dass Wittgenstein noch keine Metaphysik im Sinne einer Lehre betreibt, sondern nach seinem eigenen Anliegen auf das Unaussprechliche zeigt, mit unsinnigen Sätzen.

<sup>207</sup> Vgl. SCHWEGLER, HELMUT: Systemtheorie als Weg zur Vereinheitlichung der Wissenschaften?, in: WOLFGANG KROHN (Hrsg.), Emergenz: die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung, Frankfurt a. M. 1992, 27–56, hier 29f., der der neuzeitlichen Philosophie ein „substantialistisches Erbe“ attestiert.

<sup>208</sup> BEERLING, 97.

Sprache aber die Elementarsätze, die aus der vollständigen Analyse der anderen Sätze gefunden werden (TLP 4.21, TLP 4.221).

Das führt zum Bestehenden, das für Wittgensteins Realismus spricht:

„Das Feste, das Bestehende und der Gegenstand sind eins.“ (TLP 2.027)<sup>209</sup>

Nachdem Wittgenstein nicht einfach von *einem* Bestehendem sondern *dem* Bestehenden spricht, kann davon ausgegangen werden, dass die Dinge und das Bestehende identisch sind. Also alles, was besteht, ist demnach ein Ding. Damit ist der Begriff des Dinges sehr weit und grundlegend gefasst<sup>210</sup>.

Jedenfalls wird hier deutlich, dass der *Tractatus* stark realistisch geprägt ist. Aber auch im Spätwerk ist Realismus möglich, obwohl die Sprache dort willkürliche Momente hat. Zwar ist hier der linguistische Ansatz Wittgensteins zu betonen, der die ontologischen Fragen in den Hintergrund rücken lässt.<sup>211</sup> Aber deswegen hat Wittgenstein dennoch auch ontologische Betrachtungen angestellt, indem er auf dem Weg der Sprachanalyse Zugang zur Ontologie gefunden hat.<sup>212</sup>

Wittgensteins Realismus wird noch beim Wahrheitsbegriff näher zu erläutern sein; jedenfalls kann nicht nur angenommen werden, dass er von einer objektiven, von der Sprache unabhängigen Realität ausgegangen ist, sondern auch, dass er außerhalb des Sagbaren noch etwas Reales für möglich gehalten hat. Dies wurde im Kapitel über den Philosophiebegriff schon erläutert und hat sich nun bestätigt: Das abstrakte Ding, Form, Substanz, Verifikation usw. sind real, aber eben nicht sagbar.

---

<sup>209</sup> Vgl. auch TLP 2.0271: „Der Gegenstand ist das Feste, Bestehende; die Konfiguration ist das Wechselnde, Unbeständige.“

<sup>210</sup> Vgl. Tb 16.6.15: Auch Relationen und Eigenschaften sind Dinge. Oder auch der Hinweis, dass ein Ding nicht einfach völlig aufhört, zu existieren, PG 27: „Der Name verliert seine Bedeutung nicht, wenn sein Träger aufhört zu existieren“.

<sup>211</sup> Vgl. POLE, DAVID: *The later Philosophy of Wittgenstein*, London u. a. 2013, 122.

<sup>212</sup> Vgl. SPECHT, 79–86, gegen WISDOM, JOHN; *Philosophy and psycho-analysis*, Oxford 1953, 177f.

Damit wird klar, dass Wittgenstein kein Positivist ist. Der Schluss lag laut WUCHTERL zunächst nahe, solange man nur den *Tractatus*, nicht aber die Briefe und Notizen kannte. Vielmehr wollte Wittgenstein Wissenschaft und (religiöses, künstlerisches) Leben unter einen Hut bringen.<sup>213</sup> Dagegen war für Schulz eine Gemeinsamkeit von Wittgenstein und dem Wiener Kreis, dass Leben und Naturwissenschaft getrennt sind.<sup>214</sup> Die Flucht in die ideale Sprache der Wissenschaft und Mathematik könnte so gesehen zu einer Flucht aus dem realen Leben zu Gunsten der Erkenntnis führen.<sup>215</sup>

Wittgenstein hat diese Flucht aber so nicht vollzogen, denn in seiner asketischen Haltung wollte er sich ja gerade stromlinienförmig an die Welt anpassen und das akzeptieren, was nicht geändert werden kann. Die Position des Subjekts rückt er nicht außerhalb der Welt, dass es in der Welt nichts mehr verloren hätte, es ist ja doch untrennbar mit ihr verbunden und deswegen „eine Grenze der Welt“<sup>216</sup>. Außerdem kann man die These vertreten, dass gerade die persönlichen Nöte Wittgensteins ihn zur Abfassung des *Tractatus* getrieben haben.<sup>217</sup> Wittgenstein trennte also im *Tractatus* auf der sprachlichen Ebene strikt das Sagbare und das Unsagbare. Aber auf der Ebene des praktischen Lebens waren das Sagbare und das Unsagbare gegenseitig aufeinander verwiesen; ebenso hat Wittgenstein mit der Abfassung des *Tractatus* seinen ethischen Sinn ausgedrückt, ohne ihn direkt zur Sprache zu bringen; und genauso ist die Philosophie als Tätigkeit, nicht als Lehre, Teil des Lebens, obwohl sie sich auch der sprachlichen Ebene bedient.

Mit der idealen Sprache ist untrennbar die Abbildungsfunktion verbunden, die der gemeinsamen logischen Form von Sprache und Welt Ausdruck verleiht:

---

<sup>213</sup> Vgl. WUCHTERL, 12–15.

<sup>214</sup> Vgl. SCHULZ, 9.

<sup>215</sup> Vgl. ebd., 48f., wo Tb 13.8.16 zitiert wird, u. a.: „Nur das Leben ist glücklich, welches auf die Annehmlichkeiten der Welt verzichten kann.“

<sup>216</sup> Vgl. TLP 5.632: „Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt.“

<sup>217</sup> Vgl. MAJETSCHAK, 28f.

### 3.1.2. Die Abbildfunktion der Sprache

Die Rolle von Abbildern war, wie die ideale Sprache, ein Thema der damaligen Zeit: Wittgenstein ist deswegen sicher nicht von selbst auf den Abbild-Charakter der Sprache gekommen.<sup>218</sup> Vielmehr war in Wien 1910 schon der Gedanke populär geworden, dass in Naturwissenschaften, Kunst und Musik Bilder vorkommen. Bei HERTZ war die Theorie eine Abbildung von Phänomenen<sup>219</sup>, bei SCHÖNBERG konnte der musikalische Gedanke mit einer gewissen Logik, Technik und Kunst dargestellt werden. Wittgenstein nutzte dies offensichtlich als Anregung und führte die Fäden dieser Anregung im *Tractatus* zusammen.<sup>220</sup> Er schaffte es dabei allerdings erstmals, mit einer Sprachkritik physikalische Theorien und Ethik zu verbinden<sup>221</sup>, indem er das Sagen durch das Zeigen ergänzte. Direkten Anstoß hat Wittgenstein offensichtlich von FREGES Begriffsschrift bekommen, bei der phonetische Zeichen ein Darstellungspotenzial haben und ein Bild der Gedanken machen.<sup>222</sup> Bei Wittgenstein repräsentieren entsprechend Satzzeichen die Gedankengehalte und Wirklichkeitssachverhalte.<sup>223</sup> Konkreter Anlass für die Idee der Abbildungsfunktion war allerdings ein Zeitungsartikel einer Gerichtsszene, bei der ein Unfall durch Modelle und Puppen ‚abgebildet‘ worden war.<sup>224</sup>

---

<sup>218</sup> Üblicherweise wird von der Bildtheorie Wittgensteins gesprochen, auch wenn dieser Theorien abgelehnt hat.

<sup>219</sup> Der Einfluss der Schrift von HERTZ, *Principles of mechanics*, auf die Bildtheorie wird kontrovers diskutiert. HERTZ hatte herausgearbeitet, dass Darstellungen oder Bilder logisch zulässig, richtig und zweckmäßig sein müssen. JANIK, GRIFFIN, TOULMIN, GODDARD und JUDGE sehen einen sehr hohen Einfluss davon auf den *Tractatus*, PRESTON kritisiert das: PRESTON, JOHN: Janik on Hertz and the Early Wittgenstein, in: Grazer philosophische Studien, Jg. 71, Nr. 1, 2006, 83–95.

<sup>220</sup> Vgl. JANIK, ALLAN: Wittgensteins Wien, München 1989, 37.

<sup>221</sup> Vgl. Ebd., 227f.

<sup>222</sup> Vgl. MAJETSCHAK, 30–37, beschreibt FREGES Ansatz ausführlich als Grundlage für Wittgensteins Bildtheorie

<sup>223</sup> Vgl. MAJETSCHAK, 39, nennt das die „Semiotik des *Tractatus*“.

<sup>224</sup> Vgl. MS 108, 203f.: „Ich bin seinerzeit auf die Bildtheorie der Sprache durch eine Zeitungsnotiz gebracht worden worin gesagt war dass man in Paris bei einer Gerichtsverhandlung über ein Straßenunfall dieses Straßenunfall durch Puppen & kleine Omnibusse vorgeführt wurde. Wie unterscheidet sich nun so eine Vorführung von einem [s|S]pielen mit Puppen etc? (Natürlich durch die Bedeutung)

Das Ding selbst ist nicht aussprechbar, denn wenn wir von einem Stuhl sprechen, kommt nicht derselbe aus unserem Mund heraus.<sup>225</sup> Wir können also das Ding selbst nicht aussprechen, aber seinen Namen (TLP 3.203 und 3.22). Das ist der erste Schritt, um ein sprachliches Bild der Wirklichkeit zu machen.<sup>226</sup> Namen allein sagen nichts darüber, was oder wie die Gegenstände sind, das ist Aufgabe der Tatsachen; Namen dienen allein dazu, das Ding in die Sprache zu holen, also abbilden zu können (vgl. TLP 3.221). Deswegen ist ein Name auch nicht mehr zu zergliedern (TLP 3.26). Wohl aber kann erläutert werden, welches Ding der Name bezeichnet, d. h., welche Bedeutung er hat. (TLP 3.263) Der Name kann erklärt werden, der Name erklärt aber nichts.

Er hat auch nur in einem Satz eine Bedeutung (TLP 3.3), für sich genommen ist er sinnlos, außerdem setzt er ein Ding voraus, dessen Name er sein kann. Nicht dass es einen realen Körper dazu geben müsste, aber wenigstens die logische Möglichkeit des Dings muss vorhanden sein.<sup>227</sup>

Nachdem Gedanken nicht naturalistische Bilder der Wirklichkeit sind wie etwa Fotografien, ist fraglich, wie das sprachliche Abbilden der Wirklichkeit anhand von Tatsachen funktioniert und wie die Bilder ins Innere kommen<sup>228</sup>, deswegen bedient

---

aber worin liegt die? (Die einen würden sagen: durch seine Wirkung die allein ist seine Bedeutung)“ AGUILAR, RUBÉN: Bild und Gleichnis bei Wittgenstein: eine Untersuchung aus dem Nachlass, Münster 2015, 46, zitiert diese Stelle und weist ebenfalls darauf hin (ebd., 32), dass Wittgenstein Ausdrücke wie „Theorie der Abbildung“ und „Theorie der Bedeutung“ in den ersten zwei Tagebüchern des Nachlasses benutzt hat (vgl. MS 101, 52rf, 58r, 64r; MS 102, 57r, 118r), sie aber nicht in den *Tractatus* übernommen hat.

<sup>225</sup> Vgl. VOSSENKUHL, WILHELM: Ludwig Wittgenstein, München 1995, 103. S. a. HACKER, Insight, 59. Vgl. auch die Bemerkung über den ‚Meterstab‘ in Tb 11.1.15. Vgl. zur Ablehnung einer Metamathematik: PG 296f., TLP 2.172, TLP 4.041.

<sup>226</sup> Auch in PG 19 stellt Wittgenstein die große Bedeutung des Benennens heraus, als „das Fundament und Um und Auf der Sprache“.

<sup>227</sup> Vgl. nochmals PG 27: „Der Name verliert seine Bedeutung nicht, wenn sein Träger aufhört zu existieren“.

<sup>228</sup> Vgl. SCHULZ, 12f.

man sich hierzu des Begriffs der Isomorphie<sup>229</sup>, die ähnlich wie die Noten in der Musik funktioniert. Denn wie hier die optischen Zeichen der Notenschrift etwas Akustisches repräsentieren, stehen im Satz phonetische Zeichen für die Wirklichkeit.<sup>230</sup>

Die Isomorphie bezeichnet also die Entsprechung von Bild und Abgebildetem, als Gleichförmigkeit von Bild und Wirklichkeit bezüglich der gemeinsamen logischen Form; das Bild spiegelt deswegen eine Möglichkeit wider<sup>231</sup>, nicht eine Tatsache, denn Bild und Möglichkeit haben schon die geforderte gemeinsame logische Form; ob die Möglichkeit dann auch der Fall ist, liegt auf einer anderen Ebene, nämlich der der Verifikation.<sup>232</sup> Dies scheint TLP 2.1 zu widersprechen: „Wir machen uns Bilder der Tatsachen.“ Allerdings gibt es auch negative Tatsachen und nicht bestehende Sachverhalte. Diese drücken eine Möglichkeit aus, die aber durchaus zur Wirklichkeit gehört. Sie liegt in der im Ding präjudizierten Form (vgl. TLP 2.012) und ist wie ein Schatten der Wirklichkeit; sie ist der Wirklichkeit näher als das Bild (vgl. PU 194).<sup>233</sup> Man könnte auch sagen, die Möglichkeit kommt vor der (konkreten) Wirklichkeit, das Bild hinkt ihr aber hinterher. Jedenfalls ist das Bild die Widerspiegelung einer Möglichkeit, diese Möglichkeit gehört aber zur tatsächlichen Wirklichkeit, die ausgesprochen werden soll, wie es TLP 2.1 meint.

---

<sup>229</sup> Vgl. TLP 4.12. Dies hat in Tb 22.10.14 einen Vorläufer: Im Satz muss etwas mit seiner Bedeutung identisch sein (die logische Form), der Satz darf aber nicht mit seiner Bedeutung identisch sein, d.h., er muss über die logische Form hinaus noch etwas sagen.

<sup>230</sup> Vgl. TLP 4.014: „Die Grammophonplatte, der musikalische Gedanke, die Notenschrift, die Schallwellen, stehen alle in jener abbildenden internen Beziehung zueinander, die zwischen Sprache und Welt besteht. Ihnen allen ist der logische Bau gemeinsam. (Wie im Märchen die zwei Jünglinge, ihre zwei Pferde und ihre Lilien. Sie sind alle in gewissem Sinne Eins.)“

<sup>231</sup> Vgl. auch Tb 29.9.14: „Im Satz wird eine Welt probeweise zusammengestellt.“

<sup>232</sup> HINTIKKA / HINTIKKA betonen, dass das Bild einen möglichen Sachverhalt isomorph abbildet, also die innere, logische Form der Wirklichkeit. Sie bevorzugen deshalb den Ausdruck Widerspiegelung statt Abbildung, weil dadurch deutlich wird, dass die logische Form, nicht die Tatsachen selbst gespiegelt werden. Vgl. HINTIKKA / HINTIKKA, 159–163.

<sup>233</sup> VOSENKUHL hat dies mit der Unterscheidung zwischen logischer und ontologischer Wirklichkeit ausdifferenziert: Die logische Wirklichkeit ist die mögliche, die ontologische die wahrnehmbare. Vgl. VOSENKUHL, Ludwig Wittgenstein, 115.

Der komplexen Wirklichkeit entsprechend ist das sprachliche Bild eine komplexe, abstrakte Relation.<sup>234</sup> Abbildungen vermitteln nicht zwischen einzelnen Elementen, sondern zwischen Relationen<sup>235</sup> bzw. (logischen) Ordnungen<sup>236</sup>, so dass sie im Sinne des mathematischen Bildbegriffs auch als Modelle bezeichnet werden können.<sup>237</sup> Bild und Abgebildetes korrespondieren in einer essentiellen Harmonie von Sprache und Wirklichkeit,<sup>238</sup> auch wenn die Repräsentationslehre des klassischen Nominalismus hier nicht wieder aufgenommen wird.<sup>239</sup> Vielmehr geht es hier um strukturidentische Abbildungen, bei denen Elemente des Bildes in der Struktur dem Zusammenhang der Elemente des Sachverhalts entsprechen müssen, vgl. TLP 2.15.<sup>240</sup>

Wittgenstein wendet sich im Spätwerk von der zentralen Rolle der bildhaften Sprache ab<sup>241</sup>, und gebraucht einen weiter gefassten Sprachbegriff. Es geht nicht mehr um die logisch-metaphysische Übereinstimmung, sondern um eine Harmonie von Sprache und Wirklichkeit.<sup>242</sup> Deswegen ist im Spätwerk auch die Logik nicht mehr an solch zentraler Position,<sup>243</sup> vielmehr wird sie ent-sublimiert, das heißt, er bestreitet ihren sublimen Charakter in PU 94, also ihre besondere Tiefe.<sup>244</sup> Trotzdem kann auch sie

---

<sup>234</sup> Vgl. STEGMÜLLER, WOLFGANG: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie: eine kritische Einführung, Band 1, Stuttgart 1978, 539, 542.

<sup>235</sup> Vgl. Tb 24.9.14: Eine Abbildung ist eine Zuordnung von Relationen, nicht Elementen.

<sup>236</sup> Vgl. MERSCHS Einführung in: MERSCH, DIETER (Hrsg.): Gespräche über Wittgenstein, Wien 1991, 11–49, hier 19.

<sup>237</sup> WATZKA, 37, verweist auf TLP 2.12 und TLP 4.01.

<sup>238</sup> Vgl. HACKER, Insight, 59, 61, vgl. auch Tb 25.12.15: „Das Satz [...] hat ein bestimmtes Verhältnis zur Wirklichkeit“. VOSENKUHL weist darauf hin, dass diese beiden Seiten – Welt und Gedanken – eine „prästabilierte Harmonie“ haben (MS 213, 381), wie „Schatten“ der Realität sind (MS 213, 375), aber keine doppelte Wirklichkeit bilden. Vgl. VOSENKUHL, Ludwig Wittgenstein, 158.

<sup>239</sup> Vgl. MERSCH, 18; vgl. hier auch die ausführliche Kritik bei den Ausführungen zur Korrespondenztheorie der Wahrheit.

<sup>240</sup> Vgl. MAJETSCHAK, 45f.

<sup>241</sup> Vgl. STEGMÜLLER, Hauptströmungen, 549; vgl. TERRICABRAS, 398f.; vgl. etwa ÜG 215, ÜG 199, PU 115: „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.“

<sup>242</sup> Vgl. HACKER, P.M.S: Wittgenstein: mind and will. 1. Essays, Oxford 2000, 63.

<sup>243</sup> Vgl. die kritischen Anmerkungen in PU 97, wo er von „Täuschung“ spricht.

<sup>244</sup> Vgl. WATZKA, 49, vgl. PU 94: „Der Satz, ein merkwürdiges Ding!‘: darin liegt schon die Sublimierung der ganzen Darstellung. Die Tendenz, ein reines Mittelwesen anzunehmen zwischen dem Satzzeichen



helfen, den Grund der Sprache frei zu legen,<sup>245</sup> sie hat also noch ihren Nutzen, vor allem in Wahrheitsbehauptungen, aber diese sind nur noch eine von vielen Möglichkeiten, die Sprache zu gebrauchen.<sup>246</sup>

Diese Harmonie liegt nun in der Grammatik, die nun die zentrale Rolle einnimmt, die vorher die Logik hatte. Die Regeln der Grammatik sind von den Sprachspielen ablesbar und werden nun besonders betont.<sup>247</sup> Trotzdem verlieren Bilder wie auch die Logik nicht ganz ihre Bedeutung, denn Wittgenstein selbst spricht noch von Bildern der Wirklichkeit.<sup>248</sup> HINTIKKA / HINTIKKA gehen davon aus, dass nun die Sprachspiele eine Verbindung von Name und Benanntem herstellen, also weiterhin eine Verbindung zwischen Sprache und Wirklichkeit besteht.<sup>249</sup> Die Bildtheorie gilt deswegen in modifizierter Form: Die Isomorphie hat keinen Vorrang mehr, ebenso wenig die Logik, beide sind aber noch da,<sup>250</sup> allerdings hat sich das Verständnis über das Bild geändert: Es ist nun abhängig von der Anwendung geworden.<sup>251</sup> Wittgenstein hat den Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit im Spätwerk also nicht mehr als metaphysische Eigenschaft untersucht, sondern wie selbstverständlich vorausgesetzt und

---

und den Tatsachen. Oder auch, das Satzzeichen selber reinigen, sublimieren, zu wollen. – Denn, dass es mit gewöhnlichen Dingen zugeht, das zu sehen, verhindern uns auf mannigfache Weise unsere Ausdrucksformen, indem sie uns auf die Jagd nach Chimären schicken.“

<sup>245</sup> Vgl. RATZSCH, Wittgensteins Philosophieren, 73.

<sup>246</sup> Vgl. GARVER, NEWTON: Philosophy as Grammar, in: HANS D. SLUGA U. A. (Hrsg.), The Cambridge Companion to Wittgenstein, Cambridge 2018, 139–170, hier 166.

<sup>247</sup> Vgl. HINTIKKA / HINTIKKA, 183, 240, 255, 258.

<sup>248</sup> Vgl. PU 59, besonders häufig exemplarisch auch in PU 191–194.

<sup>249</sup> Vgl. HINTIKKA / HINTIKKA, 247, 274f. und 285: Sprachspiele verbinden Satz und Wirklichkeit, vgl. MS 107, 155 vom 7. Okt 1929.

<sup>250</sup> Vgl. HINTIKKA / HINTIKKA, 291–293 und 305.

<sup>251</sup> Vgl. PU 520, wo Wittgenstein seine alte Vorstellung vom Satz therapiert: „Wenn man auch den Satz als Bild eines möglichen Sachverhalts auffaßt und sagt, er zeige die Möglichkeit des Sachverhalts, so kann doch der Satz bestenfalls tun, was ein gemaltes, oder plastisches Bild, oder ein Film, tut; und er kann also jeden falls nicht hinstellen, was nicht der Fall ist. Also hängt es ganz von unserer Grammatik ab, was (logisch) möglich genannt wird, und was nicht, – nämlich eben was sie zulässt? – Aber das ist doch willkürlich! – Ist es willkürlich? – Nicht mit jeder satzartigen Bildung wissen wir etwas anzufangen, nicht jede Technik hat eine Verwendung in unserem Leben, und wenn wir in der Philosophie versucht sind, etwas ganz Unnützes unter die Sätze zu zählen, so geschieht es oft, weil wir uns seine Anwendung nicht genügend überlegt haben.“

dann nur noch die Alltagssprache untersucht.<sup>252</sup> Die Bildtheorie wird bei der Frage nach dem Wahrheitsbegriff Wittgensteins im nächsten Kapitel eine Rolle spielen; sie wird als Indiz für ein korrespondenztheoretisches Verständnis von Wahrheit gesehen, das vor allem im *Tractatus* stark war, und im Spätwerk jedenfalls noch vorhanden, allerdings, wie noch auszuführen ist, mit noch vielen anderen Elementen gesehen werden muss, um den wittgensteinschen Wahrheitsbegriff angemessen darzustellen.

Bezüglich Abbildfunktion und Logik sind deutliche Kontraste von Früh- und Spätwerk erkennbar, wenn auch nicht ein völliger Bruch. Dieser vollzieht sich allerdings bezüglich der Elementarsätze, die im Spätwerk keinen Platz mehr finden:

### 3.1.3. Atomismus

Nach Auffassung des Wiener Kreises stehen am Anfang der Sprache Basis- oder Protokollsätze, auf denen man die Wissenschaft als feste innersprachliche Grundlage aufbauen kann.<sup>253</sup> Wittgenstein hat hierzu die Elementarsätze eingeführt.

Wittgenstein wollte die Sätze, die die Wirklichkeit beschreiben, zerlegen, bis Atomsätze bzw. Elementarsätze gefunden sind (vgl. TLP 4.221). Elementarsätze können nicht im Widerspruch stehen (vgl. TLP 4.4.211); das heißt, dass sie unabhängig voneinander sind, also selbständig. Trotzdem beziehen sie sich alle auf ein großes Ganzes, das sie vollständig beschreiben, nämlich die Welt (vgl. TLP 4.26).

Obwohl diese Sätze elementar sind, sind sie deswegen nicht notwendigerweise einfach; Wittgenstein hielt sie für äußerst komplex.<sup>254</sup> Allerdings konnte Wittgenstein die Elementarsätze im *Tractatus* nicht angeben; er glaubte vielmehr, dass man alle

---

<sup>252</sup> Vgl. STEGMÜLLER, Hauptströmungen, 598f.

<sup>253</sup> Vgl. weiterführend die Ausführungen zum logischen Positivismus: KRAFT, VIKTOR: Der Wiener Kreis: der Ursprung des Neopositivismus: ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte, Wien 1968; AYER, ALFRED J. (Hrsg.): Logical Positivism, Westport CT 1987. Zu unterscheiden hiervon ist die schon beschriebene Ablehnung der übersprachlichen Verankerung.

<sup>254</sup> Vgl. WWK 42: „Denken Sie einfach an die physikalischen Gleichungen: wie enorm komplex sind diese gebaut. Von dieser Komplexität werden auch die Elementarsätze sein.“

Sätze erst vollständig analysieren müsste, und dann käme man auf sie, auch wenn ihre Form unerwartet wäre.<sup>255</sup> Im *Tractatus* führt er schließlich aus: „Da wir aber die Anzahl der Namen von verschiedener Bedeutung nicht angeben können, so können wir auch nicht die Zusammensetzung des Elementarsatzes angeben.“ (TLP 5.55)

Bezüglich der Elementarsätze ist keine Gemeinsamkeit von Früh- und Spätwerk festzustellen. Vielmehr kehrt sich Wittgenstein von den Elementarsätzen später ab, er erkannte, dass er dieses Ziel nicht erreichen könnte:

Ich „meinte doch, daß man später einmal die Elementarsätze würde angeben können. Erst in den letzteren Jahren habe ich mich von diesem Irrtum abgelöst.“ (WWK 182)<sup>256</sup>

Wittgenstein wandte sich vom Konzept der Elementarsätze ab und scheiterte an diesem Punkt mit dem Vorhaben einer idealen Sprache. Elementarsätze waren zwar komplex, aber unabhängig, und konnten deswegen als Art atomistische Grundbausteine der Sprache gesehen werden.

---

<sup>255</sup> Vgl. WWK 42: „Die Form der Elementarsätze lässt sich nicht vorhersehen. Es ist einfach lächerlich, wenn man glaubt, hier mit der gewöhnlichen Form der Umgangssprache, mit Subjekt-Prädikat, mit dualen Relationen und so weiter auszukommen. Schon das eine, dass im Elementarsatz die reelle Zahl oder etwas der reellen Zahl Ähnliches auftreten kann, beweist, wie völlig verschieden der Elementarsatz von allen übrigen Sätzen sein kann. Und was da noch alles auftreten kann, das können wir heute unmöglich voraussehen. Erst wenn wir die Phänomene logisch analysieren, wissen wir, welche Form die Elementarsätze haben. Hier ist ein Gebiet, wo es keine Hypothese gibt. Der logische Bau der Elementarsätze braucht nicht die geringste Ähnlichkeit zu haben mit dem logischen Bau der Sätze.“

<sup>256</sup> MAJETSCHAK sieht das Problem hierin, dass man nie wissen könne, wann man die Analyse vollständig durchgeführt hat und somit bei den Elementarsätzen angelangt wäre, auch wenn sie aus logischen Gründen existieren müssen (vgl. TLP 5.5562). Vgl. MAJETSCHAK, 79f. Vgl. auch MS 213, 101: „Die Idee Elementarsätze zu konstruieren (wie dies zum Beispiel Carnap versucht hat) beruht auf einer falschen Auffassung der logischen Analyse. Sie betrachtet das Problem dieser Analyse als das, eine Theorie der Elementarsätze zu finden. Sie lehnt sich an das an was in der Mechanik geschieht wenn eine Anzahl von Grundgesetzen gefunden wird aus denen das ganze System hervorgeht. Meine eigene Auffassung war falsch: teils, weil ich mir über den Sinn der Worte „in einem Satz ist ein logisches Produkt versteckt“ (und ähnlicher) nicht klar war, zweitens weil auch ich dachte die logische Analyse müsse verborgene Dinge an den Tag bringen.“

Auch in Bezug auf die Dinge vollzog sich bei Wittgenstein eine Abkehr auf die ideale Sicht, wie im vorigen Zitat angeklungen ist. Auch hier ist er in gewisser Weise Atomist, denn es fällt auf, dass Wittgenstein auch Dinge als einfach gesehen<sup>257</sup> hat:

„Der Gegenstand ist einfach.“ (TLP 2.02)

Sie sind einfach, weil sie, in die Bestandteile zerlegt, nicht mehr existieren würden (vgl. Tb 17.6.15), was nicht dagegenspricht, dass sie Bestandteile haben, die man aufzählen kann (vgl. Tb 18.6.15).

Dinge sind also auf der sprachlichen Ebene zerlegbar und analysierbar, nicht aber auf der ontologischen, weil sie sonst zerstört werden, und damit die grundlegenden Bausteine der Welt.<sup>258</sup> Ähnlich verstand Wittgenstein ja auch Elementarsätze als grundlegend, aber in sich komplex (s. o.). Wittgenstein wollte also nicht ontologisch alle Dinge auf nicht mehr weiter teilbare Teilchen (Atome) reduzieren, wie es seiner Zeit ja durchaus in der Physik angedacht war, sondern er ging den Weg auf der sprachlichen Parallele.

Deswegen passt es auch, die Dinge als individuell zu sehen<sup>259</sup>, die nach Zerstörung logische Möglichkeit bleiben.<sup>260</sup>

Aber diese Annahme führt zu Problemen: Würde man einen Tisch zerlegen und wieder zusammenbauen, wäre er zunächst nicht mehr der Fall, dann wieder.

Würde man ihn aber verbrennen und in identischer Form wiederherstellen, könnte man diskutieren, ob es noch derselbe oder nur noch der gleiche Tisch ist<sup>261</sup>.

---

<sup>257</sup> WATZKA, 54, weist darauf hin, dass die Einfachheit eher eine metaphysische Gewissheit als ein logisches Muss war, vgl. Tb 17.6.15: „Und immer wieder drängt es sich uns auf, dass es etwas Einfaches, Unzerlegbares gibt, ein Element des Seins, kurz ein Ding“.

<sup>258</sup> Vgl. HINTIKKA / HINTIKKA, 50. Dagegen bezeichnet MAJETSCHAK, 41f., die Tatsachen als ontologische Grundeinheiten der Welt. Tatsachen sind allerdings eher die Norm- oder Bezugsgröße der Sprache, eine Art Standard, von dem ausgegangen wird, die aber als Verbindung von Gegenständen im Gegensatz zu diesen nicht einfach sind. Tatsachen sind aber die kleinste Einheit, die sprachlich gefasst werden kann. Deswegen sind sie sprachlich grundlegend, die Dinge aber ontologisch grundlegend.

<sup>259</sup> Vgl. STENIUS, 84ff.

<sup>260</sup> Vgl. nochmals PG 27: „Der Name verliert seine Bedeutung nicht, wenn sein Träger aufhört zu existieren“.

<sup>261</sup> Die Zerstörung eines Dinges kann auch grundsätzlich irreversibel sein, etwa wenn es sich um eine Art Andenken handelt, wie das Schwert ‚Nothung‘, vgl. PU 39. Hier wird deutlich, dass die Beziehung

Dinge sind offensichtlich keine Frage der Logik, sondern der Empirie: Man kann ein einfaches Ding nur zeigen, wenn man es sieht, nicht logisch darüber spekulieren.<sup>262</sup> Das ist ein weiterer Hinweis, dass Dinge metaphysisch sind.<sup>263</sup> Tatsächlich konnte Wittgenstein kein Beispiel für einen einfachen Gegenstand anführen<sup>264</sup>, so dass seine Spekulationen in der Luft hängen bleiben.

Das hat einige Autoren nicht gehindert, sich trotzdem Gedanken darüber zu machen, was ein Gegenstand ist<sup>265</sup>:

Ein Gegenstand könnte etwa aus Atomen bestehen, „die ihrerseits unveränderlich sind, während ihre Zusammensetzung wechseln kann;“<sup>266</sup> Gegenstände können aber auch „Sinnesdaten oder Elemente im Wahrnehmungsfeld des Einzelnen“<sup>267</sup> sein. Man könnte auch sagen, dass die Gegenstände nur in Abhängigkeit der sprachlichen Ausdrücke zu begreifen ist, die sie bezeichnen; „ein selbständiges Wesen kommt ihnen nicht zu“.<sup>268</sup> Eine einheitliche Interpretation ist hier allerdings laut MAJETSCHAK nicht in Sicht.<sup>269</sup> Am ehesten scheint einleuchtend zu sein, dass es entweder mehrere Bedeutungen des Gegenstandsbegriffs gibt, oder dass keine klare Bedeutung formuliert werden kann, weil der Gegenstand metaphysisch ist. Man kann eben nur auf Gegenstände

---

eines Menschen zu einem Gegenstand diesen eine zusätzliche Bedeutung verleihen kann; diese besondere Ebene konnte in der wissenschaftlichen Sprache des *Tractatus* noch gar nicht benannt werden, hingegen schon in den Sprachspielen des Spätwerks. Vgl. hier auch die Tiefendimension von Riten, Abschnitt 4.3.

<sup>262</sup> Vgl. etwa Tb 19.6.15: „Wenn wir sehen, dass unser Gesichtsbild komplex ist, so sehen wir aber auch, dass es aus *einfacheren* Teilen besteht.“

<sup>263</sup> Vgl. HINTIKKA / HINTIKKA, 109f., denn Gegenstände kennen wir aus empirischer Erfahrung. HINTIKKA / HINTIKKA schließen daraus, dass man auf den Gegenstand deswegen nur zeigen kann, weswegen er metaphysisch ist.

<sup>264</sup> Vgl. Tb 21.6.15: „Unsere Schwierigkeit war doch die, dass wir immer von einfachen Gegenständen sprachen und nicht einen einzigen anzuführen wussten.“

<sup>265</sup> Darstellung nach MAJETSCHAK, 86–88, Zitate aus SCHULTE, Wittgenstein, 73.

<sup>266</sup> Vgl. MALCOLM, NORMAN: *Nothing is hidden: Wittgenstein's criticism of his early thought*, Oxford 1986; vgl. MALCOLM, NORMAN: *Sprache und Gegenstände*, in: JOACHIM SCHULTE (Hrsg.), *Texte zum Tractatus: Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1989, 136–155, hier 147.

<sup>267</sup> Vgl. HINTIKKA / HINTIKKA, 77ff.

<sup>268</sup> Vgl. ISHIGURO, HIDE: *Namen. Gebrauch und Bezugnahme*, in: JOACHIM SCHULTE (Hrsg.), *Texte zum Tractatus: Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1989, 96–135, hier 114; vgl. WINCH, PETER: *Versuchen zu verstehen*, Frankfurt a. M. 1992, Kapitel „Sprache, Denken und Welt in Wittgensteins Tractatus“ 9–28, hier 16ff.

<sup>269</sup> Vgl. MAJETSCHAK, 88.

zeigen, die man wahrnimmt, selbst wenn sie rein logisch sind, wie ein zerstörtes Schwert ‚Nothung‘. Sie wissenschaftlich zu erklären ist nicht möglich. Hier wird klar, dass die vollständige Beschreibung der Welt, die Wittgenstein beabsichtigt hat, vermutlich nicht erreicht, sondern nur teilweise angefertigt werden kann, von den Dingen im Sichtfeld. Jedenfalls ist offensichtlich eine „Tatsache, dass sich Wittgenstein im *Tractatus* nicht schlüssig wird über die Frage, welcher Art von phänomenologischen Entitäten seine einfachen Gegenstände der unmittelbaren Bekanntschaft angehören.“<sup>270</sup>

### 3.1.4. Kalkül

Im *Tractatus* richtete sich die Sprache nach den Dingen und Tatsachen. Im Spätwerk wird die Wirklichkeit stärker subjektiv gesehen, die Bedeutungen in der Sprache sind auch vom Gebrauch abhängig, nicht nur von den Dingen. Dies führt zu einer umfassenderen Sicht von Welt und Sprache, also eine Art ‚Holismus‘<sup>271</sup>, die man auch auf sprachlicher Ebene findet. Denn nicht mehr ein einzelner Satz, sondern eine ganze Skala,<sup>272</sup> sogar ein ganzes Satzsystem wird an die Wirklichkeit angelegt<sup>273</sup>. Damit ist die Kristallreinheit der Logik getrübt,<sup>274</sup> sie wird sozusagen undurchsichtig, weil die neue Komplexität durch den Gebrauch eine eindeutige Verbindung von Begriff und Gegenstand unmöglich machen.

---

<sup>270</sup> Vgl. HINTIKKA / HINTIKKA, 119.

<sup>271</sup> Vgl. WATZKA, 49.

<sup>272</sup> Vgl. WWK 64: „Nicht die einzelnen Teilstriche werden angelegt, sondern die ganze Skala.“

<sup>273</sup> Vgl. PB 110: „Ich lege nicht den Satz als Maßstab an die Wirklichkeit an, sondern das *System* von Sätzen.“ Die Kontextabhängigkeit sieht STOSCH im Einklang mit BAKER / HACKER schon in TLP 3.3: „Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhange des Satzes hat ein Name Bedeutung.“ Vgl. STOSCH, 17, BAKER / HACKER, 258–283. Sicherlich sind alle Sätze insofern verwoben, wie sich die komplexe Welt beschreiben; beim Kalkül wird aber offensichtlich viel stärker betont, dass das Sprachspiel als Ganzes den einzelnen Satz prägt, und diese Prägung hängt vom Sprachspiel ab. So kann ein Satz je nach Sprachspiel eine andere Bedeutung haben; das war im *Tractatus* nicht so vorgesehen.

<sup>274</sup> Vgl. WATZKA, 49.

Die größere Flexibilität sucht Wittgenstein zunächst im Begriff des Kalküls<sup>275</sup>, der eben als Regelsystem<sup>276</sup> dieses Satzsystem beschreibt.

Kalküle können eine Grammatik im Sinne einer Syntaxregelung darstellen, ein „Darstellungssystem“, innerhalb dessen man etwas ausdrückt (WWK 126, 162f.), aber auch eine Theorie für die Konstruktion von Hypothesen (WWK 126), die in einzelnen Facetten verifizierbar sind (PG 221) und dadurch zum Satz werden, der die Wirklichkeit beschreibt (PG 222); So ergibt sich eine Parallele von Logik und Grammatik einerseits und Erfahrung und Theorie andererseits<sup>277</sup>: Im *Tractatus* war die Logik das Darstellungssystem, das später die Grammatik darstellte; sie Sachverhalte und Theorien sind aber die eigentlich sinnvollen Sätze, die wahr oder falsch sein können. TERRICABRAS weist darauf hin, dass Grammatik und Theorie allerdings nicht mehr in einem hierarchischen Verhältnis wie Logik und Sachverhalte seien, sondern in einem eher organischen, denn beide seien nun dem Begriff „Anwendung“ untergeordnet.<sup>278</sup> Es ist jedenfalls richtig, dass die Grammatik nicht einseitige Voraussetzung von sinnvollen Sätzen ist, sondern die sinnvollen Sätze im Gebrauch ihre Grammatik schon mitbringen, im Sinne des Darstellungssystems, das wie ein „überkommener Hintergrund“ (ÜG 94) ist. Aber das kann man auch über die Logik sagen, die in den sinnvollen Sätzen des *Tractatus* ebenfalls wie ein solcher „überkommener Hintergrund“ ist.

---

<sup>275</sup> STOSCH weist darauf hin, dass in der Übergangsphase, namentlich in der *Philosophischen Grammatik*, der Kalkül noch im Jahr 1933 im Vordergrund steht, das Wort „Sprachspiel“ aber schon viermal auftaucht. PG 67 markiert den Übergang, wenn er den Kalkül als „kompliziertes Spiel“ bezeichnet. Erstmals findet ein exzessiver Gebrauch vom Sprachspielbegriff im BrB 1934 / 35 statt. Vgl. STOSCH, 16; vgl. KENNY, Wittgenstein, 190. Auch der Begriff des Kriteriums ist dem Regelbegriff verwandt und wird von BEERMANN, 77–83, näher beleuchtet: Kriterien gebe es bei Wittgenstein in zwei Versionen: In der Praxis und beim Philosophieren. Erstere seien instabil, letztere folgen einer exakten Definition bei der grammatischen Betrachtung eines Kalküls.

<sup>276</sup> Vgl. HINTIKKA / HINTIKKA, 31ff.: Wittgenstein benützt den Begriff des Kalküls noch in PU 136 für Satzbau („Rechnen“ im Kalkül) und Gebrauch der Zeichen im Sprachspiel, das aber sei misslungen, weswegen der Kalkül in den *Philosophischen Untersuchungen* kaum noch vorkomme.

<sup>277</sup> Vgl. TERRICABRAS, 372–374.

<sup>278</sup> Ebd., 375.

Zwar wird schon in der Übergangsphase die Praxis der Formenbildung ins Zentrum gerückt<sup>279</sup>. Wittgenstein sieht aber später erst, dass die Regeln sich nicht selbst regeln können, sondern eine Praxis voraussetzen.<sup>280</sup> Außerdem werden die Kalküle mit dem Spielbegriff in Verbindung gebracht, um die gewünschte Flexibilität zu erreichen und der Spontaneität<sup>281</sup> der Sprache Rechnung zu tragen.<sup>282</sup> Deswegen verwarf Wittgenstein schließlich den Begriff des Kalküls und ersetzte ihn im Spätwerk mit dem Sprachspielbegriff. Dieser machte die dynamische Auffassung von der im Gebrauch liegenden Bedeutung möglich, wie sie das Spätwerk Wittgensteins auszeichnet, und trägt so einer Polarität zwischen Phantasie und Kalkül<sup>283</sup> Rechnung.

Wären die Sprachspiele nur beliebig, also ohne Regeln, würden sie auch jede Aussagekraft bzw. jeden Inhalt verlieren, es wäre keine Bedeutung von Sätzen oder Wörtern möglich.<sup>284</sup> Um ihnen eine Konsistenz zu geben, ist im Denken Wittgensteins das Existieren von Regeln wichtig. Diese können sich zwar auch ändern, gelten aber wenigstens eine Zeit lang (vgl. PU 83) und für einen bestimmten Kontext. KRIPKE hält das

---

<sup>279</sup> ULE, ANDREJ: Operationen und Regeln bei Wittgenstein: vom logischen Raum zum Regelraum, Frankfurt a. M. u. a. 1997, 67: Im *Tractatus* ist „das Hervorbringen neuer Satzformen, aus den vorangehenden Satzformen innerhalb einer Formenreihe, letztlich nur logischer Schein“ gewesen, in der Übergangsphase ist die „**Praxis der Formenbildung** zum Wesen aller Operationen geworden“.

<sup>280</sup> Vgl. WATZKA, 51.

<sup>281</sup> STOSCH, 17, spricht hier von Dynamik und Flexibilität.

<sup>282</sup> Vgl. hierzu wiederum das Ballspiel in PU 83 und Wittgensteins Aussage, dass die Sprache wegen ihrer Ähnlichkeit zu solchen Spielen mit dem Kalkül unzureichend beschrieben ist, BIB 49: „Die Annahme, dass sie eine solche Definition haben *müssen*, wäre die Annahme, dass Ball spielende Kinder grundsätzlich nach strengen Regeln spielen“.

<sup>283</sup> Vgl. SCHNEIDER, HANS JULIUS: Phantasie und Kalkül; über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache, Frankfurt a. M. 1992, 31: „Erst der Kalkül ermöglicht die für die Sprache charakteristischen Formen der Phantasie; deren buntesten Vögel starten ihren Flug nicht vom Boden, sondern vom Gerüst des Kalküls.“

<sup>284</sup> Vgl. SAVIGNY, EIKE VON: Sprachspiele und Lebensformen: Woher kommt die Bedeutung?, in: DERS. (Hrsg.): Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Berlin 2012, 7–32, hier 17; an anderer Stelle weist SAVIGNY darauf hin, dass zwar PU 207 das Fehlen einer Regelmäßigkeit in der Sprache feststellt, allerdings nur auf Laute bezogen. Das spricht nicht gegen „komplexere Regelmäßigkeiten“. Vgl. SAVIGNY, EIKE VON: Der Mensch als Mitmensch: Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“, München 1996, 85. Auch PEARS hebt die Bedeutung der Regeln im Spätwerk hervor für die Stabilisierung der Sprache; vgl. PEARS, DAVID: Wittgenstein, London 1985, 168.



Regelfolgen sogar für den Schlüssel zur Interpretation des Spätwerks und setzt es ins Zentrum seiner Betrachtungen.<sup>285</sup>

### 3.1.5. Fazit

Wittgenstein hat zweifach mit der Annahme einer idealen Sprache einen Fehler gemacht: Zum einen, weil die ideale Sprache, wie gezeigt, eine Utopie bleibt, denkt man an die Aporien, die bei den Elementarsätzen und Dingen vorhanden sind, zum anderen, weil er außerhalb der idealen Sprache – zurecht – nur naturwissenschaftlichen Unsinn gesehen hat. Er maß diesem Unsinn hohe Bedeutung bei, konnte aber doch nicht darlegen, wie dieser Unsinn gleichzeitig sprachlich seriös sein kann.<sup>286</sup> Dazu brauchte er Sprachspiele. Aus dieser Sicht ist es allerdings gut möglich, die ideale Sprache des *Tractatus* mit ihren Möglichkeiten und Grenzen als ein eigenes Sprachspiel zu betrachten; Wittgenstein hat ja in den *Philosophischen Untersuchungen* verschiedene hypothetische, ‚ideale‘ Sprachspiele untersucht, um sich dem Sprachspielbegriff zu nähern.<sup>287</sup> Von daher scheint es jedenfalls nicht unangemessen, auch den *Tractatus* als eine Art ideales, abstraktes Sprachspiel aufzufassen, an dem vieles zu lernen ist.<sup>288</sup>

Wittgenstein selbst legt dies in PU 23 nahe:

---

<sup>285</sup> Vgl. STEGMÜLLER, WOLFGANG: Kripkes Deutung der Spätphilosophie Wittgensteins: Kommentarversuch über einen versuchten Kommentar, Stuttgart 1986, 9.

<sup>286</sup> Dies hat auch eine biografische Parallele: Wittgenstein kam ursprünglich aus den Naturwissenschaften durch sein Ingenieursstudium, beschäftigte sich dabei mit der Mathematik, später mit den Grundlagen der Mathematik und der Logik, „von wo aus er dann ziemlich natürlich zur Philosophie kam“. BOUVERESSE, 37. Es wird also durchaus Wittgensteins biographische Prägung im *Tractatus* sichtbar, es ist, wie wenn er nichts als Naturwissenschaften gekannt hätte.

<sup>287</sup> Vgl. HILMY, 97. Vgl. BIB 52: „Wenn wir ‚Idealsprachen‘ konstruieren, dann nicht, um die gewöhnliche Sprache durch sie zu ersetzen; unser Zweck ist viel mehr, jemandes Verlegenheit zu beseitigen, die dadurch entstand, dass er dachte, er habe den genauen Gebrauch eines gewöhnlichen Wortes begriffen.“

<sup>288</sup> Vgl. auch WUCHTERL, 111, der die ideale Sprache als spezielles Hilfsmittel für Naturwissenschaftler sieht, aber nicht mehr Prototyp für die ganze Sprache. Auch Kunstsprachen haben daneben ihre Berechtigung. Zur Sprache zu Studienzwecken vgl. BAKER / HACKER, 96f.

„Es ist interessant, die Mannigfaltigkeit der Werkzeuge der Sprache und ihrer Verwendungsweisen, die Mannigfaltigkeit der Wort- und Satzarten, mit dem zu vergleichen, was Logiker über den Bau der Sprache gesagt haben. (Und auch der Verfasser der *Logisch-Philosophischen Abhandlung*).“

Wittgenstein wendet sich hiermit einerseits gegen die einseitige Betrachtung einer idealen Sprache und hält nun viele diverse Sprachformen als gleichwertig möglich.<sup>289</sup> Andererseits wendet er sich auch gegen seinen früheren Vorsatz, das Wesen der Sprache objektiv beschreiben zu können.<sup>290</sup>

Dadurch wird auch ein Konflikt in zwei Lesarten des *Tractatus* behoben: Die positivistische Lesart betont die exakte und deutliche Interpretation der idealen Sprache, mit der man imstande ist, alles Sagbare zu sagen, und der Rest verbleibt als Unsinn. Die resolute Lesart verwirft hingegen alle Ausführungen über die ideale Sprache, weil diese nur gezeigt werden kann, alles Zeigen aber unklar ist.<sup>291</sup> Gerade die Abgrenzung des Sagbaren von innen her heißt ja, dass das (nicht-systematische)<sup>292</sup> Zeigen nicht einen Abstrich an Deutlichkeit mit sich bringt, sondern die Deutlichkeit im Sagbaren

---

<sup>289</sup> Vgl. ULE, 94. Hierzu auch BIB 52: „Es ist falsch zu sagen, dass wir in der Philosophie eine Idealsprache im Gegensatz zu unserer gewöhnlichen Sprache betrachten. [...] Wenn wir ‚Idealsprachen‘ konstruieren, dann nicht, um die gewöhnliche Sprache durch sie zu ersetzen; unser Zweck ist vielmehr, jemandes Verlegenheit zu beseitigen, die dadurch entstand, dass er dachte, er habe den genauen Gebrauch eines gewöhnlichen Wortes begriffen.“

<sup>290</sup> Vgl. STOSCH, 20.

<sup>291</sup> Vgl. KIENZLER, WOLFGANG: Die Sprache des *Tractatus*, in: GUNTER GEBAUER (Hrsg.), Wittgenstein – Philosophie als „Arbeit an Einem selbst“, Paderborn / München 2009, 223–248, hier 246. Die ‚resolute Lesart‘ geht auf CONANT und DIAMOND zurück, bei denen KIENZLER allerdings die mangelnde Unterscheidung von Klarheit (=Einfachheit) und Deutlichkeit (= über die Klarheit hinausgehende Exaktheit) bemängelt (ebd., 226). Hauptkritik KIENZLERS (ebd., 242) an CONANT und DIAMOND: „Der Grundirrtum liegt hier darin, den Schluss wörtlich zu nehmen und den Rest des Buches daran anzupassen, anstatt den Anfang ernst zu nehmen und (wie oben erläutert) den Schluss in dessen Licht zu sehen.“ Vgl. CONANT, JAMES: The Method of the *Tractatus*, in: ERICH H. RECK (Hrsg.), From Frege to Wittgenstein: perspectives on early analytic philosophy, Oxford u. a. 2002, 374–424; vgl. DIAMOND, CORA: Ethics, imagination and the method of Wittgenstein’s *Tractatus*, in: ALICE CRARY (Hrsg.), The new Wittgenstein, London u. a. 2005, 149–171. KIENZLER, 247, plädiert deswegen für eine natürliche Lesart, die die deutlichen, logischen Einsichten beibehält, ebenso wie die Forderung nach Klarheit.

<sup>292</sup> Vgl. nochmal VOSENKUHL, Solipsismus, 84, wie schon bei den Ausführungen zur indirekten Metaphysik.

vielmehr besser abgrenzt und sie also auf indirekte Art fördert. Gerade die unsinnigen Sätze des *Tractatus* und das Zeigen stehen im Dienst der Deutlichkeit der idealen Sprache.

Im Spätwerk fällt nun diese Problematik mit der positivistischen und resoluten Lesart weg, weil sowohl das exklusive Streben nach einer idealen Sprache als auch das ‚unklare‘ Zeigen des Wesens der Sprache unterbleibt.

Wittgenstein löste sich also aus der Verengung des *Tractatus*, indem er später eine Mannigfaltigkeit von Sprachspielen ermöglichte. Da er nun die Begriffe und ihre Verwendung direkt analysierte und nicht mehr das Wesen der Sprache, konnte er den Unsinn meiden, den er im *Tractatus* noch praktizierte und sich selbst diagnostizierte, und sich in einer Aporie wieder fand. Dadurch konnte er – nach wie vor ohne Metasprache – die Sprachspiele reflektieren. Das ermöglicht dann auch die Betrachtung einer religiösen Sprache und deren möglichen Wahrheitsgehalt.

Die im *Tractatus* skizzierte ideale Sprache taugt also nicht, wenn es um für sie Unsinniges geht, immerhin lässt sie zu, das Unaussprechliche für etwas Wesentliches zu halten. Nur dieses sprachlich oder sonst wie zu fassen, kann nicht im *Tractatus* passieren. Er kann vielmehr als Hinweisschild fungieren auf das Ungeschriebene, eigentlich Wichtige und stellt darüber ein großes Fragezeichen auf, das im Rahmen der späten Philosophie mit den Sprachspielen auf eine Beantwortung hofft.

## 3.2. Das Sprachspiel im Spätwerk

### 3.2.1. Abkehr von der idealen Sprache – die Sprachspiele

Im Spätwerk rückt Wittgenstein den Begriff des Sprachspiels<sup>293</sup> in den Vordergrund. Wittgenstein will keine ideale Sprache mehr suchen, sondern gibt sich mit der Sprache zufrieden, so wie sie ist, mit allen Ecken und Kanten:

„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*. Nicht um die Erklärung eines Sprachspiels durch unsre Erlebnisse handelt sich's, sondern um die Feststellung eines Sprachspiels.“ (PU 654f.)<sup>294</sup>

Mit der Absage an weitere Erklärungen dieses Spiels wird deutlich, dass Wittgenstein keine kleinsten Bausteine wie die Elementarsätze mehr sucht, jedenfalls nicht systematisch. Das Sprachspiel ist vielmehr ein Ganzes, eine Tätigkeit, eine Praxis,<sup>295</sup> die festgestellt und hingenommen<sup>296</sup> werden muss; es ist das offensichtlich Grundlegende, Zentrale und Primäre, von dem die Sprachphilosophie nun ausgeht.

---

<sup>293</sup> Vgl. hierzu weiterführend SEDMAK, CLEMENS: *Kalkül und Kultur: Studien zu Genesis und Geltung von Wittgensteins Sprachspielmodell*, Amsterdam 1996.

<sup>294</sup> Der Begriff ‚Urphänomen‘ ist an Goethe angelehnt, vgl. HACKER, Peter M.: *An analytical commentary on the „Philosophical investigations“*, Band 4, Wittgenstein: mind and will, Oxford u. a. 1996, 668. SCHULTE geht auf Wittgensteins Verhältnis zu Goethe allgemein ein: SCHULTE, JOACHIM: *Chor und Gesetz: Wittgenstein im Kontext*, Frankfurt a. M. 1990, 11–42. Vgl. auch HÜBSCHER, PAUL: *Der Einfluß von Johann Wolfgang Goethe und Paul Ernst auf Ludwig Wittgenstein*, Bern u. a. 1985; vgl. DOMASCHKE, FRANZ: *Religion und Glaube bei Ludwig Wittgenstein: Anmerkungen und Betrachtungen zur religionsphilosophischen Thematik und Metathematik im Werke Ludwig Wittgensteins unter besonderer Berücksichtigung seines Frühwerkes*. Band 1: Quellen, Kontexte, Voraussetzungen, Norderstedt 2000, 29–118. Vgl. auch die Anmerkungen gegen Ende von Abschnitt 2.2.

<sup>295</sup> Vgl. PU 23: „Das Wort ‚*Sprachspiel*‘ soll hier hervorheben, dass das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.“

<sup>296</sup> Vgl. BPP II 453: „Es ist vielmehr das wohlbekannte Sprachspiel *hinzunehmen*, und *falsche* Erklärungen sind als solche zu kennzeichnen. Das primitive, uns ursprünglich beigebrachte Sprachspiel bedarf keiner Rechtfertigung, falsche Versuche der Rechtfertigung, die sich uns aufdrängen, bedürfen der Zurückweisung.“

Das Sprachspiel bringt darüber hinaus eine Mannigfaltigkeit mit sich, die man so im *Tractatus* nicht gefunden hat, und die Wittgenstein mit vielen Beispielen ausführt:

„Befehlen, und nach Befehlen handeln – Beschreiben eines Gegenstands nach dem Ansehen, oder nach Messungen – Herstellen eines Gegenstands nach einer Beschreibung (Zeichnung) – Berichten eines Hergangs – Über den Hergang Vermutungen anstellen – Eine Hypothese aufstellen und prüfen – Darstellen der Ergebnisse eines Experiments durch Tabellen und Diagramme – Eine Geschichte erfinden; und lesen – Theater spielen – Reigen singen – Rätsel raten – Einen Witz machen; erzählen – Ein angewandtes Rechenexempel lösen – Aus einer Sprache in die andere übersetzen – Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten.“ (PU 23)

Zu dieser Mannigfaltigkeit gehören grundlegende Funktionen, etwa das Benennen von Dingen,<sup>297</sup> das ja auch schon im *Tractatus* der Anfang der Sprache war. Die Sprache ist aber nicht auf das Benennen von Dingen zu reduzieren<sup>298</sup>; vielmehr ist auch das Beschreiben derselben wichtig<sup>299</sup>. Das Benennen jedenfalls spielt zunächst in ganz primitiven, etwa zu Studienzwecken erfundenen<sup>300</sup>, Sprachspielen eine Rolle. Ein solches findet sich in PU 2, das Wittgenstein selbst als „vollständige primitive Sprache“<sup>301</sup> konstruiert, und damit aufzeigt, wie seiner Meinung nach ein Sprachspiel entsteht; das

---

<sup>297</sup> Vgl. schon in PG 56: „Das Benennen scheint hier das Fundament und Um und Auf der Sprache zu sein.“

<sup>298</sup> Vgl. PU 27: „Wir benennen die Dinge und können nun über sie reden. Uns in der Rede auf sie beziehen.“ – Als ob mit dem Akt des Benennens schon das, was wir weiter tun, gegeben wäre.“

<sup>299</sup> Vgl. PU 49: „Benennen und Beschreiben stehen ja nicht auf *einer* Ebene: Das Benennen ist eine Vorbereitung zur Beschreibung. Das Benennen ist noch gar kein Zug im Sprachspiel, – so wenig, wie das Aufstellen einer Schachfigur ein Zug im Schachspiel.“

<sup>300</sup> Vgl. BAKER / HACKER, 96f.

<sup>301</sup> Vgl. PU 2: „Die Sprache soll der Verständigung eines Bauenden A mit einem Gehilfen B dienen. A führt einen Bau auf aus Bausteinen; es sind Würfel, Säulen, Platten und Balken vorhanden. B hat ihm die Bausteine zuzureichen, und zwar nach der Reihe, wie A sie braucht. Zu dem Zweck bedienen sie sich einer Sprache, bestehend aus den Wörtern: ‚Würfel‘, ‚Säule‘, ‚Platte‘, ‚Balken‘. A ruft sie aus; – B bringt den Stein, den er gelernt hat, auf diesen Ruf zu bringen. – Fasse dies als vollständige primitive Sprache auf.“ Ein anderes Beispiel ist PU 21.

Benennen einiger Gegenstände und anschließende einfache Handlungen sind hier die zentralen Elemente.

Diese primitiven Sprachspiele erlernt man vor allem durch hinweisendes Lehren, etwa wenn ein Lehrer auf eine Platte deutet und dabei ihre Bezeichnung ‚Platte‘ ausspricht.<sup>302</sup> Hier geht es nicht um ein Erklären, sondern Wittgenstein nennt diesen Vorgang ‚Abrichten‘<sup>303</sup>. Bei komplexeren Sprachen kennt Wittgenstein aber auch die in den *Philosophischen Untersuchungen* erwähnte ‚hinweisende Definition‘ oder ‚hinweisende Erklärung‘. Dieser Vorgang ist im Vergleich zum Erlernen einer primitiven Sprache kompliziert, weil er Vorkenntnisse voraussetzt, etwa „welche Rolle das Wort in der Sprache überhaupt spielen soll“ (PU 30), wie beispielsweise Schachfiguren gewisse Rollen im Schachspiel haben.<sup>304</sup>

Bisweilen hat man diese Vorkenntnisse nicht, und ist bei hinweisenden Definitionen oder Erklärungen auf Raten angewiesen.<sup>305</sup> Ebenfalls denkbar ist aber, dass man mit dem Gelernten auch Vorkenntnisse auf einen Schlag übernimmt<sup>306</sup>, ähnlich, wie man auch das Weltbild als überkommenen Hintergrund mit aufnimmt (vgl. ÜG 94). Der Lernprozess kann also – für Teilaspekte des Gelernten auch unterschiedlich – sowohl sofort, als auch zeitlich ausgedehnt stattfinden.<sup>307</sup>

---

<sup>302</sup> Vgl. PU 6: „Ein wichtiger Teil der Abrichtung wird darin bestehen, dass der Lehrende auf die Gegenstände weist, die Aufmerksamkeit des Kindes auf sie lenkt, und dabei ein Wort ausspricht; z. B. das Wort »Platte« beim Vorzeigen dieser Form. (Dies will ich nicht ‚hinweisende Erklärung‘, oder ‚Definition‘, nennen, weil ja das Kind noch nicht nach der Benennung *fragen* kann. Ich will es ‚hinweisendes Lehren der Wörter‘ nennen.“

<sup>303</sup> Vgl. PU 5: „Das Lehren der Sprache ist hier kein Erklären, sondern ein Abrichten.“

<sup>304</sup> Vgl. auch PU 31: „In diesem Fall werden wir sagen: die Worte ‚Das ist der König‘ (oder ‚Das heißt ›König‹) sind nur dann eine Worterklärung, wenn der Lernende schon ‚weiß, was eine Spielfigur ist‘.“

<sup>305</sup> Vgl. PU 32: „Wer in ein fremdes Land kommt, wird manchmal die Sprache der Einheimischen durch hinweisende Erklärungen lernen, die sie ihm geben; und er wird die Deutung dieser Erklärungen oft raten müssen und manchmal richtig, manchmal falsch raten.“

<sup>306</sup> Vgl. PU 138: „Nun *verstehen* wir aber die Bedeutung eines Wortes, wenn wir es hören, oder aussprechen; wir erfassen sie mit einem Schlage; und was wir so erfassen, ist doch etwas Andres als der in der Zeit ausgedehnte ‚Gebrauch!‘“

<sup>307</sup> Wobei Wittgenstein in PU 138 vom Verstehen spricht, das mit einem Schlag passiert, das ist, wenn man so will, der Punkt, an dem der Lernprozess vollendet ist. Trotzdem ist es denkbar, dass man beim Lernen mit einem Schlag mehr als nur das Oberflächliche aufnimmt, wenn Lernen und Verstehen quasi zusammenfallen, weil der Schüler sofort begreift.

PU 7 nennt neben den genannten primitiven Sprachspielen dann auch die Tätigkeit des Lehrens speziell<sup>308</sup> und schließlich die gesamte Sprache mit ihren Tätigkeiten als Formen von Sprachspielen<sup>309</sup>. Das Sprachspiel umfasst nicht nur sprachliche Tätigkeiten<sup>310</sup>, sondern auch nicht-sprachliche, wie sie in der Sprechakttheorie besondere Bedeutung haben<sup>311</sup>. Dies heißt allerdings nicht, dass Wittgenstein als Sprechakttheoretiker gelten könnte<sup>312</sup>, denn die Sprechakttheorie würde er als Psychologie ablehnen.

Die Ablehnung der Psychologie in der Philosophie wird auch bei der Gebrauchstheorie der Bedeutung eine Rolle spielen, die nun darzustellen ist:

---

<sup>308</sup> Hierauf aufbauend wird in Abschnitt 4.2.5. der Lehr- und Lernprozess noch vertieft zu betrachten sein, an dieser Stelle geht es zunächst nur darum, dass er zum Sprachspiel gehört.

<sup>309</sup> Vgl. PU 7: „Und man könnte die Vorgänge des Benennens der Steine und des Nachsprechens des vorgesagten Wortes auch Sprachspiele nennen. Denke an manchen Gebrauch, der von Worten in Reinspielen gemacht wird. Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‚Sprachspiel‘ nennen.“

<sup>310</sup> Vgl. auch PU 546: „Worte sind auch Taten.“ STOSCH, 19, tritt hier zurecht der Auffassung entgegen, dass Sprachspiele nur innersprachlich zu fassen sind, wie bei FOGELIN, ROBERT J.: Wittgenstein, Boston, Mass 1976, 107f. oder STEGMÜLLER, Hauptströmungen, 570–600, die den nichtsprachlichen Bereich außen vor lassen. Sprechen ist, vgl. oben PU 23, nur ein Teil des Sprachspiels als Tätigkeit.

<sup>311</sup> SAVIGNY verweist hierbei auf die Wichtigkeit illokutionärer Akte, die über die rein sprachliche Ebene hinausgehen, wie sie Austin beschreibt. Zwar rechne Wittgenstein Äußerungen nirgends zum Inventar der Sprache, unterscheide sie aber vom Satz und weise ihnen eine Bedeutung zu. Im Beispiel in PU 1 habe die Äußerung „fünf rote Äpfel“ die Bedeutung einer Bestellung und demnach einen nichtsprachlichen Anteil (vgl. SAVIGNY, Sprachspiele und Lebensformen, 13–15). Vgl. auch PU 2: „Als ob es nur Eines gäbe, was heißt: ‚von Dingen reden‘.“ Eine Äußerung kann also nur verstanden werden, wenn man die Situation analysiert, in der sie gebraucht wird. Für SAVIGNY heißt das, dass ein Satz objektiv und eindeutig ist, die Äußerung, die den Satz beinhaltet durch ihre illokutionären Akte, aber kontextabhängig ist (ebd., 22f.) Zwar gesteht Wittgenstein in PU 117 dem Satz nur innerhalb der Umstände einen Sinn zu, in denen er gebraucht worden ist; Savigny hält dies aber lediglich in Bezug auf Äußerungen für richtig (ebd., 24).

<sup>312</sup> Zur Abgrenzung von der Sprechakttheorie von Autoren wie AUSTIN oder SEARLES vgl. WALLNER, 267ff., und OHLER, MATTHIAS: Sprache und ihre Begründung: Wittgenstein contra Searle, Köln 1988. Beide stimmen etwa darin überein, dass SEARLE und Wittgenstein konträre Absichten verfolgten: WALLNER sieht in der Sprachakttheorie eine Sprachtheorie: „Sie kann aber wegen ihrer Voraussetzungsstruktur nicht als Philosophie gelten, sondern als etwas, ‚was Philosophie zu *behandeln* hätte‘.“ (WALLNER, 285, vgl. PU 254). OHLER, 7, formuliert dies so: „Searle versucht, wissenschaftlich explanative Ziele und Werte in der Philosophie der Sprache zu etablieren bzw. zu rehabilitieren. Wittgenstein versuchte, gerade dies nicht nur zu vermeiden, sondern als Irrweg zu erweisen.“ Aus diesem Grund soll hier nicht tiefer auf die Sprachakttheorie eingegangen werden, unser Anliegen ist es viel mehr, im wittgensteinischen Sinn die Sprache zu untersuchen, eben nicht in der theoretisierenden Art der Sprechakttheoretiker.

### 3.2.2. 'Gebrauchs'theorie' der Bedeutung

Eine besondere Facette des Sprachspielbegriffs ist hier das Verständnis über die Bedeutung in der Sprache, und wie sie im Rahmen des Spiels zustande kommt. Wittgenstein grenzt sich einmal mehr von der klassischen Philosophie, namentlich von Augustinus und dem Referentialismus<sup>313</sup> ab. Dies und die damit entstehende Vagheit soll in den nächsten beiden Abschnitten erörtert werden. Dabei wird klar, dass die in Kauf genommene Vagheit, auch in Abgrenzung zur idealen Sprache, als Vorteil gesehen werden kann. Zunächst soll aber diskutiert werden, ob es sich bei der 'Gebrauchs'theorie' wirklich um eine Theorie handelt:

Die Frage, ob die Bildtheorie im *Tractatus* wirklich eine Theorie sei, wurde in der wissenschaftlichen Literatur interessiert gestellt. Im Spätwerk wird nun gern von einer anderen Theorie, der Gebrauchstheorie der Bedeutung, gesprochen. Nachdem Wittgenstein selbst nie gesagt hat, was er mit dem Begriff 'Theorie' meint, und wie die Bildtheorie auch die Gebrauchstheorie der Bedeutung nie als Theorie bezeichnet hat<sup>314</sup>, ist die Diskussion hierüber natürlich kontrovers. WEISS will bei seiner sehr werkgeschichtlichen Analyse eine Theorie bei Wittgenstein gefunden haben.<sup>315</sup> Die überwiegende Mehrheit bestreitet aber die These, dass Wittgenstein selbst eine Theorie im Sinn

---

<sup>313</sup> Vgl. SAVIGNY, Sprachspiele und Lebensformen, 31: Das Bild in PU 1 vom Sprechen als innere Denkarbeit lehnt Wittgenstein ab und arbeitet in PU 1–24 vielmehr heraus, „dass Ausdrücke nur dank ihrer Verwendung in Sprachspielen bedeutungsvolle Wörter“ und „dass Ausdrücke nur dank ihrer Verwendung in Sprachspielen sinnvolle Sätze seien.“ Nach SAVIGNY führt Wittgenstein die Ansicht von Augustinus zur Gegenstandstheorie der Bedeutung weiter. Dieser Gegenstandstheorie entspricht in der Literatur der ‚Referentialismus‘, der in Kürze diskutiert wird.

<sup>314</sup> Vgl. HANFLING, OSWALD: Wittgenstein's later philosophy, Basingstoke u. a. 1989, 40.

<sup>315</sup> Vgl. die schon in Abschnitt 2.2. zitierte Stelle von WEISS, Die Gebrauchstheorie, 107: Wittgenstein „argumentiert für seine Position, erklärt seine Begriffe wie etwa den der sprachlichen Regel oder der Erklärung der Bedeutung und begründet seine Behauptungen. In diesem Sinne kann man davon sprechen, dass Wittgenstein mit Argumenten eine Theorie [...] entwickelt“.



hatte.<sup>316</sup> HALLET hält den zentralen Passus für die Bedeutungsfindung im Gebrauch, PU 43, nicht für eine Theorie, sondern für eine Definition.<sup>317</sup> Er verweist auch auf ein Kontinuitätsmoment, nämlich dass der Gebrauch für die Bedeutung schon im *Tractatus* eine gewisse Rolle gespielt habe.<sup>318</sup> Für STEGMÜLLER ist im Anschluss an KRIPKE die Frage nach einer Theorie sinnlos, da eine Theorie für das Erfassen einer Bedeutung auch in gedanklich isolierten Individuen notwendig sei, die aber nur als „Glieder umfassender Gemeinschaften“ Begriffe beherrschen könnten.<sup>319</sup> Tatsächlich ist nicht vorstellbar, wie man theoretisch den Vorgang des Erfassens oder Verstehens von Bedeutungen auf Ebene der Sprachgemeinschaft fassen können sollte, da dies ja ein geistiger ist, und ein geistiger Vorgang ist individuell und aus philosophischer Sicht höchst problematisch – diesen Fehler haben ja analog aus wittgensteinscher Sicht auch die Sprachakttheoretiker gemacht. Durch das vorgegebene und hinzunehmende Sprachspiel wird die Theoriebildung vielmehr untersagt.

Wittgenstein kehrt sich bei der Frage nach der Bedeutung vom so genannten Referentialismus ab, wonach ein Name auf einen Gegenstand hinweist, indem er mit ihm eins ist. Sicher ist die Verbindung von Namen und Benannten auch noch in den *Philosophischen Untersuchungen* legitim;<sup>320</sup> die Beziehung zwischen Namen und Benannten

---

<sup>316</sup> Zu diesem Ergebnis kommt etwa auch STOSCH, 24. Vgl. auch ULE, 91. Vgl. allerdings auch BURKHARDT, 69: Nach ihm gibt es bei Wittgenstein eine „mangelnde Reflexion auf das für die Sprachtheorie in der Tat zentrale Verständnis von Bedeutung und Begriff“, obwohl er vorher noch sagt, Wittgensteins Äußerungen in den *Philosophischen Untersuchungen* „haben ihn nicht vor der Entwicklung einer allgemeinen Bedeutungstheorie [...] bewahrt“ (Ebd., 83).

<sup>317</sup> Vgl. HALLET, GARTH: Wittgenstein's definition of meaning as use, New York 1967, 172.

<sup>318</sup> Vgl. Ebd., 9: Ein Name hat nur im Satz Bedeutung (TLP 3.3), auch wenn der Satz die Bedeutung nicht festlegt, sondern die muss schon bekannt sein (TLP 3.263), ebd., 13. Aber der Gebrauch des Satzes führt zu Erkenntnissen (TLP 6.211), ebd., 14.

<sup>319</sup> STEGMÜLLER, Kripkes Deutung, 13; s. a. Abschnitt 3.2.5.

<sup>320</sup> Vgl. PU 37: „Was ist die Beziehung zwischen Namen und Benanntem? – Nun, was *ist* sie? Schau auf das Sprachspiel (2), oder ein anderes! dort ist zu sehen, worin diese Beziehung etwa besteht. Diese Beziehung kann, unter vielem andern, auch darin bestehen, dass das Hören des Namens uns das Bild des Benannten vor die Seele ruft, und sie besteht unter anderem auch darin, dass der Name auf das Benannte geschrieben ist, oder dass er beim Zeigen auf das Benannte ausgesprochen wird.“

ist aber nicht im Namen oder Benannten selbst grundgelegt, sondern im Gebrauch im Sprachspiel:

„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.

Und die Bedeutung eines Namens erklärt man manchmal dadurch, daß man auf seinen Träger zeigt.“ (PU 43)<sup>321</sup>

Durch den Gebrauch erhalten also Name und Benanntes ihre Beziehung, sie ist innerhalb des Sprachspiels somit festgelegt, wenn auch nicht unveränderlich, und kann in einem anderen Sprachspiel anders aussehen, bei anderem Gebrauch.

Die Frage ist nun, ob die Bedeutung eine Art dritte Sphäre neben Namen und Benannten ist<sup>322</sup> oder doch im Gebrauch liegt<sup>323</sup>, ohne eigenständig zu sein.

Wie gerade gesehen, wird der Referentialismus abgelehnt, und zwar zunächst in einer realistischen Form, bei dem wie im *Tractatus* die Bedeutung der Begriffe mit den realen Gegenständen eins ist. Das darf aber nicht dazu führen, dass man in einen idealistischen Referentialismus verfällt, bei dem Bedeutungen mit einer Art ‚Bewusstseinsgegenstände‘ gleichgesetzt würden, wie wenn sie mentale Entitäten wären.<sup>324</sup> Es geht nicht um eine Art inneren, mentalen Strang, der dem äußeren, körperlichen Strang beim Reden erst Sinn gibt.<sup>325</sup> Die Bedeutung darf also jedenfalls nicht in einer pneumatischen aufgefassten, dritten Sphäre verortet werden, wie Wittgenstein

---

<sup>321</sup> Nach SAVIGNY ist die Bedeutung im Gebrauch vor allem auch in PU 20b und implizit in PU 549–568 festzumachen: Die „Bedeutung sei dann erfolgreich erklärt, wenn der Gebrauch erklärt sei“ (SAVIGNY, Sprachspiele und Lebensformen, 8). Den Gebrauch bezeichnet er deswegen als „die Menge aller Sprachspiele, in denen er vorkommt“ (ebd, 10).

<sup>322</sup> Vgl. SPECHT, 120, für den die Bedeutung nicht eine dritte Sphäre neben Sprache und Gegenstand ist, sondern im Gebrauch bzw. der Praxis liegt.

<sup>323</sup> Die Bedeutung *ist* nicht der Gebrauch, aber liegt in ihm. Vgl. HALLET, Wittgenstein’s definition, 3f., bezogen auf BIB 73f.; vgl. auch Tb 22.10.14.

<sup>324</sup> Vgl. STOSCH, 22, i.V.m. HACKER, Wittgenstein im Kontext, 241.

<sup>325</sup> Vgl. SCHNEIDER, HANS JULIUS: Die Situiertheit des Denkens, Wissens und Sprechens im Handeln, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 41, Nr. 4, 1993, 727–740, hier 732.

überhaupt seelischen Vorgängen ihre Rolle in der Philosophie abspricht.<sup>326</sup> Wittgenstein weist nämlich die pneumatische Auffassung vom Denken als psychologistisch und damit naturwissenschaftlich zurück.<sup>327</sup>

Aber auch Sprache, Verstehen, Erkennen oder Geist dürfen in der Philosophie nicht als pneumatisch aufgefasst werden<sup>328</sup>, auch dies wäre eine Aufgabe für die Psychologie. Und entsprechend verbietet es sich in der Philosophie auch, den Gebrauch auf psychologische Weise als inneren Vorgang zu untersuchen, Wittgenstein grenzt vielmehr Gebrauch und inneren Vorgang voneinander ab.<sup>329</sup>

Der Gebrauch ist also das Wesentliche, wenn man die Bedeutung eines Begriffs finden möchte, wird aber nicht als innerer Vorgang oder von einem solchen abhängig untersucht oder in einem pneumatischen Kontext gesehen, denn das wäre ein psychologischer, nicht ein philosophischer Ansatz. Vielmehr ist die Bedeutung nicht vom Sprachspiel zu trennen<sup>330</sup>, sondern mit ihm hinzunehmen<sup>331</sup>.

In diesem Sinn kann man nicht von einer dritten Sphäre sprechen, die auf einer Stufe mit den beiden anderen (Sprache, Gegenstand) steht oder eigenständig ist; eher

---

<sup>326</sup> Vgl. die Ausführungen über Antipsychologismus in Abschnitt 4.2.1.

<sup>327</sup> Vgl. PU 109: „Richtig war, dass unsere Betrachtungen nicht wissenschaftliche Betrachtungen sein durften. Die Erfahrung, dass sich das oder das denken lasse, entgegen unserm Vorurteil – was immer das heißen mag – konnte uns nicht interessieren. (Die pneumatische Auffassung des Denkens.)“ Vgl. auch BPP I 212: „Introspektion kann nie zu einer Definition führen. Sie kann nur zu einer psychologischen Aussage über den führen, der introspeziert.“

<sup>328</sup> Vgl. KIENZLER, WOLFGANG: Die Stellung des *Big Typescripts* in Wittgensteins Werkentwicklung, in: STEFAN MAJETSCHAK (Hrsg.), Wittgensteins 'große Maschinenschrift': Untersuchungen zum philosophischen Ort des *Big Typescripts* (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins, Frankfurt a. M. u. a. 2006, 11–30, hier 26–30.

<sup>329</sup> Vgl. ÜG 38: „Das Wissen in der Mathematik. Man muss sich hier immer wieder an die Unwichtigkeit eines 'inneren Vorgangs' oder 'Zustands' erinnern und fragen 'Warum soll er wichtig sein? Was geht er mich an?' Interessant ist es, wie wir die mathematischen Sätze gebrauchen.“ S. a. BAKER / HACKER, 605–610, Abschnitt „Understanding and meaning are not processes, experiences, or mental states“ (PU 143–184).

<sup>330</sup> Vgl. WUCHTERL, 112: Die Bedeutung „existiert nur im Vollzug des Spiels“, vgl. BPP I 240, „nur im Fluss hat das Wort seine Bedeutung.“ Vgl. STOSCH, 27f.: „Die Sprachspiele dürfen dabei nicht als unverbunden auf unserer Praxis aufruhend gedacht werden, sondern als dicht mit unserem Handeln verwoben“. Vgl. SCHULTE, JOACHIM: Erlebnis und Ausdruck: Wittgensteins Philosophie der Psychologie, München u. a. 1987, 29: Das „Sprachspiel *beruht auf* dem instinktiven Verhalten und *ersetzt* es zum Teil.“

<sup>331</sup> Vgl. nochmal BPP II 453.

handelt es sich um eine Art ‚Atmosphäre‘, die Sprache und Gegenstände umgibt, ohne diese aber auch nicht vorhanden wäre. Man kann also aus Sprache und Gegenstand eine Bedeutung hervorbringen, nicht aber aus Bedeutung und eines der beiden anderen Elemente das dritte. Denn die Sprache ist das hinzunehmende Gegebene, ebenso wie die Welt im Sinne einer realistischen Philosophie. Die Bedeutung als ebenso Gegebenes aufzufassen wäre vielmehr ein Pfad, der in die Verwirrung führt und der Metaphysik als Pseudowissenschaft gleichzusetzen ist.

### 3.2.3. Vagheit in Familienähnlichkeit

Die Sprache, die sich nach dem Gebrauch richtet, ist nicht mehr so rigide, dafür umso flexibler als im *Tractatus*. Wittgenstein befreit sich aus dem Korsett der exakten, wissenschaftlichen Sprache und schaut vielmehr auf die Sätze im Kontext von verschiedenen Rollen und Zusammenhängen. Wie die Sprache etwas über die Welt sagen kann, obwohl die Bedeutung vom Gebrauch bestimmt wird, muss nun genauer dargelegt werden. Zunächst stellt man fest, dass mit der nicht mehr so rigiden, aber dafür flexiblen Sprache<sup>332</sup> in den *Philosophischen Untersuchungen* im Gegensatz zur idealen oder wissenschaftlichen Sprache<sup>333</sup> für die Bedeutung eine gewisse Vagheit einhergeht, ein Name ist eben nicht mit einem Gegenstand fest verbunden. Dadurch verliert Wittgenstein einen der großen Vorteile der idealen Sprache im *Tractatus*. Er möchte nicht mehr das herausarbeiten, was in der Sprache wesentlich, das heißt „allen diesen Vorgängen gemeinsam ist und sie zur Sprache, oder zu Teilen der Sprache macht.“ (PU 65). Es ist ihnen kein bestimmtes Merkmal gemeinsam<sup>334</sup>, „sondern sie sind

---

<sup>332</sup> Vgl. HALLET, Wittgenstein's definition, 127.

<sup>333</sup> Vgl. BEERMANN, 21f.: Physikalistische oder naturalistische Ansätze wollen das Denken nur aufgrund physikalischer Systeme beschreiben, ohne Rollen und Zusammenhänge. Der Unterschied bei Wittgenstein ist die Distanzierung von begrifflichen, bedeutungsmäßigen Identitäten. Wittgenstein löst diese auf zugunsten der Betrachtung von Rollen und Zusammenhängen, der Naturalist setzt ihnen eine andere Identität entgegen, nämlich physikalische Systeme.

<sup>334</sup> Dagegen wendet er sich schon in BIB 37.

miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*. Und dieser Verwandtschaft, oder dieser Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle ‚Sprachen‘.“ (PU 65)

Diese Verwandtschaften ergeben „ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen.“ (PU 66) Die Sprachspiele haben „viele Züge“, ähnlich einem Kartenspiel (PU 66). Davon sind einige bei manchen Spielen gleich; sie sind sich also ähnlich. Aber es gibt auch Spiele, die keine Züge gemeinsam haben, die sozusagen teilerfremd sind.<sup>335</sup> Wichtig ist demnach, dass beim roten Faden in den Spielen nicht „irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern [...] dass viele Fasern einander übergreifen.“ Das Gemeinsame ist also nicht in einem Zug vorhanden, den alle haben, sondern durch „das lückenlose Übergreifen dieser Fasern“ gegeben. (PU67)

Da dies auch ein Bild für die Verwandtschaft verschiedener Mitglieder einer Familie ist, kommt Wittgenstein auf den Begriff Familienähnlichkeit<sup>336</sup>:

„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)

---

<sup>335</sup> Das Schema findet sich bei BAMBROUGH, RENFORD: *Universals and Family Resemblances*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Jg. 61, 1960, 207–222, hier 210, und wird etwa auch von WENNERBERG, HJALMAR: *Der Begriff der Familienähnlichkeit in Wittgensteins Spätphilosophie*, in: EIKE VON SAVIGNY (Hrsg.), *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen*, Berlin 2012, 33–54, hier 46, und a.a.O. zitiert: ABCD, ABCE, ABDE, ACDE, BCDE. SCHWEIDLER erörtert dazu passend, allerdings ohne abschließendes Ergebnis, ob hier nicht stärker als von Wittgenstein selbst wohl wahrgenommen, eine Metonymie (die Ersetzung eines Wortes durch ein anderes, zwar mit realem Zusammenhang, aber durchaus oft weit voneinander entfernt, etwa ein „Glas“ (Wasser) bestellen, statt das „Wasser“ selbst) vorliegt, wenn man die tiefen kulturellen Aspekte bei den angesprochenen Ähnlichkeiten berücksichtigt. Vgl. SCHWEIDLER, WALTER: *Wittgenstein, Goethe, and the Metonymy Principle*, in: CARL HUMPHRIES / WALTER SCHWEIDLER (Hrsg.), *Wittgenstein, philosopher of cultures*, St. Austin 2017, 103–114, hier 112.

<sup>336</sup> Offensichtlich hat er diesen Begriff von NIETZSCHE übernommen; jedenfalls ist er seit 1931 bei Wittgenstein von Bedeutung und sogar leitendes Prinzip und kommt im *Blauen Buch* wie in den *Philosophischen Untersuchungen* vor. Vgl. STOSCH, 38.

Gerade deswegen entscheidet nicht mehr der Blick auf einzelne Merkmale, ob ein Element unter einen Begriff fällt, sondern der Blick muss auf den Gebrauch des Begriffs in der sprachlichen Praxis gerichtet werden.<sup>337</sup> Damit geht eine statische und dynamische Vagheit der Begriffe einher: Erstes heißt, sie haben „verschwommene Ränder“ (PU 71)<sup>338</sup>, so dass eine Zuordnung von Elementen unter die Begriffe zweifelhaft sein kann.<sup>339</sup> Zweites heißt, die Begriffe haben eine Geschichte, sodass ein Element heute unter einen Begriff geordnet werden kann, vor einiger Zeit vielleicht nicht und umgekehrt.<sup>340</sup> Die semantische Vagheit oder Unbestimmtheit lässt sich auf die Vagheit der Regeln zurückführen<sup>341</sup>, die noch auszuführen ist. Jedenfalls gibt es keine fixe Menge an Sprachregeln beim späten Wittgenstein, keine kristalline Struktur, sondern eben „Vagheiten“ und „unscharfe Begrenzungen“<sup>342</sup>, die aber oft notwendig für die

---

<sup>337</sup> Zur Betonung des Gebrauchs vgl. GLOCK, HANS-JOHANN (Hrsg.): A Wittgenstein Dictionary, Oxford u. a. 2007, 120–122, und BAKER / HACKER, An analytical commentary I, 133–135.

<sup>338</sup> RICHARDSON, 103f., weist auf die „broad borderlines“ in diesem Zusammenhang hin; die in sozialer Praxis gefundenen Konventionen brauchen keine Rechtfertigung, sondern eine therapeutische Reinigung durch die Philosophie (ebd., 134f.).

<sup>339</sup> Aufgrund der unscharfen Ränder ist fraglich, ab wann zwischen zwei Gegenständen Familienähnlichkeit vorliegt. Es scheint hier keine eindeutige Einordnung angemessen, sondern es sollte eher einem schleichendem Übergang Rechnung getragen werden: Sicherlich fallen einzelne Gegenstände manchmal eindeutig unter einen Begriff oder aber auch nicht; andere befinden sich aber in einem Übergangsbereich und passen mehr oder weniger darunter.

<sup>340</sup> Vgl. WENNERBERG, 53; die dynamische Vagheit hält er von der herkömmlichen Interpretation des Familienähnlichkeitsbegriffs nicht berücksichtigt, sie entspricht aber auch dem Wandel der Bedeutung der Begriffe mit dem Wandel der Sprachspiele und deren Regeln wie in PU 83. Damit ändert sich auch die Passung einzelner Elemente zum Begriff, unter den sie eventuell fallen.

<sup>341</sup> Vgl. COSTA, CLAUDIO F.: Wittgensteins Beitrag zu einer sprachphilosophischen Semantik, Konstanz 1990, 179 und 221–237.

<sup>342</sup> ULE, 97, weist darauf hin, dass auch der regelmäßige Gebrauch keine fixen Bedeutungen garantiert und dass damit keine vollständige Analyse des Satzes möglich ist, wie noch im *Tractatus* angenommen. Vgl. besonders PU 100: „Es ist doch kein Spiel, wenn es eine Vagheit *in den Regeln* gibt.’ – Aber *ist* es dann kein Spiel? – ‚Ja, vielleicht wirst du es Spiel nennen, aber es ist doch jedenfalls kein vollkommenes Spiel.’ D.h.: es ist doch dann verunreinigt, und ich interessiere mich nun für dasjenige, was hier verunreinigt wurde. – Aber ich will sagen: Wir mißverstehen die Rolle, die das Ideal in unsrer Ausdrucksweise spielt. D.h.: auch wir würden es ein Spiel nennen, nur sind wir vom Ideal geblendet und sehen daher nicht deutlich die wirkliche Anwendung des Wortes ‚Spiel’.“

Kommunikation<sup>343</sup> sind: „Ja, kann man ein unscharfes Bild immer mit Vorteil durch ein scharfes ersetzen? Ist das unscharfe nicht oft gerade das, was wir brauchen?“ (PU 71) Tatsächlich kann man sich gut vorstellen, dass eine exakte, ideale Sprache im Alltag nicht gebrauchsfähig wäre. Jeder Teilnehmer müsste alle Regeln, Bedeutungen usw. immer perfekt beherrschen und in jeder neuen Situation, für die es noch keine Regeln gibt, würde Chaos ausbrechen oder sich Aporie einstellen. Gerade weil die Alltagssprache mit Unschärfe auskommt, kann mit einigermaßen bekannten und relativ wenigen, groben Begriffen, eine beeindruckende Bandbreite an Situationen sprachlich gemeistert werden. Der Teilnehmer muss nur eine Art Gefühl entwickeln, die groben Begriffe im Kontext ausreichend gut einordnen zu können, damit er den anderen versteht bzw. sich selbst verständlich machen kann. Die Sprachspiele haben also durch die Aufgabe der idealen Sprache nur oberflächlich an Aussagekraft verloren. Die höchst veränderliche Kommunikation entspricht dem höchst veränderlichen menschlichen Leben. Auch in dieser Hinsicht erweist sich die ideale Sprache des *Tractatus*, mit der alles exakt beschrieben werden soll, am Ende als unbelastbar.

Dies bedeutet aber nicht, dass alles in Sprachspielen verschwommen wäre. Eine Gruppierung im Sinne einer übersichtlichen Darstellung ist ja ausdrücklich möglich und gewollt.<sup>344</sup> Durch die Betrachtung und Gruppierung von Beispielen kann das Wesen der Sprache, der Dinge und der Welt durchschimmern.<sup>345</sup> Wittgenstein verneint also nicht, dass es ein Wesen der Sprache oder der Begriffe gibt, wohl aber, dass es in

---

<sup>343</sup> Vgl. KRÜGER, WILHELM: Ähnlichkeiten und Analogien-Diachronische Bemerkungen zur Entstehung des wittgensteinschen Begriffs der Familienähnlichkeit, in: Wittgenstein Studien, Jg. 1, Nr. 2, 1994.

<sup>344</sup> Sogar bei teilerfremden Elementen kann nur durch die verbindenden Zwischenglieder (PU 122) Übersichtlichkeit und Klarheit erlangt werden. Vgl. WENNERBERG, 47–57, gegen BAMBROUGH, 207ff.

<sup>345</sup> Vgl. STOSCH, 41, der hier auf die Abgrenzung von Sokrates verweist, dem es darum ging „von den Beispielen wegzukommen“. Vgl. PG 120f.: „Sokrates weist den Schüler zurecht, der, auf die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis gefragt, Erkenntnisse aufzählt. [...] Während unsere Antwort in einer solchen Aufzählung und der Angabe einiger Analogien besteht.“ Zur Verwendung von Beispielen s. a. MUNZ, Religion als Beispiel, und KROß, MATTHIAS: Philosophieren in Beispielen. Wittgensteins Umdenken des Allgemeinen, in: Hans JULIUS SCHNEIDER / MATTHIAS KROSS (Hrsg.), Mit Sprache spielen: Die Ordnung und das Offene nach Wittgenstein, Berlin 1999, 169–188.

unserer Sprachverwendung fassbar wäre. Vielmehr ist es „in der Grammatik ausgesprochen.“ (PU 371)

Durch das Ablehnen der Durchdringung des Wesens der Begriffe kann er nicht als Nominalist bezeichnet werden.<sup>346</sup> Denn auch wenn Wittgenstein die Sprachspiele als Hinzunehmendes sieht und bezüglich der Bedeutung vom Gebrauch der Begriffe ausgeht, nicht von der Welt, vollzieht er dennoch eine wesentliche Wende in der Philosophie, eben nicht das Wesen der Begriffe oder Dinge<sup>347</sup> zu erkunden, sondern durch Beispiele lediglich „Zentren der Variation“ (BrB 190) zu erläutern.

Auch muss das Zusammenhängen von Begriffen nicht immer durch Familienähnlichkeit gekennzeichnet sein, es kann nach wie vor klar definierte Begriffe geben<sup>348</sup>, vor allem in primitiven, abgeschlossenen, vollständig durchdefinierten Sprachspielen ist dies offensichtlich möglich.

Dies führt auch zu Konsequenzen bei der Wahrheitssuche: Man versucht nicht mehr, die Wahrheit möglichst exakt in Worte zu fassen, wie im *Tractatus* noch

---

<sup>346</sup> Vgl. STOSCH, 39–41. In Anm. 126 setzt sich STOSCH mit der Frage auseinander, ob Wittgenstein Nominalist sei (vgl. auch WALLNER, 243 und PU 383) oder Realist (vgl. u. a. FAHRNKOPF, ROBERT: Wittgenstein on universals, New York u. a. 1988, 119ff.); er verneint beides und spricht sich für die Auffassung aus, dass Wittgenstein beide ‚Ismen‘ hinter sich lässt und den die beiden Pole betreffenden Universalienstreit überwindet (vgl. auch SPECHT, 68). Auch BAMBROUGH sieht hier laut GATTINGER die Lösung, weil im Sprachspielmodell mit der so genannten ‚Gebrauchstheorie‘ über den Nominalismus hinaus mehr als nur der Name den Dingen gemein ist, im Gegensatz zum Realismus aber keine strenge Definition der Namen erforderlich ist. Vgl. GATTINGER, 20–22. Vgl. BAMBROUGHS a.a.O. oft beachteten Aufsatz, 207–222. Tatsächlich macht es die Vagheit in den Sprachspielen schwer, sowohl die Begriffe als auch die von ihnen bedeuteten Gegenstände klar zu fassen.

<sup>347</sup> Vgl. STOSCH, 41f., der auch auf Wittgensteins Polemik gegen das bei den Confessiones von Augustinus reflektierte Wesen der Zeit in BIB 22 verweist, obwohl er sonst die Confessiones sehr geschätzt habe.

<sup>348</sup> Vgl. WENNERBERG, 64; STRAWSON, PETER FREDERICK: Individuals: an essay in descriptive metaphysics, London 1964, 11.



beabsichtigt<sup>349</sup>, sondern nimmt die Begriffe oder Sprachspiele, wie sie sind, und schaut nach, was an Gehalt in ihnen steckt, indem man eben den Gebrauch ansieht<sup>350</sup>.

Dies schließt nicht aus, dass ein Begriff objektiv falsch verwendet wird oder ein Satz objektiv falsch oder unlogisch ist. Jenseits einer oberflächlichen, semantischen und logischen Prüfung kommt aber Wahrheit nur zum Ausdruck, wenn man die grammatische Tiefenstruktur der Sprache betrachtet, die durch den Gebrauch geformt wird. Wenn wesentliche Dinge in der Grammatik ausgesprochen werden (vgl. PU 371), kann es gerade der Umweg über die Grammatik möglich machen, indirekt auch metaphysische Inhalte in der Sprache auszudrücken und philosophisch zu reflektieren, insofern die Grammatik die Form und Verwendung von Riten, Gebeten oder Symbolen regelt, wie im 4. Abschnitt ausführlich erörtert wird.

### 3.2.4. Regeln im Sprachspiel

Die Vagheit, die mit den Familienähnlichkeiten einhergeht, findet man analog auch in Bezug auf die Regeln.<sup>351</sup> Dafür spricht, dass Wittgenstein in PU 82 verschiedene, familienähnliche Arten von Regeln nennt: Regeln, die einen Gebrauch beschreiben, die man nachschlägt, und Regeln, die man als Grund nennt.<sup>352</sup> Der Regelbegriff selbst ist also vage, ebenso wie bei den Sprachspielen gibt es eine Vielzahl an Arten, die Wittgenstein nicht systematisch oder vollständig aufzählt.

---

<sup>349</sup> Vgl. zum Unterschied Frühwerk / Spätwerk bzgl. Einheit / Mannigfaltigkeit auch HACKER, Wittgenstein im Kontext, 187ff.: Die Aussage „Der Fuchs weiß viele Dinge, der Igel weiß eine große Sache“ von Archilos wird von ISAIAH BERLIN auf Autoren umgelegt, bezogen auf Wittgenstein: Der *Tractatus* entspricht dem Igel, weil Elementarsätze eine Art ‚Einheitsvision‘ sind. Die Philosophischen Untersuchungen entsprechen dem Fuchs, wegen dem Satz als Familie verwandter Gebilde (PU 108). BEERLING, 178, sieht dies als Wende gegen den ‚Verallgemeinerungszwang‘, wie er etwa in BIB 39 dokumentiert wird.

<sup>350</sup> Vgl. STOSCH, 41

<sup>351</sup> STOSCH, 50, bezeichnet auch Regeln ihrerseits als familienähnlich.

<sup>352</sup> Vgl. PU 82: „Was nenne ich ‚die Regel, nach der er vorgehe‘? – Die Hypothese, die seinen Gebrauch der Worte, den wir beobachten, zufriedenstellend beschreibt; oder die Regel, die er beim Gebrauch der Zeichen nachschlägt; oder, die er uns zur Antwort gibt, wenn wir ihn nach seiner Regel fragen?“

Auch die Deutung von Regeln gehen mit Vagheit einher. Grund hierfür ist BrB 216, wo Wittgenstein kritisch fragt: Wenn der Übergang von einer Zahl zur nächsten „in schattenhafter Weise“ stattfindet (der Schatten, also Übergang ist schon da, aber noch nicht vollzogen), „welcher Schatten vermittelt die Übergänge von diesen Schatten-Übergängen zu den wirklichen?“<sup>353</sup>

In anderen Worten: Wenn die Deutung schon in der Regel liegen würde, wer deutet dann die Deutung? Wittgenstein sieht die Gefahr eines infiniten Regresses<sup>354</sup> durch die Annahme, dass eine Deutung selbst wieder deutungsbedürftig ist, und weist deswegen auf die Unzulänglichkeit von Deutungen hin:

„Jede Deutung hängt, mitsamt dem Gedeuteten, in der Luft; sie kann ihm nicht als Stütze dienen. Die Deutungen allein bestimmen die Bedeutung nicht.“ (PU 198)

Wittgenstein ist damit gegen eine Auffassung, ähnlich der platonischen Tradition, bei dem die Deutung klar aus der Regel folgen würde.<sup>355</sup> Ebenso ist einleuchtend, dass Regeln, ähnlich wie das Denken, nicht pneumatisch fassbar sind.<sup>356</sup>

KRIPKE will im Anschluss an PU 198 bei Wittgenstein sogar jede Fassbarkeit des Regelfolgens ablehnen und einen Skeptizismus bezüglich der Regeln und ihrer

---

<sup>353</sup> Wittgenstein nutzt den Begriff ‚Schatten‘ öfter für an sich metaphysische Betrachtungen: Bilder als Schatten der Realität (MS 213, 375), Möglichkeiten als Schatten der Wirklichkeit (PU 194).

<sup>354</sup> Vgl. STEIN, CHRISTIAN A.: Regeln und Übereinstimmung: zu einer Kontroverse in der neueren Wittgenstein-Forschung, Pfaffenweiler 1994, 29.

<sup>355</sup> STOSCH, 50f., nennt dies „superlativische Selbstinterpretation“, wenn also die Deutung der Regel eindeutig in ihr selbst liegt, die Regel sich also selbst interpretiert. S. a. STEIN, 23ff., und SCHULTHESS, PETER: Am Ende Vernunft – Vernunft am Ende?: die Frage nach dem logos bei Platon und Wittgenstein, St. Augustin 1993, 91–93: „Dieser Regelmythos ist parallel zum **platonischen oder idealsprachlichen Bedeutungsmythos**“ (ebd., 93).

<sup>356</sup> S. a. das Ende von Abschnitt 3.2.2. SCHULTE begründet dies damit, dass Regeln und Denken dieselbe ‚Substanz‘ teilen, vgl. SCHULTE, JOACHIM: The Pneumatic Conception of Thought, in: Grazer philosophische Studien, Jg. 71, Nr. 1, 2006, 39–55, hier 55.

richtigen Anwendung sehen;<sup>357</sup> er bezieht sich dabei auf das Paradox Wittgensteins im ersten Teil von PU 201<sup>358</sup>:

„Unser Paradox war dies: eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei. Die Antwort war: Ist jede mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen, dann auch zum Widerspruch. Daher gäbe es hier weder Übereinstimmung noch Widerspruch.“

Diese Stelle bedeutet aber nach Auffassung einiger Autoren nicht, dass es keine Deutung geben könne, sie widersprechen damit KRIPKE; vielmehr sei PU 201 gegen die Beliebigkeit der Deutung<sup>359</sup> und das tradierte Verständnis<sup>360</sup> der Deutung gerichtet, „einen Ausdruck der Regel durch einen anderen zu ersetzen“, wie Wittgenstein in PU 201 weiter konstatiert<sup>361</sup>; er möchte einen anderen Weg für das finden, was wir „der Regel folgen“ nennen:

---

<sup>357</sup> Vgl. KRIPKE, SAUL A.: Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition, Oxford 1982, 55.

<sup>358</sup> KRIPKE gibt selbst zu, dass diese (deswegen von anderen Autoren als ‚Kripkenstein-Paradox‘ bezeichnete) Interpretation sehr stark von seiner eigenen Problemsicht beeinflusst ist. Vgl. KRIPKE, 5: Die Darstellung ist „rather Wittgenstein’s argument as it struck Kripke, as it presented a problem for him“. ULE, 105f., stimmt zu, dass KRIPKE hier „zwar höchst interessante Ideen über Regeln und Regelfolgen entwickelt hat, doch folgen sie keineswegs Wittgensteins Gedankengängen.“

<sup>359</sup> Vgl. MAJETSCHAK, 323: „Jeder, der eine Regeln anwendet, geht ja, scheint es, von einer *bestimmten* Deutung der Extension der Regeln aus.“ Vgl. auch STOSCH, 53; vgl. hier auch die Ausführungen am Ende des Abschnitts 3.1.4.

<sup>360</sup> Vgl. MAJETSCHAK, 326: Vielmehr ist es ein Paradox KRIPKES, denn PU 201 „drückt nicht Wittgensteins abschließende Position hinsichtlich des Regel-Folgens aus, sondern bietet ihm wie schon das Argument vom Regelanwendungsregelregress einen begründeten Anlass, das tradierte Verständnis von begründungslogischem Status und faktischer Funktion von Regeln gänzlich preiszugeben.“ STOSCH, 54, spricht bei KRIPKES Ansatz von einer „zum Teil leider begeistert rezipierten“ Deutung, STOSCH nennt hier explizit STEGMÜLLER, Kripkes Deutung, 1; wobei auch STEGMÜLLER durch eine soziale Deutung des Regelfolgens dem ‚Hyperskeptiker‘ den Boden entziehen will: Die Hyperskepsis bezieht sich darauf, dass „alle Theorien nichts taugen“ (ebd., 10), er ist aber nicht dabei stehen geblieben, sondern des „Rätsels Lösung lautet, dass man Individuen nur *als Gliedern umfassender Gemeinschaften* die Beherrschung von Begriffen und Regelfolgen zusprechen kann“ (ebd., 13). Tatsächlich legt KRIPKE die Sprachgemeinschaft zugrunde, die dem Einzelnen „korrektes‘ Regelfolgen zuerkennt oder es ihm einfach aberkennt.“ (ULE, 134) Wichtig ist für den Einzelnen, dass seine Antworten in genügend vielen Fällen mit den Antworten der Gemeinschaft übereinstimmen. ULE weist aber darauf hin, dass Regeln nicht als bloße Konditionierung eliminierbar sind, denn die Regel des Zählens bleibt eine als  $r(n, n+1)$  fassbare Regel, auch wenn man ihr blind folgt (ebd., 157f.): „Es bleibt immer noch der Teil übrig, durch den dieser Gebrauch als ein regelhafter bestimmt wird.“

<sup>361</sup> Wobei KRIPKE diese wesentlichen Teile von PU 201 „unbegreiflicherweise unerwähnt“ lässt. ULE, 107.

„Dass da ein Mißverständnis ist, zeigt sich schon darin, dass wir in diesem Gedankengang Deutung hinter Deutung setzen; als beruhige uns eine jede wenigstens für einen Augenblick, bis wir an eine Deutung denken, die wieder hinter dieser liegt. Dadurch zeigen wir nämlich, daß es eine Auffassung einer Regel gibt, die *nicht* eine *Deutung* ist; sondern sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir ‚der Regel folgen‘, und was wir ‚ihr entgegenhandeln‘ nennen. Darum besteht eine Neigung, zu sagen: jedes Handeln nach der Regel sei ein Deuten. ‚Deuten‘ aber sollte man nur nennen: einen Ausdruck der Regel durch einen anderen ersetzen.“

Wittgensteins Lösung ist also, auch beim Regelfolgen auf die ‚Anwendung‘, also den Gebrauch zu schauen, mithin das Regelfolgen als Praxis aufzufassen, sie ist nur abhängig von ihrer Anwendung verstehbar.<sup>362</sup> Der Gebrauch bzw. die Praxis bestimmt also nicht nur die Bedeutung von Begriffen, sondern deckt gleichzeitig auch die Deutung der Regeln ab. Überhaupt bekommen Regeln ihren Sinn von der Praxis, nicht erst von der Deutung, die ja schon eine Regel voraussetzt (vgl. nochmal PU 201).

Die Frage ist nun, wie Wittgenstein sich die Anwendung einer Regel vorstellt. Wie man einer Regel folgt, entspricht einer Gepflogenheit:

„Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen).“ (PU 199)

Analytische Erklärungen sind insofern nicht möglich, weil sie Kausalzusammenhänge vermuten würden, wo es keine gibt.<sup>363</sup> Ebenfalls wendet sich Wittgenstein dagegen, Regeln beim Befolgen interpretieren zu können. Es würde die Regel aufweichen, wenn sie verschieden interpretierbar wäre.<sup>364</sup> Vielmehr folgt man einer Regel so,

---

<sup>362</sup> Vgl. STOSCH, 50.

<sup>363</sup> Vgl. NEVES DE MIRANDA, SÉRGIO RICARDO: Themen der Erkenntnistheorie in Wittgensteins „Über Gewissheit“, Bielefeld 2006, 19: „Das Lernen und die Beherrschung von Sprachregeln sind nicht mit kausaler Konditionierung zu verwechseln.“ Vgl. auch die Ausführungen über PU 143–184 von PUHL, KLAUS: Regelfolgen, in: EIKE VON SAVIGNY (Hrsg.), Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Berlin 2012, 91–110, hier 122. Vgl. auch TERRICABRAS, 576.

<sup>364</sup> Vgl. STOSCH, 51.

wie man es durch Abrichtung gelernt hat.<sup>365</sup> Diese zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie auf keine Begründungen oder Erläuterungen zurückgeht, sondern auf eine Konditionierung.<sup>366</sup> Selbst eine Erklärung<sup>367</sup> oder hinweisendes Lehren<sup>368</sup> geht auf eine Abrichtung zurück.

Regeln sind also nicht flexibel, weil man ihnen auf beliebige Weise folgen könnte; sie haben aber andererseits keine notwendige Form, denn sie entstehen autonom mit der Praxis als Gepflogenheiten, sie können indeterminiert, unterdeterminiert und inkohärent sein<sup>369</sup>, denn sie werden durch den Gebrauch nicht vollständig und lückenlos bestimmt<sup>370</sup>, sie bleiben vage. Deswegen bleibt bei der Findung der Regeln im sozialen Gebrauch auch ein Moment der Willkür, welche Regeln sich unter den jeweils möglichen nun etablieren.<sup>371</sup>

Wenn die Anwendung einer Regel nicht beliebig ist, dann muss man lehren und lernen können, wie sie richtig umgesetzt wird: Wittgenstein betrachtet in PU 54 das explizite und implizite Lehren einer Regel: „Sie wird dem Lernenden mitgeteilt und ihre Anwendung eingeübt. – Oder sie ist ein Werkzeug des Spieles selbst.“ Und: „Eine Regel findet weder im Unterricht noch im Spiel selbst Verwendung; noch ist sie in einem Regelverzeichnis niedergelegt. Man lernt das Spiel, indem man zusieht, wie Andere es spielen.“ Man würde auch im zweiten Fall vom Vorhandensein von Regeln

---

<sup>365</sup> Vgl. etwa PU 86.

<sup>366</sup> KOBER, Gewissheit als Norm, 168.

<sup>367</sup> Vgl. Z 419: „Die Grundlage jeder Erklärung ist die Abrichtung“. Vgl. hierzu auch analog die im Abschnitt 4.1. besonders betrachtete Übereinstimmung bei der Wahrheit, die vor der Sprache kommt. Ähnlich kommt die Abrichtung vor der Erklärung.

<sup>368</sup> Vgl. PU 5: „Das Lehren der Sprache ist hier kein Erklären, sondern ein Abrichten.“ Vgl. ÜG 475: „Ich will den Menschen hier als Tier betrachten; als ein primitives Wesen, dem man zwar Instinkt, aber nicht Raisonement zutraut.“ Vgl. KOBER, Gewissheit, 216f., der dieses hinweisende Lehren als „Fundamental-Ostension“ bezeichnet.

<sup>369</sup> Vgl. FOGELIN, 49f.

<sup>370</sup> Vgl. auch PUHL, Regelfolgen, 126f.: Regel verstehen und befolgen braucht keine mentale Repräsentation, Regel muss nicht von vornherein feststehen oder Verhalten komplett bestimmt sein.

<sup>371</sup> WACHTENDORF, 106f., weist darüber hinaus etwa über die Grenze der Willkür bei Reaktionen auf Naturnotwendigkeiten hin.

ausgehen, „weil ein Beobachter diese Regeln aus der Praxis des Spiels ablesen kann“. Implizite Regeln müssen also nicht ungreifbar sein, sie können trotzdem aus dem Spiel herausgelesen werden,<sup>372</sup> was einmal mehr gegen einen extremen Regelskeptizismus wie bei KRIPKE spricht.

Jedenfalls kann man demnach einer Regel auch folgen, ohne einen Ausdruck für sie zu haben.<sup>373</sup> Kinder werden vor allem in einem spontanen Ballspiel wie in PU 83 nicht jede Regel benennen, sie vielleicht nicht einmal explizit kennen.<sup>374</sup> Auch die Bedeutung eines Wortes kann man in manchen Fällen kennen, ohne um seinen vollständigen Gebrauch zu wissen, sie wird manchmal „mit einem Schlage“ erfasst beim Aussprechen oder Hören eines Wortes (PU 138).<sup>375</sup>

Regeln können sich allerdings auch mit einem Schlag ändern, via „make up the rules as we go along“ (PU 83). Mit dem Gebrauch ändern sich die Regeln für und Bedeutung der Begriffe. Auch hier wird wieder deutlich, dass die Praxis die Regeln bestimmt und nicht eine Deutung oder sonst eine theoretische Erwägung.

Vor Regel und Gebrauch ist konzeptionell<sup>376</sup> allerdings das Sprachspiel:

„Wenn sich die Sprachspiele ändern, ändern sich die Begriffe, und mit den Begriffen die Bedeutungen der Wörter.“ (ÜG 65)

---

<sup>372</sup> Vgl. PU 54: „Wie aber unterscheidet der Beobachter in diesem Fall zwischen einem Fehler der Spielenden und einer richtigen Spielhandlung? – Es gibt dafür Merkmale im Benehmen der Spieler. Denke an das charakteristische Benehmen dessen, der ein Versprechen korrigiert. Es wäre möglich, zu erkennen, dass Einer dies tut, auch wenn wir seine Sprache nicht verstehen.“

<sup>373</sup> SAVIGNY, *Der Mensch*, 94, bezieht sich auf PU 53, 54 und 82, 83.

<sup>374</sup> Vgl. BERNDZEN, ACHIM: Regelfolgen und explizite Regelkenntnis. Zu einer Kontroverse in der Interpretation der *Philosophischen Untersuchungen*, in: WULF KELLERWESSEL (Hrsg.), *Wittgensteins Spätphilosophie: Analysen und Probleme*, Würzburg 1998, 118–151, hier 148, er kommt aber nicht zu einem abschließenden Urteil, ob Wittgenstein sich beim Regelfolgen auf das Befolgen von impliziten oder expliziten Regeln bezieht. Offensichtlich ist der normale Gebrauch bei Sprachspielen der einer Gepflogenheit, bei der ja gerade nicht an alle Regeln gedacht wird. Dies schließt aber nicht aus, dass im Einzelfall eine oder mehrere Regeln bewusst gemacht werden, etwa beim genannten Beispiel des Lehrens.

<sup>375</sup> Auch wenn damit nicht jeglicher Bezug zwischen Bedeutung und Gebrauch eines Wortes geleugnet wird. Vgl. ebd., 138.

<sup>376</sup> Vgl. HINTIKKA / HINTIKKA, 331, Sprachspiele seien „conceptually prior to rules“.

Offensichtlich kann nicht nur der Gebrauch die Regeln ändern wie in PU 83, sondern die Bedeutung kann auch den Gebrauch ändern, wenn etwa Fachsprachen neue Begriffe formen, die dann auf die Sprachspiele der Alltagssprache Auswirkungen haben.<sup>377</sup> Allerdings gelingt dies nur, wenn ein an sich autonomes Sprachspiel auch wirklich auf die Vorstellung eines neuen Begriffes hin ändert und diesen in den Gebrauch aufnimmt; gezwungen kann sie nicht werden. Vielmehr führt aber ein veränderter Gebrauch zwingend zu einer Anpassung der mit ihm verbundenen Regeln. Es bestimmt also der Gebrauch die Bedeutung, nicht anders herum.

Außerdem können Sprachspiele nicht ganz beliebig gebildet werden, sie müssen irgendwie in die Welt passen, in der sie gespielt werden.<sup>378</sup> Sicher bleibt aber bei der Gestaltung der Sprachspiele so viel Raum, dass ein erhebliches Maß an Autonomie, Willkür und Beliebigkeit bleibt, allerdings verortet auf der richtigen Ebene. Der Namensgebung für Gegenstände etwa ist kaum Grenzen gesetzt.

Jedenfalls ist bei Wittgenstein ein Sprachspiel ein „organisches Miteinander von Sprache und Tun“<sup>379</sup>. Ebenso organisch sind Regeln und Anwendung miteinander verbunden. Denn was richtig ist, bestimmt die Regel, die aber auf eine gemeinsame Praxis zurückgeht; innerhalb dieser muss sie ja auch gedeutet werden.<sup>380</sup>

---

<sup>377</sup> Für BURKHARDT, 77, ist dies der Normalfall. Nachdem Wittgenstein aber die Alltagssprache als Grundlage für alle Sprachspiele nimmt, liegt es näher, dies als Sonderfall zu sehen statt als Normalfall. Vor allem meint BURKHARDT, dass Fachsprachen, explizit nennt er hier auch die Philosophie, neue Begriffe bilden würden, die die Alltagssprachspiele dann ändern; gerade das hat Wittgenstein vehement für die Philosophie abgelehnt.

<sup>378</sup> Gegen ebd., 78. Wittgenstein würde nicht nach Wahrheit und Falschheit fragen, weil die Bedeutungen der Begriffe gegenüber dieser Frage indifferent seien. So wären die Sprachspiele nicht nur autonom, sondern beliebig möglich. Ein völlig abstruses und welt-widriges Sprachspiel ist zwar denkbar, passt aber offensichtlich nicht zu Wittgensteins Absicht, der ja gerade Verwirrung vermeiden wollte, und dies wäre obsolet, wenn man es nur innerhalb der Sprachspiele vorsehen würde und so das Funktionieren etwa eines beschreibenden Sprachspiels egal wäre.

<sup>379</sup> SCHULTE, Erlebnis, 21.

<sup>380</sup> STEIN, 158, weist auf den Deutungsregress hin, wenn die Regel nicht auf die Praxis rückbezogen wird. Damit unterstreicht auch er die wechselseitige Abhängigkeit von Regel und Gepflogenheit / Praxis. STEIN läuft aber Gefahr, der Regel eine dem wittgensteinschen Denken unangemessene Priorität zuzusprechen. Das wird auch deutlich, wenn er ethische Sätze begründen können will (ebd., 163f.). VOSSENKUHL hat sicherlich dargelegt, dass auch ethische Sätze richtig sein können, im Sinne einer Stimmigkeit der Handlung mit einem Wertesystem. (Vgl. VOSSENKUHL, WILHELM: Präsuppositionen moralischer

Die Regeln sind vor diesem Hintergrund weder analysierbar, noch synthetisierbar,<sup>381</sup> sie werden autonom im Sprachspiel geformt und sind mit dem Sprachspiel hin- und zunehmen. Innerhalb des Sprachspiels bestimmen sie, was richtig ist, die Frage nach der sprachspielunabhängigen Wahrheit<sup>382</sup> können sie aber nicht beantworten.

Sprachspiel, Gebrauch, Regeln und Bedeutung sind also allesamt aufeinander verwiesen, sie müssen immer miteinander betrachtet werden, sie ändern sich immer im Zusammenspiel mit den anderen. Trotzdem stehen sie nicht auf einer Ebene und deswegen nicht in einer Konkurrenz, denn sie nehmen verschiedene Rollen ein:

Das Sprachspiel ist das Gesamte, es ist eine Tätigkeit, innerhalb derer verschiedene Arten von Tätigkeiten festgestellt werden können: Zum einen die eigentliche Sprechhandlung, die Begriffe als Wörter oder andere Symbole wie Riten äußert, zum anderen die Gepflogenheit (d. i. der Gebrauch), innerhalb deren die Begriffe ihre Bedeutung bekommen und semantisch determiniert werden, wenn auch nicht vollständig oder notwendig oder irreversibel, sondern dynamisch. Diese Determinierung geschieht nach den Regeln, die der geltenden Gepflogenheit entsprechen. Die Regeln, die die noch näher zu betrachtende Grammatik eines Sprachspiels bilden, sind damit eine Art ‚gemeinsame innere Form‘<sup>383</sup> von Gebrauch und Sprache im selben Sprachspiel, sie legen fest, wie die Begriffe zu verwenden sind.

---

Urteile und Kriterien der Moralität, in: EVA SCHAPER (Hrsg.) / WILHELM VOSSENKUHL (Hrsg.), Bedingungen der Möglichkeit: „Transcendental Arguments“ und transzendentes Denken, Stuttgart 1984, 267–75.) Doch das Wertesystem, also die Sammlung an ethischen Sätzen, ist eben nicht weiter begründbar, sondern vielmehr genuin mit der Praxis verwoben.

<sup>381</sup> Vgl. MUNZ, VOLKER A.: Regel und notwendiger Satz. Wittgensteins Begriff der Grammatik im Kontext analytischer und synthetischer Sätze, in: KATALIN NEUMER (Hrsg.), Traditionen Wittgensteins, Frankfurt a. M. u. a. 2004, 57–84, hier 80f. Das spricht nicht gegen eine Erklärung oder ein Explizieren der Regeln wie beim o. g. Lehren; Regeln sind aber nicht als notwendig so, wie sie sind, analysierbar oder synthetisierbar.

<sup>382</sup> Vgl. nochmals BURKHARDT, 78.

<sup>383</sup> Vgl. hier die gemeinsame logische Form von Sprache und Welt im *Tractatus*. Hier soll erneut deutlich werden, dass bei den Sprachspielen der Gebrauch Ausgangspunkt ist und die die Welt sekundär; in der idealen Sprache war die Übereinstimmung von Sprache und Welt zentral.



Die zu Beginn dieses Abschnitts festgestellte Vagheit in den Regeln hängt mit der Vagheit der Deutung zusammen, die wiederum in der Vagheit der Praxis begründet ist, denn diese ist durchaus veränderlich und wird zudem vom einzelnen in seiner Entscheidungsfreiheit ausgeübt. Praxis und Regeln zeichnen sich also durch Autonomie aus, sie bedingen, dass Regeln autonom sind. Gerade deswegen bleiben sie aber auch vage, denn sie haben eben keine im Ganzen notwendige, sondern eine in Teilen willkürliche Form.

### 3.2.5. Sprachspiele und soziale Praxis

Die erfolgte Betrachtung der Regeln führt also zu einem weiteren Aspekt, der damit stark verbunden ist, nämlich wie der Einzelne in Freiheit den Regeln der Sprachgemeinschaft folgt. Mit den Regeln als Gepflogenheiten ist immer ein sozialer Aspekt, eine Gemeinschaft, verbunden, wie man in PU 199 sehen kann:

„Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, ein Befehl gegeben, oder verstanden worden sein, etc. – Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen).“

Wittgenstein konstatiert, dass nicht nur ein Mensch einer Regel folgen könnte; es muss also eine Gruppe von Menschen geben<sup>384</sup>, die das Gleiche tun. Und man kann ihr auch nicht nur einmal folgen.<sup>385</sup> Aus diesem Grund kann man sogar eine Art privaten Monolog entwickeln, der aber von anderen verstanden oder erlernt werden kann,<sup>386</sup>

---

<sup>384</sup> STOSCH, 56f., spricht von Öffentlichkeit.

<sup>385</sup> STOSCH nennt dies Multiplizität. Ebd., 55.

<sup>386</sup> Vgl. PU 243: „Ein Mensch kann sich selbst ermutigen, sich selbst befehlen, gehorchen, tadeln, bestrafen, eine Frage vorlegen und auf sie antworten. Man könnte sich also auch Menschen denken, die nur monologisch sprächen. Ihre Tätigkeiten mit Selbstgesprächen begleiteten. – Einem Forscher, der sie beobachtet und ihre Reden belauscht, könnte es gelingen, ihre Sprache in die unsre zu übersetzen. (Er wäre dadurch in den Stand gesetzt, Handlungen dieser Leute richtig vorherzusagen, denn er hört sie auch Vorsätze und Entschlüsse fassen.)“ Vgl. auch ØFSTI, *Methodischer Solipsismus*, 26f., der einen nur dem Tagebuchführer bekannten Code für möglich hält, wobei dieser Code tatsächlich auch anderen

solange der Sprechende sichtbar handelt, nämlich über die gemeinsame menschliche Handlungsweise.<sup>387</sup>

Wenn es aber solch eine gemeinsame Handlungsweise nicht gäbe, sondern nur private Sinnesdaten, die in Begriffe gefasst werden, dann könnte sie kein anderer mehr verstehen.<sup>388</sup>

Das Problem ist, dass eine private Empfindung nicht so mit einem Begriff geäußert werden kann, dass sie verständlich wäre. Verständlich machen könnte man nur etwas, was schon auf vorher bekannten Grundlagen aufbaut, also dann wieder gerade keine private Sprache wäre.<sup>389</sup>

Dazu kommt, dass ein Zeichen für eine private Empfindung nicht erklärt werden könnte, auch nicht durch eine hinweisende Definition, wie in PU 258 erläutert: Wittgenstein verweist hier darauf, dass eine wiederkehrende Erinnerung das Zeichen festlegt, die aber bei privaten Empfindungen nicht als richtig oder falsch beurteilt werden kann, denn wie könnte man auch nur sich selbst beweisen, dass eine Erinnerung

---

beigebracht werden könnte, so dass er in diesem Sinn nicht ausschließlich privat sein könnte. ØFSTI nennt die „gewöhnliche Umgangssprache“ als Basis, auf der man einen solchen Code lernen könnte, und bezeichnet sie hier als „Metasprache“, um den Begriff anschließend ausführlicher zu diskutieren. In dieser Arbeit wird dies allerdings als Universalsprache bezeichnet, vgl. etwa Abschnitt 2.1 oder v. a. 3.2.8.1.

<sup>387</sup> Vgl. PU 206: „Denke, du kämst als Forscher in ein unbekanntes Land mit einer dir gänzlich fremden Sprache. Unter welchen Umständen würdest du sagen, dass die Leute dort Befehle geben, Befehle verstehen, befolgen, sich gegen Befehle auflehnen, usw.? Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels dessen wir uns eine fremde Sprache deuten.“ Über die ‚gemeinsame menschliche Handlungsweise‘ in PU 206 wird in Abschnitt 3.2.8.1. noch mehr zu schreiben sein.

<sup>388</sup> Vgl. PU 243: „Wäre aber auch eine Sprache denkbar, in der Einer seine inneren Erlebnisse – seine Gefühle, Stimmungen, etc. – für den eigenen Gebrauch aufschreiben, oder aussprechen könnte? – Können wir denn das in unserer gewöhnlichen Sprache nicht tun? – Aber so meine ich's nicht. Die Wörter dieser Sprache sollen sich auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann; auf seine unmittelbaren, privaten, Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen.“

<sup>389</sup> Vgl. PU 257: „Wie wäre es, wenn die Menschen ihre Schmerzen nicht äußerten [...]? Dann könnte man einem Kind nicht den Gebrauch des Wortes ›Zahnschmerzen‹ beibringen. – Nun, nehmen wir an, das Kind sei ein Genie und erfinde selbst einen Namen für die Empfindung! – Aber nun könnte es sich freilich mit diesem Wort nicht verständlich machen. – [...] Und wenn wir davon reden, dass einer dem Schmerz einen Namen gibt, so ist die Grammatik des Wortes ‚Schmerz‘ hier das Vorbereitete; sie zeigt den Posten an, an den das neue Wort gestellt wird.“

richtig ist? Nicht einmal der Empfindende selbst könnte sich der Begriffe sicher sein.<sup>390</sup>

Die Fehlerquelle liegt also im Erinnern, nicht im Benennen.<sup>391</sup> Es ist also schwer, sich seiner eigenen Empfindungen objektiv gewahr zu sein, entsprechend ist es noch schwerer, die Empfindungen eines anderen nachzuvollziehen:

„Der Andre kann nicht meine Schmerzen haben.' – Welches sind *meine* Schmerzen? Was gilt hier als Kriterium der Identität?“ (PU 253)

SCHROEDER legt allerdings dar, dass Wittgenstein etwa bei Farbwahrnehmungen eine hinweisende Definition schon für ausreichend hält und befindet das im folgenden vorgetragene Argument Wittgensteins für nicht schlüssig, denn Farb- und Schmerzwahrnehmung müsste in selbiger Weise nicht reproduzierbar und damit für Begriffsfindungen belastbar sein<sup>392</sup>. STOSCH hält dem entgegen, dass eine Reproduzierbarkeit von Wittgenstein auch so nicht gefordert wurde, Wittgenstein wollte nicht kanonische Muster, sondern eine Öffentlichkeit als Grundlage für die Sprache.<sup>393</sup> STOSCH macht hier nicht ausreichend deutlich, wie er seine eigene Einschätzung hier anwendet, dass eine Gepflogenheit nicht nur öffentlich, sondern auch multiplizierbar sein müsse.<sup>394</sup> Der Unterschied zwischen Empfindungs- und Farbwahrnehmung ist jedoch, dass ich nur meine innere Empfindung wahrnehmen kann, nicht die des anderen. Ich kann aber die äußere Form der Empfindung des anderen in seinem Verhalten wahrnehmen. Eine Farbe ist nun offensichtlich eine äußere Eigenschaft, denn alle Menschen können dieselbe Farbe eines Gegenstandes wahrnehmen, das gilt nicht für die Schmerzempfindung, denn es können nicht zwei Menschen ein und denselben

---

<sup>390</sup> Vgl. STOSCH, 64, der meint, dass Wittgenstein sogar dagegen ist, „dass ich selbst eine solche von mir erdachte Sprache verstehen kann“. Vgl. auch HACKER, *An analytical III*, 97.

<sup>391</sup> Vgl. auch ausführlicher: CANDLISH, STEWART: Wittgensteins Privatsprachenargumentation, in: EIKE VON SAVIGNY (Hrsg.), *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen*, Berlin 2012, 111–128.

<sup>392</sup> Vgl. SCHROEDER, SEVERIN: *Das Privatsprachen-Argument: Wittgenstein über Empfindung & Ausdruck*, Paderborn u. a. 1998, 40.

<sup>393</sup> Vgl. STOSCH, 66.

<sup>394</sup> S.o., STOSCH, 55.

Schmerz haben. Farbwahrnehmung ist deswegen wie das Schmerzverhalten auf eine äußere Eigenschaft bezogen und nicht auf eine innere wie das Schmerzempfinden. Farben wahrzunehmen ist deswegen besser vergleichbar mit der Wahrnehmung von Schmerzverhalten als mit dem Empfinden von Schmerzen. Und gerade das hält Wittgenstein für möglich<sup>395</sup>, wie im Folgenden ausgeführt werden soll.

Es stellt sich also die Frage, wie eine Sprache über Empfindungen verschiedener Personen dann überhaupt möglich ist.<sup>396</sup> Es ist in diesem Zusammenhang ein Unterschied, ob jemand sagt: „Ich habe Zahnschmerzen“ oder: „Er hat Zahnschmerzen.“<sup>397</sup> Hier ist problematisch, dass bei der Findung der Grammatik des Schmerzbegriffes und Erinnerung der Empfindende sich selbst beobachten muss, also die Rolle wechselt; er betrachtet ein Schein-Ego und läuft Gefahr, die Grenzen der subjektiven und objektiven Wahrnehmung zu verwischen.<sup>398</sup>

Stattdessen lohnt es sich, über Äußerungen von Schmerzen nachzudenken, also etwa über einen Ausruf vor Schmerz. Denn Menschen reagieren in primitiven Abrichtungssituationen instinktiv gleichartig.<sup>399</sup>

---

<sup>395</sup> Die Empfindung selbst kann ja nicht farbig sein, wohl aber schmerzhaft. Oder besser gesagt ist die Empfindung wesentlich eins mit dem Schmerz, nicht aber mit der Farbe. Ohne die Empfindung gäbe es nämlich keinen Schmerz. Aber hier gelangt man mehr und mehr in eine psychologische Diskussion, die für die Philosophie unwesentlich sein sollte, deswegen muss man auf äußere Dinge schauen.

<sup>396</sup> Vgl. problematisierend BIB 80: „Ich kann nur wissen, dass *ich* persönliche Erfahrungen habe, und nicht, dass irgendjemand anders welche hat.“

<sup>397</sup> Vgl. HACKER, *Einsicht*, 260; vgl. PU 403: „meinen Schmerz“ und „Schmerz des L.W.“ HACKER weist auch darauf hin, dass der ‚Besitz‘ des Schmerzes ein logischer ist, nicht ein kontingenter, übertragbarer, denn einen Schmerz ohne Besitzer gibt es nicht; der ‚Besitzer des Schmerzes‘ ist also ein sinnloser Ausdruck. Ebd., 256. Analog gilt das für den Besitz der Erfahrung, ebd., 280f., vgl. BIB 88ff., PU 246ff.

<sup>398</sup> Ebd., 262.

<sup>399</sup> Vgl. SCHULTE, Wittgenstein, 147. Tatsächlich scheint auch beim Schmerzverhalten noch eine gewisse Form von Abrichtung eine Rolle zu spielen, wo der Deutsche „Aua“ oder etwas Ähnliches sagt, sagt der Russe etwa „oy“. Das spricht nicht dagegen, dass die Intuition hier eine wichtige Komponente ist.

Solch eine Äußerung wäre nicht kognitiv<sup>400</sup>, könnte also weder wahr noch falsch sein, weil sie keine Behauptung darstellt.<sup>401</sup> Damit würde es auch dem entsprechen, dass eine Empfindung nicht richtig oder falsch sein kann.

Wittgenstein führt nun an, dass Schmerzäußerungen tatsächlich den Gebrauch von Wörtern für Schmerzen grundlegen können.<sup>402</sup>

Unsicher bleibt, ob man mit den benutzten Begriffen dasselbe meint, denn man kann nicht wissen, sondern nur glauben, dass der andere Schmerzen hat.<sup>403</sup> Man kann bei sich selbst von einer Schmerzwahrnehmung sprechen, beim anderen aber nur von einer Verhaltenswahrnehmung.<sup>404</sup> Wittgenstein löst also das Problem des hier auftretenden Solipsismus damit, dass gemeinsame Verhaltensweisen, ähnlich zu gemeinsamen Handlungsweisen, eine Sprache grundlegen. Voraussetzung ist hierbei nur, dass es tatsächlich Schmerzen (oder allgemeiner: Sinneswahrnehmungen) gibt<sup>405</sup>. Über

---

<sup>400</sup> Vgl. HACKER, Einsicht, 338–352: Damit wäre auch kein Zweifel oder keine Gewissheit über die Bekundung möglich. Anders bei Selbstbekundungen wie „Ich habe Schmerzen.“ Hier könne man Vergangenheit und Zukunft bilden, anders als bei einem Schrei (ebd., 352–366). Die Falsifizierbarkeit bzw. Verifizierbarkeit einer solchen kognitiven Aussage stößt sich wieder an der Problematik des Solipsismus. Deswegen scheinen auch hier Äußerungen angemessener zu sein.

<sup>401</sup> Vgl. WRIGHT, GEORG HENRIK VON: *The Varieties of goodness*, Bristol 1993, 73f., 98: „Ich mag,,,“, „ich bin glücklich...“ usw. sind keine Aussagen oder Beschreibungen, sondern Äußerungen.

<sup>402</sup> Nochmal PU 257: „,Wie wäre es, wenn die Menschen ihre Schmerzen nicht äußerten (nicht stöhnten, das Gesicht nicht verzögen, etc.)? Dann könnte man einem Kind nicht den Gebrauch des Wortes <Zahnschmerzen> beibringen.““

<sup>403</sup> Vgl. PU 303: „,Ich kann nur *glauben*, dass der Andre Schmerzen hat, aber ich *weiß* es, wenn ich sie habe.““

<sup>404</sup> So bei LÜTTERFELDS, WILHELM: „Schmerzen h a b e n“. Wittgensteins frühes Plädoyer für eine solipsistische Privatheit des Innern, in STEFAN MAJETSCHAK (Hrsg.), *Wittgensteins ‚große Maschinenschrift‘*, Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins, Frankfurt a. M. u. a. 2006, 219–246. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen*, 667f., sieht das Verhalten hier als Kriterium, nicht als Symptom von Schmerz: Wie das Barometer ein Symptom ist, die Nässe aber als Empfindung ein Kriterium für Regen, ist eine Schmerzäußerung eben auch ein Kriterium (vgl. PU 354).

<sup>405</sup> VOSENKUHL löst auf diese Weise die Solipsismusproblematik, indem er zunächst feststellt, dass die Welt für alle dieselbe ist (vgl. TLP 5.641: Die Welt ist (gleich) meine Welt. BIB 103: „Immer, wenn irgendetwas gesehen wird, dann ist es *dieses*, was gesehen wird.“), und an dieser einen objektiven Welt nehmen alle Individuen subjektiv teil. Sogar die subjektive Innenwelt und die objektive Außenwelt ist dieselbe. Vossenkuhl spricht deswegen von einem grammatischen Solipsismus, der auf die grammatische Annahme „Es gibt wirklich Gefühle.“ aufbaut. Vgl. VOSENKUHL, *Ludwig Wittgenstein*, 176–179.

Gefühle kann man demnach öffentlich sprechen, nicht, weil man meint, den anderen wirklich in seiner Welt verstehen zu können, sondern weil man von vornherein das Grundverständnis des Gefühls bzw. des Schmerzes voraussetzt.<sup>406</sup> Es handelt sich um eine Art erlernten Schmerzbehagens<sup>407</sup>, das dann zwischen den Menschen verglichen werden kann und zum Verständnis führt<sup>408</sup> – auch wenn Emotionen als innere Vorgänge nicht Gegenstand philosophischer Betrachtungen sind, können sie auf diese Weise doch die Sprache ‚färben‘.<sup>409</sup>

Missverständnisse entstehen dagegen, wenn psychische Zustände unabhängig vom Verhalten und dessen Äußerung<sup>410</sup> gebraucht werden. Seelische Vorgänge haben Muster<sup>411</sup> oder Begleitvorgänge, die sprachlich erfasst werden können. So könnte man als Beispiele für einen charakteristischen Vorgang das Meinen und das Verstehen nennen.<sup>412</sup> Man beschreibt auch hier charakteristische Vorgänge, die mit dem Verstehen verbunden sind, nicht das Verstehen selbst als seelischen Vorgang.<sup>413</sup>

---

<sup>406</sup> Ebd., 190. Vgl. dazu auch STEGMÜLLER, Hauptströmungen, 658: Wörter wie „Schmerz“ gehören *von vornherein* zur öffentlichen Sprache.

<sup>407</sup> Vgl. HOBUS, STEFFI: Unbeschreibliche Gefühle, in: EIKE VON SAVIGNY / OLIVER R. SCHOLZ (Hrsg.), Wittgenstein über die Seele, Frankfurt a. M. 1996, 131–145, hier 134f.

<sup>408</sup> Vgl. SIMON, JOSEF: Lebensformen: Übergänge und Abbrüche, in: WILHELM LÜTTERFELDS / ANDREAS ROSER (Hrsg.), Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache, Frankfurt a. M. 1999, 190–212, hier 207.

<sup>409</sup> Vgl. AYER, ALFRED J.: Ludwig Wittgenstein, Harmondsworth u. a. 1986, 95: „An emotion has duration; it has no place; it has characteristic ‘undergoings’ and thoughts (...). Emotions colour thoughts.“

<sup>410</sup> Vgl. HARK, MICHEL TER: Wittgenstein und Russell über Psychologie und Fremdpsychisches, in: EIKE VON SAVIGNY (Hrsg.), OLIVER R. SCHOLZ (Hrsg.), Wittgenstein über die Seele, Frankfurt a. M. 1996, 84–106, hier 87.

<sup>411</sup> Vgl. SCHOLZ, OLIVER R.: Vorstellungen von Vorstellungen, in: EIKE VON SAVIGNY (Hrsg.), Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Berlin 2012, 147–164, hier 162, spricht hier von „Lebensmustern“.

<sup>412</sup> Meinen „bringt die Bedeutung in den Satz hinein. Das Verstehen holt sie wieder heraus.“ WEISS, THOMAS: Meinen, ein Erlebnis der besonderen Art, in: EIKE VON SAVIGNY / OLIVER R. SCHOLZ (Hrsg.), Wittgenstein über die Seele, Frankfurt a. M. 1996, 57–71, hier 58.

<sup>413</sup> Vgl. PU 154: „In dem Sinne, in welchem es für das Verstehen charakteristische Vorgänge (auch seelische Vorgänge) gibt, ist das Verstehen kein seelischer Vorgang.“ TERRICABRAS, 586–589, betrachtet hier weiterführend die Begleitvorgänge beim Verstehen nach PU 154. SCHNEIDER, HANS JULIUS: Mentale Zustände als metaphorische Schöpfungen, in: WULF KELLERWESSEL (Hrsg.), Wittgensteins Spätphilosophie: Analysen und Probleme, Würzburg 1998, 209–226, erforscht seelische Vorgänge als Möglichkeit von

Innere Vorgänge sind also keine Dinge im eigentlichen Sinn, sie sind ohne Ort<sup>414</sup>, wohl aber real. Deswegen meint Wittgenstein passend, dass andere durchaus schon wissen können, wann jemand Schmerzen hat, wenn man das Wort ‚wissen‘ im üblichen Sprachgebrauch verwendet. (PU 246)

Das somit nachvollzogene (Anti-) ‚Privatsprachenargument‘, das mit PU 243 angestoßen wurde<sup>415</sup>, und zum Ergebnis führt, dass eine private Sprache auf Basis privater Empfindungen nicht möglich ist, wohl aber eine öffentliche Sprache über das Verhalten bei Empfindungen, führt auch zur Frage, wie ein einzelnes Individuum mit seinem Willen nun den öffentlichen Regeln folgt. Denn bei Sprachspielen werden mit dem Gebrauch die Sprecher als Individuen und als Gesamtheit wichtig, im Gegensatz zur rein objektiven, idealen Sprache im *Tractatus*. Nachdem im Spätwerk (jedenfalls für die Philosophie) das Erkennen beiseite gelassen wurde, rückt der Wille ins Zentrum der Betrachtungen<sup>416</sup>, und der ist natürlich individuell vorhanden, mithin eine Frage des Subjekts.

---

mentalen Zuständen. Er führt eine psychologische Begründung von Verhalten heran (ebd., 220f.) und merkt auch an, dass ein innerer Vorgang kein mentaler Gegenstand, wohl aber eine metaphorische Schöpfung sein könne (ebd., 223f.). Damit bestätigt er ebenso, dass in Sprachspielen von meinen, denken, empfinden usw. gesprochen werden kann, dies aber nicht philosophisch, sondern psychologisch zu erklären ist; der Philosoph beschränkt sich auf die Sprachebene, die selbstverständlich auch diese Begriffe beinhaltet, deren Bedeutung aber nichts Eigenes ist, sondern stark von der Sprechhandlung abhängen. Durch die Betrachtung innerer Vorgänge als Metaphern behält der Philosoph jedenfalls im Blick, dass er nicht den Vorgang an sich, sondern eben seine (auch metaphorische) Bedeutung auf der sprachlichen Ebene anzusehen hat.

<sup>414</sup> Vgl. auch GLOCK, HANS-JOHANN: Thought, Language, and Animals, in: Grazer Philosophische Studien, Jg. 71, Nr. 1, 2006, 139–160, der nach dem Ort des Gedankens im Sinne des Enzephalozentrismus fragt.

<sup>415</sup> CHILD analysiert die gewagte These von Diamond, ob nicht sogar im *Tractatus* schon eine Art Privatsprachenargument vorhanden sei, kommt aber zum Schluss, dass DIAMOND in Wittgenstein etwas hineininterpretiert, „that is not actually there.“ CHILD, WILLIAM: Does the *Tractatus* contain a private language argument?, in: PETER SULLIVAN / MICHAEL POTTER (Hrsg.), Wittgenstein's *Tractatus*: History and Interpretation, Oxford 2013, 143–169, hier 145. Vgl. DIAMOND, CORA: Does Bismarck have a beetle in his box?: The private language argument in the *Tractatus*, in: ALICE CRARY / RUPERT J. READ (Hrsg.), The new Wittgenstein, London 2000, 272–302.

<sup>416</sup> Vgl. WATZKA, 15: „Die philosophische Antwort auf die philosophische Herausforderung des Skeptizismus besteht darin, der Erkenntnis den zentralen Platz unter den menschlichen Angelegenheiten zu bestreiten.“ Vgl. auch RAMI, DOLF: Wittgenstein und der Cartesianismus, in: Wittgenstein Studien, Jg.

Das Subjekt war im Frühwerk metaphysisch, also im unsagbaren Bereich. Doch gerade dort betonte Wittgenstein schon die Rolle des Willens gegenüber dem Erkennen beim Subjekt<sup>417</sup>: Er stellt fest, dass „es kein erkennendes Subjekt gibt.“ (Tb 20.10.16). Vielmehr: „Das Subjekt ist das wollende Subjekt.“ (Tb 4.11.16) Ähnliches findet sich auch im Big Typescript: Nicht das Intellektuelle, sondern die Überwindung des Willens sei die Schwierigkeit in der Philosophie. (MS 213, 406) Das Gefühl, nicht der Verstand müsse in der Philosophie dazu resignieren. (MS 213, 407)

Das Privatsprachenargument kann man tatsächlich auf der Ebene des Subjekts<sup>418</sup> festmachen: Passend zur Bemerkung, dass es kein erkennendes Subjekt gebe, spricht BELL von einem „Ich-tilgenden Solipsismus“ bei Wittgenstein.<sup>419</sup> VOSSENKUHL stellt dazu fest: Das Subjekt hat keine Nachbarn, die es aber bräuchte, um mit ihnen über ähnliche private Erlebnisse zu sprechen<sup>420</sup>. Deswegen ist nicht von einem (erkennenden) Ich auszugehen, das in einem Körper wohnt, sondern auf alle menschlichen Körper verteilt sei.<sup>421</sup> Das Erkennen ist nur in einer Gemeinschaft möglich.

Das heißt nun zusammengefasst: Ein erkennendes, alleiniges Ich ist weder im Früh- noch im Spätwerk anzunehmen, im Frühwerk aus antimetaphysischen Gründen, im Spätwerk aufgrund des Privatsprachenarguments. Aber auch das wollende Ich wird beschnitten, im Frühwerk spielt es eine gewisse Rolle bei der Ethik, aber auch da wird das Wollen im asketischen Sinne als „können, was man muss“ gesehen<sup>422</sup> und

---

10, 2004, 17–56, hier 54: Rami findet beim späten Wittgenstein eine untergeordnete Rolle des Cartesianismus. Man könnte aus Ramis Aussage ableiten, aus dem „cogitans sum“ wurde ein „volens sum“.

<sup>417</sup> Auch hier führte er sozusagen im Spätwerk aus, wozu er im Frühwerk noch nicht imstande war, eben weil er nun die Sprache mit allen Tätigkeiten sah.

<sup>418</sup> Weiterführend im Hinblick auf Wittgensteins Bezug zu SCHOPENHAUER über das Ich als Geheimnis: UHLEMANN, BRIGITTE: Wittgensteins Tractatus im Spiegel von Kants Transzendentalphilosophie und Schopenhauers Idealismus, Konstanz 1998, 74ff.

<sup>419</sup> Vgl. BELL, DAVID: Solipsismus, Subjektivität und öffentliche Welt, in: WILHELM VOSSENKUHL (Hrsg.), Von Wittgenstein lernen, Berlin 1992, 29–52.

<sup>420</sup> Vgl. etwa BIB 113, vgl. VOSSENKUHL, Ludwig Wittgenstein, 180f.; siehe dazu AZ 67, 68, 72.

<sup>421</sup> Vgl. VOSSENKUHL, Ludwig Wittgenstein, 181, vgl. AZ 54f.

<sup>422</sup> Vgl. die Ausführungen gegen Beginn des Abschnitts 2.1.



ist deswegen zu überwinden. Im Spätwerk sind die inneren Vorgänge weiterhin als naturwissenschaftlich-psychologische Phänomene aus der Philosophie verbannt. Dies sieht man auch anhand der ‚Subtraktionsfrage‘: Was „ist das, was übrig bleibt, wenn ich von der Tatsache, daß ich meinen Arm hebe, die abziehe, daß mein Arm sich hebt?“ (PU 621) Wittgenstein kommt zum Schluss, dass das Wollen bzw. Wünschen und Überzeugungen nicht kausale Ursachen für die Handlungen sind (PU 613), sondern Gründe, denn das Wollen kommt nicht zur Handlung dazu, was es als Ursache aber müsste<sup>423</sup>, da wäre es schon in der Struktur der Handlung als grundgelegt, die notwendig auf das Wollen folgen müsste. Immerhin bleibt aber der Wille das Entscheidende, denn er bringt nach dem Wunsch den Vollzug, er ist die Handlung selbst (vgl. Tb 4.11.16). Das Wollen hat selbst keinen Grund mehr<sup>424</sup>. Wünschen kann selbst Gründe und Ursachen haben, Wollen hingegen ist ausschließlich spontan, man braucht die Freiheit, etwas zu wollen und auch nicht zu wollen und es dann entsprechend zu tun oder zu unterlassen. Eine willentliche Handlung kann deshalb nicht aus Überraschung entstehen, sondern muss planbar sein. Daraus folgt als Kriterien für eine willentliche Handlung, dass sie als planbare Handlung auch befohlen werden kann, als freie Handlung aber unterlassen werden kann.<sup>425</sup>

Dies widerspricht insofern nicht VOSSENKUHL'S Aussage, dass das Ich auf alle menschlichen Körper verteilt sei, als er vom Erkennen spricht, das gemäß dem Privatsprachenargument nur gemeinschaftlich möglich ist; gleiches gilt für das Setzen von Regeln. Ob man der Regel folgt oder nicht, ist dennoch eine Frage des freien Willens.

---

<sup>423</sup> Vgl. GLOCK, HANS-JOACHIM: Wittgensteins letzter Wille. „Philosophische Untersuchungen“ 611–628, in: EIKE VON SAVIGNY (Hrsg.), Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Berlin 2012, 165–182, hier 170.

<sup>424</sup> Vgl. SCHROEDER, Wittgenstein lesen, 184f.: Nachdem man nicht vom Wollen-wollen sprechen kann (PU 613), müsste Wollen unwillkürlich sein. Schroeder betont, dass Wollen auch deswegen nicht als inneres Tun gesehen werden darf, damit von vornherein nicht die paradoxe Frage entsteht, ob das Wollen selbst nun willkürlich oder unwillkürlich ist.

<sup>425</sup> Vgl. GLOCK, Wittgensteins letzter Wille, 236f.

So kann man den Regelfolger trotzdem als aktives und soziales Wesen bezeichnen,<sup>426</sup> denn die Abrichtung ist zwar ein sozialer Prozess<sup>427</sup> und gibt dem Sprecher die Regeln vor; die Entscheidung aber, ob jemand einer Regel folgt, setzt seinen Willen voraus<sup>428</sup>.

Der Wollende ist dabei in der aktiven Rolle, er erleidet nicht; ein Phänomen dagegen geschieht, ist selbst tot und muss von uns hingenommen werden (PG 97). Letzteres ist auch die Grundstruktur des Erkenntnisaktes: Das Denken fährt die Wirklichkeit nach, es ‚erleidet‘ sozusagen die Wirklichkeit. Deswegen wendet sich Wittgenstein auch in den *Philosophischen Untersuchungen* dagegen, dass das Wollen eine Erfahrung sei, denn das Wollen ist aktiv<sup>429</sup>, das Denken passiv, das eine nur individuell, das andere nur gemeinschaftlich möglich.

### 3.2.6. Die Rolle der Grammatik

Der Begriff der Regeln ist bei Wittgenstein eng verbunden mit dem Begriff der Grammatik, die eine Art Regelwerk ist. Wittgenstein unterscheidet zwischen der

---

<sup>426</sup> PUHL, Regelfolgen, 141f., fasst dies gut zusammen: „Wittgensteins Regelfolger ist nicht das egozentrische und hauptsächlich denkende und re-präsentierende Subjekt der Philosophiegeschichte (wozu auch der „Traktatus“ gehört), sondern ein aktives und soziales Wesen. Als Mitglied einer Sprachgemeinschaft eignet es sich jene etablierten Reaktionen und Verhaltensweisen an, die das Regelfolgen und den Sprachgebrauch ausmachen und die einen konstruktiven Beitrag zur Festlegung von Regeln, zu ihrer Geltung und zu ihrer Kenntnis leisten.“

<sup>427</sup> Regelbefolgen als öffentliche Praxis: PU 198f., 201f., 190, s. a. MAJETSCHAK, 327–330; vgl. PUHL, Regelfolgen, 128; vgl. STEIN, 32. Siehe auch SAVIGNY: Der Mensch als Mitmensch, 122: Regeln haben einen sozialen Kontext, in den man sich einfügen muss (ebd., 114), dazu PU 206, 219: Einem Befehl blind folgen.

<sup>428</sup> Vgl. hier die Überlegungen über die ‚Anpassung‘ bei NEVES, 21, die es mit sich bringt, auch den Skeptizismus bezüglich der als gewiss angenommenen Dinge im eigenen Sprachspiel hinter sich zu lassen. Vgl. auch Abschnitt 4.2.4., wo das Zusammenspiel von Gemeinschaft und Individuum eine analoge Rolle spielt.

<sup>429</sup> Vgl. GLOCK, Wittgensteins letzter Wille, 175.

Oberflächengrammatik für die Korrektheit der Sprache bezüglich des Satzbaus usw. und der philosophisch eigentlich interessanten Tiefengrammatik:

„Man könnte im Gebrauch eines Worts eine ‚Oberflächengrammatik‘ von einer ‚Tiefengrammatik‘ unterscheiden. Das, was sich uns am Gebrauch eines Worts unmittelbar einprägt, ist seine Verwendungsweise im Satzbau, der Teil seines Gebrauches – könnte man sagen – den man mit dem Ohr erfassen kann. – Und nun vergleiche die Tiefengrammatik, des Wortes ‚meinen‘ etwa, mit dem, was seine Oberflächengrammatik uns würde vermuten lassen. Kein Wunder, wenn man es schwer findet, sich auszukennen.“ (PU 664)

Die Tiefengrammatik regelt also die Bedeutung der Wörter bzw. den Sinn von Ausdrücken<sup>430</sup>, sie ist eine „Belehrung über den Gebrauch von Worten“ (ÜG 36).<sup>431</sup> Die Tiefengrammatik ist deswegen eine zentrale Aufgabe der Philosophie beim späten Wittgenstein, der ja eben den Gebrauch von Wörtern untersucht. Die Philosophie ist insofern die „Verwalterin der Grammatik“ (PB 85).

Die Grammatik ist der ‚neue Ort‘, wo man die Bedeutung der Worte findet, nicht mehr die Begriffe selbst, die nach der klassischen Auffassung referenzialistisch an die Gegenstände gebunden wären. Die Bedeutung findet sich zunächst im Gebrauch (PU 43), ist aber an der Grammatik ablesbar, die gleichfalls mit dem Gebrauch entsteht – Gebrauch und Grammatik, Praxis und Regeln sind so gesehen nicht voneinander zu trennen; und am Gebrauch ist die Bedeutung von Begriffen nur abzulesen, sobald sich eine Regelmäßigkeit, eine Gewohnheit einstellt, also eine Grammatik vorhanden ist<sup>432</sup>.

---

<sup>430</sup> Vgl. STEIN, 39.

<sup>431</sup> Vgl. auch ÜG 62: „Darum besteht eine Entsprechung zwischen den Begriffen ‚Bedeutung‘ und ‚Regel‘.“ Und ÜG 64: „Die Bedeutung eines Worts vergleiche mit der ‚Funktion‘ eines Beamten. Und ‚verschiedene Bedeutungen‘ mit ‚verschiedenen Funktionen‘.“

<sup>432</sup> Vgl. hier auch die Ausführungen zur gemeinsamen menschlichen Handlungsweise in 3.2.8.1., wo deutlich wird, dass eine fremde Sprache erst erlernt werden kann, wenn man die Regelmäßigkeiten darin erkennt (vgl. besonders PU 207).

Die Grammatik muss also der schon bekannten Tatsache Rechnung tragen, dass die Beziehung von Namen und Benannten vage ist, wohl aber in einem sozialen Prozess, also in der Praxis geregelt wird, und damit nicht beliebig ist. Die Grammatik kann man in Sätzen ausdrücken, die die entsprechenden Regeln zur Verwendung von Wörtern in einer bestimmten Bedeutung beinhalten. Diese grammatischen Sätze haben damit einen normativen und regulativen Charakter:

Die Grammatik ist als Regelwerk normativ, der Teilnehmer einer Sprache muss sich an die Regeln halten, wie gesehen, und somit ist die ganze Grammatik für ihn verbindlich. Trotz des regulativen und normativen Charakters drückt die Grammatik aber nicht Notwendiges aus,<sup>433</sup> sie ist willkürlich und autonom, wie das auch weiter oben schon für die Regeln festgestellt worden ist: Die Willkür konnte man schon im Kalkül als System von Regeln feststellen, das nicht vom Wesen der Welt, sondern vom Willen abhängt.<sup>434</sup> Und so gilt das auch für die Grammatik.<sup>435</sup> Damit ist die Grammatik autonom.<sup>436</sup>

Das heißt aber nicht, dass es nicht eine Verbindung mit der Welt geben kann. Denn gerade wenn ein Satz die Welt beschreiben will, wird er sich realistisch an ihr ausrichten; aber wie er die Welt beschreibt, ist zunächst eine Frage der Intuition des Einzelnen, die den Willen für eine bestimmte Vorgehensrichtung liefert<sup>437</sup>, und diese Richtung

---

<sup>433</sup> Vgl. GLOCK, HANS JOHANN: Necessity and normativity, in: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge 1996, 198–225. Vgl. auch KENNY, Wittgenstein, 34.

<sup>434</sup> Vgl. ULE, 77: „Jeder Kalkül ist willkürlich, denn er hängt von unserem Willen, nicht vom ‚Wesen der Welt‘ ab.“

<sup>435</sup> Vgl. PG 184–187: Die Grammatik ist keiner Wirklichkeit Rechenschaft schuldig, die Regeln der Grammatik sind willkürlich und lassen sich nicht dadurch rechtfertigen, dass man zeigt, ihre Anwendung führe zu einer Übereinstimmung der Darstellung mit der Wirklichkeit.

<sup>436</sup> HACKER betont besonders die Autonomie der Grammatik, eine Aufzählung entsprechender Fundstellen in seinem Werk findet sich in STOSCH, 99, Fußnote 49. HACKER, *Insight*, 192, hebt auch die Willkürlichkeit als Aspekt der Autonomie hervor. Auch Wittgenstein macht immer wieder Bemerkungen in diese Richtung: Vgl. PG 55: Die Sprache ist autonom; Z 320: Regeln der Grammatik sind willkürlich, Gebrauch der Sprache autonom; wer beim Kochen nicht den Regeln folgt, kocht falsch; wer aber nicht den Regeln der Grammatik folgt, spielt ein anderes Spiel.

<sup>437</sup> Siehe die Ausführungen über die Intuition in Abschnitt 2.3.

wird dann von der Gemeinschaft übernommen<sup>438</sup>, etwa, weil sie einleuchtend ist, oder aus anderen Gründen in der Praxis eine Mehrheit findet.

So ergeben sich diese Regeln auf der ontologisch-realistischen Ebene nicht willkürlich, sondern in diesem Sinne zwangsläufig, ausgerichtet an die Naturnotwendigkeiten; auf der sprachlich-grammatischen Ebene, die Wittgenstein hier betont, sind sie aber willkürlich<sup>439</sup>:

„Überlege: ‚Das einzige Korrelat in der Sprache zu einer Naturnotwendigkeit ist eine willkürliche Regel. Sie ist das Einzige, was man von dieser Naturnotwendigkeit in einen Satz abziehen kann.‘“ (PU 372)<sup>440</sup>

Die Sprache wird damit nicht mehr ausschließlich durch die gemeinsame logische Form und Tatsachen von der Welt bestimmt<sup>441</sup>, sondern in den Sprachspielen anhand der Grammatik gestaltet, auch wenn die Grammatik wie die Logik der Sprache vorausgeht. Denn Sprache und Wirklichkeit können nicht völlig unabhängig voneinander sein.<sup>442</sup> Vielmehr ist der Bezug zur Welt in der Sprache von vornherein in der Grammatik enthalten<sup>443</sup>, so wie es auch die Logik ist.<sup>444</sup>

---

<sup>438</sup> Grammatische Sätze sind intersubjektiv gültig, vgl. MAJETSCHAK, 257.

<sup>439</sup> Vgl. SPECHT, 145: „Unsere Sprachspiele sind insofern *willkürlich*, als als die Regeln, die sie konstituieren, zwar im engsten Zusammenhang mit bestimmten Naturtatsachen *zwangsläufig* ergeben. Man kann aus diesem Grunde auch nicht sagen, die Regeln eines Sprachspiels seien wahr oder falsch, ein Sprachspiel sei richtig oder nicht richtig im Sinne einer empirischen Aussage.“ Vgl. auch Z 358 = BPP II 427: „Hat denn dieses System etwas Willkürliches? Ja und nein. Es ist mit Willkürlichem verwandt, und mit Nichtwillkürlichem.“

<sup>440</sup> Vgl. PB 313: Die Verbindung Sprache-Wirklichkeit „macht die Grammatik nicht zwangsläufig“, sondern diese bleibt „frei im Raum schwebend“.

<sup>441</sup> Vgl. HACKER, An analytical IV, 63.

<sup>442</sup> Vgl. PB 19; vgl. TERRICABRAS, 398.

<sup>443</sup> Wobei die Übereinstimmung selbstverständlich nicht von der Oberflächengrammatik ausgeht, sondern von der Tiefengrammatik, vgl. HINTIKKA / HINTIKA, 28–30. Vgl. hier auch in Abschnitt 4.1. die Ausführungen über die Übereinstimmung zwischen Sprache und Welt, die vor der Sprache liegt, aber nicht gegen die grundsätzlich realistische Position Wittgensteins spricht.

<sup>444</sup> Vgl. Watzka, 44: „Die grammatischen Sätze teilen mit den alten logischen Sätzen den apriorischen Status [...]. Es bedarf jetzt einer eigenständigen Untersuchung, um das Zusammenspiel der Prädikate zu klären.“

So kann man von einer „Übereinstimmung, Harmonie, von Gedanke und Wirklichkeit“ (PU 429) sprechen,<sup>445</sup> die bei ostensiven oder definitiven Akten beginnt.<sup>446</sup>

Grammatische Sätze regeln, wie eingangs bemerkt, die Sprache, und werden deswegen auch als regulative Sätze bezeichnet,<sup>447</sup> werden selbst aber nicht geprüft (ÜG 136).<sup>448</sup> Hier wird klar, dass es sich um Sätze handelt, die Teil des Weltbilds sind und deren Zusammenschau das Weltbild ergibt<sup>449</sup>, auch deswegen kann man sich über sie nicht irren – sie sind unerschütterlich.<sup>450</sup> Dieser Aspekt ist eng mit dem der Gewissheit verbunden und wird daher im 4. Abschnitt im Rahmen der Weltbildsätze noch einmal ausführlich dargestellt, wie auch die eben aufgetretene Frage, ob Realismus trotz Willkür in der Grammatik möglich ist.

WACHTENDORF führt hier allerdings noch eine Unterscheidung ein: Grammatische Sätze als Sprachregeln führen nach seiner Auffassung bei ihrer Verneinung unmittelbar zu Unsinn, regulative Sätze nicht. Regulative Sätze aber können insofern nicht verneint werden, weil ihre Geltung als gewiss angenommen wird, ähnlich wie die MOORSCHEN Sätze. Regulative Sätze beziehen sich daher auf das Weltbild oder persönliche Mythologien.<sup>451</sup> Diese Unterscheidung erscheint aber unnötig, wenn Wittgenstein selbst die Summe der grammatischen Sätze als das Weltbild bezeichnet. Offensichtlich geht Wittgenstein davon aus, dass die Summe aller Sprachregeln, vor allem inklusive

---

<sup>445</sup> Vgl. auch PG 112: „Harmonie zwischen Gedanken und Wirklichkeit“.

<sup>446</sup> Vgl. HACKER: An analytical IV, 106f.

<sup>447</sup> Vgl. nochmals STOSCH, 96.

<sup>448</sup> Vgl. WEIBERG, ANJA: Eine Frage der Grammatik? Ludwig Wittgenstein über Gewissheit, Religion und Weltbild, in: WILHELM LÜTTERFELDS (Hrsg.), Wahr oder tolerant?: religiöse Sprachspiele und die Problematik ihrer globalen Koexistenz, Frankfurt a. M. u. a. 2005, 99–110, hier 99. Vgl. auch STOSCH, 96, der grammatische Sätze also solche kennzeichnet, „die sich durch ihren regulativen Status auszeichnen und zu unserem Bezugssystem gehören, [...] sind irrtumsimmun (ÜG 54) und liegen als Teil unserer Grammatik am Grund unserer Sprachspiele.“

<sup>449</sup> STOSCH, 99, zählt in *Über Gewissheit* sieben Stellen, an denen die Zusammenschau der grammatischen Sätze als Weltbild bezeichnet werden: ÜG 93–95, 162, 167, 233, 262.

<sup>450</sup> Vgl. auch BGM III 39: „Einen Satz als unerschütterlich gewiss anzuerkennen – will ich sagen – heißt, ihn als grammatische Regel zu verwenden: dadurch entzieht man ihn der Ungewissheit.“

<sup>451</sup> Vgl. WACHTENDORF, 137–139.

der Tiefengrammatik, schon das vollständige Weltbild beinhalten und nicht noch extra regulative Sätze benötigt werden. Ähnlich hatte er ja schon im *Tractatus* die vollständige Beschreibung der Welt durch die vollständige Angabe der Tatsachen für möglich gehalten. Nun ist das Weltbild vollständig beschrieben, wenn die grammatischen Sätze vollständig angegeben sind. Gerade an den Sätzen MOORES wird deutlich, dass solche regulativen Sätze immer auch grammatische sind, entgegen der Meinung WACHTENDORFS. Denn die Gewissheit, dass ich zwei Hände habe, kann nicht ohne ihren Niederschlag in der sprachlichen Grammatik gedacht werden; sie könnte auch gar nicht erst bewusst werden, ohne dass es eine sprachliche Regelung in der Tiefengrammatik dazu gäbe.

Grammatische Sätze bringen also immer das Weltbild zum Ausdruck und regeln vor diesem Hintergrund die Sprache. Ihre Autonomie garantiert dabei, dass sie beides können<sup>452</sup>. Und weil sie das Weltbild zu Ausdruck bringen, können sie diesbezüglich auch als sachhaltig gesehen werden. Vor allem, wenn jemand eine vom Weltbild übernommene Ansicht in der Welt bestätigt findet, wird er den entsprechenden Weltbildsatz als sachhaltig auffassen. Allerdings ist das ein Spezialfall, normalerweise wird das Weltbild unbegründet und unbestätigt übernommen und Aussagen über einzelne Sätze des Weltbildes dürfen nicht einfach mit empirischen Sätzen gleichgesetzt werden.<sup>453</sup>

STOSCH weist allerdings zurecht darauf hin, dass grammatische Sätze und sachhaltige Sätze nicht immer klar getrennt werden können, weil der Status eines Satzes in verschiedenen Weltbildern einmal grammatisch, einmal sachhaltig sein kann; das bringt natürlich die Möglichkeit einer Verwechslung des Status mit sich, so dass hier

---

<sup>452</sup> Vgl. die Ausführungen oben, wie Willkür und Realismus gleichzeitig möglich sind.

<sup>453</sup> Dazu kommt erschwerend, dass grammatische Sätze normalerweise unausgesprochen und unbewusst sind, und nur bei philosophischer Betrachtung in den Fokus der Aufmerksamkeit rücken. Vgl. hierzu die Ausführungen über implizite Regeln, die auf grammatische Sätze übertragbar sind, nämlich dass man ein Spiel regelkonform spielen kann, ohne die Regeln explizit zu kennen.

durchaus die Verwirrung entstehen kann, die die Philosophie behandeln soll.<sup>454</sup> Wie bei den Ausführungen zu Wissen, Gewissheit und Weltbild im vierten Abschnitt noch ausgiebig diskutiert wird, können gemäß dem Bild vom wandelbaren Flussufer durchaus Weltbildsätze zu Erfahrungssätzen werden und umgekehrt.<sup>455</sup> Auch hier wird deutlich, dass der regulative oder sachhaltige Status eines Satzes zwar nicht verwechselt werden darf, wohl aber ein Satz nicht von vornherein auf einen Status zwingend festgelegt ist. Im Vorgriff auf dieses Kapitel soll ein Beispiel mehr Deutlichkeit verschaffen:

Denken wir an jemanden, der seine Armbanduhr beim Schlafengehen auf das Nachtkästchen legt, weil er sie morgens beim Aufstehen bequem griffbereit haben möchte. Ein Weltbildsatz, der dieser Praxis zugrunde liegt, und mit ihr verzahnt ist, ist die gewisse Annahme, dass es einen neuen Tag geben wird. Sicher könnte man über Nacht sterben, aber das wäre bei den meisten Menschen unwahrscheinlich; solche unwahrscheinlichen Ereignisse werden für möglich gehalten, beeinflussen aber das beschriebene Verhalten nicht. Aber die Gewissheit, mit der man den nächsten Tag erwartet, dass es ihn also schlechthin geben wird, ist keine Abwägung der Wahrscheinlichkeit oder keine kausale Erklärung, sondern ein Weltbildsatz. Er wird als grammatischer Satz nicht sinnvoll bezweifelt werden können, wohl aber die Praxis und darin auch die Sprache regulativ beeinflussen, etwa durch den Platz der Uhr in der Nacht auf dem Nachtkästchen oder auch bei jedem Satz, mit dem man ganz selbstverständlich ausspricht, was man morgen alles vorhat; hier würde man alles Mögliche akzeptieren, was dem Plan entgegenstehen könnte – so auch hier etwa ein plötzlicher Tod – nicht aber die logische Möglichkeit, dass die Welt bis dahin untergegangen sein oder es aus anderen (hier als unsinnig empfundenen) Gründen keinen neuen Tag mehr geben könnte. Der hier zugrundeliegende grammatische Satz, dass die Welt nicht einfach aufhört zu existieren, ist insofern nicht sachhaltig, weil er soweit nicht ausgesprochen

---

<sup>454</sup> Vgl. STOSCH, 98.

<sup>455</sup> Vgl. ÜG 99. Vgl. WEIBERG, 100f.



wird, also auch keine Behauptung sein kann. Vielmehr würde man die Frage, ob morgen wieder ein Tag kommt, als Unsinn abtun. Aber man kann solche grammatischen Sätze trotzdem reflektieren:

Nehmen wir an, der Besitzer der Armbanduhr lebt zu einer Zeit oder in einer Region, wo es noch kein Wissen über die Bewegung der Planeten gäbe, würde sich aber nun darüber kundig machen. Dann könnte er als sachhaltigen Satz behaupten, dass morgen wieder ein Tag kommt, mit Rückgriff auf seine gewonnenen Erkenntnisse. Die Ablage der Uhr auf dem Nachtkästchen wäre nun reflektierter, er würde es mehr aus begründetem Wissen und weniger aus Gewissheit tun, die er mit dem Weltbild einfach übernimmt. Überhaupt hat er das Weltbild schon mit dem Sprachspiel und der Praxis übernommen, weil er etwa seinen Vater schon immer gesehen hat, wie dieser auch seine Uhr auf sein Nachtkästchen gelegt hat, und somit ebenfalls übernommen, dass selbstverständlich davon ausgegangen werden kann, dass morgen wieder ein Tag kommt. Wie im nächsten Abschnitt zu sehen sein wird, stimmen die Menschen in der Lebensform und in Handlungen überein, deswegen haben sie ein gemeinsames Weltbild und entwickeln gemeinsame Sprachspiele.

Die nun aber herrschende Gewissheit, dass die Planeten sich einfach so weiterbewegen, fußt wiederum auf einem grammatischen Satz, nämlich dass deren stetige Bewegung nach bestimmten Gesetzen abläuft, die sich nicht ändern. Je mehr man also nach Wissen strebt und das Weltbild reflektiert, desto weiter wird das Weltbild mit seinen Gewissheiten und grammatischen Sätzen scheinbar zurückgedrängt. Man wird es aber nie ganz hinwegforschen können, jedenfalls nicht nach Wittgenstein, da es mit dem Sprachspiel entsteht und Wissen und Gewissheit immer auch eine Anerkennung durch die Gemeinschaft brauchen<sup>456</sup>. Spätestens bei der Frage, ab wann etwas als Wissen oder Gewissheit gilt, wird man also auf das gemeinsame Weltbild und die gemeinsame Praxis zurückgreifen müssen. Diese Frage ist ähnlich unhintergebar wie das

---

<sup>456</sup> Auch über den Aspekt der Anerkennung wird im 4. Abschnitt noch ausführlich diskutiert.

Vorhandensein der Logik in der Sprache des *Tractatus*, es gehört zu den Konstruktionspunkten des Sprachspiels.

Tatsächlich kann man gerade auch im religiösen Bereich durch Forschung das Weltbild reflektieren und klären. Durch die historisch-kritische Methode können einzelne Sätze der Bibel im Sachgehalt geprüft werden. Sie sind dann nicht mehr Teil des Ufers, sondern des Flusses. Sie können aber dennoch ihren regulativen Charakter behalten. Die biologische Erkenntnis, dass aus Jesu Herz am Kreuz nach dem Lanzensstich ganz natürlich Blut und Wasser getreten sind, ist dann keine Frage des Glaubens mehr, wohl aber die Interpretation, dass er damit Taufe und Eucharistie symbolisch geschenkt hat und die damit verbundene – regulative – Auffassung, dass diese Sakramente zu spenden sind; auch wenn zur Konstitution dieser Sakramente wesentlich mehr als diese Szene am Kreuz gehört.

Und es ist gerade in der Theologie sehr interessant zu fragen, ob nicht manche scheinbare Tatsachenbehauptung mit Wahrheitsanspruch nur vorgibt, sachhaltig zu sein, im Wesen aber eigentlich grammatischen Charakter hat. Gerade die Dinge, die man nicht naturwissenschaftlich überprüfen kann, weil sie nach tausenden Jahren nicht mehr greifbar sind oder von vorn herein übernatürlich sind, müssen Teil des Weltbildes bleiben, also als Glaubensgewissheiten gelten. Die überlieferten Glaubenssätze sind dabei aber vor allem regulativ, insofern sie von den Gläubigen geglaubt werden sollen. Sie sind insofern nicht sachhaltig, weil sie nicht begründbar sind, bestenfalls plausibel. Sie können aber auf andere, spezielle Weise wie sachhaltige gesehen werden, wenn ihr zum Ausdruck gebrachter Inhalt als wahr angenommen wird. Jeder Satz mit einem Bekenntnischarakter würde hierunter fallen, weil er von einer Wahrheit ausgeht, ohne aber eine Theorie aufzustellen; es handelt sich vielmehr um eine Art ‚implizite Behauptung‘. Wittgenstein deutet selbst an, dass die Theologie oft grammatische Sätze, nicht sachhaltige benutzt:

„Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik. (Theologie als Grammatik.)“ (PU 373)

Die hier aufgeworfene Problematik über die Wahrheit in regulativen Sätzen wird in Abschnitt 4 und 5 dieser Arbeit noch eine große Rolle spielen, wenn es um die Frage geht, ob Weltbildsätze Wahrheitscharakter haben können. Gerade wenn man regulative und sachhaltige Sätze in eine solche gefährliche Nähe zueinander bringt, dass Verwirrung entstehen könnte, ist doch gerade hier die Chance auf eine Antwort sehr groß, inwiefern die religiösen Sätze als regulative oder grammatische Sätze doch auch wahr sein können. Das Spiel mit dem Fluss und seinem Ufer, wann eine Handvoll Sandkörner zum einen oder zum anderen gehört oder sogar in einer Art Schwebezustand zwischen beiden ist, ist also gefährlich und faszinierend zugleich. Durch philosophische Klärung wird sowohl das Faszinierende, als auch das Verwirrende weggenommen – es wird aber nicht jeder Gläubige froh über eine solche Entmystifizierung sein, stellt dies ja am Extrempunkt die Existenz Gottes in Frage, den man sich nicht anders als als Mysterium vorstellen könnte. Für den Theologen darf also eine philosophische Klärung wesentliche mystische Elemente nicht antasten, sondern nur die falsche, in die Verwirrung führende Anwendung des Sprachspiels angehen, und eben nicht dessen Inhalt oder dessen richtigen Gebrauch. Aber gerade das wollte Wittgenstein.<sup>457</sup>

Dieser Ausblick machte vorab die Wichtigkeit und Rolle der Grammatik und ihrer Sätze deutlich. Bevor auf die beschriebenen Zusammenhänge noch einmal vertieft und im Zusammenhang mit dem Wahrheitsbegriff eingegangen werden kann, ist die Lebensform als praktische Grundlage der Sprachspiele inklusive ihrer – für den Wahrheitsbegriff immens wichtigen – Weltbilder zu betrachten:

---

<sup>457</sup> Vgl. nochmals PU 124 und seine Einschätzung, dass das Unsagbare das eigentlich Wichtige ist (s. Abschnitt 2.1.).

### 3.2.7. Lebensform

Ebenso wie der Abschnitt über die Grammatik wird auch der folgende über die Möglichkeit des Dialogs zwischen Weltbildern einige offene Stellen für die Frage nach der Rolle der Theologie enthalten, die dann auch erst in Abschnitt 5 noch einmal aufgegriffen und abschließend behandelt werden. Hier geht es eher um Grundlagen und Ansatzpunkte für die Theologie.

Die Grammatik wurde als etwas Vorgegebenes, Irrtumsimmunes gesehen, die ein Weltbild mit Gewissheit zum Ausdruck bringt. Wittgenstein leitet die Grammatik aber nicht aus analytischen oder wissenschaftlichen Erwägungen ab, sondern aus der praktischen Ebene, und führt so den Lebensformbegriff ins Feld. So gilt das etwa bezüglich der Festlegung durch die Grammatik, ab wann etwas als Wissen gilt und deswegen zu einer „beruhigten Sicherheit“ (vgl. ÜG 357) führt:

„Ich möchte nun diese Sicherheit nicht als etwas der Vorschnellheit oder Oberflächlichkeit Verwandtes ansehen, sondern als (eine) Lebensform. (Das ist sehr schlecht ausgedrückt und wohl auch schlecht gedacht.)“ (ÜG 358)

Die Herkunft des Lebensformbegriffes wird kontrovers diskutiert, jedenfalls hat er in Wittgensteins Werk eine eigene Bedeutung erlangt;<sup>458</sup> dies widerspricht nicht der Feststellung, dass er „etwas Verschwommenes“ behält,<sup>459</sup> ähnlich wie der Sprachspielbegriff (vgl. PU 71).

---

<sup>458</sup> Eine Übersicht der Diskussion findet sich bei STOSCH, 30. STOSCH kommt zum Ergebnis, dass die Lebensform nicht so sehr von SPRANGER entliehen ist, als vielmehr von WUNDT und SPENGLER. Er stützt sich dabei v. a. auf FISCHER, HANS RUDI: Sprache und Lebensform: Wittgenstein über Freud u. d. Geisteskrankheit, Frankfurt a. M. 1987, der auch konstatiert: Jedoch ist „die Frage, von wem Wittgenstein den Lebensformbegriff adoptiert hat, nur von historischem Interesse, denn er gewinnt innerhalb seiner Philosophie eine eigene Bedeutung“ Ebd., 35.

<sup>459</sup> Vgl. BEERLING, 165; auch HALLER betont, dass es aufgrund der Unbestimmtheit des Lebensformbegriffes mehrere legitime Deutungen desselben geben kann: HALLER, RUDOLF: Variationen und Bruchlinien einer Lebensform, in: WILHELM LÜTTERFELDS / ANDREAS ROSER (Hrsg.), Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache, Frankfurt a. M. 1999, 53–71, hier 53. Dem stimmt auch WACHTENDORF, 114, zu.

In den *Philosophischen Untersuchungen* wird deutlich, dass nicht Meinungen, sondern Lebensformen übereinstimmen:

„Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“ (PU 241)

Sprachspiele sind Teil einer Lebensform (PU 23)<sup>460</sup> und müssen wie die Sprachspiele hingenommen (vgl. BPP II 453) werden:

„Das Hinzunehmende, Gegebene – könnte man sagen – seien *Lebensformen*.“ (PU II 572)

Die Lebensform ist also eng mit dem Sprachspiel verknüpft<sup>461</sup> und „offensichtlich“ in der Rolle „eines die Sprache einbettenden sozialen Systems“<sup>462</sup>. Sie ist Grundlage für die gemeinschaftliche Praxis, aus der Sprachspiele entstehen, mitsamt Grammatik, Regeln und Gebrauch mit Bedeutung.

Es ist die Frage, ob es vor diesem Hintergrund nur eine einzige menschliche Lebensform gibt, die allen Sprachspielen zugrunde liegt (monistische Interpretation), eine Lebensform je einem Sprachspiel entspricht (Identitätsthese) oder multikulturell zu sehen ist, nämlich dass mehrere Lebensformen jeweils mehreren Sprachspielen zugrunde liegen. STOSCH erörtert diese Frage ausführlich und meint, dass die multikulturelle Version am wenigsten Schwierigkeiten bereiten würde.<sup>463</sup>

---

<sup>460</sup> Auch wenn Lebensformen nicht dasselbe oder fast dasselbe sind wie Sprachspiele, vgl. GARVER, NEWTON: Die Unbestimmtheit der Lebensform, in: HALLER, RUDOLF: Variationen und Bruchlinien einer Lebensform, in: WILHELM LÜTTERFELDS / ANDREAS ROSER (Hrsg.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Frankfurt a. M. 1999, 37–52, hier 37, der hier auch die Unbestimmtheit des Lebensformbegriffes unterstreicht.

<sup>461</sup> Vgl. auch PU 19: „Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.“

<sup>462</sup> SAVIGNY, EIKE VON: Wittgensteins Lebensformen und die Grenzen der Verständigung, in: WILHELM LÜTTERFELDS (Hrsg.), ANDREAS ROSER (Hrsg.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Frankfurt a. M. 1999, 120–137, hier 136.

<sup>463</sup> Vgl. als Grundlage für folgende Analyse STOSCH, 30–35.

Denn mit PU 242 lässt sich zeigen, dass die monistische Interpretation schwierig ist, da viele Konflikte auf eine Art sprachliche und kulturelle Barriere zwischen verschiedenen Parteien zurückzuführen sind.<sup>464</sup> Eine Verständigung scheint erst dann möglich, wenn man die Lebensform des anderen annimmt.<sup>465</sup> Dies spricht für die Annahme verschiedener Lebensformen, wobei ein Individuum nicht auf seine Lebensform determiniert ist, sondern durchaus wechseln oder sie erweitern kann.

Natürlich wäre es möglich, alle Lebensformen in eine Meta-Lebensform zusammenzufassen, die alle möglichen Lebensformen beinhaltet. Man würde diese Lebensformen dann als Varianten der einen Meta-Lebensform bezeichnen können<sup>466</sup>. Dann könnte man aber gleich diese Meta-Lebensform als die einzige und eigentliche Lebensform annehmen, ähnlich der monistischen Interpretation. Nur außerhalb der Menschheit gäbe es fiktive weitere, echte Lebensformen, mit denen aber keine Verständigung möglich ist.<sup>467</sup> Eine ähnliche Lösung wird hier angestrebt und mündet in der Annahme verschiedener Ebenen:

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen kann man nun feststellen, dass – gerade, weil sich Wittgenstein selbst nicht präzise geäußert hat – es keine unnötige Festlegung auf die genaue Bedeutung des Lebensformbegriffes geben sollte. Wittgenstein hat selbst jedenfalls von Lebensform im Singular und Lebensformen im Plural gesprochen.<sup>468</sup> Deswegen ist der Lebensformbegriff großzügiger zu fassen, so wie man es

---

<sup>464</sup> Vgl. PU 242: „Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen.“

<sup>465</sup> SAVIGNY, Wittgensteins Lebensformen, 135f., spricht von „gewöhnen“ an die andere Lebensform.

<sup>466</sup> Vgl. HALLER: Variationen und Bruchlinien, 60: „Wir stellen fest, es gibt so *jedenfalls* Variationen einer Lebensform, wie es verschiedene Verwendungen der Sprache gibt.“

<sup>467</sup> Vgl. PU II 568: „Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen.“ Offensichtlich ist das Verhalten des Löwen zu seinen privaten Sinnesdaten so wenig mit dem menschlichen in Einklang zu bringen, dass hier ein Verstehen unmöglich ist. Allerdings könnte man anführen, dass auch Tiere bei Schmerzen oft Laute von sich geben, wie eben auch Menschen. So ist ein vorsprachliches Verstehen sicher möglich, nicht selten kann man eine Art Kommunikation auf dieser Ebene zwischen Menschen und Tieren finden.

<sup>468</sup> S. PU 19, 23, 241, PU II 489 und andererseits PU II 572; vgl. WACHTENDORF, 112f.

auch mit dem eng mit ihm zusammenhängenden Sprachspielbegriff tun muss, siehe Wittgensteins eigene großzügige Fassung der „Mannigfaltigkeit der Sprachspiele“ in PU 23. Gerade weil das Sprachspiel nicht fest definiert ist (vgl. PU 65), hat es „verschwommene Ränder“, wie früher schon bemerkt, und muss etwa mit Beispielen konkretisiert werden, ohne dabei eine Grenze zu ziehen (PU 71). Dazu kommt, dass sich Sprachspiele und deren Regeln spontan und immerwährend ändern können (PU 83). Die verschwommenen Ränder des Sprachspiels wirken sich eben auch auf die Lebensformen aus, die ebenso mit verschwommenen Rändern wahrgenommen werden müssen. Dabei kann zwischen der einen Lebensform unterschiedenen werden, die alle Menschen teilen, indem sie etwa überhaupt eine Sprache verwenden, und zwischen den Lebensformen im Sinne von Lebensweisen verschiedener Gruppen von Menschen.<sup>469</sup> Es liegt also eine Mischung der Interpretationen nahe: Die monistische findet sich in einer Art übergreifenden Ebene wieder, die alle Menschen teilen, die Identitätsthese findet ihre Anwendung, weil die Gemeinschaft, die ein Sprachspiel spricht, auch eine ihr eigene Lebensform hat und teilt. Und schließlich kann man der multikulturellen Deutung abgewinnen, dass diese sprachspiel-eigenen Lebensformen sich ja überlappen, allein schon aufgrund der als monistisch betrachteten gemeinsamen Lebensform aller Menschen, aber auch, weil sie eventuell in einem speziellen Bereich ähnliche Ansichten und Praktiken entwickelt haben. So ist auch denkbar, dass mit einer übersichtlichen Darstellung aller Weltbilder, Praktiken, Sprachspiele und Lebensformen schließlich eine Art Pool an Lebensformen existiert, dem ein anderer Pool aus Sprachspielen gegenübersteht, und jeder einzelne Teilnehmer oder auch jede Gemeinschaft gehört einer oder mehreren Lebensformen wie auch Sprachspielen an. Die Identitätsthese ist so gesehen der Sonderfall, bei dem eine Gemeinschaft genau einer Lebensform und genau einem Sprachspiel angehört. Dieser Fall ist im Leben unrealistisch, weil das menschliche Leben und die dazugehörigen Beziehungen zu komplex

---

<sup>469</sup> Vgl. ebd., 124, der bei verschiedenen Lebensweisen jeweils ihnen eigene Verhaltensweisen und Praktiken sieht, die aber an der ihnen allen gemeinsamen Lebensform teilnehmen.

verflochten sind. Aber gerade als Spezialfall, dem man zu Studienzwecken heranzuführt, wie die ideale Sprache oder eine primitive oder Fachsprache, wie er den bald dargestellten lokal begrenzten Sprachspielen entspricht, ist die von der Identitätsthese vorgeschlagene Form passend. Gerade bei Fachsprachen ist es ja so, dass ein Mensch, der gerade in einer solchen spricht, seine Eigenheiten, die in anderen Sprachspielen zur Geltung kommen, zurückdrängt und jedenfalls temporär sich auf eine Lebensform beschränkt. Man stelle sich einen Arzt vor, der auf Kongressen Vorträge hält, privat aber gern Witze erzählt. Er wird in der einen Situation ganz anders sprechen als in der anderen und beide Lebensformen im Normalfall nicht vermischen.

Ich halte also eine sehr großzügige und holistische Auslegung des Lebensformbegriffes für angemessen. Zum einen scheint der holistische Ansatz der wittgensteinischen Art nahezuliegen, insofern er oft viele Strömungen einbindet, ohne sich einer anzuschließen, wie auch beim Wahrheitsbegriff noch zu sehen sein wird. Zum anderen hat er den Lebensformbegriff selbst sehr offen benutzt, auch wenn dieses Argument nicht überstrapaziert werden darf, weil er nur selten in den Werken Wittgensteins vorkommt.<sup>470</sup> Trotzdem ist es nahe liegend, jeder der drei genannten Interpretationen zuzugestehen, dass sie legitim ein Merkmal herausarbeiten: Das der universellen Ebene bei der monistischen, das der Identität vor allem für spezielle Fälle bei der Identitätsthese und das der komplexen Verwobenheit bei der multikulturellen These. Dieser holistische Ansatz entspricht im Wesentlichen STOSCHS Darstellung, die die multikulturelle These als die mit am wenigsten Schwierigkeiten bevorzugt, betont aber die konstruktiven Aspekte der anderen beiden Deutungen, die in den Lebensformbegriff integriert werden können.

---

<sup>470</sup> Vgl. ebd., 112.



Im Folgenden soll ein Versuch gemacht werden, die Mannigfaltigkeit der Sprachspiele etwas besser zu ordnen, ohne sie dabei in ihrer umfassenden Bedeutung zu beschneiden. Dabei wird auch die holistische Vorstellung des Lebensformbegriffes konkreter als bisher. Besonders die Tatsache, dass man von einer universellen menschlichen Lebensform sprechen kann, die mannigfaltige spezielle Lebensformen umfasst, wird Rechnung getragen, wenn auch bei den Sprachspielen eine universale und viele lokale Ebenen gefunden werden können. Die dritte Ebene von Sprachspielen mit spezieller, auf die Sprache selbst gerichteter Funktion, macht deutlich, wie die mannigfaltigen Lebensformen und Sprachspiele tatsächlich in Dialog treten können, wie sich das konkret darstellt und begründet. Die folgende Perspektive ist eine Sichtweise, die für Philosophie und Theologie sehr fruchtbar sein kann. Vor allem wird am Ende deutlich, dass ein Dialog möglich ist, deswegen auch ein Weltbild übergreifendes Reflektieren und von daher auch ein Wahrheitsbegriff, bei dem die Wahrheit zunächst zwar im Sprachspiel gebunden ist, aber doch darüber hinaus Bedeutung haben kann: Eine Wahrheitsbehauptung kann Sprachspiel übergreifend reflektiert werden und deswegen auch außerhalb des eigenen Sprachspiels mit Wahrheitsanspruch vertreten werden – wenn auch nicht ohne Grenzen.

### 3.2.8. Sprachspielebenen und Dialogfähigkeit

Es ist zunächst nahe liegend, dass Sprachspiele auch nach Kriterien sortiert werden können, die nicht direkt oder ausdrücklich von Wittgenstein eingeführt worden sind, und auch das in mannigfaltiger Hinsicht. Ein Beispiel ist die Aufschlüsselung in Ein- und Mehr-Situationssprachspiele von WEISS; damit ist gemeint, dass manche Sprachspiele nur in einem Kontext vorkommen und unabhängig vom Rest des Lebens der Sprechergemeinschaft sind, andere in mehreren Kontexten.<sup>471</sup>

---

<sup>471</sup> Vgl. WEISS, Gebrauchstheorie, 460f.

SPECHT unterscheidet vereinfachte Sprachspiele zur Veranschaulichung, dann das Ganze der Sprache und zuletzt Teilsysteme oder Teilfunktionen der Sprache als drei in den Philosophischen Untersuchungen vorkommende Varianten von Sprachspielen<sup>472</sup>. WUCHTERL nimmt eine SPECHT sehr ähnliche Unterteilung vor, und erkennt drei Bedeutungen des Sprachspielbegriffs: Ein Modell einer primitiven Sprache, eine sprachliche Funktionseinheit und die Gesamtheit der sprachlichen Tätigkeiten; das Sprachspiel als Funktionseinheit ist für ihn von zentraler Bedeutung und die primitive Sprache eine Art vereinfachter Sonderfall derselben.<sup>473</sup>

An diese beiden Einteilungen anknüpfend, möchte ich meine eigene vorstellen, bei der der Sprachspielbegriff ebenfalls die Sprache als Ganzes erfasst, daneben auch Teilsprachen als Teile dieses Ganzen, die ähnlich wie bei WUCHTERL auch die primitiven Sprachspiele umfassen. Als letzte Möglichkeit schlage ich aber einen Sonderfall vor, nämlich Sprachspiele, die sich in ihrer Funktion wieder auf die Sprache beziehen, deswegen ‚metafunktional‘ sind; hierunter fallen die auszuführenden Beispiele der Philosophie und des Lehrens einer Sprache. Diese sind nicht einfach eine neue Teilsprache, sondern nutzen dieselbe Sprache, die sie reflektieren; von daher passen sie nicht in die zweite genannte Gruppe. Als besonderes Merkmal haben sie eine spezielle Funktion, und zwar auf einer Metaebene zur Sprache. Von daher kann man sie als spezielle Funktionseinheiten im Sinne SPECHTS oder WUCHTERLS sehen. Gerade das Metasprachenverbot für die Philosophie von Wittgenstein kann hier eingehalten werden bei gleichzeitiger Rechtfertigung, dass eine Metafunktion offensichtlich möglich ist und die Reflexion auch sprachspielübergreifend möglich ist. Diese Einteilung knüpft an PU 7 an, um den Sprachspielbegriff möglichst nah an Wittgensteins eigenen Äußerungen festzumachen.

---

<sup>472</sup> Vgl. SPECHT, 42–45.

<sup>473</sup> Vgl. WUCHTERL, 122, wobei der Ausdruck ‚Funktionseinheit‘ auch bei SPECHT, 51, zu finden ist.

### 3.2.8.1. Die Ebene des universalen Sprachspiels

Die universale Ebene entspricht der Alltagssprache, die keine Metasprache ist, sondern als Grundlage für alle sprachlichen Vorgänge, etwa auch der Fachsprachen oder der Philosophie, dient.<sup>474</sup> Diese gemeinsame Alltagssprache muss für alle Beteiligten verständlich sein, so dass Fremdsprachen oder extreme Dialekte hierfür nicht in Frage kommen. Meistens wird eine universale Alltagssprache eine Art Nationalsprache sein, so dass sie die geforderte Grundlage bilden kann.

In PU 7 ist diese Ebene noch allgemeiner und bezüglich der Tätigkeiten ganzheitlicher formuliert, nämlich als „das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist“.

Diese Ebene ist eng verbunden mit dem Begriff der ‚gemeinsamen menschlichen Handlungsweise‘, die offensichtlich noch grundlegender ist als eine Nationalsprache, denn sie kann sogar diese Grenzen überwinden:

„Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels dessen wir uns eine fremde Sprache deuten.“ (PU 206)

Z. B. „die Vorgänge des Benennens der Steine und des Nachsprechens des vorge sagten Wortes“ (PU 7) können als gemeinsame Handlungsweise gesehen werden, die noch grundlegender als Nationalsprachen ist, und deswegen auch zum Lehren von Fremdsprachen dienen kann. Man könnte auch sagen, dass die gemeinsame menschliche Handlungsweise die universale nichtsprachliche Ebene im Sprachspiel ist, eine nationale oder andere gemeinsame Alltagssprache aber die universale sprachliche Ebene im Sprachspiel. Tätigkeiten sind also grundlegender als Sprechen; die Sprache ist vielmehr ein spezieller Bereich „der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist.“ (PU 7) Dies spricht dafür, dass ein Subjekt seine Rolle wechseln kann, ohne dazu etwas

---

<sup>474</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen über die Alltagssprache als universales Medium im Abschnitt über das ethische Grundanliegen.

lernen zu müssen, nicht aber seine Sprache. Denn das Zeigen und Vorsprechen von Begriffen hat man – etwas vereinfacht, aber prinzipiell zutreffend dargestellt – mit seiner eigenen Sprache schon gelernt, man muss es im Gegensatz zu einer neuen Alltagssprache nicht mehr lernen, höchstens üben<sup>475</sup>.

Zwar wird bisweilen angenommen, dass die gemeinsame Handlungsweise sich nur auf die ‚sich untereinander verständigenden‘ bezieht und nicht auf die Forscher, die wie in PU 207 eine fremde Kultur mit ihrer Sprache untersuchen.<sup>476</sup> Allerdings kann man sich eine Verständigung zwischen Forschern und Angehörigen der erforschten Kultur nicht ohne eine solche gemeinsame Handlungsweise vorstellen.<sup>477</sup> Dem anderen Extrem, in der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise etwas wie einen „weltbildtranszendierenden Boden“<sup>478</sup> zu sehen, muss man ähnlich kritisch gegenüberstehen, denn gerade weil Wittgenstein Theorien und Metaphysik abgelehnt hat und selbst nie über eine Ebene jenseits des Weltbildes gesprochen hat, ist eine solche Annahme unpassend. STOSCH wendet ein, dass ein weltbildtranszendierender Boden auch nicht mit PU 207 vereinbar wäre, wo angeblich diese gemeinsame Handlungsweise gerade fehle.<sup>479</sup> Allerdings macht PU 207 eher den Eindruck, dass Forscher gerade eben auf eine fremde Kultur gestoßen sind und eben noch keine Gemeinsamkeiten entdeckt haben:

---

<sup>475</sup> Es gehört offensichtlich zu den Dingen, die man schon wissen muss, um eine Sprache lernen oder lehren zu können, man hat dies mit der Sprache aufgenommen, vgl. PU 31, wo Funktionen von Schachfiguren nur verstanden werden, „wenn der Lernende schon ‚weiß, was eine Spielfigur ist‘.“

<sup>476</sup> Vgl. SAVIGNY, Mensch als Mitmensch, 75 und 89, Anm. 14.

<sup>477</sup> Vgl. SCHULTE, JOACHIM: Kontext, in: R. HALLER / J. BRANDL (Hrsg.), Wittgenstein – eine Neubewertung, Band 2, Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, Feier des 100. Geburtstages, 13. bis 20. August 1989, Kirchberg am Wechsel (Österreich), Wien 1990, 293–302, hier 299; vgl. RAATZSCH, RICHARD: Wieviele „gemeinsame menschliche Handlungsweisen“ (PU 206)?, in: Grazer philosophische Studien, Jg. 45, Nr. 1, 1993, 41–64, hier 45f.

<sup>478</sup> HALLER, RUDOLF: Die gemeinsame menschliche Handlungsweise, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Jg. 33, Nr. 4, 1979, 521–533, hier 531.

<sup>479</sup> Vgl. STOSCH, 44f.

„Versuchen wir aber, ihre Sprache zu erlernen, so finden wir, daß es unmöglich ist. Es besteht nämlich bei ihnen kein regelmäßiger Zusammenhang des Gesprochenen, der Laute, mit den Handlungen“ (PU 207).

Dies heißt aber nicht, dass es keinen Zusammenhang gäbe, vielmehr erschließt er sich den Forschern (noch) nicht.<sup>480</sup> Es dauert eine Zeit lang, etwa auch durch hinweisende Definitionen erste Wörter zu lernen und damit immer mehr gemeinsame Handlungsweisen zu entdecken. Außerdem konstatiert Wittgenstein ja gerade:

„Sieht man ihrem Treiben zu, so ist es verständlich, erscheint uns ‚logisch‘.“ (PU 207)

Es ist also durchaus möglich, auf der gemeinsamen ‚vorsprachlichen‘ menschlichen Handlungsweise aufzubauen, und so eine Sprache zu lernen, auch wenn sich die gemeinsame Handlungsweise im Lauf der Zeit ändert und „je neu entdeckt werden“<sup>481</sup> muss. Es gibt also nicht das eine gemeinsame Über-Sprachspiel<sup>482</sup>.

Entscheidend ist hier, die Ebenen nicht durcheinander zu bringen: Vor der Universalsprache kommt die gemeinsame Handlungsweise in Form etwa von hinweisenden Definitionen; so lernen sogar Hunde ihre Befehle<sup>483</sup>; der Begriff des Abrichtens, den Wittgenstein auch für die menschliche Art Sprachen zu lernen nutzt, ist also durchaus plausibel.

Auf der Ebene der Universalsprache hat sich die gemeinsame Handlungsweise schon entwickelt und umfasst nun also auch die sprachliche Ebene. Analog ist die nächste Stufe einer Fachsprache mit noch mehr speziellen Gepflogenheiten wie etwa der ‚guten wissenschaftlichen Praxis‘ auch in der gemeinsamen Handlungsweise noch mehr entwickelt. Zurecht kann man also auch im Begriff der gemeinsamen

---

<sup>480</sup> Vgl. PU 207: Dennoch „aber sind diese Laute nicht überflüssig; denn knebeln wir z. B. einen dieser Leute, so hat dies die gleichen Folgen, wie bei uns: ohne jene Laute geraten ihre Handlungen in Verwirrung – wie ich mich ausdrücken will.“

<sup>481</sup> Vgl. STOSCH, 46.

<sup>482</sup> Vgl. SCHULTE, Kontext, 301.

<sup>483</sup> Wittgenstein überträgt das sogar auf Schimpansen, wo der eine dem anderen etwas nachmacht. Vgl. BGM VI 42.

menschlichen Handlungsweise den Charakter der Familienähnlichkeit zwischen den jeweiligen Ausprägungen finden.<sup>484</sup>

Genauso, wie man dem ‚weltbildtranszendierenden Boden‘ als unnötig metaphysisch skeptisch gegenüberstehen muss, gilt das auch für die Annahme, es gäbe für Wittgenstein ‚Universalien‘, die allen Menschen gemeinsam wären und die gemeinsame menschliche Handlungsweise begründen würden; vielmehr handelt es sich um eine grundlegende Handlungsweise, die man einfach auch unter verschiedenen Kulturen vorfindet.<sup>485</sup> Dies lässt tatsächlich die Möglichkeit zu, auch sprachspielübergreifend Wahrheit zu finden, insofern die Kulturen sich verständigen und deswegen auch – wenigstens einzelne – Behauptungen gemeinsam als wahr erachten können.<sup>486</sup> Dies spricht nicht dagegen, dass Wahrheit zunächst, wie im Abschnitt 4 noch ausführlich darzustellen ist, innerhalb des Sprachspiels gefunden werden muss.<sup>487</sup> Gerade weil sich sowohl Sprachspiele innerhalb der universalen Ebene überlappen als auch

---

<sup>484</sup> Vgl. STOSCH, 45, der am Ende doch zugesteht, dass es überall, wo Verstehen gelingt, etwas Gemeinsames geben muss, auch wenn er sich die Argumentation unnötig schwer macht, wenn er darauf hinweist, dass es „keinen festen Kern“ an Handlungsweisen braucht, sondern Familienähnlichkeiten in den Handlungsweisen ausreichen, damit er die genannte Ablehnung der HALLERSCHEN Deutung von PU 206f. aufrecht erhalten kann. Allerdings trifft HALLERS Ausdruck vom ‚weltbildtranszendierenden Boden‘ nicht ganz den Punkt; zwar ist etwa hinweisendes Definieren im Sinne des Abrichtens tatsächlich nicht an ein Weltbild gebunden, sondern kommt vorher, aber die gemeinsame menschliche Handlungsweise transzendiert wesentlich vielmehr die verbale Ebene der Sprache oder geht ihr besser gesagt voraus, das Weltbild kommt erst später ins Spiel und ist auf einer anderen Ebene grundlegend, nämlich auf der Ebene der Gewissheit, nicht der Gemeinsamkeit.

<sup>485</sup> Vgl. DURT, CHRISTOPH: Wittgensteins intellektuelle Perspektive. Auf der Suche nach gemeinsamen Handlungsweisen, in: WILHELM LÜTTERFELDS (Hrsg.), Wahr oder tolerant?: religiöse Sprachspiele und die Problematik ihrer globalen Koexistenz, Frankfurt a. M. u. a. 2005, 57–75, hier 61–64.

<sup>486</sup> Vgl. ebd., 69–71; DURT weist passend hierzu darauf hin, dass es etwa bei der Verständigung „mit Händen und Füßen“ auch Zwischenglieder geben könne, die das Fehlen von Gemeinsamkeiten mit Hilfe erfundener Handlungen überbrücken können. Dies lässt ihn zum Schluss kommen, dass Kulturen „weder ganz einheitlich, noch ganz verschieden, noch hermetisch abgeschlossen“ seien. Darum ist Wahrheit auch nicht nur im jeweiligen kulturellen Bezug denkbar (ebd., 74) Gegen füreinander unzugängliche Sprachspiele s. a. LAUBE, MARTIN: Die Weisheit ist grau. Das Leben aber und die Religion sind farbenreich. Zur Religionsphilosophie Ludwig Wittgensteins, in: WILHELM LÜTTERFELDS / THOMAS MOHRS (Hrsg.), Globales Ethos: Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion, Würzburg 2000, 104–124, hier 115, explizit gegen den Fideismus von PHILLIPS.

<sup>487</sup> Dass es Wahrheit nur innerhalb eines Sprachspiel gibt, betont etwa DIETZ, WALTER: Wahrheit – Gewissheit – Zweifel: Theologie und Skepsis; Studien zur theologischen Auseinandersetzung mit der philosophischen Skepsis, Frankfurt a. M. 2013, 567.

verschiedene Sprachen in gemeinsamen Handlungsweisen, gibt es eine gemeinsame Grundlage für entsprechende Schlüsse. Zwar muss jede Wahrheit, wie jedes Wissen, noch im Sprachspiel anerkannt werden, aber die Gründe für die Annahme einer Wahrheit können in verschiedenen Sprachen analog sein und oder anderen Sprachspielen nachvollzogen werden und deswegen auch als wahr anerkannt. Deswegen ist Wahrheit mehr als Richtigkeit, wie bei DIETZ unterstellt, die ‚Adequatio‘ wird eben nicht ausgeklammert<sup>488</sup>.

Nach diesen Erkenntnissen soll noch einmal ein Blick auf die Lebensform gerichtet werden, um die Vielseitigkeit dieses Begriffs zu bestätigen und konkreter zu fassen, als es bisher möglich war:

Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist eine Art universale Lebensweise oder eben Lebensform<sup>489</sup>, die verschiedenen Alltags- und Fachsprachen beziehen sich auf spezielle Lebensformen, die autonom sein können, aber auch voneinander abhängen, nebeneinander sein, aufeinander aufbauen oder sich verdrängen können. Genauso, wie man verschiedene Sprachspiele spielen kann, kann man auch verschiedenen Lebensformen angehören.

Das soll an einem Beispiel verdeutlicht werden:

Wenn ich als Deutscher Chinesisch lerne, nehme ich zwar eine andere Lebensform mit auf, streife aber meine eigene nicht ab. Ich lebe in beiden, je nach Zeit unterschiedlich stark verhaftet, beide sind in mir autonom, insofern sie ja vom Sprachspiel, nicht von mir abhängen. Es kann aber die eine Lebensform die andere verdrängen, etwa die chinesische die deutsche, wenn ich 40 Jahre in China gelebt und kaum deutsch gesprochen habe. Lerne ich nun in einer Sprache Gedichte, sind diese ein Sprachspiel, die auf

---

<sup>488</sup> Vgl. ebd.

<sup>489</sup> Siehe hier noch einmal die Verwendung von Lebensweise und Lebensform bei WACHTENDORF, wie in Abschnitt 3.2.7. erwähnt.

der Alltagssprache aufbauen, und deswegen von ihr bis zu einem gewissen Grad abhängen.

Der Lebensformbegriff kann also monistisch gesehen werden, als allen Sprachspielen zugrunde liegend, nämlich entsprechend der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise. Das würde aber nicht die ganze Bandbreite dieses Begriffs abdecken, denn Wittgenstein sagt:

„Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“ (PU 241)

Sprachspiele stimmen eben nicht überall überein; da, wo sie verschiedene Weltbilder haben, ist dies auch nicht möglich. Hätte man nur eine universale Lebensform, könnte es keine Konflikte geben.<sup>490</sup>

Vielmehr scheint auch mit Blick auf die Vielzahl der Sprachspiele eine Synthese als Erweiterung der zunächst grundlegenden monistischen Sicht mit der Identitätsthese (jedes Sprachspiel hat eine eigene Lebensform) und der multikulturellen Auffassung (es gibt mehrere Sprachspiele mit jeweils mehreren Lebensformen) sinnvoll: Wenn man annimmt, dass sich Sprachspiele überlappen können, etwa in Fachsprachen verwandter Disziplinen, und sogar in mehreren Ebenen aufeinander aufbauen, etwa eine weitere Spezialisierung innerhalb einer Fachsprache, kann man nicht mehr unterscheiden, ob nun jedes Sprachspiel ihre eigene Lebensform hat oder sich ein Pool von Sprachspielen einen Pool von Lebensformen teilt. Denn keiner könnte mehr

---

<sup>490</sup> Damit sind nicht durch die Philosophie aufzulösende Verwirrungen gemeint, sondern inkommensurable Haltungen, die man als solche stehen lassen muss, weil eben das Sprachspiel in der einen Lebensform so und in der anderen anders gespielt wird und damit jeweils so hinzunehmen ist. Die Beseitigung der Verwirrung ist hier tatsächlich, dass Unvereinbares als solches akzeptiert wird und nicht durch Theoretisieren übergriffig in ein gemeinsames, aber unangemessenes Schema gepresst wird. Dies entspricht auch Wittgensteins korrekt verstandenen Ablehnung eines Metastandpunktes.



feststellen, ob nun ein gemeinsames Element eigentlich zum einen oder zum anderen Sprachspiel bzw. zur einen oder anderen Lebensform gehört.

Für primitive Sprachspiele ist eine eindeutige Zuordnung zur Lebensform natürlich möglich, aber es scheint angemessen, angesichts pluraler und verflochtener Sprachspiele, diesen selbst, aber auch den Lebensformen verschwommene Ränder zuzuschreiben. Dies ist ein wichtiges Merkmal der Sprachspiele der zweiten Ebene:

### 3.2.8.2. Die Ebene lokal begrenzter Sprachspiele

Die zweite Ebene der Sprachspiele zeichnet sich durch lokale Begrenzungen aus. In PU 7 ist das Beispiel für eine solche Sprache eine ‚primitive Sprache‘. Aber auch Fachsprachen oder andere spezielle Sprachspiele haben wie die primitiven zwar die Alltagssprache gemeinsam, sind aber doch in ihr eigenständig und haben eine spezielle Funktion<sup>491</sup>.

Und doch gibt es zwischen den an sich eigenständigen Sprachspielen die Möglichkeit eines Dialogs. Zum einen sind die gerade eben genannten vielfältigen Überschneidungen von Sprachspielen und Lebensformen eine Grundlage dafür. Aber selbst wenn nur eine Art Familienähnlichkeit zwischen zwei Sprachspielen besteht, kann jemand ein Bezugssystem zur anderen Kultur herstellen.<sup>492</sup> Es wäre sicher zu billig, jeden Konflikt nur mit verschiedenen Lebensformen oder Sprachspielen rechtfertigen zu wollen und damit sich der Mühe seiner Lösung zu entziehen.<sup>493</sup>

Konflikte sind etwa denkbar, wenn jemand seine eigene Lebensform nicht gut kennt, sie aber trotzdem mit anderen Lebensformen vergleicht und entsprechend

---

<sup>491</sup> SPECHT, 51, bezeichnet die Sprachspiele hierzu passend als „Funktionseinheiten“.

<sup>492</sup> Vgl. DURT, 57, 66.

<sup>493</sup> Vgl. GARVER, NEWTON: Die Unbestimmtheit der Lebensform, 51: „Über Konflikte der Lebensformen zu sprechen, kann uns leicht blind für die tatsächlichen Ursachen der Konflikte machen.“

fehlerhafte Ergebnisse erbringt.<sup>494</sup> Wichtig ist auch für den Theologen, einen Bezug zu sich selbst zu haben, denn erst so kann er sich auch anderen verständlich machen.<sup>495</sup> Denn man kann bei Verständigungsdefiziten feststellen, dass diese an mangelnder Autorität oder Kompetenz liegen können. Ersteres führt zur Exklusion vom Sprachspiel, letzteres zur Fremdheit.<sup>496</sup>

Dazu ist allerdings wichtig, dass er selbst sich nicht nur auf seine eigene, sondern auch auf die andere Religion einlässt, eine Art ‚aktiver Mitspieler‘ wird, ohne die Autonomie der anderen Religion damit zu beeinträchtigen, und auch ohne Garantie, dass dies zum Verständnis führt.<sup>497</sup>

Die Teilnahme an einer fremden religiösen Praxis ist allerdings begrenzt, denn es ist dem Religiösen oft aus moralischen Gründen nicht erlaubt, etwa Riten einer anderen Religion zu vollziehen: Entweder lässt es seine eigene Überzeugung nicht zu oder der Ritus der anderen Religion ist nicht für Fremde zugänglich. Dies verhindert nicht jegliches Verständnis, denn viele Gewohnheiten können trotzdem über die Grenzen der Religionszugehörigkeit hinweg praktiziert werden: Normalerweise ist es erlaubt, gegenseitig die Gotteshäuser zu besuchen; ein Christ kann die Achtsamkeit der buddhistischen Tradition ‚ausprobieren‘ und nicht zuletzt gibt uns die Vorstellungskraft die Chance, wenigstens bis zu einem gewissen Grad die andere Religion zu verstehen, indem wir uns in sie hineinversetzen. Das wäre eine Art ‚virtuelle Teilnahme‘, die allerdings gerade wieder die Tiefe an Erfahrung nicht zulässt, weswegen die aktive Teilnahme der reinen Beobachtung überlegen ist: Die Vorstellungskraft hat ihre Grenzen.

---

<sup>494</sup> Vgl. SIMON, *Lebensformen*, 207–209. Konflikte entstehen dann, wenn man durch Vergleichen mit sich selbst andere verstehen will, dabei aber nicht einmal seine eigenen Grundlagen gut kennt.

<sup>495</sup> Vgl. HUNZIKER, ANDREAS: *Das Wagnis des Gewöhnlichen: ein Versuch über den Glauben im Gespräch mit Ludwig Wittgenstein und Stanley Cavell*, Tübingen 2008, 179.

<sup>496</sup> SEDMAK hat Sprachspiele wegen ihres sozialen und kulturellen Hintergrunds als ‚cultural games‘ bezeichnet und auf die Gefahr der Exklusion wegen Autoritätsmangel und Fremdheit wegen Kompetenzmangel hingewiesen. Vgl. SEDMAK, CLEMENS: *The cultural game of watching the games*, in: WILHELM LÜTTERFELDS / ANDREAS ROSER (Hrsg.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Frankfurt a. M. 1999, 171–189.

<sup>497</sup> Vgl. WEIBERG, 107f.

Wenn man etwa einen fremdartigen Kuchen anschaut, kann einem das Wasser im Mund zusammenlaufen, aber wenn man ihn wirklich probiert, kann er doch anders schmecken, als gedacht. Und selbst wenn ein professioneller Bäcker anhand der Zutaten sich genau vorstellen kann, wie er schmeckt, es also tatsächlich keine Überraschungen gibt: Er hat dieselben Zutaten ja dann doch schon wo anders probiert. Die ‚unbekannten Zutaten‘ der anderen Religionen machen in diesem Sinn die echte Teilnahme unumgänglich für ein vollständiges Verständnis. Und weil eine Religion so ein komplexes Gebilde ist, das eben das ganze Leben in mannigfaltiger Form beeinflusst, ist es rein praktisch kaum möglich, diese zu verstehen, ohne lange Zeit in ihr gelebt zu haben. Bestenfalls können sich Dialogpartner über einen klar definierten Teil austauschen, bei dem sie eine Gemeinsamkeit haben und von dieser aus wieder auf Weiterführendes und Unterschiede interpolieren. Oder sie müssten wenigstens in diesem Teil beide Seiten wirklich erfahren haben.

Gerade für den für uns wichtigen religiösen Dialog kann man also festhalten, dass er mit besonderen Schwierigkeiten verbunden ist. Andererseits heißt das nicht, dass nicht ein erhebliches Maß an Dialog möglich sein kann. Denn nachdem alle Dialogpartner in derselben Welt leben und auch die gemeinsame menschliche Handlungsweise teilen, ist die Aussicht, dass es für einen Dialog immer Schnittstellen geben wird, sehr gut<sup>498</sup>.

---

<sup>498</sup> Vgl. PU 206, dazu stellt ANDREJČ fest, dass die Kluft zwischen religiösen und säkularen Weltbildern oder auch nur zwischen Weltbildern fremder Kulturen nie radikal sein könne; vgl. ANDREJČ, GORAZD: Wittgenstein and Interreligious Disagreement: A Philosophical and Theological Perspective, New York 2016, 101. Damit kritisiert ANDREJ die Behauptung LINDBECKS, dass Religionen inkommensurabel seien, Jedenfalls kommt ANDREJČ zum Schluss, dass sich aufgrund des Dialoges zwischen Christen und Nuer das Verständnis zentraler Wörter auf beiden Seiten angeglichen habe (ebd., 115–117). Vgl. LINDBECK, GEORGE A.: Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens: Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994. Dialog heißt also nicht nur, sich virtuell zu bekehren (s.u.), sondern es findet tatsächlich eine schleichende Bekehrung statt. Im Sinne einer Inkulturation muss man aber nicht von Glaubensabfall sprechen, es kann auch als Bereicherung und Weiterentwicklung verstanden werden oder eben als geänderte Tradition in einer geänderten Welt.

Eine Bekehrung findet dann statt, wenn ein Gläubiger an einer Schnittstelle die Erfahrung in der anderen Religion oder deren Kultur bevorzugen will. Nicht weil ich die Erfahrung des anderen machen kann, auch nicht wegen meiner eigenen Erfahrung kommt es zu einer Bekehrung, sondern sie geht vom gemeinsamen Handeln aus; entscheidend ist also, ob ich mich mit meinem Handeln mehr mit dem Handeln der einen oder mehr mit dem der anderen Gruppe gemein machen will.

Der Gläubige muss dazu diese Schnittstelle in seiner Religion nicht einmal gekannt haben, denn die andere Religion weist ihn auf etwas in ihm hin, was ihm selbst aber neu ist. Oder er hat die Schnittstelle schon gekannt und diesbezüglich in seiner Religion gelitten. Erfahrungen bestimmter Emotionen, von Freiheit oder bestimmten Tugenden können solche Schnittstellen sein. Mission ist in diesem Sinne nichts anderes als ein Dialog an Schnittstellen, mit der Besonderheit der intendierten oder vollzogenen<sup>499</sup> Bekehrung bei einem Dialogpartner. Der Bekehrte wird damit kein anderer Mensch, es ändern sich nicht seine Erfahrungen, wohl aber werden seine eigenen Traditionen geändert, was ihn in die andere Kultur und Religion überführt. – Umgekehrt ist der Eintritt in den Dialog eine Art virtuelle Bekehrung, man muss schließlich das andere Sprachspiel in gewissem Umfang mitspielen.

Manche Autoren leugnen die Möglichkeit eines Dialogs über Sprachspiele hinweg.<sup>500</sup> Das würde heißen, dass es gar keine Schnittstelle gäbe; aufgrund der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise ist dies allerdings nicht anzunehmen.<sup>501</sup>

---

<sup>499</sup> Sie kann auch vollzogen werden ohne Intention der Bekehrung. Vor allem ist keine performative Einwirkung nötig, nur der Dialog als neutrale Information kann reichen. Eine Bekehrung kann aber auch vom anderen beabsichtigt werden, diese findet dann aber höchstens zum Teil auf der inhaltlichen Ebene statt, sondern vielmehr auf der performativen oder regulatorischen. Auch diese Ebenen gehören aber zum Sprachspiel und können als Schnittstelle fungieren, wenn etwa einer dem anderen vertraut und seinem Ruf folgt.

<sup>500</sup> Vgl. SCHULTHESS, 150; vgl. ØFSTI, AUDUN: Sprachspiel vs. vollständige Sprache: Einige Bemerkungen zum späten Wittgenstein, zur Übersetzung und Übersichtlichkeit, zum Handlungswissen und Diskurs, in: *Journal for general philosophy of science*, Jg. 21, Nr. 1, 1990, 105–133, hier 106ff.

<sup>501</sup> „Verstehen geschieht nur beim Zusammensehen der verschiedenen Sprachspiele, beim Hin- und Hergehen zwischen ihnen, beim Entdecken der gemeinsamen praxeologischen Verwurzelungen der

Vielmehr kann es bei einzelnen Schnittpunkten sein, dass eine Verständigung versagt, vor allem dann, wenn es nicht um eine Erkenntnis, sondern um eine Entscheidung geht, etwa bei Prinzipien:

„Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen können, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer.“ (ÜG 611)

Nachdem jeder Anhänger einer entsprechenden Entscheidung seine Freiheit behält<sup>502</sup>, ist es am Ende eine Sache des autonomen Willens, ob man übereinkommt oder nicht. Gleiches gilt für verschiedene zugrundeliegende Weltbilder, die sich ebenfalls autonom, wenn auch nicht aktiv willentlich herausgebildet haben. Auch wenn sich Weltbilder ändern können, so ist dies nicht notwendig bei einem Konflikt der Fall. Das kann das Verständnis des anderen erschweren, wird es aber kaum unmöglich machen, wenigstens bei den basalsten Elementen der Sprachspiele.

Tatsächlich kann man aber auch den anderen verstehen und trotzdem einen Ketzer nennen, eben weil man die verstandene, fremde Ansicht ablehnt, obwohl es sogar die Möglichkeit eines besseren Verstehens des eigenen Sprachspiels in Abgrenzung vom Fremden gibt.<sup>503</sup>

Auch STOSCH pflichtet hier bei,<sup>504</sup> es sei nötig, Einsicht in das Eigene durch das Fremde zu erlangen – auch weil durch die hier notwendige Öffentlichkeit der Sprache

---

unterschiedlichen Sprech- und Lebensweisen.“ STOSCH, 47, in Anlehnung an RAATZSCH, RICHARD: Ketzer und Rechtgläubige, Narren und Weisen, in: WILHELM LÜTTERFELDS / ANDREAS ROSER (Hrsg.), Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache, Frankfurt a. M. 1999, 94–119, hier 102, der das Eigene nur auch durch das Fremde erkennen können will.

<sup>502</sup> Die Wichtigkeit der Freiheit betont auch PEUKERT mit seinen Ausführungen zur (Fundamental-)Theologie als kommunikatives Handeln, vgl. PEUKERT, HELMUT: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie: Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 2009, 351f.

<sup>503</sup> RAATZSCH, Ketzer, 95, weist darauf hin, dass es Übergänge zum Verstehen anderer Ansichten gebe, wobei sich der Rechtgläubige sogar in Abgrenzung an den Ketzer definieren könne, wo keine Verständigung mit ihm möglich ist (ebd., 97f.), ihn aber auch auf einem sehr begrenzten Gebiet akzeptieren könne (ebd., 109, vgl. das System der Verständigung in PU 3).

<sup>504</sup> Vgl. STOSCH, 47: „Ich verstehe das Fremde weder dadurch, dass ich mich aus der Sprache hinaus auf einen Gottesstandpunkt katapultiere, noch dadurch, dass ich mich in Sprachspiel und Lebensform des anderen auflöse.“

Regeln und Kriterien möglich seien, die Objektives und Überprüfbares ermöglichten – und dies ginge über zerfaserte Ränder und offene Grenzen der Sprachspiele.<sup>505</sup> Und dies ermöglicht auch ein Verständnis religiöser Rede aus einem fremden Sprachspiel heraus, ebenso wie ein Verständlichmachen des eigenen religiösen Sprachspiels gegenüber Fremden, wie es auch etwa in der Theologie beabsichtigt ist. Theologie und Philosophie müssen sich dazu auf die religiöse Rede beziehen können. Wie das formal möglich ist, wird im Zusammenhang mit ihrer speziellen Funktion gegenüber der Sprache klar:

### 3.2.8.3. Die Ebene ‚metafunktionaler‘ Sprachspiele

Eine dritte Ebene findet sich bei Sprachspielen mit einer speziellen Funktion bezüglich derselben Sprache, also mit einer Art ‚metafunktionalem‘ Charakter. Diese sind nicht lokal verschieden vom Sprachspiel, auf das sie sich beziehen, unterscheiden sich also nicht wie verschiedene Sprachspiele auf der zweiten Ebene. Wohl aber sind sie eigene Sprachspiele, eben wegen ihrer besonderen Funktion.

In PU 7 nennt Wittgenstein hierzu passend „die Vorgänge des Benennens der Steine und des Nachsprechens des vorgesagten Wortes“ auch Sprachspiel und meint damit das Abrichten oder Lehren dieser Sprache<sup>506</sup>. Neben diesem Sprachspiel des Lehrens betrachten wir hier auch das Sprachspiel der Philosophie.

---

<sup>505</sup> Vgl. STOSCH, 47f. und 67; vgl. RAATZSCH, Ketzer, 102: „Ich will dagegen für eine Lesart werben, dass, soweit es *irgendeine* Ansicht über das Eigene bei Wittgenstein gibt, diese unlösbar mit einer potentiellen Einsicht in das Fremde verbunden ist.“ Vgl. SCHNEIDER, HANS JULIUS: Offene Grenzen, zerfaserte Ränder: Über Arten von Beziehungen zwischen Sprachspielen, in: WILHELM LÜTTERFELDS (Hrsg.), ANDREAS ROSER (Hrsg.), Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache, Frankfurt a. M. 1999, 138–155, hier 145: Einsicht ins Fremde ist möglich, weil Sprachspiele „nicht hermetisch gegeneinander abgeschottet sind, sondern von vornherein, ‚ihrem Begriff nach‘, offene Grenzen und zerfaserte Ränder aufweisen“.

<sup>506</sup> Man beachte, dass es in diesem Abschnitt nur um das Lehren der Sprache geht, speziell der universalen Sprachspiels der ersten Ebene; das allgemeine Lehren jedweden Inhaltes in 4.2.5., das sich auf Sprachspiele anderer Ebenen bezieht, ist davon zu unterscheiden, wenngleich natürlich auch nicht gänzlich verschieden.

Diese Sprachspiele haben als Grundlage die Universalsprache, haben aber in diesem Fall die Sprache selbst als Objekt oder Aufgabe; sie lehren sie oder therapieren sie. Sie sind damit nicht sprachlich, sondern in ihrer Funktion auf einer Metaebene, deswegen metafunktional. Diese Ebene ist damit nicht lokal definiert, also nicht an einem anderen Ort wie eine Fachsprache, sondern durch ihre Funktion, ihre Aufgabe definiert. Von daher ist die dritte Ebene eine vertikale<sup>507</sup>, die ersten beiden sind horizontal<sup>508</sup>.

ØFSTI unterscheidet hierzu ein horizontal deiktisches (hinweisendes) System mit semantischen Elementen<sup>509</sup> von einem vertikalen deiktischen System mit Handlungen und anderem Mentalen<sup>510</sup>. Im Wesentlichen bejaht er damit die Tatsache, dass die Sprache aus verbalen und nonverbalen Elementen besteht; er fordert auch, dass sie nicht auf das Verbale reduziert werden dürfe<sup>511</sup>.

ØFSTI sieht aber noch eine zweite Doppelstruktur, insgesamt also eine doppelte Doppelstruktur der Sprache: Neben der Einbettung von Propositionen in Sprechakte gibt es noch die Abbildung (Beschreibung) von Handlungen;<sup>512</sup> so können sowohl Sätze in Handlungen, als auch Handlungen in Sätze eingebettet werden. Das heißt, dass Sprachspiele als Handlungen ebenfalls beschrieben werden können. Es ist

---

<sup>507</sup> Auch STOSCH, 48, erwähnt „vertikale Bewegungen“, die man von Anfang an mit der Sprachkompetenz erwirbt; er führt aber nur aus, dass diese ohne Über- oder Obersprachspiel stattfinden müssen und geht nicht näher darauf ein, warum vertikalen Bewegungen als solche nicht nur statthaft sind, sondern auf gewisse Weise sogar essentiell für das Philosophieverständnis.

<sup>508</sup> Dies widerspricht nicht der Tatsache, dass auch eine lokal begrenzte Sprache eine eigene Funktion haben kann, diese ist aber eher eine spezielle Auswahl als eine Metafunktion, deswegen hier mit horizontalem Charakter.

<sup>509</sup> Vgl. ØFSTI, Methodischer Solipsismus, 54: Semantische Elemente sind hier Begriffe wie Hier oder jetzt, Demonstratives oder das Gleichheitszeichen. Dieses horizontale deiktische System stellt ØFSTI nach TUGENDHAT dar; die zahlreichen anderen, beiläufigen Bezüge zu philosophischen Autoren in ØFSTI Aufsatz sollen hier nicht nachvollzogen werden, es würde die Darstellung des hier interessanten Kerns eher unübersichtlich machen als bereichern.

<sup>510</sup> Vgl. ebd., 57.

<sup>511</sup> Dies würde zu einem Semantizismus führen, bei dem das performativ-propositionale aufgegeben würde und nur das propositionale wäre noch da. Vgl. ebd., 57–63.

<sup>512</sup> Vgl. ebd., 64.

offensichtlich, dass dieser Beschreibungsvorgang nur wieder innerhalb eines Sprachspiels denkbar ist. Wenn Wittgenstein nun Lehren /Lernen eigens Sprachspiel nennt (vgl. PU 7), dann kann das auch für die Philosophie gelten, die ihrerseits das behandelte Sprachspiel beschreibt, indem sie übersichtliche Darstellungen anfertigt, und somit zur zweiten Seite der zweiten Doppelstruktur von ØFSTI gehört. Besonders ist hier, dass das beschriebene Sprachspiel zum Objekt im beschreibenden Sprachspiel wird.<sup>513</sup> Bei dieser Art von Philosophie bleibt Wittgensteins Forderung erhalten, dass die Philosophie alles lässt, wie es ist, also das betrachtete Sprachspiel nicht antastet (PU 124). Genauso wird aber auch die methodische Autonomie der Philosophie gesichert, die ihrerseits als Sprachspiel nicht angetastet werden darf. Gerade dadurch erhält sie einen in der Objektivität gestärkten Status.

Wittgenstein selbst hat dieses Vorgehen schon im *Tractatus* praktiziert, als er die ideale Sprache beschrieben hat, auch wenn er diese zu der Zeit nicht als Handlung gesehen hat und das Beschreiben der Sprache noch als (legitimen, weil hilfreichen) Unsinn. Später hat er allerdings Begriffe der Sprache erklären wollen mit Hilfe der übersichtlichen Darstellung und einer deskriptiven Philosophie. Unter anderem hat er dies besonders bei religiösen Riten in den *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough* gemacht und damit rituelle Tätigkeiten und ihre Tiefendimension in Worte gefasst. Man kann also davon ausgehen, dass solche eben als metafunktional bezeichneten Sprachspiele, die ein anderes Sprachspiel als Objekt behandeln, ganz im Sinne Wittgensteins sind.

Das Metasprachenverbot wird durch die Tatsache, dass ein (Sprach-)Lehrer oder Philosoph eine Art Metastandpunkt einnimmt, nicht tangiert. Denn Wittgenstein selbst hat eine Art Metastandpunkt *sub specie aeterni* für Philosophen ins Feld

---

<sup>513</sup> Darüber hinaus sind Sprachspiele, die das Verhalten bei Empfindungen verbal zum Ausdruck bringen, weitere Beispiele, wie eine Tätigkeit verbale Niederschläge finden kann.



geführt.<sup>514</sup> Zwar hat er eine Metaposition für Philosophen außerhalb der Welt und außerhalb der Sprache abgelehnt, solange der Philosoph aber in seiner therapeutischen Behandlung der Sprache in derselben Welt mit derselben Sprache bleibt, ist dieses Verdikt umgangen. Es muss für die Einhaltung des Metasprachenverbots also lediglich die Alltagssprache und gemeinsame menschliche Handlungsweise beachtet werden, so dass die geforderte Öffentlichkeit da ist, die sprachspielübergreifend Kriterien, Verstehen und Reflektieren ermöglicht. Der Lehrer oder Philosoph steht also innerhalb derselben Universalsprache, aber in seiner Funktion außerhalb des behandelten Sprachspiels; vielmehr ist die Philosophie wie das Lehren ein eigenes Sprachspiel, eben mit metafunktionalem Charakter. Dies sieht man auch daran, dass der Lehrer dem Schüler nicht das Lehren beibringt<sup>515</sup>, sondern die Sprache. Das Lehren ist also eine vom Sprechen der gelehrten Sprache unterschiedene Tätigkeit. Dasselbe gilt für den Philosophen, der dem Patienten nicht Philosophieren beibringt. So sagt die Philosophie also nichts Eigenes und hat das mit dem Lehren gemeinsam. Aber es sind eigene Tätigkeiten. Beide Sprachspiele werden allerdings sinnlos, wenn das Lehren oder Therapieren erfolgreich abgeschlossen ist.

Das steht nicht der Möglichkeit entgegen, dass man innerhalb eines Sprachspiels sich selbst therapieren kann; aber dies ist dann eine Art Rollenwechsel<sup>516</sup>, der philosophierende Teilnehmer des Sprachspiels wird zum Therapeuten, die übrigen die Patienten. Man kann sich sogar vorstellen, dass einer sowohl Therapeut als auch Patient im Sinne eines Selbstgesprächs ist. Aber in demselben Maß, wie jemand Therapeut ist, löst er sich von seiner Rolle als Teilnehmer. Die Philosophie kann also als Teilfunktion

---

<sup>514</sup> Vgl. TLP 6.54 und die Ausführungen bei 2.1.

<sup>515</sup> Man kann sich natürlich ein eigenes Sprachspiel vorstellen, etwa eine Lehrerausbildung, auch wissenschaftlich mit Lehrtheorie. Dies ist hier aber nicht gemeint.

<sup>516</sup> ØFSTI, *Methodischer Solipsismus*, 28, führt dies hier aber nicht funktional, sondern systemisch aus: Weil es plurale Sprachen gibt, gibt es plurale Subjekte, die dann auch die Rolle wechseln können. Der hier ausgeführte Sprecherrollenwechsel geht also in der Interpretation über ØFSTI hinaus, ØFSTI hat aber mit dem Begriff der möglichen Abbildung von Handlungen die Grundlage gelegt.

eines Sprachspiels angesehen werden, im Sinne einer Selbstreinigung, aufgrund ihrer eigenständigen Tätigkeit aber auch als eigenes, metafunktionales Sprachspiel.

Wichtig ist also, was ein Lehrer oder Philosoph *über*, nicht nur *mit* seinem oder anderen Sprachspielen sagt. Ein Sprecher etwa der deutschen Sprache kann zu einem Lehrer oder Philosophen werden, er kann also über sprachliche und nichtsprachliche Elemente vom eigenen und sogar von fremden Sprachspielen reflektieren. Dass dies auch im Sinne Wittgensteins ist, sieht man daran, dass er ja selbst in den *Philosophischen Untersuchungen* oft etwa über Abrichtungsprozesse reflektiert, also über nichtsprachliche Bereiche des Lehr-Sprachspiels. Daneben erklärt Wittgenstein auch die Bedeutung von Begriffen. Und außerdem ist die übersichtliche Darstellung eine Methode, etwas über ein Sprachspiel zu sagen, indem man dessen Elemente geordnet aufreihet. Es gibt also etliche Möglichkeiten, etwas im Sinne Wittgensteins über ein Sprachspiel zu sagen, ohne eine Metasprache nutzen zu müssen.

Der auf Ebene der lokal begrenzten Sprachspiele also schon für möglich befundene Dialog wird durch die metafunktionale Tätigkeit erweitert oder vertieft: Es ist möglich, von außen ein Sprachspiel zu reflektieren<sup>517</sup>, und das ist wiederum eine Grundlage dafür, dass bei Sprachspielen, auch bei religiösen, deren Wahrheitsbehauptungen sprachspielübergreifend verständlich und überprüfbar sein können. Damit wird auch die Immunisierung eines Sprachspiels umgangen, bei der dieses Sprachspiel den Eindruck erweckt, dass kein Außenstehender etwas zum Sprachspiel beitragen könnte, vor allem nicht in Form von Kritik.

Einfacher und komplizierter zugleich wird der Dialog durch die Möglichkeit des Sprecherrollenwechsels, weil damit jeder in Distanz zum eigenen Sprachspiel treten kann und es hinterfragen, aber auch sich in die Teilnehmer der anderen Sprachspiele

---

<sup>517</sup> Vgl. nochmal Z 455, die Philosophie ist keine Bürgerin einer Denkgemeinde.

hineinversetzen kann, um diese zu hinterfragen. Die vielen Möglichkeiten erleichtern es also, eine passende zu finden, machen aber das Ganze unübersichtlicher. Jeder Sprecher kann prinzipiell also die Rolle, die Lebensform, die Sprachebene und das Sprachspiel wechseln, wenn auch nicht unbegrenzt. Dadurch muss genau im Auge behalten werden, wann jemand in welcher Rolle ist; es besteht die Gefahr von Verwirrungen, die dann ihrerseits wieder zu therapieren wären. Aber gerade durch diese Flexibilität ist eben ein Dialog und auch ein Überprüfen, also eine objektive und rationale Reflexion von Sprachspielen möglich, wie sie von der therapeutischen Philosophie Wittgensteins, aber auch von der Theologie angestrebt wird, die ihre eigenen Inhalte reflektiert, und das anhand der eigenen geglaubten Inhalte, aber auch in Abgrenzung anderer Glaubensrichtungen, und die damit ihre Glaubenssätze auch anderen, Außenstehenden, zur rationalen Reflexion anbietet. Allerdings ist zu prüfen, ob Sprachspiele überhaupt als religiöse auftreten können:

### 3.2.9. Die Möglichkeit religiöser Sprachspiele

Einige spezielle Aspekte von religiösen Elementen in Sprachspielen wurden schon angedeutet, etwa die Frage nach einem Dialog und einer Bekehrung zwischen Sprachspielen. Vor der Frage nach der religiösen Wahrheit und der damit verbundenen Klärung des Wahrheitsbegriffs ist allerdings noch zu erörtern, ob es überhaupt im Sinne Wittgensteins ist, ein religiöses Sprachspiel anzunehmen. Denn sollte dies nicht der Fall sein, wäre die Wahrheitsfrage diesbezüglich kaum mehr ertragreich.

Die religiöse Haltung Wittgensteins wurde schon oft herausgearbeitet, ausführlich in letzter Zeit von STOSCH.<sup>518</sup> Es ist allgemein anerkannt und in vielen Teilen seiner Schriften nachzuvollziehen, dass Wittgenstein jedenfalls viel über religiöse Themen

---

<sup>518</sup> Vgl. STOSCH, 213–222; s. a. SCHWEIDLER, Wittgensteins Philosophiebegriff, 169–173.

nachgedacht hat, wenn auch in sehr distanzierter Weise.<sup>519</sup> Dazu übten viele religiöse Autoren einen nicht unerheblichen Einfluss auf ihn aus.<sup>520</sup> Dies führte dazu, dass er zeitweise sehr christlich dachte<sup>521</sup>, und sogar Priester werden wollte. Am Ende blieb er aber doch immer auch im Atheismus verhaftet.<sup>522</sup>

Immerhin blieben seine philosophischen Äußerungen oft in einer Nähe zur Religion. Seine Ethik im *Tractatus* wurde etwa schon als „implizite Theologie“ bezeichnet.<sup>523</sup> Er hat aber im Spätwerk nie das Wesen des Religiösen untersucht, sondern vielmehr, wie die religiöse Sprache arbeitet.<sup>524</sup>

Für die Annahme eines explizit religiösen Sprachspiels aber gibt es auch kritische Stimmen. SEDMAK etwa meint, Wittgenstein hätte religiöse Sprachspiele nicht gutgeheißen, weil Religion mehr als ein (Gesellschafts-)Spiel sei, es gehe ums Heil, nicht ums Gewinnen.<sup>525</sup> Wittgenstein meinte das Wort ‚Spiel‘ aber in einem abstrakten Sinn und schloss etwa auch primitive Sprachspiele von Bauarbeitern mit ein. Immerhin spricht aber auch SEDMAK dann von einer Theologie, aufbauend auf dem Sprachspielmodell.<sup>526</sup>

---

<sup>519</sup> Vgl. DRURY, Bemerkungen, 121: „Ich bin zwar kein religiöser Mensch, aber ich kann nicht anders: ich sehe jedes Problem von einem religiösen Standpunkt.“

<sup>520</sup> Etwa TOLSTOI, NEWMAN, JAMES u. a. Vgl. hierzu IVEN, MATHIAS: "Wenn etwas Gut ist so ist es auch Göttlich": die Ethik im Leben Ludwig Wittgensteins, Berlin u. a. 2002.

<sup>521</sup> Vgl. die zahlreichen Stellen aus den *Geheimen Tagebüchern*, etwa „Nur Gott braucht der Mensch.“ (30.4.16) Für eine ausführliche Aufzählung s. STOSCH, 215. Vgl. WITTGENSTEIN, LUDWIG: Geheime Tagebücher: 1914–1916, hrsg. v. WILHELM BAUM, Wien 1991.

<sup>522</sup> Exemplarisch D 84: „Lass mich dieses gestehen: Nach einem für mich schweren Tag kniete ich heute beim Abendessen & betete & sagte plötzlich kniend & in die Höhe blickend: ‚Es ist niemand hier.‘ Dabei wurde mir wohl zumute als wäre ich in etwas Wichtigem aufgeklärt worden.“ Vgl. weiterführend STOSCH, 217.

<sup>523</sup> Vgl. WATZKA, 79; s. a. ebd., 81: „Die Sinnfrage wird von Anfang an theologisch expliziert:“ – „Den Sinn des Lebens [...] können wir Gott nennen“ (Tb 11.6.16).

<sup>524</sup> Vgl. KROß, MATTHIAS: Glaube Du! Es schadet nicht. Ludwig Wittgensteins Vermischte Bemerkungen zur Religion, in: WULF KELLERWESSEL (Hrsg.), Wittgensteins Spätphilosophie: Analysen und Probleme, Würzburg 1998, 257–292, hier 268f.

<sup>525</sup> SEDMAK, CLEMENS: Wittgensteins Sprachspielmodell und die pluralistische Religionstheorie, in: Zeitschrift für katholische Theologie, Jg. 117, Nr. 4, 1995, 393–415, hier 406.

<sup>526</sup> Vgl. ebd., 409.

NIELSEN lehnt eine isolierte Rolle der religiösen Sprachspiele ab, Religion könnte dann so etwas wie ein Hobby werden, das man auch nur am Wochenende praktizieren könnte.<sup>527</sup> Es ist richtig, dass religiöse Motive das ganze Leben durchziehen; man kann sogar davon ausgehen, dass es unmöglich ist, sich nicht auf Religiöses zu beziehen, denn die religiösen Anfragen sind da, und jeder muss sich entschließen, wie er dazu steht, ob er zustimmend, ablehnend oder indifferent bleibt. So gesehen ist es unmöglich, Religion etwa wie ein Hobby für das Wochenende aufzufassen. Aber ebenso wie es primitive Sprachspiele gibt, die zu Lehr- oder Forschungszwecken dienen können, kann man sich auch isolierte religiöse Sprachspiele vorstellen, die als lokal begrenzte Sprachspiele betrachtet werden und aufgehoben sind in größeren Sprachspielen, mit diesen verflochten, und deswegen nicht die religiöse Ebene unzulässig abschneiden. Vor allem die Theologie oder einzelne Gottesdienstformen können als solche lokal begrenzten Sprachspiele gelten. Nachdem der Übergang vom Religiösen zum Nichtreligiösen Bereich im Leben oder in der Sprache fließend ist, gibt es aber tatsächlich nicht das eine, isolierte religiöse Sprachspiel, es ist nicht ohne Verflechtung mit den anderen Sprachspielen denkbar.

HEPBURN und HICKS kritisieren an religiösen Sprachspielen, dass in Sprachspielen Intelligibles zum Ausdruck komme, Göttliches würde aber diesen Rahmen sprengen.<sup>528</sup> Diese Kritik ist nicht unberechtigt und wird in Abschnitt 5 noch einmal ausführlich behandelt, denn die Überlegungen zum Wissens- und Wahrheitsbegriff liefern vorher noch wichtige Aspekte dazu. Hier soll nur als Hinweis dienen, dass Wittgenstein selbst über Religiöses nachgedacht hat, so dass jedenfalls in seinem Denken die Kontingenz der menschlichen Sprache immer wieder betont wird, siehe hier nur

---

<sup>527</sup> Vgl. NIELSEN, KAI / PHILLIPS, DEWI Z.: Wittgensteinian Fideism?, London 2005, 207f.; vgl. PHILLIPS, DEWI Z.: Wittgenstein and Religion, Basingstoke u. a. 1993, 56f.

<sup>528</sup> Vgl. HEPBURN, R.W.: From World to God, in: Mind, Jg. 72, Nr. 285, 1963, 40–50, hier 41; vgl. HICK, JOHN: Sceptics and believers, in: DERS. (Hrsg.), Faith and the philosophers, London 1964, 235–250, hier 239. Vgl. auch PHILLIPS, Wittgenstein and religion, 56f.

die Frage nach dem Unsinn bei metaphysischer Rede, wo aber gerade dieser Unsinn bei aller Begrenztheit seinen Wert hat.

Wittgenstein hat in VB 530 einen hierzu ganz trefflichen Satz gesagt: „Scheue Dich ja nicht davor, Unsinn zu reden, aber du musst deinem Unsinn lauschen!“ Gerade die in den ersten Abschnitten dieses Kapitels gemachten Ausführungen zur Vagheit in Sprachspielen ermöglichen es, sich auf Religiöses zu beziehen, ohne es naturwissenschaftlich-korrekt aussprechen zu wollen und sich damit der Metaphysikkritik Wittgensteins auszusetzen. Die Vermeidung des Unsinnns ist also im Spätwerk nicht mehr das Meiden jeglichen metaphysischen Bezugs, sondern weiterhin nur noch das Abstandnehmen vom Versuch, dieses Metaphysische unerlaubt in eine naturwissenschaftliche Sprache münden zu lassen.

Nachdem sowohl der Lebensform- als auch der Sprachspielbegriff unscharf und weit gefasst sind, soll davon ausgegangen werden, dass es religiöse Lebensformen und religiöse Sprachspiele gibt.<sup>529</sup> Die religiöse Lebensform ist dann das, worin die religiöse Sprache bzw. das religiöse Sprachspiel eingebettet ist. Übereinstimmend wird der Terminus des religiösen Sprachspiel auch von zahlreichen Autoren verwendet.<sup>530</sup> Vor allem ist das religiöse Sprachspiel, wenn es explizit als solches auftritt, nicht als solches oder in seiner Existenz zu kritisieren, sondern es ist vorgegeben. Dies wird wesentlich erleichtert, wenn man Lebensformen und Sprachspiele, wie in dieser Arbeit, in mannigfaltiger Form und komplexen Beziehungen betrachtet, auch mit der Möglichkeit, Ausschnitte davon (ähnlich den primitiven Sprachspielen Wittgensteins zu Lehrzwecken) anzusehen, denn dann stellt sich viele der in diesem Abschnitt eingangs genannten kritischen Anfragen nicht: Religion durchzieht das ganze Leben, aber man kann

---

<sup>529</sup> So schreibt etwa auch MALCOLM, NORMAN: *The Groundlessness of Belief*, in: *Thought and Knowledge*, 2020, 199–216, hier 212: „Religion is a form of life; [...] Science is another.“

<sup>530</sup> Vgl. etwa DELOCH, HEINKE: *Religiöse Sprachspiele zwischen Immunität und Kritik*, in: WILHELM LÜTTERFELDS / THOMAS MOHRS (Hrsg.), *Globales Ethos: Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Würzburg 2000, 157–165, hier 157ff.

die speziell religiösen Aspekte als eigenes Sprachspiel annehmen, ohne die Bedeutung des Religiösen zu beschneiden.

## 4. Der Wahrheitsbegriff Wittgensteins

Nachdem davon ausgegangen werden kann, dass Wittgenstein religiöse Rede akzeptiert hat, hat er sich doch selbst damit beschäftigt, und deswegen religiöse Sprachspiele möglich sind und betrachtet werden können, ist nun die Frage zu stellen, inwiefern sie Wahrheit beinhalten können. Dazu ist zunächst zu fragen, was Wittgenstein unter ‚Wahrheit‘ verstanden hat. Ein Blick auf seinen Wissensbegriff wird diese Fragestellung wesentlich ergänzen und ermöglicht dann eine Erörterung über religiöse Riten, die als eine wesentliche und grundlegende Form in religiösen Sprachspielen erkennen lassen, wie im religiösen Bereich Wahrheit möglich ist. Das ist die Grundlage für das anschließende Kapitel, wie die Wahrheit auch innerhalb einer theologischen Reflexion als wissenschaftliche Form eines religiösen Sprachspiels denkbar ist.

### 4.1. Wittgenstein und die Wahrheitstheorien

Wittgenstein ist aufgrund seiner eigenen Aussagen nicht als Vertreter oder Anhänger einer speziellen Theorie denkbar, denn er hat sich nie als Vertreter einer solchen gesehen oder sich eindeutig positioniert. Vielmehr kritisiert er selbst die Wahrheitstheorien als solche, als er auf die Korrespondenz-, Kohärenz- und pragmatische Theorie der Wahrheit angesprochen wird:

„Die Philosophie trifft keine Entscheidung zwischen verschiedenen ‚Theorien‘. 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. [...] Es ist Unsinn, eine Wahrheitstheorie finden zu wollen, denn



offensichtlich verwenden wir das Wort im Alltag ganz klar und eindeutig in diesen verschiedenen Bedeutungen“<sup>531</sup>.

Wittgenstein versteht also Wahrheit als Wort mit wenigstens drei Bedeutungen an, weist aber vor allem darauf hin, dass die „gesamte Grammatik“ dieses Wortes nicht innerhalb einer Theorie gefasst werden könnte. Er lehnt sich hier also weniger gegen den Wahrheitsbegriff selbst auf, sondern gegen die Einstellung, dass man ihn in seinem gesamten Bedeutungsspektrum fassen könnte. Man sollte also vermeiden, bei Wittgenstein von einer speziellen Wahrheitstheorie zu sprechen, die seine Vorstellung von Wahrheit repräsentieren könnte; wenn im Folgenden dennoch sein Wahrheitsbegriff untersucht werden soll, dann immer unter dem Eindruck, dass er sehr vielschichtig ist und es wohl nicht möglich ist, seine gesamte Grammatik einzufangen. Diese ‚holistische‘ und doch zurückhaltende Art, einen Begriff zu fassen, wird auch beim Wissensbegriff im Abschnitt 4.2. erkennbar.

Vielmehr ist den verschiedenen Aspekten des Wortes ‚Wahrheit‘ Rechnung zu tragen; dies soll anhand der eben erwähnten drei wichtigsten Theorien geschehen, die beitragen sollen, den Wahrheitsbegriff bei Wittgenstein in der übrigen Philosophie zu verorten. Wittgenstein befindet hier nämlich nicht im luftleeren Raum zwischen den Stühlen sämtlicher Theorien, sondern knüpft an vielen Stellen an deren Positionen an. Es wird sich dabei herausstellen, dass in der Literatur große Uneinigkeit herrscht: Wittgenstein wurde von den einen Autoren nah, von den anderen fern der jeweiligen zu besprechenden Wahrheitstheorien gesehen.

---

<sup>531</sup> V 95f. Es handelt sich um die drei von BROAD in ‚Elements of Philosophy‘ genannten Theorien, auf die Wittgenstein in seinen Vorlesungen angesprochen wurde und mit der zitierten Stelle geantwortet hat.

### 4.1.1. Kritik der Wahrheitstheorien

Zunächst gilt es zu betrachten, wie sich die Wahrheitstheorien zueinander verhalten. Es gibt hier ein ganzes Bündel an Theorien, auffällig ist allerdings, dass nicht einmal deren eigene Vertreter besonders einmütig sind. Das wird die anschließende Einordnung Wittgensteins in dieses Bündel nur vage ermöglichen.

Ein Grund für die Uneinigkeit ist, dass die Entwicklung der Theorien der Wahrheit komplex und stark im Fluss ist. Dies gipfelt in der Tatsache, dass sogar ein Autor verschiedene Phasen durchläuft, denen verschiedene Wahrheitstheorien zugeordnet werden können.<sup>532</sup> Auch bei Wittgenstein ist solch eine Entwicklung zu beobachten und wird deswegen später noch auszuführen sein. Diese ständigen Veränderungen im System der Wahrheitstheorien machen einzelne Positionen schwer zu fassen und damit vage. Zudem sind die einzelnen Theorien nicht klar gegeneinander abzugrenzen, sie weisen Überschneidungen auf, die dann naturgemäß nicht mehr als Alleinstellungsmerkmal einer Theorie gelten können und die Differenzierung zwischen den Theorien erschweren. Dies soll bei einer ersten Betrachtung der wichtigsten Wahrheitstheorien der neueren Philosophie deutlich werden. Eine Betrachtung der Entwicklungen in jüngerer Zeit ist hierbei ausreichend, da der Begriff der Wahrheitstheorie neueren Ursprungs ist und in früheren Zeiten Theorien oder Teile davon bezüglich der Wahrheit nicht als System von Hypothesen verstanden worden sind.<sup>533</sup> Aber auch von den neueren können nicht alle Theorien dargestellt und von den dargestellten nicht alle Details ausgeführt werden, das würde den vorgegebenen Rahmen sprengen. Es soll hier nur deutlich werden, dass eine Einordnung Wittgensteins in eine Wahrheitstheorie vor dem offensichtlich vagen Hintergrund von vornherein schwierig ist.

---

<sup>532</sup> Vgl. PUNTEL, LORENZ B.: Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie: eine kritisch-systematische Darstellung, Darmstadt 1993, 7. PUNTEL nennt hier als „Musterbeispiel“ STRAWSON mit seiner performativen Wahrheitstheorie, die er „später korrigierte [...] bzw. aufgab.“

<sup>533</sup> Vgl. ebd., 1f.

Die älteste und wohl bedeutendste Wahrheitstheorie ist die Korrespondenztheorie. Sie reicht bis auf PLATON und ARISTOTELES zurück,<sup>534</sup> der Begriff Korrespondenz wurde aber erst in der Hochscholastik im Rahmen der Wahrheitsbestimmung gebräuchlich<sup>535</sup> und bedeutet im Wesentlichen, dass zwei Pole, nämlich das „erkennende Bewusstsein“ und die „Welt draußen“, miteinander in Vergleich gebracht werden.<sup>536</sup> Was aber diese beiden Pole nun genau sein mögen, führte und führt in „uferlose Diskussionen“<sup>537</sup>, weil der Begriff der Korrespondenz schon unter Korrespondenztheoretikern nicht einheitlich festgelegt ist.<sup>538</sup> Deutlich wird dies an der Vielzahl der Begriffe, mit denen man die Korrespondenz zu umschreiben sucht.<sup>539</sup> Fraglich ist ebenso, was genau unter der Wirklichkeit als Wahrheitsträgerin verstanden wird.<sup>540</sup>

Realisten und Antirealisten streiten hier, ob die Wirklichkeit unabhängig von der Sprache besteht und von ihr auch wirklich erfasst werden kann. Das wird auch in Bezug auf die Haltung Wittgensteins gesondert zu erörtern sein. Vorab sei auf die These verwiesen, dass Sprache und Wirklichkeit nicht schlechterdings als getrennt und voneinander unabhängig gesehen werden können, sondern von vornherein miteinander verwoben sind, es gibt nicht einfach Tatsachen ‚an sich‘<sup>541</sup>, sondern nur als Produkt aus Sprache und Welt.<sup>542</sup> Diese These schließt einen strengen Antirealismus aus, doch

---

<sup>534</sup> Vgl. PLATON / EIGLER, G. (Hrsg.), *Kratylos*, in: DERS., *Werke*, Band 3, Darmstadt 1974, 385b; ARISTOTELES, *Metaphysik*, übers. von F. BASSENGE, Berlin 1960, 1011b 26f.

<sup>535</sup> Als *correspondentia*, *congruentia*, *conformitas* oder *adaequatio*. Vgl. PRIOR, A.N.: *Correspondence theory of truth*, in: PAUL EDWARDS (Hrsg.), *The Encyclopedia of Philosophy* Bd. 2, New York / London 1976, 223–232, hier 223ff.

<sup>536</sup> Vgl. GERBRACHT, LUDGER: *Wahrheit und kognitive Perspektive*, Bochum 1993, 30.

<sup>537</sup> STOSCH, 157.

<sup>538</sup> Vgl. GERBRACHT, 28.

<sup>539</sup> Siehe zusätzlich zu den eben aufgeführten Begriffen auch FRANZEN, WINFRIED: *Die Bedeutung von „wahr“ und „Wahrheit“: Analysen zum Wahrheitsbegriff und zu einigen neueren Wahrheitstheorien*, Freiburg / München 1982, 70: ‚Übereinstimmung‘, ‚Entsprechung‘, ‚fitting\*‘ usw.

<sup>540</sup> In der neueren englischsprachigen Diskussion werden die Gegenstände, von denen Wahrheit ausgesagt werden soll, ‚truth-bearers‘ oder ‚truth-vehicles‘ genannt. Ebd., 50.

<sup>541</sup> Vgl. ebd., 65.

<sup>542</sup> Vgl. STOSCH, 157, Anm. 308.

die Leistungsfähigkeit der Sprache bezüglich der Wahrheit und die Präzision der Sprache sind damit noch nicht erörtert.

Mit der Korrespondenztheorie verwandt ist die Redundanztheorie: Nach ihr ist es überflüssig, weil redundant, von einem Satz zu sagen, dass er wahr ist.<sup>543</sup> – Hier ist also eine erste Überschneidung zweier Wahrheitstheorien, wobei sich beide nicht direkt widersprechen, man könnte auch eine Ergänzung der einen durch die andere annehmen: Die Redundanztheorie bewertet die Relation auf spezielle Art und Weise, die bei der Korrespondenztheorie im Mittelpunkt steht.<sup>544</sup>

Die Korrespondenztheorie muss sich also den Anfragen stellen, wie Sprache und Welt überhaupt in Relation treten (können), wie diese Relation aussieht, und ob sie überhaupt objektiv ist. Hierfür braucht es objektive Kriterien der Wahrheit, die die Kohärenztheorie mit einem anderen Ansatz liefern möchte:

Der Begriff der Kohärenztheorie tauchte erstmals im angelsächsischen Idealismus Ende des 19. Jahrhunderts auf und wurde im logischen Empirismus des Wiener Kreises in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts kontrovers wieder aufgenommen.<sup>545</sup> PUNTEL betont nach diesen beiden Etappen besonders RESCHERS Versuch einer Neuformulierung und Begründung dieser Theorie als „kriteriologische“ Kohärenztheorie der Wahrheit,<sup>546</sup> die sich explizit besonders mit Kriterien

---

<sup>543</sup> Als wichtigste Vertreter der Redundanztheorie nennt PUNTEL F.P. RAMSEY und A.J. AYER. PUNTEL, 70f. RAMSEY konstatiert, dass die Behauptung „ist wahr“ eine „sprachliche Verwirrung“ („linguistic muddle“) sei, die Behauptung „p“ sei dasselbe wie „p ist wahr“. Vgl. RAMSEY, FRANK: Facts and propositions, in: Aristotelian Society, Jg. 7, 1927, 153–206, hier 157f. Auch AYER behauptet, dass „die Wendung ‚ist wahr‘ logisch überflüssig ist“. Vgl. AYER, ALFRED J. / HERRING, HERBERT (Hrsg.): Sprache, Wahrheit und Logik, Stuttgart 1981, 16. Diese Auffassung führt zum Namen der Theorie, weil „ist wahr“ ein redundanter Zusatz zur eigentlichen Behauptung „p“ ist.

<sup>544</sup> FRANZEN, 36 und 250, hält eine „schwache Form“ der Korrespondenztheorie mit der Redundanztheorie vereinbar, wenn nämlich das, was behauptet wird, auch so ist. Die eigentliche Korrespondenz, dass das Behauptete der Wirklichkeit entspricht, tritt hier in den Hintergrund.

<sup>545</sup> Vgl. PUNTEL, 172.

<sup>546</sup> Vgl. ebd., 182.

der Wahrheit beschäftigt und damit einem Problem der Korrespondenztheorie entgegentritt:

Die Korrespondenztheorie versucht, den Wahrheitsbegriff als Relation zu fassen, kann aber weder einheitliche Kriterien für diese Relation aufweisen, noch für Sprache und Wirklichkeit, die von dieser in Bezug gesetzt werden. Die Kohärenztheorie strebt dagegen eine kriteriale Bestimmung der Wahrheit an: Ein Satz ist dann wahr, wenn er mit anderen wahren Sätzen übereinstimmt. Auch wenn keine einheitliche Meinung darüber besteht, was die Kohärenztheorie genau ist<sup>547</sup>, geht es im Wesentlichen um die Übereinstimmung oder den Zusammenhang (engl. coherence) der wahren Sätze untereinander, bei der Korrespondenz um die Übereinstimmung oder die Entsprechung (Korrespondenz) der Sätze mit der Welt. Da liegt der Schluss nahe, dass es sich bei den beiden Theorien nur um eine Verschiebung handelt, welche Übereinstimmung nun bei der Wahrheitsfindung betrachtet werden soll.<sup>548</sup>

Diese Verschiebung kann aber auch zur Ansicht führen, dass eine „Arbeitsteilung“<sup>549</sup> möglich wäre, bei der sich Korrespondenz- und Redundanztheorie um die Bedeutung der Wahrheit kümmern und Kohärenz- und die ihr verwandte Konsens-  
theorie<sup>550</sup> um die Kriterien der Wahrheit. Dies gelingt in den Augen Franzens, denn es könne keinen Konflikt geben, mangels eines echten Konkurrenzverhältnisses.<sup>551</sup> Ein

---

<sup>547</sup> Vgl. WALKER, RALPH C.S., Regelbefolgen und die Kohärenztheorie der Wahrheit, in: DIETER BIRNBACHER (Hrsg.), Sprachspiel und Methode: zum Stand d. Wittgenstein-Diskussion, Berlin u. a. 1985, 27–46, hier 27.

<sup>548</sup> Vgl. auch SIMON, JOSEF: Wahrheit als Freiheit: zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie, Berlin / New York 1978, 13: Er fragt, „ob die Gewissheit einer *Übereinstimmung mit anderen* eher gewährleistet ist als eine Übereinstimmung mit der gemeinten Sache“.

<sup>549</sup> Vgl. STOSCH 145, Anm 252.

<sup>550</sup> Als wichtigste Vertreter der Konsensustheorie nennen STOSCH, 144, Anm. 250, und PUNTEL, 11 und 142, CH.S. PEIRCE, J. HABERMAS und K.O. APEL und weisen auf den gemeinsamen Ursprung mit der Kohärenztheorie im Idealismus hin, hier im Deutschen Idealismus. PUNTEL verwendet allerdings die Bezeichnung Intersubjektivitätstheorie der Wahrheit und betont damit mehr die Beteiligten als deren Übereinstimmung. Im Gegensatz zu Kohärenztheorie wird offensichtlich mehr die Sprachgemeinschaft als deren Sprache in den Mittelpunkt gestellt, wenn Konsens und Intersubjektivität dem Zusammenhang der Sätze vorgezogen werden, auch wenn eine prinzipielle Ähnlichkeit dieser drei Theorien nicht abzustreiten ist – es stehen jeweils Kriterien der Wahrheit im Mittelpunkt.

<sup>551</sup> Vgl. FRANZEN, 266.

Problem entstände dann, wenn eine von ihnen so absolut gesetzt und damit die andere ausschließen würde.<sup>552</sup>

Eine exemplarische Lösung, die sich weder ganz absolut setzt, noch ganz auf Augenhöhe mit der anderen ist, findet sich bei WALKER: Nur ein kohärentes System von Sätzen konstituiert die Wahrheit und macht deren Wesen aus.<sup>553</sup> Eine Korrespondenz mit der Wirklichkeit werde nicht abgestritten, aber das wesentliche sei die Kohärenz der wahren Sätze.<sup>554</sup>

Je nach Auffassung kann offensichtlich Streit entstehen, ob nun die Kohärenz oder die Korrespondenz der zentrale Aspekt der Wahrheit ist. Beide widersprechen sich aber nicht in der Sache: Ein Kohärenztheoretiker wird wie WALKER die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit nicht abstreiten, solange er kein Antirealist ist<sup>555</sup>, ein Korrespondenztheoretiker wird die Kohärenz der wahren Sätze nicht bestreiten<sup>556</sup>. Demnach können sich Kohärenz- und Korrespondenztheorie grundsätzlich ergänzen.

Der bisherige Einblick in einige Aspekte wichtiger Wahrheitstheorien macht deutlich, dass die Grenzen der angesprochenen Theorien fließend sind, sie überlappen und ergänzen sich sogar in Teilen. Sie bergen alle ihre eigenen Probleme, über deren Lösung nicht nur die Kritiker streiten, sondern sogar ihre Anhänger, deswegen wird ein Autor nie mit einer ganzen Theorie in all ihren Facetten übereinstimmen können. Die Geschichte der Theorien zeigt zudem, dass sie im Fluss sind, also immer wieder weiterentwickelt werden und eine Art Tradition bilden.

---

<sup>552</sup> Vgl. GERBRACHT, 246.

<sup>553</sup> Vgl. WALKER, Regelbefolgen, 35, wobei WALKER durchaus der Kohärenztheorie auch kritisch gegenübersteht.

<sup>554</sup> Vgl. ebd., 36.

<sup>555</sup> Wenn er widerspricht, dann nicht, weil er Kohärenztheoretiker ist, sondern weil er Antirealist ist.

<sup>556</sup> Ihm bleibt höchstens in Frage zu stellen, ob bei Sätzen in disparaten Kategorien eine Übereinstimmung möglich ist, etwa ob Farbe und Duft einer Blume zusammenhängen, aber das fragt sich der Kohärenztheoretiker ebenso.

Dadurch sind die einzelnen Theorien an vielen Stellen schwer greif<sup>557</sup> und abgrenzbar, sie sind vage und lassen die berechtigte Frage aufkommen, ob sie nicht vielmehr absurd sind.<sup>558</sup> Jedenfalls lassen sich aber, wie angesprochen, Traditionen in Wahrheitstheorien finden, wenn etwa Autoren einer Theorie aufeinander aufbauen und sich durch ihre Arbeit als Anhänger einer Theorie zu erkennen geben, sich vielleicht sogar selbst als Anhänger bezeichnen.

Bevor Wittgensteins Gedanken über verschiedene Aspekte von Wahrheitstheorien ausgeführt werden, bleibt kritisch zu fragen, ob er diesem Vorhaben nicht abweisend gegenübergestanden hätte. Immerhin wollte er Wahrheit, wie eingangs gesehen, ja nicht als Begriff sehen und betont in PU 97, dass Begriffe wie Wahrheit gar nicht das Wesentliche seiner Untersuchung seien.<sup>559</sup> Da drängt sich die Frage auf, ob er nicht ein deflationistisches Verständnis von Wahrheit gehabt hat.<sup>560</sup> Im Gegensatz dazu betrachtet er, um Beispiele im selben Werk zu nennen, in PU 99, 136, 137, 144, 225, 265, 315, 437 und 544 recht oft und in verschiedener Intensität die Begriffe ‚wahr‘ bzw.

---

<sup>557</sup> PUNTEL, 2, weist darauf hin, dass meistens der Begriff der Wahrheitstheorie keine strenge Anwendung findet, normalerweise aber anzeigt, dass man sich um Wissenschaftlichkeit bemüht.

<sup>558</sup> HACKER meint in diesem Zusammenhang, dass Wittgenstein sicher keine Lösung darin gesehen hätte „by inventing a ‚different concept of truth‘“. HACKER, *Insight*, 330. Überhaupt können die Wahrheitstheorien mit ihren vielen Ansätzen, was ‚wahr‘ eigentlich ist, absurd erscheinen, wenn sie sich in ihrer eigenen Welt verlieren, somit reduktionistisch werden, und die einfache Frage im Sinne Wittgensteins, was ‚wahr‘ in der Alltagssprache bedeutet, aus den Augen verlieren. Vgl. STOSCH, 156. WALKER, *Regelbefolgen*, 35f., insinuiert eine reduktionistische Fassung, wenn er unterstellt, dass Kohärenz das Wesen der Wahrheit sei und die Korrespondenz dabei zwar nicht abstreitet, aber doch obsolet zu machen scheint.

<sup>559</sup> Vgl. PU 97, in der er scheinbar besonderen Begriffe wie Wahrheit ganz einfachen, alltäglichen Begriffen wie Tisch, Lampe oder Tür gleichstellt: „Wir sind in der Täuschung, das Besondere, Tiefe, das uns Wesentliche unserer Untersuchung liege darin, dass sie das unvergleichliche Wesen der Sprache zu begreifen trachtet. D.i., die Ordnung, die zwischen den Begriffen des Satzes, Wortes, Schließens, der Wahrheit, der Erfahrung, usw. besteht. Diese Ordnung ist eine *Über*-Ordnung zwischen – sozusagen – *Übergegriffen*. Während doch die Worte ‚Sprache‘, ‚Erfahrung‘, ‚Welt‘, wenn sie eine Verwendung haben, eine so niedrige haben müssen, wie die Worte ‚Tisch‘, ‚Lampe‘, ‚Tür‘.“

<sup>560</sup> Der Deflationismus sieht den Begriff der Wahrheit als nichts Besonderes, Eigenes oder Spezielles. PUNTEL, 257–259, weist zurecht daraufhin, dass der Begriff Wahrheit durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch hohe Bedeutung bei der Bestimmung des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit hatte; demnach widerspricht der Deflationismus einer sehr langen Tradition.

‚Wahrheit‘. Dabei stehen diese nie im Zentrum seiner (späten) Philosophie, gemäß dem, was er in PU 97 sich selbst vorgibt, werden aber rational reflektiert und damit mehr berücksichtigt, als ein strenger Deflationismus erlauben würde.<sup>561</sup> Im Spätwerk sticht neben den *Philosophischen Untersuchungen* besonders *Über Gewissheit* mit Bemerkungen über das Thema Wahrheit heraus, Wittgenstein stellt umfangreiche Überlegungen besonders auch zu wahrheitsrelevanten Begriffen wie Weltbild, Wissen oder Gewissheit heraus. Im Frühwerk, namentlich im *Tractatus*, spielt eine große Rolle, ob ein Satz der Fall, also wahr ist. Diese drei Werke sind die Hauptquellen für die Untersuchung des Wahrheitsbegriffs von Wittgenstein. Es ist also gemäß seiner eigenen Ausführungen nicht möglich, eine systematische Theorie bei ihm zu finden, wohl aber, eine Analyse der wichtigen Bemerkungen zur Wahrheit anzustellen, die in der Tradition der *Philosophischen Untersuchungen* eine Erklärung des Wortes zulassen, geordnet nach Bezügen zu verschiedenen Wahrheitstheorien.

### 4.1.2. Wittgenstein und die Korrespondenztheorie

Wittgensteins Frühwerk wird gern als hervorragende Version der Korrespondenztheorie im 20. Jahrhundert angeführt<sup>562</sup>, vor allem wegen der sogenannten Bildtheorie. An früherer Stelle wurde die Bildtheorie in den wesentlichen Elementen schon entfaltet: Die Sprache gibt Bilder der Tatsachen wider, indem sie nicht die Dinge selbst, wohl aber deren Namen und Eigenschaften ausspricht. Im *Tractatus* sieht er die Übereinstimmung zwischen Sprache und Welt aufgrund der logischen Form, die beide teilen: „Das Bild hat mit dem Abgebildeten die logische Form der Abbildung gemein“ (TLP 2.2), die selbst aber nicht aussprechbar ist (vgl.

---

<sup>561</sup> Exemplarisch nur ÜG 205: „Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht wahr, noch falsch.“ Oder PU 136: „ein Satz sei alles, was wahr oder falsch sein könne“.

<sup>562</sup> Bei PUNTEL, 36, ist der frühe Wittgenstein der „klassische Vertreter“ der logisch-empiristische Bildtheorie. Vgl. auch FRANZEN, 47f.



TLP 4.12), sondern sich in der Sprache spiegelt (TLP 4.121). Die Übereinstimmung aufgrund der logischen Form ist also ein deutliches Merkmal für einen korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff Wittgensteins im *Tractatus*, auch wenn die Wahrheit selbst dadurch nicht weiter erläutert oder kriterial bestimmt werden kann.<sup>563</sup>

Hier wird deutlich, dass der Vorwurf an die Korrespondenztheorie, dass die Gefahr eines unendlichen Regresses besteht<sup>564</sup>, bei Wittgenstein entkräftet werden kann. Der Vorwurf besteht darin, es eine Frage der Metaebene sei, wann ein Satz wahr ist. Ein Urteil darüber müsste selbst wieder als Behauptung beurteilt werden und so fort.<sup>565</sup> Bei Wittgenstein ist diese Frage nicht in der Metaebene verortet, sondern direkt mit dem Wesen der Sprache verknüpft, also in seinen Worten nicht oberhalb der Sprache, sondern vor der Sprache. Deswegen distanziert sich Wittgenstein auch von einer Überbewertung der Übereinstimmung, ganz im sonstigen Duktus des *Tractatus*, der sooft davor warnt, unaussprechliche Dinge aussprechen zu wollen.<sup>566</sup>

---

<sup>563</sup> Vgl. BGM I, 156; „Es handelt sich hier gar nicht um irgendeine Entsprechung des Gesagten mit der Realität; vielmehr ist die Logik *vor* einer solchen Entsprechung; nämlich in dem Sinne, in welchem die Festlegung der Messmethode *vor* der Richtigkeit oder Falschheit einer Längenangabe“ ist. Vgl. auch WELSCH, WOLFGANG: Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M. 1995, 858.

<sup>564</sup> Eine derartige Kritik wird etwa formuliert in DEL-NEGRO, WALTER: Zum Wahrheitsproblem, in: Kantstudien Jg. 30, Nr. 1–2, 1925, 115–134, hier 155f. oder auch FREGE, GOTTLÖB / PATZIG, GÜNTHER (Hrsg.): Logische Untersuchungen, Göttingen 1966, 32.

<sup>565</sup> Vgl. GERBRACHT, 32, der diesen Einwand von DEL-NEGRO, FREGE u. a. allerdings als Kategorienfehler kritisiert: Bei Übereinstimmung ist ein Satz wahr, sonst nicht, die Übereinstimmung selbst ist nicht mehr zu hinterfragen (ebd., 39). Offensichtlich ist die Übereinstimmung Teil der Definition der Wahrheit in diesem Kontext. Hat man sich der Übereinstimmung vergewissert, etwa über nachsehen, ob etwas so ist, wie es behauptet wird, wäre ein Anzweifeln der Übereinstimmung keine Frage der Philosophie mehr, sondern etwa der Biologie, Medizin oder Psychologie, und damit ein Kategorienfehler. S. a. WALKER, Regelbefolgen, 45.

<sup>566</sup> Vgl. V 284: „Die Aussage, p sei wahr, wenn es mit der Wirklichkeit übereinstimmt, besagt nicht so viel, wie sie zu besagen scheint, obwohl es eine nützliche Aussage sein könnte, sofern wir eine Vorstellung von Übereinstimmung haben, die uns in Bezug auf die Wahrheit abgeht.“

Für Wittgenstein ist es somit schwierig zu sagen, was die Übereinstimmung<sup>567</sup> ist, und was genau sie für die Wahrheit bedeutet, hingegen ist es gut möglich festzustellen, dass im Einzelfall etwas übereinstimmt: Es gibt Fälle, „in denen klar ist, was mit Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung gemeint ist“. (VB 283f.) Prominentester Fall ist im Frühwerk die Bildtheorie,<sup>568</sup> wengleich auch hier die Einordnung in die Korrespondenztheorie nicht einhellig geschieht.<sup>569</sup>

Im Spätwerk ändert sich Wittgensteins Haltung nicht:

„Der Gebrauch von ‚wahr oder falsch‘ hat darum etwas Irreführendes, weil es ist, als sagte man ‚es stimmt mit den Tatsachen überein oder nicht‘, und es sich doch gerade fragt, was ‚Übereinstimmung‘ hier ist.“ (ÜG 199)

Die Übereinstimmung erfolgt schon innerhalb der Grammatik eines Sprachspiels, der Begriff Übereinstimmung ist also von der zugrunde gelegten Grammatik abhängig,<sup>570</sup> lässt sich aber wegen seiner Verortung in der Grammatik „weder bestreiten noch begründen.“<sup>571</sup> Wittgenstein bestreitet dabei nicht, dass Tatsachen als

---

<sup>567</sup> Wobei Wittgenstein für die Konfrontation von Satz und Wirklichkeit auch das Wort ‚kollationieren‘ (WWK 209) verwendet.

<sup>568</sup> Vgl hierzu: „Das Bild stimmt mit der Wirklichkeit überein oder nicht“, (TLP 2.21) „darin besteht seine Wahrheit oder Falschheit.“ (TLP 2.222) „Um zu erkennen, ob das Bild wahr oder falsch ist, müssen wir es mit der Wirklichkeit vergleichen“ (TLP 2.223).

<sup>569</sup> BECKERMANN, 537, vertritt hier eine andere Meinung: Er sieht Wittgenstein von der Korrespondenztheorie abgegrenzt, denn das „Grundproblem einer korrespondenztheoretischen Interpretation des Wittgensteinschen Wahrheitsbegriffs liegt [...] darin, dass der Begriff der Korrespondenz [...] zu Wittgensteins *Theorie der Satzbedeutung* gehört [...]. Korrespondenz ist für ihn die Grundlage dass Sätze eine Bedeutung haben, aber sie ist nicht Grundlage von Wahrheit.“ (Ebd.) BECKERMANN plädiert deswegen für einen semantischen Wahrheitsbegriff im *Tractatus*, den er bei Wittgenstein wegen TLP 2.221f. erkennen will. Er konstruiert einen Unterschied zwischen der Übereinstimmung des Bildes mit der Wirklichkeit (vgl. TLP 2.21) und der Übereinstimmung des Sinnes des Bildes mit der Wirklichkeit (vgl. TLP 2.221f.). Erstere erfolgt nach BECKERMANN (nur) mit der Gesamtheit der Wirklichkeit, also in der logischen Form, und gibt dem Satz überhaupt erst eine Bedeutung, letztere macht ihn wahr. Vgl. ebd., 536f. Seine Darstellung steht aber im Widerspruch zu BGM I, 156 (s. Zitat oben), wo nach Wittgenstein die logische Form vor jeder Entsprechung liegt, sie ist also doch Grundlage für die Wahrheit, nicht nur für die Bedeutung, wie BECKERMANN behauptet.

<sup>570</sup> Vgl. STOSCH, 158f., vgl. auch LÜTTERFELDS, WILHELM: Ist die Wahrheit asymmetrisch? Wittgensteins Wahrheitsneutralismus, in: RUDOLF HALLER (Hrsg.) / JOHANNES L. BRANDL (Hrsg.), Wittgenstein – Eine Neubewertung, Jg. 2, 1990, 174–187, hier 179.

<sup>571</sup> Vgl. STOSCH, 161.

ein Produkt aus Sprache und Welt<sup>572</sup> wie auch Thesen<sup>573</sup> die Welt beschreiben können und durch einen Blick in die Welt bestätigt werden können.<sup>574</sup> Dann hört der Zweifel auf, ob es nun eine Übereinstimmung gibt.<sup>575</sup> Trotzdem erhebt Wittgenstein immer wieder Einwände gegen eine klare Beschreibung, was Übereinstimmung ist, neben ÜG 199 auch in ÜG 215: „Hier sehen wir, dass die Idee von der ‚Übereinstimmung mit der Wirklichkeit‘ keine klare Anwendung hat.“<sup>576</sup>

Es findet sich eine Kontinuität des gesamten Wahrheitsbegriffs bei Wittgenstein,<sup>577</sup> so dass davon auszugehen ist, dass er im Lauf der Zeit verschiedene Aspekte, unterschiedlich stark gewichtet oder aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet, ihre wesentlichen Merkmale nicht verändert hat. Im vorliegenden Fall heißt das, dass sich die Auffassung, dass es eine Übereinstimmung gibt, diese aber nicht klar gefasst werden kann, beim frühen und späten Wittgenstein findet.

Wesentlicher Anhaltspunkt ist hierbei, inwiefern Wittgenstein als Realist in seinem gesamten Werk gelten kann, denn eine Korrespondenz ist nur denkbar, wenn man – wie im Realismus – davon ausgeht, dass die Sprache die grundsätzlich von ihr unabhängige, aber erkennbare Realität wiedergeben kann. Antirealistische

---

<sup>572</sup> Vgl. ebd., 157, Anm 308.

<sup>573</sup> Vgl. ÜG 203: „Wenn auch alles für eine Hypothese, nichts gegen sie spricht, – ist sie objektiv sicher? Man kann sie so nennen. Aber stimmt sie unbedingt mit der Welt der Tatsachen überein? Sie zeigt uns bestenfalls, was ‚übereinstimmen‘ heißt.“

<sup>574</sup> Vgl. etwa ÜG 443: „Es kann natürlich vorkommen, dass sie sich irren. Und da fügen sie nun dem Satz ein Zeichen hinzu, das anzeigt, für wie wahrscheinlich sie einen Irrtum halten – oder soll ich sagen: wie wahrscheinlich ein Irrtum in diesem Falle ist? Dies letztere kann man auch durch die Angabe gewisser Umstände anzeigen. Z. B. ‚A sagte dem B ... Ich stand ganz nahe bei ihnen, und meine Ohren sind gut‘ oder ‚A war gestern dort und dort. Ich habe ihn von weitem gesehen. Meine Augen sind nicht sehr gut‘ oder ‚Dort steht ein Baum. Ich sehe ihn deutlich und habe ihn unzählige Male gesehen‘.“

<sup>575</sup> Vgl. ÜG 280: „Nachdem er das und das gesehen und das und das gehört hat, ist er außerstande zu bezweifeln, dass...“.

<sup>576</sup> VOSSENKUHL nennt neben diesen beiden Stellen auch PG 163, wo Wittgenstein fragt: „Ist aber die Bildhaftigkeit eine Übereinstimmung?“ Im selben Paragraph antwortet Wittgenstein, „dass jede Projektion, nach welcher Methode auch immer, etwas mit dem Projizierten gemeinsam haben muss.“ VOSSENKUHL, Ludwig Wittgenstein, 286f.

<sup>577</sup> „But it is certain that Wittgenstein’s concept of truth, i.e. of what is meant by ‚true‘ did not change.“ HACKER, Insight, 330.

Positionen streiten ab, dass die Sprache die Realität wiedergeben kann, weil sie nicht erkennbar oder sprachlich fassbar ist, manche sehen sogar die Realität als Produkt der Sprache. Während letztere Version noch mit einer Art von Übereinstimmung verbunden ist, aber nicht zur korrespondenztheoretischen Tradition gerechnet wird, sondern zum Konstruktivismus, leugnet erstere Version offensichtlich jegliche Übereinstimmung. Am Ende folgender Erörterung wird klar, dass Wittgenstein immer eine Nähe zum Realismus hatte und demnach auch aus dieser Perspektive bezüglich seines Verhältnisses zur Korrespondenztheorie sich treu geblieben ist.

In der Literatur finden sich hierzu verschiedene Einordnungen Wittgensteins: Wenn die Bedeutung im Gebrauch der Sprache liegt, drängt sich die Frage auf, ob die Realität von der Sprache her konstruiert wird<sup>578</sup> und gar nicht per se besteht oder sprachlich gefasst werden kann. Manche Autoren wollen sogar den *Tractatus* im Licht der Spätphilosophie lesen und ihm eine realistische Wahrheitskonzeption absprechen.<sup>579</sup> Das Gegenteil erscheint allerdings naheliegend, wenn man PU 37 liest:

„Was ist die Beziehung zwischen Namen und Benanntem? – Nun, was *ist* sie? Schau auf das Sprachspiel, oder ein anderes! dort ist zu sehen, worin diese Beziehung etwa besteht. Diese Beziehung kann, unter vielem andern, auch darin bestehen, dass das Hören des Namens uns das Bild des Benannten vor die Seele ruft, und sie besteht unter anderem auch darin, dass der Name auf das Benannte geschrieben ist, oder dass er beim Zeigen auf das Benannte ausgesprochen wird.“

---

<sup>578</sup> FISCHER, Sprache und Lebensform, 7, stellt fest, dass im Spätwerk die Grammatik die Ontologie konstruiert, wo sie im *Tractatus* noch in der Idealsprache gespiegelt wurde: „Das Abbildparadigma des TLP entwickelt sich damit zu einem konstruktivistischen Paradigma.“

<sup>579</sup> Vgl. HOFMANN, DORIS VERA: Gewißheit des Fürwahrhaltens: Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluß des Lebens nach Kant und Wittgenstein, Berlin / Boston 2001, 27f., besonders Anm. 54: HOFMANN betont, dass der *Tractatus* eine Logik darstelle, keine Ontologie, und deswegen – im Anschluss an ISHIGURO, WINCH und MCGUINNESS – die „Abbildungsfunktion der Sprache von ihrem Gebrauch und nicht von einer außersprachlichen Wirklichkeit abhängt und somit nicht im Gegensatz zur später entwickelten ‚Gebrauchstheorie‘ steht.“

Wittgenstein ist also auch im Spätwerk nicht davon abgewichen, dass die Sprache von der Welt abhängig ist – jedenfalls ist sie es je nach Sprachspiel teilweise, und die gleichzeitige Abhängigkeit der Sprache vom Gebrauch erweitert diese Sicht eher, als dass sie sie widerlegt.

Wittgenstein versichert sich zudem sowohl im Früh- als auch im Spätwerk, wie eben schon bemerkt, ob das Gesagte stimmt, mit einem Blick in die Wirklichkeit; damit ist davon auszugehen, dass es für ihn eine von der Sprache unabhängige Welt gibt. Eine Einordnung in den Konstruktivismus ist deswegen nicht nachzuvollziehen. Das willkürliche Element<sup>580</sup>, das sich vor allem nach dem späten Wittgenstein in der Sprache findet, macht die Sprache flexibel in der Darstellung der Welt, nicht aber die Welt selbst, an der sich die Grammatik von vornherein ausrichtet. In jedem Fall konstituiert nicht die Sprache die Wirklichkeit, sondern ist von vornherein auf sie verwiesen.<sup>581</sup> Deswegen drückt die Sprache die Welt aus, kann aber nichts Sinnvolles über sie als Welt sagen, weil die Welt, wie auch die Logik<sup>582</sup> und Grammatik, schon vor der Sprache ist und diese nur innerhalb von Welt, Logik und Grammatik funktioniert.<sup>583</sup>

Naheliegend ist auch der Versuch, Wittgenstein eine antirealistische Haltung zu unterstellen, weil er der Korrespondenztheorie nicht unkritisch gegenübersteht.<sup>584</sup> Allerdings kann man Wittgenstein nicht einfach deswegen in das andere Extrem, einen ausgeprägten Antirealismus, einordnen. MCDOWELL kritisiert dies als eine Art

---

<sup>580</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen über Regeln und Grammatik.

<sup>581</sup> Vgl. hierzu die Verwiesenheit eines rituellen Sprachspiels auf die Realität GB 138: „Entwickelten die Flöhe einen Ritus, er würde sich auf den Hund beziehen.“

<sup>582</sup> Die Logik hat Wittgenstein zwar im *Tractatus* stark betont, ihr aber auch im Spätwerk noch eine Rolle zugewiesen. Vgl. PU 242: „Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen. Dies scheint die Logik aufzuheben; hebt sie aber nicht auf.“

<sup>583</sup> Vgl. hier nochmal oben zitierte Stelle BGM I, 156. Versuche der Konstruktion einer Verbindung von Sprache und Welt jenseits der Grammatik weist STOSCH, 161, als unsinnig zurück.

<sup>584</sup> „Richtig am Antirealismus ist aus wittgensteinscher Sicht sicherlich dessen ablehnende Haltung gegenüber einer einseitig referentiellen oder wahrheitskonditionalen Bedeutungstheorie.“ STOSCH, 159.

„travesty“,<sup>585</sup> die von DUMMET, WRIGHT und KRIPKE unzulässiger Weise an Wittgenstein verübt wird.

Eine streng antirealistische Position muss auch für die Frage nach der christlichen Wahrheit ausgeschlossen werden, weil Religion sich von vornherein nicht auf sich beschränkt, sondern auf das Andere, das Göttliche, bezieht und von seiner Offenbarung ausgeht. Von daher unterstützt die Auffassung, dass Wittgenstein kein Antirealist gewesen sei, das Anliegen dieser Arbeit.

Plausibler ist die Auffassung, dass Wittgenstein eine realistische Position gehabt hat: Die genannte Möglichkeit der Übereinstimmung, die sich im Früh- und Spätwerk findet, spricht für die Sagbarkeit der Welt.<sup>586</sup> Damit ist weder gesagt, dass die ganze Realität beschrieben werden kann<sup>587</sup>, noch, dass die Übereinstimmung begründet oder widerlegt werden kann; aber sie ist offensichtlich und von vornherein da.

Trotzdem ist Wittgenstein auch nicht einfach als starker Realist zu sehen. STOSCH, DIAMOND und HACKER distanzieren sich überhaupt von einer strengen Einordnung Wittgensteins, sie fassen ihn weder als Realist noch als Antirealist auf, eben weil die Übereinstimmung nicht begründet oder bestritten werden kann.<sup>588</sup> Hierfür spricht auch, dass sich Wittgenstein nie selbst systematisch in eine der

---

<sup>585</sup> Vgl. MCDOWELL, John: Wittgenstein on following a Rule, in: *Synthese* (Dordrecht), Jg. 58, Bd. 3, 1984, 325–363, hier 358; vgl. auch HEINEN, RENÉ: *Sprachdynamik und Vernunft: Untersuchungen zum Spätwerk Nietzsches und Wittgensteins*, Würzburg 1998, 348: Der „Umstand, dass ein ungetrübter Zugang zur Wirklichkeit sowie zu den in ihr begegnenden Dingen nicht zu haben ist,“ heiße nicht, dass „Erkenntnis sei ausschließlich eine Frage der Apparatur oder des Vokabulars“.

<sup>586</sup> S. a. TLP 4.116: „Alles was sich aussprechen lässt, lässt sich klar aussprechen.“ Es gibt sogar die Auffassung, dass Wittgenstein als Realist sogar der Bildtheorie im Spätwerk treu geblieben sei, allerdings in Sprachspiele gefasst, vgl. HINTIKKA / HINTIKKA, 293: Mit dem Sprachspielkonzept gibt es einen „Wandel in der Akzentsetzung [, dieser] ändert als solcher jedoch nichts an den grundlegenden Ideen der Bildkonzeption.“ Siehe auch GRIECO, AGNESE, *Die ethische Übung: Ethik und Sprachkritik bei Wittgenstein und Sokrates*, Berlin 1995, 215f., 219.

<sup>587</sup> Vgl. etwa TLP 7: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“

<sup>588</sup> Vgl. STOSCH, 161; vgl. DIAMOND, CORA: Wittgenstein, Mathematics, and Ethics: Resisting the Attractions of Realism, in: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, 2017, 209–244, hier 226. HACKER hatte früher auch eine realistische Auffassung vom frühen und eine antirealistische vom späten Wittgenstein, revidierte sie aber: Vgl. HACKER, *Insight*, 323.

beiden Richtungen eingeordnet oder sich als Vertreter ausgegeben hat. Angesichts der offensichtlichen Sympathien Wittgensteins in die realistische Richtung erscheint es aber unangemessen, Wittgenstein eine ganz indifferente Haltung zu unterstellen.

Dies gibt STOSCH zu und stellt immerhin in den Raum, dass Wittgenstein mit einer Art „modifizierten Realismus“ wie bei PUTNAM in Verbindung gebracht werden könne:<sup>589</sup>

PUTNAM bezeichnet sich als Internalisten; für einen solchen braucht es für das Korrespondieren von Zeichen eine bestimmte Gemeinschaft, die Zeichen innerhalb eines Begriffsschemas benutzen.<sup>590</sup> Im ‚internen Realismus‘, der daraus folgt, wird von der Sprache also nicht das Ding ‚an sich‘ beschrieben, sondern die Beschreibung ist von der Wirkung des Dings auf uns abhängig.<sup>591</sup> Auch im *Tractatus* werden nicht Dinge, sondern Tatsachen beschrieben, und auch wenn hier die Abhängigkeit vom Menschen nicht so betont wird wie bei Putnams Internalismus, so ist doch die Grenze der Sprache gleichzeitig die Grenze des Menschen<sup>592</sup>, der sich nur innerhalb derselben bewegen kann. Besser noch entspricht dem internen Realismus das Sprachspielkonzept, das die Darstellung eines Dinges in verschiedenen Sprachspielen auf verschiedene Weise zulässt. Dass die Welt dieselbe ist, die wir in verschiedenen Versionen beschreiben, und deren Unabhängigkeit von der Sprache nicht ausgeschlossen werden kann, folgert auch Putnam in seinen späteren Schriften, in denen er zum natürlichen Realismus‘ übergeht.<sup>593</sup>

Bei diesem Übergang modifiziert er auch seine Ansicht zur ‚rationalen Akzeptierbarkeit‘: Weil die Begriffe der Wahrheit und der Rationalität aufs Engste miteinander zusammenhängen, ist es notwendig, dass Tatsachen *rational* akzeptierbar sind,<sup>594</sup> auch

---

<sup>589</sup> STOSCH, 161–164, erörtert ausführlich den internen und natürlichen Realismus PUTNAMs.

<sup>590</sup> Vgl. PUTNAM, HILARY: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1990, 78.

<sup>591</sup> Vgl. STOSCH, 162.

<sup>592</sup> Vgl. TLP 5.6 „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.“

<sup>593</sup> Vgl. SCHANTZ, RICHARD: *Wahrheit, Referenz und Realismus: eine Studie zur Sprachphilosophie und Metaphysik*, Berlin 1996, 358–375, vgl. auch STOSCH, 163,

<sup>594</sup> Vgl. PUTNAM, *Vernunft*, 10.

wenn diese – vor allem bei Kohärenz der Sätze auftretende<sup>595</sup> – Akzeptierbarkeit zeitlich begrenzt sein kann und auch noch keine Wahrheit garantiert.<sup>596</sup> Er versucht also offensichtlich eine Wahrheitskonzeption, die über eine bloße Kohärenz- oder Korrespondenztheorie hinausgeht.<sup>597</sup> Für jetzt ist aber das Augenmerk auf die Frage nach dem Realismus, genauer, wie man nun von der rationalen Akzeptierbarkeit zur Wahrheit kommt, für die sie offensichtlich noch nicht hinreichend ist. Ursprünglich hatte Putnam die Wahrheit als „*Idealisierung* der rationalen Akzeptierbarkeit“<sup>598</sup> gesehen, sie wäre also unter Idealbedingungen möglich, aber unerreichbar, selbst eine ausreichende Nähe zur Wahrheit ist ungewiss.<sup>599</sup> Später hat er eingesehen, dass hinreichend gute epistemische Bedingungen genügen, um Wahrheit zu erlangen; was hinreichend gut ist, hänge dabei vom Sprachspiel ab.<sup>600</sup>

Putnams Bezug auf Wittgenstein in der Darstellung seines Realismusbegriffs legt den Umkehrschluss nahe, dass Wittgenstein in diesem Sinn als Realist verstanden werden kann, wenn auch in keiner extremen Art. Tatsächlich findet man auch bei Wittgenstein die Ablehnung von Letztbegründungen, also von idealen epistemischen Bedingungen; das hindert Wittgenstein aber nicht, von Sicherheit und Gewissheit zu sprechen und in Sprachspielen Situationen zu finden, in denen weiterer Zweifel unvernünftig wäre, wie bei der späteren Ausfaltung seines

---

<sup>595</sup> Vgl. ebd., 82.

<sup>596</sup> Vgl. ebd., 10.

<sup>597</sup> GERBRACHT wendet ein, dass PUTNAM nur eine „Not aus der Tugend“ (GERBRACHT, 156) mache, wenn er mit der rationalen Akzeptierbarkeit eine „Stellvertreter-Theorie“ aufstelle und die aufgrund der Begrenztheit menschlichen Erkenntnisvermögens unerreichbare weil ideale Wahrheit gar nicht beleuchte (ebd., 147). Überhaupt sind für GERBRACHT die Kohärenztheorie und Korrespondenztheorie die zwei hervorragenden Konzepte, die er auch als solche verteidigt (ebd., 246). Er kann dabei nicht schlüssig darlegen, warum er die „Verlagerung des Problems“ (ebd., 155) durch PUTNAM kritisiert, nicht aber das analoge Phänomen, das sich zwischen Korrespondenz- und Kohärenztheorie findet, nämlich die in beiden unklare Bestimmung, was wie übereinstimmt. PUTNAM geht einen Schritt weiter und untersucht, wo diese Unklarheit herkommt, nämlich in der bei Wittgenstein schon als begrenzt angesehenen Sprache.

<sup>598</sup> PUTNAM, Vernunft, 83.

<sup>599</sup> Vgl. ebd.

<sup>600</sup> Vgl. SCHANTZ, 328f: PUTNAM bezieht sich ausdrücklich auch auf Wittgensteins Sprachspielkonzept.



Wissensbegriffs noch zu sehen sein wird. Eine Übereinstimmung von Sprache und Welt wird hierbei selbstverständlich vorausgesetzt. Wittgenstein hinterfragt Idealbedingungen, etwa, dass man psychische Krankheiten, Sehvermögen und anderes prüfen muss, bevor man sich seiner Wahrnehmung sicher sein kann<sup>601</sup> und geht davon aus, dass der Mensch unter positiven Voraussetzungen etwas erkennen kann: „Ich weiß es; ich sehe ihn genau und kenne ihn gut.“ (ÜG 483) Es ist selbstverständlich, dass das, was wir sehen, auch wirklich da ist, denn grundlos an den eigenen Augen oder der geistigen Zurechnungsfähigkeit zu zweifeln, wäre unvernünftig. Trotzdem bleiben diese ganzen selbstverständlichen Annahmen, und deren Qualifikation, ob sie ideale oder hinreichend gute epistemische Bedingungen sind, immer ans Sprachspiel gebunden und werden innerhalb desselben als solche anerkannt.<sup>602</sup>

In Übereinstimmung mit STOSCH passt der Wahrheitsbegriff Wittgensteins am besten zum modifizierten Realismus von Putnam. Genauso wenig kann seine Nähe zur Korrespondenztheorie bestritten werden, auch wenn er die Korrespondenzbeziehung zwischen Sprache und Welt nicht kriterial ausweist.<sup>603</sup> Er geht vielmehr selbstverständlich von dieser Korrespondenz aus.

Es sei auf die von Wittgensteins Freund RAMSEY im Anschluss an Frege entwickelte Redundanztheorie der Wahrheit hingewiesen, nach der zur Aussage „p“ nicht mit „p ist wahr“ hinzugefügt werde. Wittgenstein hat ähnliche Aussagen getroffen.<sup>604</sup> Die Redundanztheorie wird oft in die Nähe der Korrespondenztheorie gerückt, oft als eine Art schwache Form derselben. Wittgenstein stellt aber auch fest, „die mit der Wahrheit und Falschheit zusammenhängenden Probleme werden dadurch nicht aus

---

<sup>601</sup> Vgl. etwa ÜG 355: „Der Irrenarzt [...] prüft da vielleicht nicht meine Augen, sondern mein Vermögen, Dinge wiederzuerkennen, ihren Namen und ihre Funktion zu wissen.“

<sup>602</sup> Vgl. ÜG 378: „Das Wissen gründet sich am Schluss auf der Anerkennung.“ S. a. die Ausführungen in Abschnitt 4.2.4.

<sup>603</sup> Vgl. STOSCH, 165.

<sup>604</sup> Vgl. etwa V 283 oder BGM I, 5.

der Welt geschafft.“ (V 283) Tatsächlich werden hier nur hilfreiche Möglichkeiten unserer Notation bzw. Grammatik aufgewiesen, ohne dabei das Wahrheitsproblem zu lösen.<sup>605</sup> Man kann in diesem Zusammenhang fragen, ob die Redundanztheorie überhaupt eine Theorie der Wahrheit ist oder nicht vielmehr nur eine Theorie der Ausdrucksweise, die bestenfalls ein Teil einer Wahrheitstheorie sein kann.

#### 4.1.3. Wittgenstein und die Kohärenztheorie bzw. Konsenstheorie

Wittgensteins Frühwerk wird gern wegen der Bildtheorie zur Korrespondenztheorie gerechnet, das Spätwerk aufgrund des Sprachspielbegriffs zur Kohärenztheorie.<sup>606</sup> Genau so, wie Wittgenstein wegen seiner Kritik an der Korrespondenz und am Realismus nicht einfach in eine antirealistische Position umgedeutet werden kann, ist nun auch zu untersuchen, ob deswegen nicht eher ein Kohärenz- oder Konsenstheoretiker wäre.

THOMMES führt aus, dass Wittgenstein ab den 1960ern immer wieder als Kohärenztheoretiker interpretiert worden ist – WALKER meinte sogar eine „pure coherence theory of truth“ zu erkennen; allen sei gemeinsam, dass sie Wahrheit über die Kohärenz mit einem System bestimmten,<sup>607</sup> das entweder im Sprachspiel oder im Weltbild gefunden werde:<sup>608</sup>

„So wie wir fragen: „In welchem System ‚beweisbar‘?“, so müssen wir auch fragen: „in welchem System ‚wahr‘?“ (BGM I Anhang III, 8)

---

<sup>605</sup> Vgl. STOSCH, 153–156.

<sup>606</sup> THOMMES spannt den Bogen und vollzieht diesen angeblichen Wechsel in Teil A seines Buches nach. Vgl. THOMMES, ARMIN, Die Kohärenztheorie der Wahrheit und der Kunst im Spätwerk von Ludwig Wittgenstein, Mainz 1993.

<sup>607</sup> Vgl. ebd., 68, v. a. Anm. 10. Zitat aus WALKER, RALPH C.S.: The coherence theory of truth: realism, anti-realism, idealism, London u. a. 1989, 135. THOMMES stellt dar, dass Wittgenstein den „Systembegriff“ stets in diesen beiden Varianten: in Bezug zum „Sprachspiel“ oder im Zusammenhang mit dem „Weltbild“ gebraucht. THOMMES, 71f.

<sup>608</sup> Vgl. ebd., 72.

Die Übereinstimmung mit dem System ‚Weltbild‘ findet man in ÜG 94:

„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.“

Doch auch die Übereinstimmung mit dem System der ‚Sprache‘ oder des ‚Sprachspiels‘ ist notwendig und führt in die Diskussion über die Konsenstheorie.<sup>609</sup> Die Teilnahme am Spiel ist offensichtlich notwendige Voraussetzung, darin sinnvolle Sätze zu bilden; unsinnige Sätze wären von vornherein nicht in Einklang zu bringen. In den Philosophischen Untersuchungen gibt es hierzu folgende Schlüsselstelle:

„So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist? – Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“ (PU 241)

„Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen. Dies scheint die Logik aufzuheben; hebt sie aber nicht auf.“ (PU 242)

Dass es eine Übereinstimmung in der Sprache geben muss, ist gemäß PU 241 mit dem Privatsprachenargument offensichtlich: Wenn einer allein keine Sprache machen kann und es vielmehr eine Gemeinschaft braucht, müssen sie dieselbe Sprache teilen, und das geht nur aufgrund einer Übereinstimmung irgendeiner Art, sonst würde ja doch wieder jeder seine eigene Sprache sprechen.

Bemerkenswert ist erstens das Festhalten an der Logik in PU 242. Die Regeln, nach denen die Sprache gespielt wird, haben nicht nur willkürliche Anteile,<sup>610</sup> sie können

---

<sup>609</sup> STOSCH, 146, zitiert hier THOMMES unvollständig und betrachtet zunächst nur die Kohärenz mit dem Weltbild, kommt aber kurz darauf auch auf die Konsenstheorie zu sprechen in Zusammenhang mit der Übereinstimmung mit dem Sprachspiel.

<sup>610</sup> Vgl. etwa in PU 83 das Ballspiel mit schnellen Regeländerungen. Der Ball kann nicht geändert werden, nur weggelassen. THOMMES, 177, will die Regeländerungen ganz ausgemerzt wissen. Dagegen

sich ja nicht gleichzeitig der Realität entziehen. Deswegen ist in der Philosophie Wittgensteins eine reine Kohärenz- oder Konsenstheorie nicht denkbar. Sprachspiele sind die Voraussetzung zur Überprüfung der Wahrheit, bestimmen den Wahrheitsgehalt aber nicht.<sup>611</sup> Walker kritisiert bei Wittgenstein, dass eine solche Überprüfung bei ihm nicht möglich wäre, sie sei nur in der Bereitschaft einer Gemeinschaft zu finden, etwa als ähnlich zu betrachten.<sup>612</sup> WALKER hat insofern Recht, dass nur die Sprachgemeinschaft bestimmt, was ein Stuhl ist und diese Festlegung willkürlich ist. Tatsächlich hält es aber Wittgenstein auch im Spätwerk für möglich, sich an der Wirklichkeit zu versichern.<sup>613</sup> WALKERS Einwand gilt also eigentlich der Grammatik, die die Regeln für Ähnlichkeit grundlegt, er kann damit aber nicht deutlich machen, warum jemand innerhalb der Grammatik nicht etwas verifizieren kann. Die Grammatik kommt wie die Logik vor der Übereinstimmung.<sup>614</sup>

Zweitens ist bemerkenswert in PU 241, dass die Übereinstimmung in der Sprache für Wittgenstein nicht in Meinungen, sondern in Definitionen, also Regeln, und Urteilen geschieht. Gerade über das Regelfolgen hat sich Wittgenstein ausführlich geäußert, wie hier schon früher dargestellt, und damit den üblichen Einwand entkräftet, dass oft nicht klar sei, wie Kohärenz oder Konsens zustande kommen.

Deswegen kann auch HABERMAS versuchen, den Konsens näher zu bestimmen: Wahrheit sei ein Geltungsanspruch von Aussagen in der Form einer

---

zeigt gerade diese Stelle, dass das Weltbild als überkommener Hintergrund, die Grammatik und die Handlung nicht einfach mystisch da sind, sondern sich entwickeln können; das eröffnet natürlich die Möglichkeit, dass die Realität auf Weltbild und Sprache Einfluss nimmt.

<sup>611</sup> Vgl. ebd., 67. THOMMES kommt hier zum Schluss: „Die Wahrheit ist als Erscheinung, Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit der tatsächlichen Weltverhältnisse zu sehen und nicht als das wirkliche so-sein in der Welt.“ Ebd., 180.

<sup>612</sup> Vgl. WALKER, Regelfolgen, 37, dazu ebd., 45: „Der einzige Ausweg aus diesem Dilemma ist, die Kohärenztheorie zu modifizieren und zu behaupten, dass [...] Wahrheit überhaupt nicht in der Kohärenz besteht, sondern in einer echten Übereinstimmung mit den Tatsachen.“

<sup>613</sup> Vgl. ÜG 483: „Ich *weiß* es; ich sehe ihn genau und kenne ihn gut.“

<sup>614</sup> Vgl. schon oben Korrespondenztheorie BGM I, 156.

Behauptung.<sup>615</sup> Wahr ist also nicht der Sprechakt, sondern die Aussage,<sup>616</sup> Wahrheit gibt es aber nur in Verbindung mit einem Geltungsanspruch, also in bestimmten Sprechakten. In PU 22 verwehrt sich Wittgenstein: „Irrig ist es nur, wenn man meint, dass die Behauptung nun aus zwei Akten besteht, dem Erwägen und dem Behaupten“. In ähnlicher Manier kann man HABERMAS zustimmen, weil der Sprechakt nicht vom Satz getrennt werden kann und umgekehrt. Zu einem Satz gehört also wenigstens ein impliziter Geltungsanspruch, damit ein Prüfen der Wahrheit überhaupt sinnvoll ist. Dies spielt bei künftigen Überlegungen zur religiösen Wahrheit noch eine Rolle, ob ein Beter beim Anrufen Gottes eine These aufstellt. Der *Tractatus* war auf propositionale Sätze mit Geltungsanspruch konzentriert, gerade die Öffnung im Spätwerk auf andere Satzarten ermöglicht hier einen wesentlich breiteren Zugang auf die Frage nach der religiösen Wahrheit. Jedenfalls müssen auch Sätze ohne Behauptungscharakter in den Konsens passen, denn ein Atheist wäre bei der Anrufung Gottes verwirrt, er könnte nicht oder nur schwer an einem religiösen Sprachspiel teilnehmen.

Tatsächlich finden sich also bei Wittgenstein für die Wahrheitsfindung drei Kriterien und prägen seinen Wahrheitsbegriff: Die subjektive Gewissheit bei empirischen Beobachtungen, also die Übereinstimmung mit der Welt; die Kohärenz mit dem Weltbild und den Konsens im Sprachspiel.<sup>617</sup> Man kann deswegen Wittgenstein eine Nähe zur Kohärenztheorie nicht abstreiten.

PUNTEL stellt den Ansatz von RESCHER als Beispiel einer Kohärenztheorie vor und entwickelt ihn weiter; er faltet dabei systematisch zwei Arten von Kriterien aus, garantierende und legitimierende, die hier nur genannt, aber nicht weiter ausgeführt

---

<sup>615</sup> Vgl. PUNTEL, 212.

<sup>616</sup> Vgl. ebd., 145f.

<sup>617</sup> Diese drei Kriterien der Urteilsformen nennt THOMMES, 115, 117, 128.

werden sollen.<sup>618</sup> Wittgenstein hat seine Kriterien nie so systematisch wie Rescher ausgearbeitet, er war offensichtlich kein leidenschaftlicher Vertreter der Kohärenztheorie.

Auch WALKER grenzt Wittgenstein von der Kohärenztheorie ab, denn bei Wittgenstein braucht es doch die Überprüfung der Sätze: Die Gemeinschaft könnte beim konsequent behaupteten und falsch begründeten Satz, dass die Erde eine Scheibe sei, durch eine Überprüfung einsehen, dass man sich geirrt hätte.<sup>619</sup> Dadurch würde Wittgenstein aber nach WALKER die reine Kohärenztheorie verlassen, denn man müsste „rohe und grundlegende Tatsachen“ akzeptieren, mit denen man die Sprache in Korrespondenz bringen müsste.<sup>620</sup>

Der Kern dieser Problematik besteht in der Frage, ob ein Satz über eine empirische Beobachtung als wahr gelten kann. Man kann seine Kohärenz mit allen anderen wahren Sätzen prüfen, schließt dabei aber einen Irrtum der ganzen Gemeinschaft nicht aus, solange man nicht bereit ist, die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit mit einzubeziehen. Dies wird in der Regel von der Annahme der Kohärenztheoretiker abgedeckt, dass der empirisch-realistische Sinn für den Menschen intuitiv ist, die empirischen Erfahrungen, „deren Klarheit uns unmittelbar einleuchtet“, werden bei Kohärenz- und Konsenstheoretikern bisweilen als geschenkt vorausgesetzt.<sup>621</sup>

---

<sup>618</sup> Vgl. PUNTEL, Kapitel 5.4, hier 184f. Garantierende Kriterien sind etwa logische Notwendigkeit, legitimierende bieten nur eine „mutmaßliche Sicherheit“.

<sup>619</sup> Vgl. WALKER, Regelbefolgen, 38.

<sup>620</sup> Vgl. ebd., 45f.

<sup>621</sup> Vgl. etwa STOSCH, 144, Zitat aus 146; APEL, 93; FISCHER, Sprache, 13. Vgl. die kritischen Fragen von Wittgenstein in UWI 113: Die Intuition „soll wohl eine Art Sehen sein, ein Erkennen auf einen Blick“. Trotzdem liefert sie keine sicheren Erkenntnisse: „Die Ursache intuitiv erkennen‘ heißt: die Ursache, irgendwie, wissen (sie auf andere Weise erfahren als die gewöhnliche). Es weiß sie nun einer – aber was nützt das, – wenn sich sein wissen nicht bewährt?“ Und UWI 101f., da kritisiert er die Auffassung RUSSELLS, dass die Intuition etwas als Ursache erkennen lasse. Vielmehr meint er: „Wie nun, wenn jener Intuition durch wiederholte Experimente widersprochen wird? Wer hat dann recht?“

Andererseits plädiert APEL als ein Vertreter dieser Haltung dafür, dass die Kohärenztheorie bei Wittgenstein um ein evidenztheoretisches Moment erweitert wird und möchte sie auf dieser Basis zu einer Konsenstheorie weiterentwickeln.<sup>622</sup> APEL ist grundsätzlich zuzustimmen, weil Wittgenstein immer wieder den Blick auf die Welt als Rückversicherung anführt, wie im vorigen Abschnitt gesehen. Allerdings geht er zu weit, wenn er einen vollen, dauerhaften Konsens<sup>623</sup> fordert, der bei Wittgenstein nicht erreichbar ist, weil es durch die Entwicklung der Sprache immer wieder Phasen mit Spannungen im Sprachspiel gibt, die eine Nachjustierung des Konsenses nötig machen. Auch dem Versuch von PIERCE, den Konsens einer unbegrenzten Forschergemeinschaft einem Ideal anzunähern<sup>624</sup>, würde Wittgenstein entgegenreten<sup>625</sup>.

Allenfalls durch eine Entscheidung, die später noch genauer als Voraussetzung des Wissens zu analysieren sein wird, ist solch ein Konsens denkbar, aber auch in zeitlich und regional begrenzter Geltung. Solange man aber den Individuen Freiheit lässt, wird eine Übereinstimmung immer wieder fraglich sein.<sup>626</sup> Ein weiteres Problem des Konsenses ist, dass offen bleibt, was „der andere als anderes Individuum versteht“<sup>627</sup>.

---

<sup>622</sup> Vgl. APEL Auseinandersetzungen, 134. STOSCH, 146, wendet hier ein, dass damit keine saubere Trennung von Bedeutung und Geltung mehr vorliegt. Man könnte Stosch entgegenen, dass eine saubere Trennung nicht notwendig ist und in gewisser Weise nicht vorstellbar, weil sich Bedeutung und Geltung letztlich im Begriff der Wahrheit ergänzen müssen und voneinander abhängen.

<sup>623</sup> APEL, Auseinandersetzungen, 114, weist darauf hin, dass im Gegensatz zum „idealen Konsens“ jeder „zeitweilige, faktische Konsens“ unter einen „Verbesserungsvorbehalt gestellt werden kann und muss.“ Stosch folgert daraus, dass der Versuch Apels, mit seinem konsenstheoretischen Ansatz das metaphysische Erbe der Korrespondenztheorie einlösen wolle, nicht gelingt; Vgl. STOSCH; 148: „Erbe metaphysischer Ansprüche ist bei Wittgenstein keine Form der Übereinstimmung in den Meinungen“, sondern „in unserer Grammatik niedergelegt.“ Auch ALBERT ist skeptisch bezüglich APELS Versuch einer Transformation der Philosophie, sie bestehe nur aus „transzendentalen Träumereien“: ALBERT, HANS: Transzendente Träumereien, Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hamburg 1975, 152.

<sup>624</sup> Vgl. PUNTEL, 142f. Vgl. auch PIERCE, CHARLES S., APEL, KARL-OTTO (Hrsg.): Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, Frankfurt a. M. 1970, 459: „Wahrheit ist die Übereinstimmung einer abstrakten Feststellung mit dem idealen Grenzwert, an den unbegrenzte Forschung die wissenschaftliche Überzeugung anzunähern die Tendenz haben würde“.

<sup>625</sup> Vgl. etwa die desillusionierte Haltung Wittgensteins gegenüber der Physik in WWK 63.

<sup>626</sup> Vgl. SIMON, Wahrheit, 34.

<sup>627</sup> Ebd., 26. Die Betonung des Sprechers bei der Wahrheitsfindung (mittels Äußerungsbedingungen) klingt auch bei der Intersubjektivitätstheorie an, wie sie etwa KOBER, Gewissheit, 235–239, Wittgenstein nahegelegt hat.

Wittgenstein hat hierzu eine Lösung gefunden mit seinen Überlegungen über das Schmerzempfinden<sup>628</sup>; letztlich wäre es an vielen Stellen unvernünftig, an einem Konsens zu zweifeln; auch hier wird die Fähigkeit zum Konsens als gegeben vorausgesetzt.

Der Konsens ist also einerseits bei Wittgenstein eine Voraussetzung, um zur Wahrheit zu gelangen, andererseits kann er selbst nicht vollständig kriterial nachvollzogen werden. Und er kann allein die Wahrheit, wie gesehen, nicht begründen: Ein voller Konsens ist nicht möglich, jede Form von Konsens führt nur zur Darstellung einer Möglichkeit, wie die Welt ist, und erfordert immer wieder den Blick in die Welt zur Rückversicherung. Wittgenstein kann deswegen nicht als eindeutiger Konsens-theoretiker gelten, auch wenn er die Bedeutung des Konsenses für die Wahrheitsfindung nicht abstreitet.

Diese Merkmale gelten analog für die Frage, ob er Kohärenz-theoretiker sei: Eine volle Kohärenz mit dem Weltbild ist höchstens zeitlich und regional begrenzt möglich, weil sich das Weltbild laufend verändert (Vgl. ÜG 99), eine Verifizierung ist nötig, sonst bleibt die Kohärenz ein wichtiges Merkmal bei der Wahrheitsfindung, führt aber nur zu einer Möglichkeit, die bestenfalls mangels besserer Mittel als Wahrheit angenommen und vermutet, eben „aufgefasst“ wird:

„Vor Gericht werden Aussagen oft als wahr aufgefasst, sofern sie mit den übrigen Fakten kohärent sind, selbst wenn es vielleicht unmöglich ist, diese Aussagen zu verifizieren.“ (V 96)

---

<sup>628</sup> Für Ausführungen, wie Lernen und Gewissheit bezüglich des Fühlens anderer möglich sind, siehe FRÄNKEL, BRIGITTE: Wittgenstein über die Gewissheit bezüglich des Fremdseelischen, München 1975, Kapitel 3 und 4.



### 4.1.4. Wittgenstein und der Pragmatismus

Wittgenstein war keiner der bisher dargestellten Wahrheitstheorien extrem zugetan, vielmehr konnte man den Eindruck gewinnen, dass er pragmatisch vorgeht, also das bevorzugt, was und in wieweit es nützlich ist. Sein Wahrheitsbegriff passt, wie gesehen, deutlich zur Korrespondenz-, Kohärenz- und Konsenstheorie, weil er die Übereinstimmung von Sprache und Welt, von Sprache und Welt und von Sätzen innerhalb der Sprache voraussetzt. Er erfüllt in gewisser Weise die Wünsche der Autoren, die gern eine Ergänzung von Korrespondenz- und Kohärenz sehen, allerdings auf Kosten der klaren Trennung von Bedeutungs- und Geltungsfrage bezüglich der Wahrheit. Gerade die Verwobenheit von Bedeutung und Geltung wäre eine interessante Frage, kann aber hier nicht allgemein und systematisch ausgeführt werden.

Wittgenstein hatte einen recht ganzheitlichen Ansatz, wie man auch in der vorliegenden Einordnung seines Wahrheitsbegriffs sieht, wo er offensichtlich aus vielen Theorien das entnommen hat, was ihm zutreffend erschien, ohne Berührungängste oder ideologische Verengungen. Deswegen kann man ihm durchaus auch unterstellen, dass er in der Frage nach Bedeutung und Geltung nicht so stark polarisiert hat, wie STOSCH nahelegt,<sup>629</sup> sondern durchaus eklektisch und pragmatisch von jeder Theorie das für ihn Nützliche übernommen hat, um zu einem holistischen Ergebnis zu gelangen. Jedenfalls ist damit erklärlich, dass viele gemäßigte Anhänger und Vertreter von Korrespondenz- und Kohärenztheorie Gefallen an Wittgensteins Werk gefunden haben.

Nicht nur bei der Frage nach Wittgensteins Verhältnis zu Wahrheitstheorien zeigt sich eine Art pragmatische Haltung, sondern auch bei der Frage nach seinem Wahrheitsbegriff.

---

<sup>629</sup> Vgl. STOSCH, 145f.

Pragmatismus ist oft gern „als Markenzeichen des Wittgensteinschen Denkens“<sup>630</sup> verstanden worden, bisweilen als Alternative zum Realismus und Idealismus bei ihm,<sup>631</sup> ihm wurde sogar „ein pluralistisch-relativistisch-finitistischer ‚Gegenwartspragmatismus‘, der alle Spielarten des amerikanischen Pragmatismus an Radikalität weit übertrifft“<sup>632</sup>, unterstellt, wenngleich nicht unwidersprochen<sup>633</sup>. Der Vorrang der Praxis, den Wittgenstein immer wieder betont, legt eine Verbindung von Wittgenstein mit dem Pragmatismus nahe<sup>634</sup>, wenn man folgende Stellen von ihm anschaut:

Er lässt durchaus Pragmatismus gelten, „weil man in der Praxis so vorgehen kann, als wäre es der Fall. Ebenso wird Einsteins Relativitätstheorie akzeptiert, weil sie in der Praxis funktioniert“. (V 96) Dagegen ist ihm bewusst, dass so etwas „wie Pragmatismus klingt. Mir kommt hier eine Art Weltanschauung in die Quere.“ (ÜG 422) Ob und wie weit Pragmatismus legitim ist, ist demnach vom Weltbild abhängig. Es wird bei der noch auszuführenden Rolle der Entscheidung bei der Wissensfindung deutlich, dass unter gewissen Umständen auch pragmatische Annahmen als Wissen oder Wahrheit akzeptiert werden können. Wittgenstein hält aber im Allgemeinen pragmatische Argumente nicht für ausreichend für die Feststellung von Wahrheit: „Vielmehr nenne ich die Rechnung falsch, obwohl die Handlungen, die dem Resultat entsprungen sind, zum gewünschten Ende geführt haben.“ (PG 185) Folgerichtig antwortet Wittgenstein auf die Frage: „Aber

---

<sup>630</sup> Vgl. ebd., 150.

<sup>631</sup> Vgl. TARBOX, EVERETT J.: Linguistic pragmatism: William James and Ludwig Wittgenstein, in: *American journal of theology & philosophy*, Jg. 15, Bd. 1, 1994, 43–58, hier 43–45.

<sup>632</sup> APEL, KARL-OTTO: *Transformation der Philosophie*, Band I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1973, 260.

<sup>633</sup> Vgl. die Einwände von HOFMEISTER, HEIMO: *Wahrheit und Glaube: Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion*, Wien / München 1978, 67f.

<sup>634</sup> PUTNAM sieht hier eine Art Kantisches Erbe in der wittgensteinschen Betonung der praktischen Vernunft, durch seine „moralische Zurückweisung“ der Metaphysik, die in der wertschätzenden Zurückhaltung besteht, die nicht über andere Lebensformen urteilen will, sieht ihn aber natürlich nicht als Neukantianer. Vgl. PUTNAM, HILARY, *Pragmatismus – eine offene Frage*, Frankfurt a. M. / New York 1992, 60f.

bist Du kein Pragmatiker? Nein, denn ich sage nicht, der Satz sei wahr, der nützlich ist. [...] [Vielmehr] spiegelt sich in mathematischen Wahrheiten Nützlichkeit.“ (BPP I 266) Wahrheit führt also zu Nützlichkeit, nicht anders herum. Nützlichkeit ist aber ein Indiz für Wahrheit.

Auch KOBER plädiert für eine Integration des Pragmatismus bei der Wahrheitsfrage, ohne ihn absolut zu setzen, nach PU 133: „Es gibt nicht eine Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien“.

Mit diesem Grund unter anderen tritt er der Auffassung entgegen, Wittgenstein hätte den sehr starken Pragmatismus von JAMES übernommen;<sup>635</sup> KOBER unterstreicht zutreffend, dass das pragmatistische Prinzip der Nützlichkeit von Wittgenstein nicht als Art metaphysische Lehre akzeptiert würde, das als ein erstes Prinzip allen Praktiken vorgeordnet sei.<sup>636</sup> Wittgenstein spricht also dem Pragmatismus nicht jede Bedeutung ab, weist aber auf seine Gefahr hin, wegen der unsauberen Abgrenzung zur Metaphysik für Verwirrung zu sorgen, eine der Hauptsorgen in Wittgensteins philosophischen Bemühungen. Wittgenstein ist also trotz seiner Beeinflussung in religionsphilosophischen Zusammenhängen durch JAMES bei der Wahrheitsfrage von seinem allzu starken Pragmatismus distanziert.<sup>637</sup>

Abschließend kann zum Verhältnis von Wittgenstein zu den Wahrheitstheorien das Fazit gezogen werden, dass er tatsächlich Anleihen von verschiedenen Theorien in seinem Wahrheitsbegriff hat, ohne einer Theorie ganz zu folgen. Sicherlich hat er

---

<sup>635</sup> KOBER, Gewissheit als Norm, 193f., konstatiert, dass JAMES ausschließlich praktische Konsequenzen beachten wollte. Wittgenstein habe vor allem die in seinen *Principles of Psychology* und der *Varieties of Religious Experience* sehr gut gekannt. Auf folgenden Satz beziehe sich die Abgrenzung Wittgensteins in BPP I 266 (s.o.): „You can say of it either that ‚it is useful because it is true‘ or that ‚it is true because it is useful‘“. (JAMES, WILLIAM: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit: Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens, Leipzig 1907, 135). Wittgenstein teile damit die Kritik von RUSSELL und MOORE, dass für JAMES die Nützlichkeit das einzige Wahrheitskriterium sei, auch wenn diese Kritik an JAMES eventuell nicht zutreffend sei.

<sup>636</sup> Vgl. KOBER, Gewissheit als Norm, 195.

<sup>637</sup> Vgl. DOMASCHKE, 285–364.

eine stärkere, wenn auch keine absolute Neigung zur Korrespondenztheorie, auch wegen seines gemäßigten Realismus. Die mannigfaltigen Versuche vieler Autoren, ihn für eine Theorie zu vereinnahmen oder ihn in den Gegensatz einer solchen zu stellen, werden seinem ganzheitlichen und unvoreingenommenen Denken nicht gerecht<sup>638</sup>. Deswegen kann man zusammenfassend sagen, dass Wittgenstein einen holistischen Wahrheitsbegriff hat.

### 4.2. Wissen und Wahrheit bei Wittgenstein

Der Wahrheitsbegriff ist eng verbunden mit dem Wissensbegriff. Auch hier hat Wittgenstein eine holistische Sicht, er lehnt den klassischen Wissensbegriff nicht ab, verzichtet dabei aber nicht auf Hinweise auf dessen Grenzen und führt zur differenzierten Betrachtung des Wissens und seiner Umstände die Begriffe Gewissheit und Weltbild ein. Die Beschäftigung mit diesen Begriffen führt zu einem tieferen Verständnis, wie Zeugen und Lehrer Wissen weitergeben und Schüler dies lernen. Daraus wird mancher Rückschluss auf die Möglichkeit religiösen Wissens und religiöser Wahrheit ermöglicht.

#### 4.2.1. Zwei Arten des Wissens

*Über Gewissheit* setzt die schon mehrfach angedeutete Richtung fort, der Überschätzung der Rolle und Macht der Erkenntnisfähigkeit eine Grenze zu ziehen in der Ablehnung einer als Wissenschaft verstandenen Metaphysik und in der Hinwendung zur Betrachtung der Sprache, wie sie ist. Trotzdem oder gerade deswegen hat sich Wittgenstein zeitlebens mit epistemischen Themen

---

<sup>638</sup> Tatsächlich schafft es Wittgenstein in vorbildlicher Weise, sich nicht von einem Konzept blenden zu lassen und sich in ihm zu verlieren, sondern behält Distanz zu allen Theorien, auch außerhalb der Wahrheitsfrage. Damit löst er seinen eigenen Anspruch ein, dass Philosophie über jedes Gefühl erhaben sein muss. Denn das Gefühl, nicht der Verstand müsse in der Philosophie resignieren (vgl. BT 407).

auseinandergesetzt, die gesammelt in *Über Gewissheit* veröffentlicht worden sind, wobei mehrere davon ihre Wurzeln schon in der Zeit des *Tractatus* haben.<sup>639</sup> Über den Wissensbegriff Wittgensteins gibt *Über Gewissheit* die wichtigsten Aufschlüsse. Unter Ablehnung der Auffassung, dass Wissen ein innerer Vorgang ist, soll im Folgenden festgestellt werden, dass Wissen einen Grund, Glauben und Anerkennung braucht.<sup>640</sup> Wittgenstein verbleibt aber nicht bei dieser klassischen Fassung des Wissens stehen, sondern weist darauf hin, dass es noch ein anderes, alltagssprachliches Verständnis von Wissen gibt, das er zur besseren Unterscheidung als Gewissheit bezeichnet.<sup>641</sup>

Wissen wird in der klassischen, auf Platon zurückgehenden Auffassung als „gerechtfertigte und wahre Meinung“ verstanden. Es handelt sich also um drei Aspekte: Rechtfertigung, Wahrheit und Meinung. Rechtfertigung wird oft mit Begründung oder Grund gleichgesetzt, Meinung mit Glauben<sup>642</sup>. EGIDI fasst diese drei Aspekte in

---

<sup>639</sup> STROLL, AVRUM: *Why On Certainty Matters*, in: DANIELÉ MOYAL-SHARROCK (Hrsg.) / WILLIAM H. BRENNER (Hrsg.), *Readings of Wittgenstein's "On certainty"*, Basingstoke u. a. 2005, 33–46, hier 33, bezeichnet dieses Werk als wichtigsten Beitrag zur Wissenstheorie seit KANTS *Kritik der reinen Vernunft*. Vgl. auch KOBER, der deswegen *Über Gewissheit* sogar „The Epistemological Investigations“ nennt, um die Bedeutung als eine Art drittes Hauptwerk zu unterstreichen, aber mit dem Hinweis eben auf die durchgängige Reflexion Wittgensteins von epistemologischen Themen davon absieht, eine Art dritte Schaffensperiode zu erkennen. KOBER, MICHAEL: *Certainties of a World Picture: The Epistemological Investigations of On Certainty*, in: *The Cambridge Companion*, Cambridge 2017, 441–478, hier 441f.

<sup>640</sup> SCHUBERT, AXEL: *Die Praxis des Wissens: Können als Quelle der Erkenntnis*, 2012, 9–17, weist darauf hin, dass Wissen auf Überzeugung, Rechtfertigung und Wahrheit unter dem Primat des Könnens zurückzuführen ist. Rechtfertigung entspricht hier dem Begründen, Können dem Finden der Anerkennung und Überzeugung dem Glauben, wie noch zu sehen sein wird. Auch TERRICABRAS, 446f., meint, dass Wissen eher ein Können ist als ein Seelenzustand. „Ich weiß, was ich denke“ ist, mangels der Möglichkeit, sich davon zu überzeugen, hingegen ein Vermuten. Vgl. PU 679.

<sup>641</sup> Gerade *Über Gewissheit* hat sehr unterschiedliche Interpretationen erfahren, Wittgenstein wurden gegensätzliche Extreme wie Fundamentalismus und Relativismus, aber auch Abstufungen davon unterstellt. Eine erste kurz Übersicht über diese Interpretationen findet sich bei KELLERWESSEL, WULF: *Zum Begriff der Gewißheit in Wittgensteins Über Gewißheit und seinen Implikationen. Ein Kommentar*, in: DERS. (Hrsg.), *Wittgensteins Spätphilosophie: Analysen und Probleme*, Würzburg 1998, 227–256, hier 227–230, wobei die für unser Anliegen wichtigen Interpretationen im Folgenden an den jeweils geeigneten Orten erfolgen.

<sup>642</sup> Je nach Definition dieser Begriffe können sich Unterschiede für den Wissensbegriff ergeben, für eine erste und grobe Definition des klassischen Wissens reicht aber die Feststellung, dass es um drei wesentliche Grundaspekte geht.

einer „Dreifach-Konzeption der Erkenntnis“ zusammen, die also Wahrheit, Meinung / Glaube und Rechtfertigung / Begründung umfasst, mit anderen Worten: S weiß genau dann p, wenn p wahr ist, S glaubt, dass p und S gerechtfertigt ist, p zu glauben.<sup>643</sup>

Diese Definition liegt offensichtlich auch dem von RUSSEL hervorgebrachten epistemischen Fundamentalismus<sup>644</sup> zugrunde: Hier geht die propositionale Erkenntnis, („knowledge of truths“) auf direkte Erfahrung („knowledge of things“) zurück und wird durch sie und rationale Methoden gerechtfertigt<sup>645</sup>; man erkennt auch hier deutlich die drei Aspekte: Die durch Erfahrung oder Argumente gerechtfertigte Meinung, die eine Erkenntnis von Wahrheit, also Wissen ermöglicht.

Bei Wittgenstein finden sich diese drei klassischen Aspekte des Wissens ebenfalls.

Ganz deutlich bejaht Wittgenstein die Rechtfertigung des Wissens<sup>646</sup>, das Erklären fängt nicht beim Wissen an, sondern endet dort<sup>647</sup>:

„Hier sagt man also ‚Ich weiß‘ und gibt den Grund des Wissens an, oder man kann ihn doch angeben.“ (ÜG 484)

---

<sup>643</sup> Vgl. EGIDI, ROSARIA, Ungerechtfertigtes Wissen in Wittgensteins später Philosophie, in: Wilhelm Lütterfelds (Hrsg.), Erinnerung an Wittgenstein: "kein Sehen in die Vergangenheit"?, Frankfurt u. a. 2004, 35–50, hier 36f. Diese „tripartite analysis of knowledge“ geht zurück auf auf DANCY, JONATHAN: An introduction to contemporary epistemology, Oxford u. a. 1985, Kap. 2 über „Knowledge“ und LEHRER, KEITH, Theory of Knowledge, Boulder u. a. 2000, Kap 1 über „The analysis of Knowledge“.

<sup>644</sup> Beim epistemologischen Fundamentalismus wird angenommen, dass gewisse epistemische Überzeugungen fundamental sind, also keine Rechtfertigung mehr brauchen. Neuere Vertreter sind bei STOSCH, 123, Anm. 165, genannt. Beim rationalen Fundamentalismus dagegen sind die basalen Überzeugungen rationaler Art. Vgl. BARTELBORTH, THOMAS: Begründungsstrategien: ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie, Berlin 1996, 107.

<sup>645</sup> Vgl. EGIDI, 37.

<sup>646</sup> Vgl. Vgl. LAUTERBACH, HANNA: Moore-Sätze, Regelfolgen und antiskeptische Strategien in Wittgensteins ‚Über Gewißheit‘, in: Theologie und Philosophie, 66. Jg., 1991, 49–74, hier 50f.; vgl. auch ÜG 18.

<sup>647</sup> Vgl. DIETZ, 568, nach ÜG 113: „Wenn Einer uns Mathematik lehren will, wird er nicht damit anfangen, uns zu versichern, er wisse, dass  $a + b = b + a$  ist.“

Ein nachvollziehbarer Grund wäre etwa, dass man etwas gesehen hat oder sich erkundigt hat<sup>648</sup>. Dies ist dasselbe Argument, mit dem Wittgenstein eine Nähe zur Korrespondenztheorie der Wahrheit zugeschrieben wird bei der hier bereits geschehenen Einordnung in die Wahrheitstheorien. Den Bezug zur Wahrheit stellt Wittgenstein tatsächlich her, insofern Wissen begründet sein muss, aber auch das Wahre das Begründete ist (vgl. ÜG 205): Wer etwas weiß, kann die Wahrheit sagen: Denn „aus ‚ich weiß, dass es so ist‘ folgt ‚Es ist so‘“ (ÜG 178)<sup>649</sup>. Umgekehrt folgt aber nicht, dass jemand, der sozusagen aus Versehen einen wahren Satz sagt, das entsprechende Wissen haben muss, wie jemand, der im Traum zufällig etwas Wahres sagt; man würde nicht sagen, dass er in diesem Fall Recht hat.<sup>650</sup>

Auch den Glauben als dritten Aspekt des klassischen Wissens führt Wittgenstein an: Der Glaube im Sinne des Für-wahr-haltens, hier also nicht der religiöse Glaube, reicht für sich zwar nicht, um einen Satz als wahr zu betrachten. „Ich glaube...“ ist eine Äußerung, die der Glaubende über sich selbst macht, nicht über das Geglaubte (vgl. ÜG 180), also keine Wirklichkeitsbehauptung; denn glauben heißt nicht-wissen, wie es die Redewendung sagt. Aber Wittgenstein dreht das um: „Was ich weiß, glaube ich“ (ÜG 177), das heißt, das halte ich dann auch für wahr. Im Wissen, das Wahrheit begründet, ist also das Glauben, die Zustimmung, schon enthalten.

Mit der Forderung nach einer Rechtfertigung findet sich beim klassischen Wissensbegriff dieselbe Problematik, wie sie bei den Wahrheitstheorien schon

---

<sup>648</sup> Vgl. ÜG 483: „Richtige Verwendung des Wortes ‚Ich weiß‘. Ein Schwachsichtiger fragt mich: ‚Glaubst du, dass das, was wir dort sehen, ein Baumist?‘ – Ich antworte: ‚Ich weiß es; ich sehe ihn genau und kenne ihn gut.‘ A: ‚Ist N. N. zu Hause?‘ – Ich: ‚Ich glaube ja.‘ – A: ‚War er gestern zu Hause?‘ – Ich: ‚Gestern war er zu Hause, das weiß ich, ich habe mit ihm gesprochen.‘ – A: ‚Weißt du, oderglaubst du nur, dass dieser Teil des Hauses neu dazugebaut ist?‘ – Ich: ‚Ich weiß es; ich habe mich beim ... erkundigt.‘“

<sup>649</sup> Vgl. auch ÜG 243: „‚Ich weiß‘ bezieht sich auf eine Möglichkeit des Dartuns der Wahrheit.“

<sup>650</sup> Vgl. hier ÜG 676: „Wer träumend sagt »Ich träume«, auch wenn er dabei hörbar redete, hat so wenig recht, wie wenn er im Traum sagt ‚Es regnet‘, während es tatsächlich regnet. Auch wenn sein Traum wirklich mit dem Geräusch des Regens zusammenhängt.“

aufgeworfen wurde: Bei aller Kohärenz der Sätze braucht es immer wieder den bestätigenden Blick in die Realität, also den Realismus; diese Anforderung hat zum Begriff des Fundamentalismus geführt, der eben schon exemplarisch mit Verweis an RUSSEL erwähnt worden ist. Wittgenstein grenzt sich an dieser Stelle vom klassischen Wissensbegriff ab, dies wird an seiner Stellung zum Cartesianismus deutlich, die bezüglich der Frage nach Seelenzuständen und eben nach dem Fundamentalismus erörtert werden soll:

Wittgenstein wendet sich gegen DESCARTES innerhalb seines „Paradigmenwechsel[s] von der Bewusstseins- zur Sprachebene.“<sup>651</sup> Bei DESCARTES war „ich weiß“ noch gleichzusetzen mit „es ist wahr“;<sup>652</sup> der innere Zustand des glaubenden oder wissenden Subjekts stand also im Zentrum und verbürgte die Wahrheit. Glauben war damit vom Wissen vor allem auf der Ebene des Bewusstseins unterschieden, nämlich im unterschiedlichen Grad an Sicherheit.<sup>653</sup>

Wittgenstein kehrt sich davon ab<sup>654</sup>, mit seiner bereits bekannten „antipsychologischen“<sup>655</sup> Haltung, indem er sich gegen den Fehler der Konzentration auf sich selbst wehrt<sup>656</sup> und die Sprachspiele in den Blick nimmt:

---

<sup>651</sup> DIETZ, 561.

<sup>652</sup> „Somit darf ich als allgemeine Regel festsetzen, dass alles das wahr ist, was ich ganz klar und deutlich auffasse“. DESCARTES, RENÉ / WOHLERS, CHRISTIAN (Hrsg.): *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg 2008, 3. Meditation § 2, 101; vgl. auch NEVES, 24f.

<sup>653</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>654</sup> Für die Abgrenzung von DESCARTES siehe ausführlich STOSCH, 182–190, der hier allerdings feststellt, dass „Wittgensteins Kritik an der cartesianischen Form subjektphilosophischer Sicherungsversuche unserer Geltungsansprüche in keiner Phase seines Denkens einen Versuch einer Destruktion des Subjekts“ bedeutet (ebd., 190f.). Er möchte vielmehr die Trennung von *res cogitans* und *res extensa* vermeiden und die „Vorstellung von dem Ich, das in einem Körper wohnt,“ (AZ 55) abschaffen. Es gibt für Wittgenstein Seelenzustände, aber er betont hier, dass Wissen nicht davon abhängen darf, denn Wissen muss objektiv sein. Vgl. etwa ÜG 42: „Man kann sagen ‚Er glaubt es, aber es ist nicht so‘, nicht aber ‚Er weiß es, aber es ist nicht so‘.“

<sup>655</sup> Vgl. hier die ausführliche Darstellung von KOBER, *Gewissheit als Norm*, 87–111. Vgl. die Ausführungen zur Gebrauchstheorie der Bedeutung in Abschnitt 3.3.2.

<sup>656</sup> Vgl. SAVIGNY, EIKE VON: *Die Philosophie der normalen Sprache: eine kritische Einführung in die "ordinary language philosophy"*, Frankfurt a. M. 1980, 82f. Vgl. auch NEVES, 27.



„Das Wissen in der Mathematik. Man muss sich hier immer wieder an die Unwichtigkeit eines ‚inneren Vorgangs‘ oder ‚Zustands‘ erinnern und fragen ‚Warum soll er wichtig sein? Was geht er mich an?‘ Interessant ist es, wie wir die mathematischen Sätze gebrauchen.“ (ÜG 38)

Wittgenstein stellt also das Wissen auf die Basis des Gebrauchs bzw. Regelfolgens in der Praxis, hier beim Rechnen.<sup>657</sup>

Damit behält das Subjekt eine entscheidende Rolle, aber nicht mehr als Individuum mit einem bestimmten Seelenzustand, sondern als Subjekt innerhalb einer bestimmten Sprachgemeinschaft,<sup>658</sup> denn einer allein könnte keiner Regel folgen, wie im Abschnitt 3.2.5. schon ausführlich erörtert wurde.

Hier wird eine weitere Parallele zwischen Wissens- und Wahrheitsbegriff bei Wittgenstein deutlich: Er hat Begriffe nicht definiert oder eine Theorie über sie aufgestellt, wohl aber einen Wahrheits- und auch einen Wissensbegriff herausgebildet, indem er immer wieder Aspekte herausgearbeitet hat, die sich aus dem Gebrauch in der Sprache ergeben. Wittgenstein billigt damit analog zum Wahrheitsbegriff „die Definition des Wissens als gerechtfertigte und wahre Meinung“, verortet den Begriff aber wesentlich im Gebrauch im Sprachspiel: „Man versteht den Begriff des Wissens nicht deswegen, weil man das Wissen definieren kann. Wesentlich für die Beherrschung dieses Begriffs ist die Vertrautheit mit einer regelmäßigen, sozialen Praxis“.<sup>659</sup>

Ein weiterer Aspekt der Abgrenzung von der Cartesianischen Tradition ist in der Frage nach dem Fundamentalismus zu erkennen, bei dem Erkenntnis auf ein „sicheres Fundament“ zurückgeht, das die Erkenntnis rechtfertigt. Eine Form ist, wie schon genannt, RUSSELS epistemologischer Fundamentalismus. MOORE ist ebenfalls ein solch klassisches Rechtfertigungsverfahren eigen und möchte damit eine noch festere

---

<sup>657</sup> Vgl. auch ÜG 39: „So rechnet man, unter solchen Umständen behandelt man eine Rechnung als unbedingt zuverlässig, als gewiss richtig.“

<sup>658</sup> Vgl. DIETZ, 561.

<sup>659</sup> Beide Zitate aus NEVES, 23.

Grundlage für das Wissen legen als DESCARTES.<sup>660</sup> MOORES Sätze, von denen er behauptet, dass er sicher wisse, dass sie wahr seien, sind etwa: „Hier ist eine Hand – und hier eine zweite.“ – „Die Erde bestand lange Zeit vor meiner Geburt.“ – „Ich habe mich niemals weit von der Erdoberfläche entfernt.“<sup>661</sup> Wittgenstein nimmt auf diese Sätze immer wieder Bezug und hinterfragt kritisch, ob und inwiefern Moore dies so sicher wissen könne. Er widerspricht dieser Strategie gegen den Skeptizismus, wie im Lauf der folgenden Darstellungen immer wieder klar wird, auch wenn er MOORES Ausführungen an sich durchaus wertschätzte.<sup>662</sup>

Die Frage ist allerdings, inwiefern Wittgenstein die Möglichkeit der Rechtfertigung ablehnt, oder ob er nur darauf hinweisen will, dass wir oft den Begriff des Wissens nicht in dieser fundamentalistischen Sicht benutzen; und ob diese alltags-sprachliche Anwendung dann noch Wissen genannt werden darf, wenn die Rechtfertigung ausbleibt<sup>663</sup>.

MOYAL-SHARROCK<sup>664</sup> erinnert mit ÜG 91 an den Beleg, dass Wittgenstein die klassische Definition akzeptiert: „Wenn Moore sagt, er wisse, dass die Erde existiert habe etc., so werden ihm die meisten von uns darin recht geben, dass sie so lange existiert hat, und ihm auch glauben, dass er davon überzeugt ist. Aber hat

---

<sup>660</sup> Er meinte sogar, „ein wesentlich breiteres „*fundamentum inconcussum*“ ausweisen zu können, als dies Descartes mit seiner Beschränkung auf das „*ego cogitans*“ für möglich gehalten hatte“. STOSCH, 91, mit Bezug auf DESCARTES, *Meditationes* II, 3.

<sup>661</sup> Vgl. ÜG, das Vorwort der Herausgeber.

<sup>662</sup> Wittgenstein hielt „Moore's Widerlegung des Skeptizismus für äußerst interessant und originell“, vgl. WRIGHT, GEORG HENRIK VON: *Wittgenstein*, Frankfurt a. M. 1986, 173. Vgl. auch SVENSSON, GUNNAR: *On doubting the reality of reality: Moore and Wittgenstein on sceptical doubts*, Stockholm 1982, 11–49, der MOORE wie Wittgenstein Erfolglosigkeit bei der Widerlegung des Skeptizismus bescheinigt, bezüglich Wittgenstein damit allerdings für STOSCH „die Pointe des wittgensteinschen Anliegens verfehlt.“ STOSCH, 93, Anm. 20.

<sup>663</sup> Ohne Rechtfertigung könnte man auch von Glaubens- statt von Wissensaussagen sprechen, dies würde das von Wittgenstein kritisierte Problem beheben. Vgl. STOSCH 92, Anm. 13. MOORE müsste dann etwa sagen: „Ich glaube, d.h. ich bin fest davon überzeugt, dass hier meine Hand ist.“

<sup>664</sup> Vgl. MOYAL-SHARROCK, DANIELE: *Understandign Wittgenstein's „On certainty“*, Basingstoke u. a. 2004, 15.

er auch den richtigen Grund zu seiner Überzeugung? Denn, wenn nicht, so weiß er es doch nicht. (Russell)“

NEVES<sup>665</sup> hingegen führt an, dass Wittgenstein oft von Wissen spricht, das nicht gerechtfertigt werden muss, etwa in ÜG 579: „Es gehört zu dem Sprachspiel mit den Personennamen, dass jeder seinen Namen mit der größten Sicherheit weiß.“ Die Betonung liegt dabei auf der Verwendung des Wissens- oder eines anderen epistemischen Begriffes, der nur innerhalb eines Sprachspiels legitim ist, und deswegen einen allgemeingültigen wittgensteinschen Wissensbegriff fragwürdig erscheinen lässt.<sup>666</sup> Auch hier ist man an Wittgensteins Bemerkung bezüglich des Wahrheitsbegriffs erinnert, dass man nicht die gesamte Grammatik eines Begriffs mit einer Theorie erfassen könnte, wohl aber einzelne Bedeutungen.<sup>667</sup>

Dies bedeutet also, dass innerhalb eines Sprachspiels auch eine klassische Auffassung des Wissensbegriffs möglich wäre. Wittgenstein hält also offensichtlich sowohl gerechtfertigtes Wissen wie in ÜG 91 für möglich, als auch ungerechtfertigtes Wissen wie in ÜG 579. Die letzte, alltägliche Verwendung hält er für legitim, MOORES Rechtfertigungsversuche aber für verfehlt.<sup>668</sup> Dies führt zu seiner Kritik an MOORE, der demgemäß die nicht epistemischen Sätze wie epistemische Sätze behandelt. Nach Wittgenstein sind Moores Sätze eher „Binsenweisheiten“, die nicht gerechtfertigt oder begründet werden können.<sup>669</sup>

---

<sup>665</sup> Vgl. NEVES, 37f.

<sup>666</sup> Vgl. ebd., 42: „Wittgenstein zu unterstellen, die Definition des Wissens als gerechtfertigte und wahre Meinung zu akzeptieren, halte ich für eine irreführende Interpretation. Dessen ungeachtet halte ich es für richtig, über charakteristische epistemische Verfahren in Sprachspielen zu reden.“ Vgl. auch den ebd., 39, angedeuteten und später ausgeführten Aspekt, dass Wissen in einem fremden Sprachspiel nicht als solches bezeichnet werden kann, etwa wenn jemand zu einem Schiedsrichter in einem Fußballspiel sagt: „Ich weiß, dass Kant der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft ist.“

<sup>667</sup> Siehe das Zitat zu Beginn von Abschnitt 4.1.

<sup>668</sup> Vgl. LAUTERBACH, 61–65, der herausstellt, dass Wittgenstein nichts gegen eine alltagssprachliche, nicht-philosophische Verwendung des Wissensbegriff hatte und nur die metaphysische Verwendung bei MOORE kritisierte.

<sup>669</sup> Vgl. EGIDI, 42.

Damit ist Wittgenstein kein Fundamentalist im klassischen Sinn, auch wenn er nicht jede Rechtfertigung als solche zurückweist; aber als Fundamentalist müsste er dieselben Fundamente für alles Wissen universell vorschreiben, was er ja gerade nicht tut.<sup>670</sup>

Trotzdem finden sich bei Wittgenstein fundamentale Sätze<sup>671</sup>, die zu einer Art nichtepistemischen Erkenntnis führen, man könnte dies als „neue Form von Fundamentalismus“ betrachten,<sup>672</sup> wenn auch nur als schwache Form, aus analogen Gründen wie bei der klassischen Variante; jedenfalls kann er damit auch nicht als Anti-Fundamentalist bezeichnet werden<sup>673</sup>.

Jedenfalls wurde wiederholt betont, dass der Fundamentalismus Wittgensteins mit dem Kohärentismus kompatibel sei.<sup>674</sup> Fundamentalismus und Kohärentismus haben zwar einen unterschiedlichen Bezug zur Wahrheit: Der Fundamentalismus bezieht sich auf eine fundierte Wahrheit und steht der Korrespondenztheorie der Wahrheit nahe, der Kohärentismus hingegen stützt sich auf die Übereinstimmung von Meinungen<sup>675</sup> und entspricht so der Kohärenztheorie der Wahrheit.

---

<sup>670</sup> Vgl. WILLIAMS, BERNARD / MOORE, A.W. (Hrsg.), *Philosophy as a humanistic discipline*, Princeton, NJ (u. a.) 2006, 47–58, besonders 49; WILLIAMS führt an, dass Fundamentalismus darüber hinaus eine spezifische Theorie des Wissens brauche, die Autonomie der Urteile und eine logische Verbindung zwischen verschiedenen Wissensarten. All dies findet sich bei Wittgenstein nicht.

<sup>671</sup> Vgl. NEVES, 12f.

<sup>672</sup> Etwa bei EGIDI, 40, oder auch bei NEVES, 78, der sich nicht entscheiden kann, ob Wittgenstein eher Fundamentalist oder Kohärentialist ist und die Frage am Ende offenlässt.

<sup>673</sup> Einen ähnlichen Ansatz hat EINTALU, JÜRI: *Descartes, Wittgenstein, and Uncertainty*, in: MICHAEL RAHNFIELD (Hrsg.), *Gibt es sicheres Wissen?: Aktuelle Beiträge zur Erkenntnistheorie*, Leipzig 2006, 24–43, hier 26, der Wittgenstein eher als Nicht-Cartesianer als als Anti-Cartesianer sieht. Seine Begründung ist, dass sich die Haltung beider zur nötigen Rechtfertigung nicht widerspricht; Wittgenstein sah in fehlender Rechtfertigung einfach kein Problem: Descartes „demanded that knowledge claims had to be conclusively justified, while he also believed that he has achieved infallible knowledge.“ Wittgenstein, „by contrast, found conclusive justifications to be neither possible, nor necessary.“ Ebd., 25.

<sup>674</sup> Vgl. zunächst NEVES, 13; MOYAL-SHARROCK, *Understanding*, 75–80. STOSCH, 122–125, führt näher aus, dass Wittgenstein von STROLL und CURNUTT dem empirischen Fundamentalismus zugeordnet wurde, aber auch kontextualistische Implikationen hat, weil Überzeugungen nur immer innerhalb des Kontextes des Sprachspieles gelten. Als Kohärentist haben ihn HUANG, THIEL und THOMMES gesehen. Am Ende bleibt STOSCH diesen Einordnungen gegenüber skeptisch, weil sie Wittgensteins in „theoriefreier“ (ebd., 122) Grundoption widersprechen, die alle „Ismen“ unmöglich macht: „Zutreffender ist es, Wittgensteins Philosophieren auch hier als Alternative zwischen den Polen zu bestimmen“ (ebd., 125).

<sup>675</sup> Vgl. EGIDI, 38.

Nachdem Wittgenstein jeder der beiden Wahrheitstheorien etwas abgewinnen konnte und auch der Fundamentalismus eher schwach bei ihm ausgeprägt ist, scheint eine Kompatibilität zum Kohärentismus naheliegend zu sein. Inhaltlich haben beide Erkenntnistheorien die ‚Dreifach-Konzeption der Erkenntnis‘ gemeinsam, nach der Wahrheit, Meinung und Rechtfertigung die drei Bedingungen für das Wissen sind, auch wenn beide Theorien gegensätzliche Argumente dafür vertreten.<sup>676</sup> Wittgenstein bindet in seinen Wissensbegriff kohärentistische Elemente mit ein, er will etwa die Rechtfertigung nicht nur mit klassischen Gründen wie bei RUSSEL oder MOORE zulassen, sondern weist darauf hin, dass Wissen oft auf andere, eher kohärentistische Weise, zustande kommt<sup>677</sup>.

Ein Bild hierfür ist das Flussbett, das als fester Teil des Flusses dem beweglichen Teil Struktur gibt<sup>678</sup>. Ohne den Fluss gäbe es kein Bett, ohne Haus gäbe es keine Grundmauern<sup>679</sup>. Deswegen trägt das Haus die Grundmauern, aber die Grundmauern tragen nicht das Haus, sondern geben ihm Struktur.<sup>680</sup> Auf diese Art ermöglichen die Grundmauern oder Fundamente nicht die Sprache, sondern formen sie, denn ohne die Sprache wären sie sinnlos und nichtig; das widerspricht wiederum einem starken, klassischen Fundamentalismus und spricht für einen schwachen. Zusätzlich wird klar, dass Fundament und Sprache aufeinander verwiesen sind, also zusammenhängen, Fundament und Sprache benötigen also Kohärenz nicht nur jeweils innerhalb ihrer selbst, sondern auch aufeinander bezogen.

---

<sup>676</sup> Vgl. ebd., 37

<sup>677</sup> Vgl. ebd., 40, auch wenn EGIDI hier meint, dass Wittgenstein die klassische Rechtfertigung ablehnt zugunsten einer kohärentistischen.

<sup>678</sup> Vgl. ÜG 99: „Ja, das Ufer jenes Flusses besteht zum Teil aus hartem Gestein, das keiner oder einer unmerklichen Änderung unterliegt, und teils aus Sand, der bald hier, bald dort weg- und angeschwemmt wird.“

<sup>679</sup> Vgl. ÜG 248: „Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.“

<sup>680</sup> Vgl. SCHULTE, JOACHIM: Within a system, in: DANIELE MOYAL-SHARROCK (Hrsg.), Readings of Wittgenstein's on certainty, Basingstoke u. a. 2007, 59–75: „the river-bed is that part of the river which is immobile.“ (Ebd., 65) Der Grund unserer Sprache trägt nicht wie Grundmauern ein Haus, wenn überhaupt, dann tragen sie etwas „in the sense in which a wire carries electricity or the bed of a river carries water“ (ebd., 74).

In diesem Sinn haben die Sätze MOORES keinen epistemischen, sondern einen regulativen Status.<sup>681</sup> Auch dies spricht allerdings nicht dagegen, diesen regulativen Sätzen von Moore jeglichen Wissensgehalt abzusprechen, denn auch regulative Sätze können propositional sein und auf diese Weise einen Inhalt, also Wissen vermitteln. Dafür spricht auch, dass es offensichtlich Übergänge von regulativen zu propositionalen Sätzen gibt,<sup>682</sup> was große Bedeutung für die Ausführungen zur Theologie am Ende dieses Teils hat.

Die Bezogenheit von Fundament und Sprache lässt sich auch auf den Wahrheitsbegriff übertragen: Zum einen ist das Wahre das Begründete (vgl. ÜG 205), braucht also ein Fundament, zum anderen kann das Fundament nicht ohne das Wahre gedacht werden, es muss Teil des Wahren sein, es ist in den Wahrheitsbegriff mit hineingenommen. Grund und Wahres hängen also voneinander ab, sind kohärent. Der Grund ist dabei aber nicht Voraussetzung der Wahrheit, sondern gibt ihr eine Form. Genauso, wie das Bett nicht nur dem Fluss Form gibt, sondern der Fluss auch das Bett allmählich verändert (vgl. ÜG 99), ist zu überlegen, ob nicht auch das Wahre den eigenen Grund formt. So ließe sich auch der Grund begründen, auch wenn dieses Begründen von einer anderen Art wäre. Um nicht in einen Zirkelschluss zu verfallen, wo der Grund das Wahre hervorbringt und das Wahre den Grund, ist dabei darauf zu achten, dass Grund und Wahrheit sich in der Form gegenseitig beeinflussen, nicht aber im Inhalt. Im Bild gesprochen verändert der Sand des Ufers nicht das Wasser des Flusses und umgekehrt, sondern verändert wird in gegenseitiger Abhängigkeit die geometrische Form von Ufer und Fluss.

Im Lauf dieses Kapitels soll der Frage nachgegangen werden, ob nicht tatsächlich die fundamentalen Sätze bzw. das Weltbild ‚begründet‘ werden können und

---

<sup>681</sup> Vgl. LAUTERBACH, 72: „Wittgenstein kritisiert, dass Moores Versuch, die Gewissheit seiner Sätze mittels epistemischer Operatoren in einem epistemischen Sprachspiel – einem Beweis – zum Ausdruck zu bringen, dem Regelstatus der Moore-Sätze nicht gerecht wird.“

<sup>682</sup> STOSCH, 108, führt diese Möglichkeit ins Feld. S. a. die Ausführungen im Abschnitt 3.2.6.

damit als ‚wahr‘ bezeichnet werden können. Man wird sehen, dass es tatsächlich ein System mit der Sprache bildet und von ihr abhängt. Die zweifache Ausfaltung des Wissensbegriffes in epistemisches und nichtepistemisches Wissen liefert dazu die Blaupause. Vorab aber ist das nichtepistemische Wissen genauer zu betrachten; es zeichnet sich durch seine Position im System aus und wird von Wittgenstein mit dem Begriff der Gewissheit belegt:

### 4.2.2. Gewissheit im Weltbild

Bei der Einordnung Wittgensteins zwischen Kohärenzialismus und Fundamentalismus ist, wie gesehen, kein einfaches Ergebnis möglich, sie ist bestenfalls differenziert im Spannungsfeld beider Begriffe denkbar. NEVES schlägt einen dritten Weg ein, um diesem Problem zu entgehen: Er nimmt bei Wittgenstein einen ‚Holismus‘<sup>683</sup> an, den er vor allem an der häufigen Verwendung des Begriffs ‚System‘ festmacht.<sup>684</sup> Unsere Betrachtungen über den Wahrheits- und Wissensbegriff führten auch zum Ergebnis, dass Wittgenstein holistisch gedacht hat, insofern er mehrere Haltungen in seine Begriffe integriert hat. NEVES führt aus, dass auch der Wissensbegriff holistisch ist: Damit sind auch Elemente des Fundamentalismus (durch „fundamentale Sätze“) und des Kohärentismus (durch die Notwendigkeit der Stimmigkeit des Systems) mit enthalten. Für ihn findet sich bei Wittgenstein ein Glaubens-, Bestätigungs- und Bedeutungsholismus.<sup>685</sup>

---

<sup>683</sup> Für eine holistische Sicht, gegen KOBEL, sprechen sich auch aus: STOSCH, 107, und LÜTTERFELDS, WILHELM: Wittgensteins Weltbild-Glaube – ein vorrationales Fundament unserer Lebensform?, in: J.P. GALVEZ (Hrsg.) / R.D. BALDRICH (Hrsg.), Wittgenstein und der Wiener Kreis, Cuenca 1998, 115–152, hier 123ff.

<sup>684</sup> Vgl. NEVES, 62.

<sup>685</sup> Als Beleg für den Glaubensholismus zitiert er ÜG 141: „Wenn wir anfangen, etwas zu glauben, so nicht einen einzelnen Satz, sondern ein ganzes System von Sätzen.“ Für den Bestätigungsholismus ÜG 105: „Alle Prüfung, alles Bekräftigen und Entkräftigen einer Annahme geschieht schon innerhalb eines Systems.“ Und zuletzt für den Bedeutungsholismus ÜG 98, Bedeutung ergibt sich hier nach NEVES nur innerhalb eines Systems aus Logik und Erfahrung: „Wenn aber Einer sagt „Also ist auch die Logik eine Erfahrungswissenschaft“, so hätte er Unrecht. Aber dies ist richtig, dass der gleiche Satz einmal als von

Glaube, Bestätigung und Bedeutung sind also nicht an einem einzelnen Satz festgemacht, sondern müssen immer im System betrachtet werden. Dabei gibt es „fundamentale Sätze“, die geglaubt werden, aber nicht mehr begründet werden können:<sup>686</sup>

„Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube.“ (ÜG 253)

Dieser Grund wird erlernt und ist eine soziale, normierte Praxis,<sup>687</sup> fundamentale Sätze zu benutzen. Praxis und fundamentale Sätze hängen also zusammen, entstehen miteinander: Die fundamentalen Sätze drücken das aus, was in der Praxis wie selbstverständlich grundgelegt wird. Sie stehen also nicht deswegen fest, weil sie begründet wären, sondern weil sie diese spezielle Position im System einnehmen,<sup>688</sup> nämlich Hand in Hand gehen mit der Praxis. Sie bilden den Grund für Glaube, Wissen und Wahrheit; sie sind selbst feststehend und geben Glauben, Wissen und Wahrheit ihren Halt, wogegen Glaube, Wissen und Wahrheit den fundamentalen Sätzen ihre Funktion zuweisen.<sup>689</sup>

Die sprachliche Praxis also bringt als Grund auf holistische Weise das ganze System hervor, sowohl die fundamentalen Sätze als Ausdruck dieses Grundes, als auch die auf diesem Grund entstehende Sprache mit Glauben, Wissen und Wahrheit, einschließlich deren Funktion im System.

---

der Erfahrung zu prüfen, einmal als Regel der Prüfung behandelt werden kann.“ Vgl. NEVES, 63, 70 und 71.

<sup>686</sup> Siehe hier die schon erarbeiteten Aspekte zu grammatischen Sätzen, die im Wesentlichen gleichbedeutend sind mit Weltbildsätzen oder eben fundamentalen Sätzen, Abschnitt 3.2.6.

<sup>687</sup> Vgl. ebd., 74.

<sup>688</sup> Vgl. ebd., 78.

<sup>689</sup> Vgl. hier im Anschluss an die Ausführungen gegen Ende 4.2.1. nochmal SCHULTE, Within a system, 70: „The part which stands fast holds fast the part which is more obviously active while that part which is mobile provides the immobile part with its function.“ Im Einklang damit schreibt KOBER, Gewissheit als Norm, 200f., den fundamentalen Sätzen, die in Kürze als Gewissheiten erkennbar werden, normativen Charakter zu, als Regeln oder Normen der Beschreibung. HUEMER führt illustrierend dazu aus, wie Normen die Kausalität gewissermaßen ersetzen: Vgl. HUEMER, WOLFGANG: The transition from causes to norms: Wittgenstein on training, in: Grazer Philosophische Studien, 71. Jg., Nr. 1, 2006, 205–225.



Die von NEVES genannten „fundamentalen Sätze“ bilden ein System, das man mit dem Weltbild bei Wittgenstein identifizieren kann, wie im Folgenden deutlich wird; bereits im Kapitel zur Kohärenztheorie der Wahrheit wurde festgestellt, dass man als System das Weltbild sehen kann, innerhalb dessen die Sprache benutzt wird, aber auch die Sprache selbst. Die Übereinstimmung mit dem Weltbild führt zur Kohärenz, die Übereinstimmung mit der Sprache bzw. dem Sprachspiel zum Konsens. Der Begriff des Weltbilds ist für die folgenden Überlegungen zentral, deshalb ist er ausführlicher darzustellen:

Das Weltbild ist eine Art von der Gemeinschaft<sup>690</sup> überkommener Hintergrund,<sup>691</sup> der sowohl einengend als auch stützend „der feste Grund all unserer Sprachspiele“<sup>692</sup> ist. Dieser Hintergrund wird eigentlich unausgesprochen mit dem Erlernen der Sprache übernommen, was an folgender Passage deutlich wird:

„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)<sup>693</sup>

Die Aufgabe der Philosophie ist nun, dieses Unausgesprochene doch zur Sprache zu bringen, auch wenn dabei Unsinn entstehen kann, weil die entstehenden Sätze nie

---

<sup>690</sup> Vgl. KOBER, Gewissheit als Norm, 150.

<sup>691</sup> Dieser Hintergrund besteht „aus kulturell entwickelten Überzeugungen, die sich in unterschiedlichen Praktiken, d.h. in unterschiedlichen rituellen Tätigkeiten als auch in unterschiedlichen Meinungen, Überzeugungen, Theorien, manifestieren, ohne unbedingt überprüft worden zu sein (s. ÜG 234, 281f, 327, 621).“ Vgl. ebd., 153.

<sup>692</sup> STOSCH, 107, mit SCHULTE, JOACHIM: Die Hinnahme von Sprachspielen und Lebensformen, in: WILHELM LÜTTERFELDS (Hrsg.), ANDREAS ROSER (Hrsg.), Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache, Frankfurt a. M. 1999, 156–170, hier 162.

<sup>693</sup> Vgl. auch ÜG 167: „Lavoisier macht Experimente mit Stoffen in seinem Laboratorium und schließt nun, dass bei der Verbrennung dies und jenes geschehe. Er sagt nicht, dass es ja ein andermal anders zugehen könne. Er ergreift ein bestimmtes Weltbild, ja, er hat es natürlich nicht erfunden, sondern als Kind gelernt. Ich sage Weltbild und nicht Hypothese, weil es die selbstverständliche Grundlage seiner Forschung ist und als solche auch nicht ausgesprochen wird.“

als greifbarer Bestandteil der Sprache gedacht waren.<sup>694</sup> Konkret wird das auf die Abgrenzung von MOORE bezogen deutlich:

„Es handelt sich nicht darum, dass Moore wisse, es sei da eine Hand, sondern darum, dass wir ihn nicht verstünden, wenn er sagte ‚Ich mag mich natürlich darin irren‘. Wir würden fragen: ‚Wie sähe denn so ein Irrtum aus?‘ – z. B. die Entdeckung aus, dass es ein Irrtum war?“ (ÜG 32)

Wittgenstein ist sich des Problems des Unsinnns durchaus bewusst, spricht aber beim Weltbild selbst von Sätzen, akzeptiert also den Versuch, sie zur Sprache zu bringen.<sup>695</sup>

Hier und auch in den vorher zitierten Stellen wird deutlich, was der strukturelle Grund der Schwierigkeit ist, Weltbildsätze zu formulieren: Man hat sie weder von deren Richtigkeit überzeugt (ÜG 94), es sind auch keine Hypothesen, sondern als selbstverständlich übernommene Grundlagen (ÜG 167). Man wird zum Übernehmen des Weltbilds nicht überzeugt, sondern überredet:

Wir würden trachten, ihm unser Weltbild zu geben. Dies geschähe durch eine Art Überredung.“ (ÜG 262)

Sätze des Weltbilds gründen auf einem Spiel, das selbst primär, also keinen Regeln unterworfen ist, wohl aber Regeln für die Sprache vorgibt (vgl. ÜG 95). Deswegen ist die Überprüfung schwer (vgl. ÜG 162).

---

<sup>694</sup> Vgl. ÜG 467: „Ich sitze mit einem Philosophen im Garten; er sagt zu wiederholten Malen ‚Ich weiß, dass das ein Baum ist‘, wobei er auf einen Baum in unsrer Nähe zeigt. Ein Dritter kommt daher und hört das, und ich sage ihm: ‚Dieser Mensch ist nicht verrückt: Wir philosophieren nur.‘“

<sup>695</sup> Vgl. ÜG 95: „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.“ Vgl. SCHULTE, Wittgenstein, 224f.; vgl. HEINEN, Sprachdynamik, 275–283 und die Ausführungen über die Riten, Abschnitt 4.3.

Dies ist auch nicht unwesentlicher Teil der Kritik Wittgensteins an MOORES allzu leichtfertig angenommenem Wissen: „Moore hat keinen richtigen Grund für seine Überzeugung; er weiß nicht, was er zu wissen behauptet.“<sup>696</sup>

Passend zum Holismus von NEVES stellt EGIDI fest, dass Sätze der Form „Ich weiß, dass...“ nur innerhalb des sprachlichen Systems, zu dem sie gehören, sinnvoll sind und überprüft, also auch falsifiziert werden können.<sup>697</sup> Ein wesentliches Merkmal der Weltbildsätze ist dagegen deren nicht-Negierbarkeit oder „negational absurdity“<sup>698</sup>, die sie „irrtumsneutral“<sup>699</sup> macht: Weltbildsätze stellen Punkte des sprachlichen Bezugssystems dar, deren Verneinung unsinnig bzw. absurd ist:

„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)

Dies spricht nicht dagegen, dass es bei Wittgenstein auch im Spätwerk noch den klassischen Wissensbegriff gibt, aber die Abgrenzung dessen zum Weltbild-‚Wissen‘ geschieht durch die „signifikante Negation“<sup>700</sup>.

Wittgenstein selbst hat die Weltbildsätze nicht systematisch ausgearbeitet, von daher bleibt jeder Versuch, sie abschließend aufzuzählen oder zu charakterisieren, ein

---

<sup>696</sup> NEVES, 9.

<sup>697</sup> Vgl. EGIDI, 46.

<sup>698</sup> STROLL, 38f., verwendet den Begriff „negational absurdity“, wenn Zweifel oder Verneinung absurd sind.

<sup>699</sup> LÜTTERFELDS, Wittgensteins Weltbild-Glaube, 119.

<sup>700</sup> FAY, SIEGFRIED C.A.: Zweifel und Gewissheit beim späten Wittgenstein: eine Einführung, Frankfurt a. M. u. a. 1992, 35f., weist auf die Bipolarität der Wahrheit bei frühem und spätem Wittgenstein hin: Wahr ist nur, was auch falsch sein kann.

Wagnis<sup>701</sup>. NEVES hat einen solchen Versuch unternommen und sie als die schon genannten „fundamentalen Sätze“<sup>702</sup> in drei Kategorien eingeteilt: Personelle fundamentale Sätze sind unbestreitbare Aussagen aus dem Gedächtnis oder der Wahrnehmung des Sprechers.<sup>703</sup> Lokale fundamentale Sätze hängen von einer Kultur ab.<sup>704</sup> Universelle Sätze stellen Existenzbedingungen der Gesellschaft dar.<sup>705</sup>

Wesentliches Merkmal dieser fundamentalen Sätze ist die Unsinnigkeit des Zweifels. Gerade weil für unbestreitbar gehaltene Dinge hinterfragt würden, müsste man das ganze System hinterfragen:

„Es käme mir lächerlich vor, die Existenz Napoleons bezweifeln zu wollen; aber wenn Einer die Existenz der Erde vor 150 Jahren bezweifelte, wäre ich vielleicht eher bereit aufzuhorchen, denn nun bezweifelt er unser ganzes System der Evidenz. Es kommt mir nicht vor, als sei dies System sicherer als eine Sicherheit in ihm.“ (ÜG 185)

---

<sup>701</sup> Immerhin kann man feststellen, dass die Summe der grammatischen Sätze das Weltbild wiedergibt, vgl. die Ausführungen in Abschnitt 3.2.6.

<sup>702</sup> Vgl. NEVES, 12. NEVES nennt diese Sätze „Fundamentale Sätze“, die „in dieser Praxis als absolut sicher und unanfechtbar gelten“ (ebd., 56). Ob die Weltbildsätze ganz identisch zu den Fundamentalen Sätzen bei NEVES sind, lässt sich nicht ohne weiteres feststellen; diese unpräzise Gleichsetzung ist für unser Anliegen aber nicht störend, weil die Eigenschaften, die NEVES an seinen fundamentalen Sätzen herausarbeitet, tatsächlich auch auf die Weltbildsätze übertragbar sind. Gerade die zentrale Feststellung, dass Fundamentale und Weltbildsätze sicher und unanfechtbar seien, bringt deren wesentliches Merkmal auf den Punkt und wird im Folgenden weiter ausgeführt; dies führt dann zum Begriff der Gewissheit. Analog stimmen diese Weltbild- oder Fundamentalsätze auch hinreichend mit den „Ich-weiß-dass-Sätzen“ von EGIDI überein, wie zu sehen sein wird.

<sup>703</sup> Vgl. ebd., 80. Beispiele: „Ich wohne dort und dort, bin soundso alt, komme von der und der Stadt“; „Ich habe seit Monaten an der Adresse A gewohnt“; „Ich sitze auf einem Sessel“; „Ich bin in England“; „Ich war nie in Bulgarien“; „Ich war nie auf dem Mond“; „Ich habe zu Mittag gegessen“; „Dieser Mensch mir gegenüber ist mein alter Freund N. N.“ (Vgl. ÜG 67, 70, 552–553, 421, 269, 419, 613)

<sup>704</sup> Vgl. ebd., 83. Beispiele: „Es gibt eine Insel, Australien, von der und der Gestalt“; „Niemand ist auf dem Mond gewesen“; „Die Erde ist rund“; „Züge kommen am Bahnhof an“. (ÜG 159, 106, 106, 291, 339)

<sup>705</sup> Vgl. ebd., 86. Beispiele: „Die Erde existiert“; „Gegenstände wie z. B. dieser Tisch, dieses Haus, dieser Baum verschwinden nicht plötzlich“; „Einer, dem man den Kopf abgehauen hat, ist tot und nie wieder wird er lebendig“; „Bäume verwandelten sich nicht nach und nach in Menschen und Menschen in Bäume“; „Ich habe ein Gehirn“; „Ich bin ein Mensch“; „Ich habe Eltern“. (ÜG 209, 234, 274, 513, 159)

Das Weltbild kann also nicht bezweifelt werden, wenn man es nicht als Ganzes in Frage stellen will. Aber es kann sich ändern<sup>706</sup>, sogar im Kern<sup>707</sup>, aber auch damit ändert man das ganze System, das heißt die Änderung einer Regel führt zu einer Anpassung eines großen Teils des Flussufers, was einen solchen Vorgang sehr schwer macht.<sup>708</sup> Erleichtert wird so ein Wandel durch die Tatsache, dass das „System“ eher ein „Nest von Sätzen“ (ÜG 225) ist, also nicht ganz streng in der Zusammensetzung, sondern nach KOBER eher ein Konglomerat von Praktiken<sup>709</sup>. STOSCH widerspricht hier vehement, für ihn ist ein solches System unbedingte Voraussetzung, um überhaupt prüfen und argumentieren zu können. Auch er betont das „Nest“, das für ihn offensichtlich eher einem strukturierten System als einem wilden Konglomerat gleichkommt.<sup>710</sup> STOSCH hält aber wie ABEL daran fest, dass das Weltbild „äußerst dynamisch und anpassungsfähig“ ist<sup>711</sup>.

STOSCH hat Recht, dass eine rationale Struktur gegeben sein muss, die aber trotzdem beweglich ist. Das Konglomerat von Praktiken nach KOBER entspricht der willkürlichen Zusammenstellung von Sprachspielementen, die einer

---

<sup>706</sup> So auch STOSCH, 108: Manche Teile sind leichter, andere schwerer zu verändern. Passend dazu auch die Möglichkeit, dass innerhalb des Weltbilds grammatische Sätze zentrale, unerschütterliche Sätze „an den Rand rücken und umgekehrt“ (MAJETSCHAK, 358). Vgl. auch KELLERWESSEL, Zum Begriff der Gewissheit, 244f.: Manche Aspekte von Weltbildern hält Wittgenstein für zeitinvariant, sie sind genauso unveränderlich wie die Aspekte der Welt, auf die sie sich beziehen.

<sup>707</sup> Vgl. KOBER, Gewissheit als Norm, 341: ÜG 95–99. Weltbilder können sich auch im Kern verändern (ebd., 342). Was Kern und was Peripherie ist, lässt sich nicht von außen bestimmen.

<sup>708</sup> Darauf weist EGIDI, 46, hin und spricht von einer schwierigen „Konversion“; tatsächlich gestalten sich Glaubensgespräche sicher auch aus diesem Grund sehr schwer, eine „Konversion“ in dieser Hinsicht ist entsprechend schwierig. Vgl. hier auch die ‚radikale Theologie‘ von Dalferth. Der Ausdruck von EGIDI, 47, „Weltbild-Fundamentalismus“, erscheint gerade hier wieder plausibler, wo Fundamentalismus in der Praxis durchaus mit unflexibler Haltung zusammengebracht wird.

<sup>709</sup> Vgl. KOBER, Gewissheit als Norm, 153–156: Ein Weltbild müsse keine durchgängige, konsistente Struktur haben, sondern sei ein Konglomerat verschiedener Praktiken. Der Systembegriff sei aber bei Wittgenstein nicht der ideale Begriff, vgl. ÜG 102, 105; besser sei ein Nest von Sätzen, vgl. ÜG 225.

<sup>710</sup> Vgl. STOSCH, 107.

<sup>711</sup> Ebd., 108. Siehe dazu ABEL, GÜNTHER: Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt a. M. 1993, 117: „Aber die Verschränkung von Logik und Erfahrung im ganzen ist ihrerseits nicht überzeitlich fest-stehend. Das Bezugssystem selbst ist, obwohl Fixierungen des Welt- und Selbstverständnisses bewirkend, seinerseits nicht statisch oder unveränderlich.“

grundsätzlich rationalen Struktur nicht widerspricht. So gesehen handelt es sich um ein rationales Konglomerat, das weder STOSCH noch KOBER widerspricht; vielmehr ist bei Weltbildern die feste Struktur auf einer Ebene, die Flexibilität auf einer anderen. Damit ist die Flexibilität gegeben, dass eine Änderung an einer Stelle anfangen kann und sich dann zwar konsequent, aber doch mit gewisser zeitlicher Verzögerung auf den Rest des Nestes auswirkt.

Nun stellt sich die Frage, inwiefern Weltbildsätze sicher sein können, wenn sie doch nicht bezweifelbar sind. Vielmehr gilt für sie: Begründungen (ÜG 192, 204) und Zweifel (ÜG 625, PU II 498) kommen zum Ende.<sup>712</sup> Besonders ÜG 204 sticht hier hervor:

„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* unsererseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.“

Absoluter Zweifel wäre unsinnig, er würde das Sprachspiel schwächen und sogar aufheben können.<sup>713</sup> Auch eine Einordnung Wittgensteins als Skeptiker<sup>714</sup> ist

---

<sup>712</sup> Vgl. KOBER, Gewissheit als Norm, 135f.

<sup>713</sup> Vgl. FAY, 58.

<sup>714</sup> Zweifel ist im Rahmen der Hyperskepsis selbst zu bezweifeln. Dazu dient bei Wittgenstein Zweifel selbst als Sprachspiel mit Regeln, damit Zweifel nicht um seiner selbst willen, sondern sinnvoll zum Einsatz kommt, nicht wie beim unsinnigen Zweifel an der eigenen Hand in ÜG 2. Für DIETZ, 562–565, ist Wittgenstein deswegen kein Skeptiker, weil er durch diese Hyperskepsis den Zweifel überwindet. Auch wenn ROS anderer Auffassung ist (vgl. ROS, ARNO, Begründung und Begriff: Wandlungen des Verständnisses begrifflicher Argumentationen, Band 3, Moderne, Hamburg 1990, 268), stellt LÜTTERFELDS klar, dass die Vielzahl an Sprachspielen universelle Geltungsansprüche nicht möglich machen und deswegen das Problem Wittgenstein nicht in der Skepsis liege, sondern in der Inkonsequenz kontingenter, pluraler Weltbilder, die eine Argumentation über Sprachspiele hinweg unmöglich machen (vgl. LÜTTERFELDS, WILHELM: Jenseits von Cartesianismus und Skeptizismus? Wittgensteins Paradox kontingenter Gewissheit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Jg. 47, Bd. 3, 1993, 352–369, hier 356f.). Damit hat LÜTTERFELDS allerdings nicht begründet, inwiefern der Zweifel innerhalb eines Sprachspieles vernichtend und somit problematisch sein kann. Denn wenn ein Sprachspiel schon nicht belastbar ist, wie könnte man dann zwischen mehreren erst dem Zweifel beikommen? Gegen eine zu starke Betonung des Zweifels bei Wittgenstein, s. a. DIETZ, 562ff., der darlegt, dass das Sprachspiel nicht auf Zweifel, sondern auf Angeln der Gewissheit nach ÜG 343 aufbaut.

zweifelhaft; er räumt sicher dem Zweifel einigen Raum ein<sup>715</sup>, sieht aber eben doch die Grenze desselben. Es muss vielmehr in den Weltbillsätzen eine Art Grundlage geben, in der Zweifel und Rechtfertigung aufhören,<sup>716</sup> und die nur noch aus der Praxis entsteht:

Wittgenstein verwendet hier den Begriff der Gewissheit, der insofern zentral ist, als er schließlich seinem letzten Werk zu seinem Namen verholfen hat.<sup>717</sup> Eine Gewissheit kommt aus der Praxis, aber auch, was als deren Begründung zählt.<sup>718</sup> Gewiss sind Weltbillsätze jedenfalls nicht deswegen, weil sie wie klassisches Wissen begründet werden könnten, sondern zunächst, weil Zweifel an ihnen unsinnig wären. Jemand, der an einer Gewissheit zweifelt, würde gar als geistig gestört gelten; jemand, der die Regeln nicht kennt, würde ausgeschlossen.<sup>719</sup> Vielmehr erinnert die Gewissheit an das Gefühl bei schlechthinniger Unsagbarkeit, das schon im *Vortrag über Ethik* eine Rolle gespielt hat.<sup>720</sup> Damit ist die Frage aufgeworfen, inwiefern nicht doch auch das Weltbild begründet oder gerechtfertigt werden kann; dies wird im nächsten Abschnitt genauer zu beleuchten sein.

---

<sup>715</sup> Wittgenstein spricht an vielen Stellen von Zweifel, exemplarisch: ÜG 2, 4, 10, 19f., 56, 87 uvm. Auch etwa PU 84ff.

<sup>716</sup> Vgl. STOSCH, 94f., Zweifel und Gründe gibt es nur innerhalb des Sprachsystems, deswegen ist ein Bezweifeln des Weltbildes, hier gewisser Sätze unmöglich, es müsste von außen her erfolgen: „D.h. die Fragen, die wir stellen, und unsre Zweifel beruhen darauf, dass gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.“ (ÜG 341) S. a. ÜG 115, 392, 450, 625, 232. KELLERWESSEL, 232, führt hier das „grundlegendere „Wissen“ welches Sprachspielen inhärent ist, an; vgl. LINDBECK, 151f., der hierzu passend, aber nicht direkt auf Wittgenstein bezogen, das cartesianische Vorurteil bestreitet, dass Zweifel der Gewissheit vorausgeht.

<sup>717</sup> Auch wenn dieser Name posthum von Redaktoren gewählt worden ist, offenbar nach einem als gesonderten Thema geführten Teil seiner Aufzeichnungen, vgl. das Vorwort von ÜG.

<sup>718</sup> Vgl. KOBER, Gewissheit als Norm, 142f.; vgl. STOSCH, 116, der die Gewissheit nicht am Handeln, sondern an der Praxis des Sprachspiels festmacht, das Handeln und Sprache gemeinsam hervorbringt.

<sup>719</sup> Vgl. KOBER, Gewissheit als Norm, 148. KOBER ist hier allerdings etwas falsch, denn auch in der Wissenschaft gehört es dazu, an manchen Stellen sogar das Weltbild anzuzweifeln und nachzubessern, vgl. das bekannte Buch von KUHN, THOMAS S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1976, wo er Phasen der Wissenschaft beschreibt, oder auch Einsteins berühmter Bruch mit der klassischen Vorstellung, dass Raum und Zeit absolut wären, vollzogen in der Relativitätstheorie.

<sup>720</sup> Vgl. die Ausführungen in Abschnitt 2.3.

Die Abgrenzung der Gewissheit vom Wissen entspricht der weiter oben angesprochenen Abgrenzung Wittgensteins des nichtepistemischen ‚Wissens‘ vom klassischen oder epistemischen Wissen. Man ist versucht, trotz der Unbezweifelbarkeit auch bei der Gewissheit von einer Art ‚Wissen‘ zu sprechen, fraglich und problematisch bleibt allerdings deren Rechtfertigung;<sup>721</sup> diese findet sich nicht im normalen Sprachgebrauch, sondern beim Philosophieren<sup>722</sup>. Fraglich ist dabei, ob damit auch Gewissheiten gerechtfertigt oder gar begründet werden können. Wittgenstein warnt trotz dieser Reflexionsmöglichkeit davor, Gewissheit als eine Art transzendente Sicherheit zu sehen,<sup>723</sup> als eine Wahrscheinlichkeit, die so hoch ist, dass sie eine Art höhere Ebene erreicht. Von der Kategorie der begründeten Sicherheit in die der klassisch unbegründbaren Gewissheit zu springen, bleibt somit problematisch und wird beim Betrachten des Lernvorgangs noch einmal aufzugreifen sein.

### 4.2.3. Das Weltbild begründen

Eine Rechtfertigung der Weltbildsätze bzw. der Gewissheiten ist, wie aus den vorangegangenen Ausführungen abgeleitet werden kann, vor allem innerhalb des Sprachspiels möglich. Damit erfolgt zwar keine klassische Begründung, aber das System von Weltbild und Sprache muss in sich stimmig sein. Daher kann auch geprüft werden, welche Weltbildsätze in dieses System passen, und wo eine Korrektur dieser oder der Sprache notwendig ist. Durch die Dynamik der Weltbilder

---

<sup>721</sup> Vgl. KOBER, Gewissheit als Norm, 134f. KOBER verweist im Rahmen des klassischen Wissens auf einen notwendig vorhandenen „knowledge-claim“, der auch implizit sein könne: „Mach doch bitte die Tür zu“ impliziert, dass die Tür offen ist und „Tür“ heißt (ebd., 139). Für knowledge-claims gebe es Begründung, für Gewissheit nicht, vgl. ÜG 446 (ebd., 140).

<sup>722</sup> Vgl. nochmal ÜG 467

<sup>723</sup> Wittgenstein nennt einmal das Rechnen, also etwas Überkommenes, Gelerntes, „transzendente Sicherheit“ (ÜG 47), sieht diese allerdings kritisch. Diese würde nicht der gewöhnlichen Sicherheit entsprechen, sondern der Gewissheit.



wird ein solches Vorgehen ermöglicht. Aber eine solche Rechtfertigung leidet unter dem Problem, dass das Weltbild unbegründeter Grund für die Sprache ist, also nicht klassisch begründet werden kann. Vielmehr bekommt es seine Form von der Sprache<sup>724</sup>, diese Form kann also geprüft werden, ohne dass dies aber einen epistemischen Fortschritt ermöglicht. Es geht ja hierbei nur um die Frage, ob die Sprache ‚technisch‘ funktioniert, nicht, was dadurch an Wissen ermöglicht wird. Rechtfertigungsstrategien sind ein Desiderat, aber nicht leicht zu fassen, gerade weil das Weltbild nicht „Ergebnis einer Untersuchung“<sup>725</sup> ist. Deswegen ist es nützlich, dies noch einmal speziell zu betrachten:

Wittgenstein problematisiert dies folgendermaßen: Beim Weltbild kommt das Begründen zu einem Ende (vgl. ÜG 204). Dies gilt in Bezug auf das Wahre und den Glauben, deren Grund in diesem Zusammenhang Weltbildsätze sind, die selbst nicht mehr begründet werden können.<sup>726</sup> Die Versuchung der Begründung ist dabei nicht leicht von der Hand zu weisen, selbst den Boden des unbegründeten Glaubens weiter rechtfertigen zu wollen:

„Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen.“ (ÜG 166)

Der Mangel an klassischer Begründung ist aber kein Mangel an Rechtfertigung, denn auch wenn Weltbildsätze weder begründet noch bezweifelt werden können,

---

<sup>724</sup> Vgl. die schon angeführten Analogien zu Fluss / Ufer und Haus / Grundmauern.

<sup>725</sup> Vgl. NEVES, 90f.; das geht etwa aus ÜG 136 und 138 hervor: „Wenn Moore sagt, er wisse das und das, so zählt er wirklich lauter Erfahrungssätze auf, die wir ohne besondere Prüfung bejahen, also Sätze, die im System unsrer Erfahrungssätze eine eigentümliche logische Rolle spielen. [...] Z. B. gelangen wir zu keinem von ihnen durch eine Untersuchung.“

<sup>726</sup> „Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube.“ (ÜG 253) Vgl. auch ÜG 205.

gelten sie doch als Gewissheit; der Sprecher hängt ihnen nämlich in einem unerschütterlichen Glauben an<sup>727</sup>, auch ohne klassische Begründung<sup>728</sup>:

Nun stellt STOSCH die Frage, ob Gewissheit wirklich nur innerhalb eines Systems zu verorten ist, ohne Kriterien für die Gewissheit oder die Wahrheit des Systems angeben zu können.<sup>729</sup> Kroß hat in einem solchen Versuch die „Strategie der Kontingenzkompensation“<sup>730</sup> gesehen.

Allgemein kann man sagen, dass ein Satz, also auch ein fundamentaler, so sicher ist, wie seine Rechtfertigung, die es durchaus gibt.<sup>731</sup> Allerdings bleibt das Problem, dass jede Rechtfertigung nur innerhalb des Weltbildes möglich ist<sup>732</sup>; Weltbilder müssen zwar „the necessary conditions of rationality“ haben und können deswegen nicht irrational sein<sup>733</sup>, aber deren rationale Rekonstruktion scheint unmöglich zu sein<sup>734</sup>. TRACK äußert allerdings die Befürchtung, dass Weltbilder nur auf Gewöhnung oder Manipulation beim Abrichten zurückzuführen seien<sup>735</sup>, schließlich betont Wittgenstein immer wieder die Grundlosigkeit unseres Glaubens (ÜG 166). Dagegen betont STOSCH aber die grundsätzliche Wahlfreiheit des Einzelnen, ein

---

<sup>727</sup> Vgl. ÜG 173: „Liegt es denn in meiner Macht, was ich glaube? oder was ich unerschütterlich glaube? Ich glaube, dass dort ein Sessel steht. Kann ich mich nicht irren? Aber kann ich glauben, dass ich mich irre? Ja, kann ich es überhaupt in Betracht ziehen? – Und könnte ich nicht auch an meinem Glauben festhalten, was immer ich später erfahre?! Aber ist nun mein Glaube begründet?“

<sup>728</sup> Vgl. hier auch NEVES, 100: „Es mangelt diesen Sätzen nicht an Rechtfertigung. Die adäquate Einstellung gegenüber einem fundamentalen Satz ist vielmehr die Erklärung, dass der Sprecher an diesen Satz glaubt und außerdem dass sein Glaube unerschütterlich ist.“

<sup>729</sup> STOSCH, 113, zitiert hier LÜTTERFELDS, Wittgensteins Weltbild-Glaube, 119.

<sup>730</sup> KROß, Klarheit, 166f.

<sup>731</sup> Vgl. LÜTTERFELDS, Wittgensteins Weltbild-Glaube, 129f. S. a. NEVES, 88, er zählt hierzu Beispiele solcher Rechtfertigungen auf: ÜG 1, 79, 83, 91, 94, 102, 111, 119, 125, 131, 133, 134, 171, 185, 240, 250, 275, 281, 499.

<sup>732</sup> Vgl. STOSCH. 112.

<sup>733</sup> Vgl. GILL, JERRY H.: Saying and Showing: Radical Themes in Wittgenstein's On Certainty, in: Religious studies, Jg. 10, Nr. 3, 1974, 279–290, hier 288, vgl. auch 282.

<sup>734</sup> Vgl. KROß, MATTHIAS: „Wenn etwas gut ist, so ist es auch göttlich“. Wittgensteins Satz über die Ethik, in: P. KAMPITS / A. WEIBERG (Hrsg.), Angewandte Ethik, Wien 1999, 27–38, hier 33f.

<sup>735</sup> Vgl. TRACK, JOACHIM, Lebensform, Bild und innere Erfahrung. Zur Bedeutung von Wittgensteins Interpretation religiöser Äußerungen, in: WILHELM VOSENKUHL (Hrsg.), Von Wittgenstein lernen, Berlin 1992, 151–168, hier 160.

Weltbild zu übernehmen, gerade weil man es in Abgrenzung zu einem anderen, fremden Weltbild – wie es Wittgenstein selbst bei seinen *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough* macht – betrachtet.<sup>736</sup> Deswegen ist zwar Begründung und Rechtfertigung nur innerhalb von Sprachspielen möglich, aber die Entscheidung für das eine und gegen das andere Sprachspiel kann doch externe Gründe haben:<sup>737</sup> „Ich entscheide mich dafür, die Dinge *so* anzusehen. Also auch, *so* und *so* zu handeln.“ (BGM VI 7)

Die Rechtfertigung von Gewissheiten ist also keine klassische Begründung<sup>738</sup>, aber doch etwas, was den Glauben bzw. die Gewissheit untermauert. Ein Weltbild ist also nichts, was einfach akzeptiert werden muss, es kann vielmehr reflektiert und verändert werden.

Man kann hier einen pragmatischen Wahrheitsbegriff sehen,<sup>739</sup> der sich auf weltbildgemäße Handlungen stützt, die Gewissheiten rechtfertigten. Es gibt auch die konkurrierende Ansicht, dass etwa das Weltbild als wahrheitsneutral bezeichnet werden kann.<sup>740</sup> Diese legt nahe, dass der Wahrheitsbegriff bei Wittgenstein nur klassisch gefasst werden kann und eine Rechtfertigung des Weltbilds auf diese Weise nicht in Frage kommt. Es gibt aber auch Anhaltspunkte, dass im Denken Wittgensteins auch

---

<sup>736</sup> Vgl. STOSCH, 127: „Nur durch das Fremde nehme ich die mich leitenden Regeln in den Blick, bin ich in der Lage und in der Notwendigkeit, mich zu rechtfertigen und zu verstehen.“ Vgl. auch SIMON, Lebensformen, 196: „Die' Lebensform ist die jeweilige, ‚in‘ der wir *jetzt* leben, ohne sie zugleich ‚adäquat‘ vorstellen zu können.“

<sup>737</sup> Vgl. ebd., 117.

<sup>738</sup> Es sei darauf verwiesen, dass Grund und Ursache voneinander unterschieden werden müssen. Ursache ist ein Begriff, der in Kausalzusammenhang der Grund für eine Wirkung ist. Der nicht mehr hintergehbare Grund hier ist ein Weltbildsatz, kann aber auch ein Willensakt sein, vgl. hierzu die Ausführungen über das wollende Subjekt. Gerade ein nicht mehr weiter zu begründender Willensakt ist ja, wenn er innerhalb der Regeln des Sprachspiels erfolgt, nicht mehr von der Praxis unterscheidbar, die letzter Grund für das Sprachspiel ist.

<sup>739</sup> Nach NEVES, 54, handelt es „sich hier um eine pragmatische Bestimmung des Begriffs Wahrheit [:] Wenn einer weiß, dass p, kann sein Wissen nicht versagen, wenn er seine Handlung nach p richtet. [...] Meinem Erachten zufolge können wir Wittgenstein diese Ansicht unterstellen.“

<sup>740</sup> Vgl. LÜTTERFELDS, Ist die Wahrheit asymmetrisch, 174; vgl. NOWAK, BARBARA: "Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht wahr, noch falsch." Zum epistemischen Status religiöser Überzeugungen, in: Pre-Proceedings of the 26th International Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel 2003, 266–268, hier 266.

eine andere Auffassung von Wahrheit denkbar ist, ähnlich wie er beim Wissen klassisches und alltagssprachliches oder nicht-epistemisches Wissen zulässt:

„Es wäre richtig zu sagen: ‚Ich glaube ...‘ hat subjektive Wahrheit; aber ‚Ich weiß...‘ nicht.“ (ÜG 179)

Er bezeichnet auch manche der Weltbildsätze als Wahrheit, obwohl sie ja im strengen Sinn nicht begründet werden können, sondern aus Erfahrung und in der Praxis als wahr angenommen werden<sup>741</sup>:

„Die Wahrheit gewisser Erfahrungssätze gehört zu unserm Bezugssystem.“ (ÜG 83)

Dies nimmt STOSCH zum Anlass, von zwei Wahrheitsbegriffen zu sprechen: Die weltimmanente Wahrheit  $W_i$  und die Wahrheit von Weltbildelementen wie Regeln und Kriterien  $W_w$ .  $W_i$  ist die Wahrheit als das Begründete, im Weltbild bzw. Sprachspiel kontingent. Die Wahrheit von Weltbildelementen  $W_w$  ist aber Voraussetzung für diese; ihre Wahrheit zeigt sich im Tun.<sup>742</sup> Der Wahrheitsbegriff hat hier also nicht nur einen pragmatischen Aspekt, weil das Tun sich nach dieser Wahrheit richtet, wie NEVES unterstreicht, sondern weil sich (subjektive) Wahrheiten im Tun ausdrücken.

Auch in religiösen Sprachspielen findet sich auf diese Art Wahrheit: Zum einen, wenn ein Satz durch einen Weltbildsatz begründet werden kann, zu dessen Gewissheit man am Ende eines Lernprozesses gelangen kann; zum anderen aber auch, wenn sich die Wahrheit des Weltbildes im Tun zeigt, wie es etwa bei religiösen Riten der Fall ist. Sowohl das Lernen als auch die Riten müssen also noch einer genaueren Untersuchung unterzogen werden.

---

<sup>741</sup> STOSCH, 138f., weist darauf hin, dass Sätze der Logik und Grammatik mit Gewissheit wahr seien und nennt Stellen in *Über Gewissheit*, wo Weltbildsätze als wahr bezeichnet werden: ÜG 100 419, 423, 426, 466, 470, 514, 532.

<sup>742</sup> Vgl. STOSCH, 139f. STOSCH unterscheidet dazu die objektive Wahrheit im Sprachspiel durch eine „Letztbegründung“ und die Gewissheit im Weltbild durch „letzte Begründungen“ (ebd., 166ff.).

STOSCH stellt sogar eine ‚Begründung‘ einer  $W_w$  in Aussicht; diese wird dadurch ermöglicht, dass das Eigene durch das Fremde erkannt wird und im Umkehrschluss auch eine externe rationale Überprüfung für möglich gehalten wird; darauf wird in Abschnitt 5.4. noch einmal einzugehen sein.

### 4.2.4. Wissen, Gewissheit und Wahrheit in Abhängigkeit vom Sprachspiel

Begründungen und Zweifel, wie schon gesehen, müssen zu einem Ende kommen, weil am Ende die ganze Sprache auf einer Praxis aufruht, inklusive damit verbundene Elemente wie Wissen, Gewissheit und Wahrheit. Das bedeutet, dass derjenige, der die Regeln im Sprachspiel beherrscht, auch die Kompetenz hat, zu erkennen, wann Wissen, Gewissheit und Wahrheit erreicht sind. Diese Kompetenz und auch der Einfluss der Regeln auf Wissen, Gewissheit und Wahrheit, müssen deswegen genauer untersucht werden.

Die klassisch aufgefasste Wahrheit, wie sie bei Wittgenstein vorkommt, fußt, wie gesehen, auf einem Nest von Sätzen als einem Bezugssystem, innerhalb dessen Hypothesen und deren Verifikation möglich sind<sup>743</sup> und demzufolge die Wahrheit gefunden werden kann. Diese klassische Wahrheit ist nicht absolut, sondern kontingent, auch bei religiösen Sprachspielen<sup>744</sup> und relativ<sup>745</sup>, weil abhängig vom Bezugssystem. Dies

---

<sup>743</sup> Vgl. MALCOLM, *The Groundlessness*, 202.

<sup>744</sup> Auch die religiöse Rede geschieht immer in einem System und ist deswegen kontingent: Vgl. BROSE, KARL: *Religion und Ethik beim späten Wittgenstein: Zu Themen in „Über Gewissheit“*, in: *Wittgenstein Studien 1994*: „Durch ein solches Umfeld und System von Sätzen des Geglaubten und schliesslich auch des Glaubens selbst relativiert Wittgenstein den Anspruch einer Intuition oder Offenbarung, Weltanschauung oder Ideologie; er verschiebt solche Abstrakta und Absoluta in die Funktion der Sprache, deren Spiele und die entsprechenden Lebensformen. Die Weltanschauung wird dadurch gleichsam zu einer ‚Sprachanschauung‘.“

<sup>745</sup> Vgl. DURT, 73f. nach ÜG 83. DURT weist daraufhin, dass deswegen eine gewisse Bescheidenheit bezüglich der eigenen und Offenheit bezüglich der anderen Wahrheitsansprüche wichtig sei. Ein hervorragendes Beispiel liefert Wittgenstein selbst, der gut begründet, warum (zu seiner Zeit) niemand auf dem Mond gewesen sein kann und dies unbedingt wahr sei. Mittlerweile ist das Gegenteil wahr (vgl. ÜG 108).

kann man Gewissheiten nicht zugestehen, weil sie ja das Bezugssystem darstellen. Aber neben dem Bezugssystem des Weltbilds gibt es auch das Bezugssystem der Sprache: Wahrheiten und Gewissheiten teilen die Abhängigkeit von der gemeinschaftlichen sprachlichen Praxis.<sup>746</sup>

Wahrheit hat, wie Gewissheit, deswegen auch einen intersubjektiven Charakter, das heißt, sie hängt vom Sprachspiel, dessen Regeln und Logik ab und kann gemäß dem Privatsprachenargument nicht von einem Sprecher allein hervorgebracht werden; sie wird aber auch nicht einfach durch einen Konsens willkürlich bestimmt.<sup>747</sup> STOSCH findet bei Wittgenstein wie bei PUTNAM die Überwindung der Einstellung, dass es entweder eine absolute und starre, objektive Rationalität gebe oder einen Kulturrelativismus.<sup>748</sup> Vielmehr liegt es nahe, dass die Wahrheit abhängig von der Sprache ist und damit verschiedene Formen annehmen kann; gleichzeitig handelt sich von derselben, objektiv vorgegeben Welt und muss an ihr ausgerichtet sein.

Die Kontingenz der Wahrheit besteht für HACKER in der Abhängigkeit von Regeln: Es gebe keine philosophischen Wahrheiten, sondern nur grammatische Sätze als vertraute Regeln, die nicht fälschlicherweise als Behauptungen gesehen werden dürften.<sup>749</sup> HACKER depotenziert so anscheinend die Wahrheit in der Sprache; aber auch Regeln sind nicht einfach so entstanden, sondern drücken bei Wittgenstein eine Mythologie aus<sup>750</sup>, der Hacker hier allzu wenig Bedeutung einräumt.

---

<sup>746</sup> Nichts anderes wurde weiter oben festgestellt: In der sprachlichen Praxis entstehen Weltbild und Sprache, ersteres als Angelpunkt und Grundlage für letzteres.

<sup>747</sup> Vgl. PU 241: „So sagst du also, dass die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist? – Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“ Vgl. auch KOBER, Gewissheit als Norm, 235–240. Auch SCHWEIDLER argumentiert für einen Realismus: „Es ist eine altbekannte und nichtsdestoweniger herausfordernde Feststellung, dass man von Wissen nur sprechen kann, indem man über die Tatsachen spricht, die völlig unabhängig von unserem Wissen bestehen“ (SCHWEIDLER, Entscheidung, 79).

<sup>748</sup> Vgl. STOSCH, 161; vgl. PUTNAM, Vernunft, 11.

<sup>749</sup> Vgl. HACKER, Wittgenstein im Kontext, 212.

<sup>750</sup> Siehe hierzu die Ausführungen über die Riten in Abschnitt 4.3., namentlich den Menschen als „rituelles Tier“, vgl. GB 128.

Denn wie das Handeln können auch Regeln einleuchten (vgl. ÜG 204) und damit den Grund für Sprachspiel und Weltbild legen.

Wissen beruht deswegen in zweifacher Weise auf Können: Es braucht ein inhaltliches und ein sprachliches Können. Ersteres wird durch die Begründung des Wissens sichergestellt. Letzteres ist Voraussetzung für Wissen, weil man schon die Regeln der Sprache können muss, um an ihr teilzunehmen.<sup>751</sup> Ein gewisses Wissen ist also Voraussetzung, eine Sprache sprechen zu können,<sup>752</sup> Dinge zu erklären und zu begründen. Wissen ist von der sozialen Praxis abhängig, namentlich von Erziehung und Unterricht oder ‚Abrichten‘, wie es Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* nennt, die über die Sprache Wissen vermitteln.<sup>753</sup>

Die Tatsache, dass am Ende die Praxis der letzte Grund für Wissen, Gewissheit und Erkenntnis ist, zieht notwendig die Frage nach sich, inwiefern diese durch die

---

<sup>751</sup> SCHUBERT, 12, betont im Anschluss an Wittgenstein die Notwendigkeit sprachlichen Könnens: „Die Idee ist, Wissen insofern auf Können zurückzuführen, als es auf die Verwendung von Sprache, die Verwendung von Sprache auf dem Befolgen von Regeln und das Befolgen von Regeln wiederum auf Können basiert.“ Auch KOBER, *Gewissheit als Norm*, 179, betont, dass Wittgenstein kein Naturalist sei, der Fragen der Erkenntnistheorie ausschließlich als Fragen der Naturwissenschaften ansehe, v. a. weil er nicht die dazu benötigte Übereinstimmung von Sprache und Wirklichkeit in den Vordergrund rücke, sondern die Übereinstimmung der Urteile (ebd., 185). Vgl. dazu passend SMITH, der auf die Unterscheidung von PRICE in subjektiven und objektiven Naturalismus zurückgreift: Der objektive Naturalismus sieht nur das von der Welt, was wissenschaftlich erforscht werden kann, der subjektive nur das handelnde „Wir-Selbst“, wie es wissenschaftlich erforscht werden kann. Smith verortet Wittgenstein aufgrund der Analyse der Sprachspiele in den subjektiven Naturalismus ein, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass Wittgenstein eine wissenschaftliche Analyse ausgeschlossen hat; jedenfalls steht er im Spätwerk dem subjektiven Naturalismus näher als dem objektiven, weil er nach dem Handelnden fragt, nicht nach den Objekten. Vgl. PRICE, *HUW: Naturalism Without Representationalism*, in: MARIO DE CARO / DAVID MCARTHUR (Hrsg.), *Naturalism in Question*, Cambridge u. a. 2004, 71–88, hier 73; vgl. SMITH, BENEDICT: *Wittgenstein, Naturalism and Scientism*, in: JONATHAN BEALE / IAN JAMES KIDD (Hrsg.), *Wittgenstein and scientism*, Routledge, 2017, 209–224, hier 216–218.

<sup>752</sup> Vgl. PU 132, 150, 199, nach KOBER, *Gewissheit als Norm*, 131; vgl. hier auch NEVES, 52f., der auf den Unterschied bei RYLE hinweist (RYLE, GILBERT: *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1969, 31) zwischen Wissen als eine praktische Fähigkeit (Know-how) und propositionalem Wissen (Know-that).

<sup>753</sup> KOBER, *Gewissheit als Norm*, 187–191, bezieht sich zur Betonung der sozialen Praxis beim Abrichten auf ÜG 275, 298, 325. Vgl. auch FAY, 75: „Sicherheit und Gewissheit haben ihre objektive Grundlage in der Praxis, im Handeln des Menschen.“

Regeln bestimmt werden, auch wenn sie natürlich objektiv auf die Welt bezogen sind. Wittgenstein schreibt:

„Das Wissen gründet sich am Schluss auf der Anerkennung.“ (ÜG 378)

Dasselbe lässt sich auch auf Gewissheit und Wahrheit beziehen, denn entscheidend ist, was als Grund oder Rechtfertigung als deren Grundlage anerkannt wird. Diese Anerkennung kann man sich vorstellen als „anerkannt, weil innerhalb der geübten Praxis“. Interessant ist aber, ob man diese Praxis einfach vorfinden und hinnehmen muss oder ob nicht auch die Sprachgemeinschaft eine Art Entscheidung darüber hat, was anerkannt wird. Die Frage nach der Entscheidung bzw. Zustimmung des Einzelnen wird dann bei der Darstellung des Lernprozesses gestellt. Hierbei wird noch einmal klar, wie die Sprache sowohl als gemeinschaftliche Praxis, aber doch mit individueller Freiheit gebraucht wird.<sup>754</sup>

Tatsächlich gibt es in einer Gemeinschaft die Möglichkeit, die Sprache so zu steuern, dass Dinge, die erkennbar wären, nicht als Wahrheit akzeptiert würden, weil sie von der Gemeinschaft totgeschwiegen werden und von den Mitgliedern erwartet wird, dass sie sie auch nicht sehen.<sup>755</sup> Totgeschwiegenes wird als Wahrheit geleugnet, und dies mit einer bewussten Entscheidung der Gemeinschaft oder wenigstens eines Machthabers, und dies formt das öffentlich anerkannte Wissen. Dadurch ergibt sich eine Art „Schere im Kopf“, die die Evidenz immer mehr leugnet.<sup>756</sup>

---

<sup>754</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen bei 3.2.5.

<sup>755</sup> Vgl. SCHWEIDLER, WALTER: Die Entscheidung der Wahrheit: Zum Grundverhältnis von Natur und Wissen, in: *Archivio di filosofia*, Jg. 80, Nr. 1 / 2, 2012, 77–90, hier 86.

<sup>756</sup> Vgl. ebd., 87: „Mit denselben Worten, mit denen man zuhause sagt, was man denkt, signalisiert man draußen, dass man gehorcht. Diese Spaltung, die ‚Schere im Kopf‘ ist ein elementares Beispiel dafür, wie aus der zwar bewußt initiierten, aber allmählich kollektiv inszenierten Sicherheit, mit der Evidenz verleugnet wird, ihrerseits die habituelle, das Leben von Menschen prägende Verwechslung von Irrtum und Lüge hervorgehen kann.“



Man muss nicht von einem bösen Willen ausgehen, vorstellbar ist auch, dass eine Sprachgemeinschaft sich im Laufe der Zeit eine Praxis zulegt, die einer Illusion folgt und einfach noch keinen Fakt gefunden hat, diese zu widerlegen, vielleicht auch den Fakt nicht gesucht hat oder einfach nicht sehen will oder noch nicht die Zeit ausgereicht hat, korrigierende Fakten ins Sprachspiel aufzunehmen und es zu korrigieren. In dieser Zeit der illusionären Praxis, die in einem komplexen Sprachspiel wohl regelmäßig in Teilbereichen auftritt, ist Wissen tatsächlich nicht nur von objektiven Gründen bestimmt, sondern auch von dem, was die Gemeinschaft als state of the art anerkennt. Ruft man sich einmal mehr das Bild vom Sand am Flussufer aus *Über Gewissheit* in Erinnerung, wird klar, dass eine solche fortlaufende Entwicklung die Normalität für Wissen, Gewissheit und Wahrheit darstellt.

In dieser Entwicklung in der Anerkennung wird deutlich, dass es einen Übergang zwischen Wissen und Glauben – in beide Richtungen – gibt.<sup>757</sup> Dies ist legitim: Man hat ein Recht, sich zu irren, selbst wenn man von Wissen ausgeht.<sup>758</sup> Die Entscheidung liegt vor der Wahrheit<sup>759</sup>, oder besser und allgemeiner formuliert: Was als Wahrheit, Wissen oder Gewissheit anerkannt wird, hängt tatsächlich von der Entscheidung der Anerkennung ab, auch wenn hier die Unterstellung eines Dezisionismus übertrieben<sup>760</sup>

---

<sup>757</sup> Vgl. ebd., 79: „Diesen Übergang gibt es ja in beiden Richtungen, vom Glauben zum Wissen und vom Wissen zu der Einsicht, dass das, was man für Wissen hielt, eben keines war. Was zeigt sich, wenn sich herausstellt, dass man sicher war, etwas zu wissen und es doch anders war? ‚Man vergisst eben immer den Ausdruck ‚Ich glaubte, ich wüßte es‘, sagt Wittgenstein dazu“ (vgl. ÜG 12).

<sup>758</sup> Vgl. hier ÜG 663: „Ich habe ein Recht zu sagen ‚Ich kann mich hier nicht irren‘, auch wenn ich im Irrtum bin.“ Ausführlicher bei KOBER, *Gewissheit als Norm*, 131–134: Im Sprachspiel ist es manchmal vorgesehen, dass man sich irrt, etwa in einer Fremdsprache, manchmal nicht, nämlich in der Muttersprache. Vgl. ÜG 647: „Es ist ein Unterschied zwischen einem Irrtum, für den, sozusagen, ein Platz im Spiel vorgesehen ist, und einer vollkommenen Regelwidrigkeit, die ausnahmsweise vorkommt.“ Und ÜG 630: „Sich in der Muttersprache über die Bezeichnung gewisser Dinge nicht irren können ist einfach der gewöhnliche Fall.“

<sup>759</sup> Vgl. SCHWEIDLER, *Entscheidung*, 84: „Darin liegt letztendlich die Pointe des Begriffs der Entscheidung in unserem Kontext: Weil und insofern die Wahrheit ihren Grund in einer unsere Einsicht in sie begründenden Entscheidung hat, ist es ausgeschlossen, dass dieser Grund der Inhalt einer noch ausstehenden und künftig erst je zu erringenden Einsicht sein könnte.“

<sup>760</sup> Gegen die Dezisionistische Interpretation Wittgensteins siehe auch CONWAY, TRUDY D.: *Wittgenstein on foundations*, Amherst 1989, 94–105 und POLK, JOHN THOMA: *Wittgenstein's Views on Philosophical Skeptizism and Certainty*, New York 1976, 288–309.

ist: Aussagen wie „Bei Wittgenstein hat die Gemeinschaft immer recht, und es gibt keine normative Instanz jenseits der faktischen Übereinstimmung der Mehrheit und ihrer realen Lebensform.“<sup>761</sup> werden Wittgenstein insofern nicht gerecht, dass sie seinen unbestreitbar vorhandenen Realismus ausblenden. Die Gemeinschaft kann, wie bei SCHWEIDLER gesehen, zwar leugnen und sogar lügen, Recht hat sie damit aber nicht – höchstens bekommt sie Recht. Man kann zugeben, dass die Gefahr entsteht, dass wir „imprisoned within our system“<sup>762</sup> sind, aber dies ist ein regional oder zeitlich begrenzter Zustand, der allein der Tatsache geschuldet ist, dass es schlechthin Irrtum geben kann. Sollte eine Gemeinschaft auf gezielte Lügen aus sein, könnte sie innerhalb gewisser Grenzen erfolgreich damit sein; man würde aber bei ihr nicht Wissen oder Wahrheit suchen. Hier wird deutlich, wie wichtig eine externe Überprüfung ist, wenn man derartige Phänomene erkennen will.

Es darf also nicht übersehen werden, dass es offensichtlich nicht ohne eine subjektive Komponente geht.<sup>763</sup> Denn nicht nur, was als Wahrheit gesehen werden soll (wie eben betrachtet), sondern auch das, was als Grund oder Rechtfertigung zählt, muss anerkannt werden. Weil aber solch ein letzter Grund selbst nicht mehr begründbar ist, bleibt nur, sich auf die Gewissheit zu verlassen, als Art subjektive Wahrheit. Die Rechtfertigung der Gewissheit, wie es STOSCH versucht, wenn er das Weltbild begründen will, ist legitim, muss aber im Bewusstsein geschehen, dass am Ende die letzte Rechtfertigung eine Anerkennung ist, die eben subjektiv ist, weil sie objektiv nicht mehr gerechtfertigt werden kann<sup>764</sup>.

---

<sup>761</sup> HÖSLE, 184.

<sup>762</sup> Vgl. TRIGG, ROGER: Reason and commitment, Cambridge 1973, 6.

<sup>763</sup> Vgl. NEVES, 16: „Nach der Ansicht Wittgensteins müssen [wir] aber entscheiden, ob etwas ein Wissen ist oder keines, ohne Wissen und Geisteszustand gleichzusetzen.“ Auch SCHWEIDLER, Entscheidung, 79, warnt im Sinne des Realismus vor der Annahme, Wissen „müsse so etwas wie ein innerer Vorgang oder ein unsichtbarer Zustand der eigenen Seele sein.“

<sup>764</sup> Hier etwa das eigene Gedächtnis als hinreichende Begründung: „Ich habe in diesem Zimmer wochenlang gelebt“ (vgl. ÜG 416). Der grundlegende Charakter dieses Satzes hängt vom großen Vertrauen ab, das man zu seinem eigenen Gedächtnis hat. Vgl. NEVES, 24.

Deswegen ist ein näherer Blick auf die wichtigen Begriffe erforderlich, die subjektive und objektive Elemente von Wissen, Gewissheit und Wahrheit betreffen. Dies soll im Rahmen einer Betrachtung des Lernvorgangs durch einen Schüler erfolgen; dies ist zwar die individuelle Ebene, nachdem ein Schüler beim Lernen aber nichts anderes als ins Wissen der Gemeinschaft hineinwächst, hat man hier auch die Ebene der Sprachgemeinschaft abgedeckt.

Gleichzeitig kann man dann sehen, was an Sicherem zum Wissen erhoben wird und dass damit ein Übergang zwischen diesen beiden Kategorien, dem Subjektiven und Objektiven, möglich ist. Bestmöglich offenbar wird dieser Vorgang beim Lernvorgang, hier geht es um die Ermöglichung der individuellen Anerkennung durch den Schüler, im Folgenden ‚Zustimmung‘ genannt. Zuvor muss allerdings untersucht werden, wie Wissen überhaupt weitergegeben werden kann, nämlich durch Zeugen und auch Lehrer:

### 4.2.5. Zeugen, Lehrer und Lernen

Wenn ein Sprecher, wie gerade angeführt, die Wahrheit sagen möchte, aber das Wissen dazu selbst nicht hat, kann er sich einer anderen Person bedienen, die dieses Defizit füllt, eines Zeugen. Ein Zeuge ist gerade dann notwendig, wenn der Sprecher keine Möglichkeit hat, selbst zum Wissen zu gelangen. Dies ist etwa der Fall, wenn jemand seine Augenfarbe wissen will, aber keinen Spiegel hat; wenn ein Wissenschaftler nicht alle Versuche selbst durchführen kann, die Voraussetzung für eine Erkenntnis sind; oder wenn ein Richter nicht selbst bei einer Tat dabei war, wohl aber auf Augenzeugen zurückgreifen kann.

Auch der therapeutische Philosoph in Wittgensteins spätem Philosophieverständnis könnte einem als solcher Helfer in den Sinn kommen, greift aber nicht selbst aktiv ins Sprachspiel des Therapierten ein. Er bringt vielmehr den Verwirrten dazu, selbst auf die richtigen Gedanken zu kommen. Hier geht es jedoch um Dinge, die der Sprecher selbst nicht weiß, entweder weil er sie nicht wissen kann oder aus anderem Grund

nicht selbst den Vorgang der Begründung vollzieht, etwa aus Zeitmangel oder Bequemlichkeit. Wittgenstein beschreibt einen solchen Vorgang mithilfe eines Zeugen an verschiedenen Stellen innerhalb eines Gerichtsprozesses:

„Das Verfahren in einem Gerichtssaal beruht darauf, dass Umstände Aussagen eine gewisse Wahrscheinlichkeit geben. Die Aussage z. B., jemand sei ohne Eltern auf die Welt gekommen, würde dort nie in Erwägung gezogen werden.“ (ÜG 335)

Jemand, der sich auf einen Zeugen verlässt, hat den Sachverhalt selbst nicht gesehen. Die Glaubwürdigkeit des Zeugen ist wesentlich, damit man sich sein Wissen zu Eigen machen kann; auch wenn das noch keine absolute Sicherheit gibt<sup>765</sup>, wird in der Praxis doch oft von der Wahrheit des Bezeugten ausgegangen.<sup>766</sup> Dazu muss der Zeuge auch kompetent sein.<sup>767</sup> Bei Kohärenz der Fakten und Glaubwürdigkeit und Kompetenz des Zeugen wird also oft angenommen, dass ein Satz wahr ist und damit auch, dass der Zeuge das entsprechende Wissen hat.

Übernommenes Wissen ist sogar möglich ohne ein Verstehen bis ins Letzte, denn ein Kind, das die Bedeutung des Wortes ‚blau‘ kennt, könnte die blaue Farbe nicht so einfach erklären (vgl. ÜG 545). Es weiß, was blau ist, offensichtlich, weil es das Sprachspiel so gelernt hat. Es muss insofern die Farbe ‚verstehen‘, weil es Farben sehen kann – einem Farbblinden würde man nicht zugestehen, dass er weiß, was Farben sind. Das Kind muss also das Sprachspiel verstehen und anwenden können, nicht die Sache selbst erklären können. Das heißt wiederum für die Kompetenz des Zeugen, dass er nach Wittgenstein in erster Linie im Sprachspiel

---

<sup>765</sup> Vgl. ÜG 137: „Auch wenn der Glaubwürdigste mir versichert, er wisse, es sei so und so, so kann dies allein mich nicht davon überzeugen, dass er es weiß. Nur, dass er es zu wissen glaubt.“

<sup>766</sup> Vgl. V 96: „Vor Gericht werden Aussagen oft als wahr aufgefasst, sofern sie mit den übrigen Fakten kohärent sind, selbst wenn es vielleicht unmöglich ist, diese Aussagen zu verifizieren.“

<sup>767</sup> Vgl. ÜG 441: „Im Gerichtssaal würde die bloße Versicherung des Zeugen ‚Ich weiß ...‘ niemand überzeugen. Es muss gezeigt werden, dass der Zeuge in der Lage war zu wissen.“

verankert sein muss. Eignet man sich Inhalte aus einem Buch an, würde man sie deswegen als Wissen betrachten, selbst wenn man die Begründungen nicht alle selbst nachvollzogen hat. Im Unterschied zur Gewissheit, bei der es keine klassischen Begründungen gibt, könnte man dies aber mit einem gewissen Aufwand tun. So kann auch ein Zeuge, sogar ein Lehrer als spezieller Zeuge, Wissen weitergeben, das er momentan selbst nicht hat, von dem er aber überzeugt ist, dass es sich um Wissen handelt.

Wenn jemand etwa aus einer Chemiefabrik einen Knall hört und grünen Rauch aufsteigen sieht und dies vor Gericht bezeugt, kann er seine empirische Beobachtung Experten zur Verfügung stellen, die ihrerseits mit der nötigen Fachkompetenz die Beobachtung auswerten können. Der Zeuge selbst muss dabei nicht alle Details des grünen Rauchs erklären können. Auf diese Art kann man sogar annehmen, dass in Einzelfällen Schüler mehr wissen als ihre Lehrer, wenn sie sich nämlich durch vertieftes Studium spezialisiertes Wissen aneignen.<sup>768</sup>

Offensichtlich kann damit jemand auch ‚begründet‘ die Wahrheit sagen, auch wenn er sie selbst nicht begründen kann, sondern seine Behauptung mit einer Zeugenaussage begründet.

Mit großer Selbstverständlichkeit wird das in den Wissenschaften praktiziert. Man würde das Übernommene oder Gelernte selbstverständlich als Wissen bezeichnen und etwa sagen: „Ich weiß, dass dies so ist, weil ich über den entsprechenden Versuch, den ein anderer gemacht hat, ein Buch gelesen habe.“

Noch leichter fällt die Anerkennung dieses indirekten, also über Zeugen erworbenen Wissens, wenn man es nicht nur beim Einzelnen verortet, sondern den Einzelnen in Teilhabe am Wissen der Sprachgemeinschaft sieht: „Heute weiß man aufgrund wissenschaftlicher Untersuchungen...“. Am Wissensschatz der Sprachgemeinschaft kann

---

<sup>768</sup> Vgl. hier auch ÜG 444: „Der Zug geht um 2 Uhr. Prüf zur Sicherheit noch einmal nach‘ oder ‚Der Zug geht um 2 Uhr. Ich habe gerade in einem neuen Fahrplan nachgeschaut‘.“ Der Fahrgast muss hierzu den Plan und die dahinterstehende komplexe Organisation nicht in allen Details verstehen, in diesem Fall ist der ‚Zeuge‘ ein Fahrplan. Der Schaffner würde als Zeuge ebenso bewertet.

der Einzelne partizipieren, indem er selbst Gründe für herrschendes Wissen sucht oder es sich von einem Zeugen berichten lässt. Hier wird wieder deutlich, wie wichtig die Anerkennung des Wissens durch die Sprachgemeinschaft ist.

Eine spezielle Art von Zeuge ist der Lehrer. Er kann Wissen vermitteln, wie gerade gesehen<sup>769</sup>.

Der Lernvorgang durch das ‚Abrichten‘ ist aus Sicht des Schülers allerdings komplexer als auf den ersten Blick anzunehmen; es reicht nicht das Erlernen der Regeln, sondern es braucht das Erlernen ihrer Anwendung; vielmehr ist sogar ein Lernen ohne explizite Regelkenntnis möglich<sup>770</sup>.

Der Lehrer kann, wie allgemein jeder Zeuge, wo er Kompetenz besitzt, Wissen vermitteln:

„Ein Kind könnte zu einem andern sagen ‚Ich weiß, dass die Erde schon viele hundert Jahre alt ist‘, und das hieße: Ich habe es gelernt.“ (ÜG 165)<sup>771</sup> Belehren lässt man sich allerdings nur, wenn man dem Lehrer traut und ihm glaubt.<sup>772</sup>

Auch beim Lehrer ist also seine Kompetenz und seine Glaubwürdigkeit Voraussetzung für die Vermittlung des Wissens. Der Lehrer bringt den Schülern Wissen, etwa über geschichtliche Ereignisse, bei, die er zwar selbst nicht gesehen hat, wohl aber ein anderer, der es aufgeschrieben hat. So vermittelt der Lehrer Wissen aus seiner Quelle weiter an seine Schüler. Analog gilt dies sogar für Fächer wie Mathematik, die ihr eigenes Sprachspiel darstellen; der Lehrer hat es durch

---

<sup>769</sup> Hier ist nicht speziell der Lehrer einer (Universal-)Sprache gemeint, wie in 3.2.8.3, sondern ein Lehrer jeglichen anderen Faches.

<sup>770</sup> Vgl. die Ausführungen in Abschnitt 3.2.4., s. hierzu besonders KÖBER, Gewissheit als Norm, 161–165.

<sup>771</sup> Vgl. auch ÜG 187: „Weißt du, dass die Erde damals existiert hat?“ – „Freilich weiß ich’s. Ich habe es von jemandem, der sich genau auskennt.“

<sup>772</sup> Vgl. ÜG 668: „Aber nicht nur wird er, wenn er mir traut, sich von mir belehren lassen, sondern er wird auch bestimmte Schlüsse aus meiner Überzeugung auf mein Verhalten ziehen.“ Vgl. auch ÜG 170: „Ich glaube, was mir Menschen in einer gewissen Weise übermitteln.“

Abrichtung selbst gelernt und gibt es nun an die Schüler weiter. Dabei vermittelt er nicht nur Wissen wie Definitionen, sondern auch Gewissheiten, wie mathematische Sätze (vgl. ÜG 340).

Dazu ist zu beachten, dass wir „ein ganzes System von Sätzen“ (ÜG 141) auf einmal glauben, einzelne Sätze sind „ein Teil des ganzen Bildes, das den Ausgangspunkt meines Glaubens“ (ÜG 209) bildet. Das führt dazu, dass man vieles als Wissen oder wahr annimmt und letztlich das ganze Nest an Weltbildsätzen en passant mit aufnimmt. Zu frühzeitiger Zweifel macht hingegen jeden Lernvorgang unmöglich, man muss erst das Ganze etwas im Blick haben<sup>773</sup>:

„Ein Schüler und ein Lehrer. Der Schüler lässt sich nichts erklären, denn er unterbricht (den Lehrer) fortwährend mit Zweifeln, z. B. an der Existenz der Dinge, der Bedeutung der Wörter, etc. Der Lehrer sagt: ‚Unterbrich nicht mehr und tu, was ich dir sage; deine Zweifel haben jetzt noch gar keinen Sinn.‘“ (ÜG 319) Hier wird klar, dass alle Sprachspiele primär Handlungen sind und eine rationale Reflexion in Form eines Zweifels erst später kommen kann: „Die Grundform des Spiels kann den Zweifel nicht enthalten.“ (UWI 105)

Dies gilt hier im Besonderen für das Lernen. Genau deswegen ist gerade am Anfang seitens des Schülers bedingungsloses Vertrauen notwendig.<sup>774</sup>

Will man dieses Zusammenspiel von Vertrauen, Glauben und Wissen genauer verstehen, ist eine Unterscheidung von subjektiver und objektiver Ebene wesentlich. Wittgenstein zieht zwar keine scharfe Grenze und bestimmt die beteiligten Begriffe nicht genau.<sup>775</sup> Aber selbst, wenn im Folgenden eine konsequentere Trennung von subjektiver und objektiver Ebene als bei Wittgenstein vorgenommen wird, dient dies am Ende einer Verdeutlichung, die für sich selbst sprechen soll.

---

<sup>773</sup> Siehe auch ein ähnliches Beispiel in ÜG 315.

<sup>774</sup> Vgl. KOBER, Gewissheit als Norm, 170.

<sup>775</sup> NEVES, 31 und 7, bezogen auf ‚Gewissheit‘, ‚Sicherheit‘ und ‚Wissen‘.

Die subjektive Ebene besteht in einem Überzeugt-sein, also in einem Seelenzustand in unterschiedlichen Graden, wie etwa Glaube, Vermutung und Sicherheit:

„Seelenzustand‘ kann man etwa nennen, was sich im Ton der Rede, in der Gebärde etc. ausdrückt. Es wäre also möglich, von einem seelischen Zustand der Überzeugtheit zu reden“ (ÜG 42).

Die objektive Ebene des Wissens hingegen ist eine überprüfbare Fähigkeit:

„Ich weiß‘ heißt, dass zwischen mir, der es weiß, und dem, der’s nicht weiß, ein Unterschied des Verständnisses liegt.“ (ÜG 563)

Wissen ist damit kein subjektiver Zustand, deswegen ordnet Wittgenstein Wissen und Sicherheit auch in zwei Kategorien ein.<sup>776</sup> Wie das Gewusste als objektive Wahrheit gilt<sup>777</sup>, kann das mit Sicherheit Geglaubte als „subjektive Wahrheit“<sup>778</sup> gelten.

Objektive Fähigkeit und subjektive Überzeugung decken sich nicht immer. Man kann von einer Sache überzeugt sein, unabhängig davon, ob sie wirklich ist oder nicht.<sup>779</sup> Also folgt nicht aus der Sicherheit des Sprechers, dass er tatsächlich etwas weiß: „Aus der Äußerung ‚Ich weiß ...‘“, behauptet Wittgenstein, „folgt nicht, er wisse es“ (ÜG 13).<sup>780</sup>

Dieselbe Sache kann andererseits wirklich sein, unabhängig davon, ob man überzeugt ist oder nicht.<sup>781</sup> Fähigkeit und Überzeugung können und müssen also

---

<sup>776</sup> Vgl. ÜG 308: „Wissen‘ und ‚Sicherheit‘ gehören zu verschiedenen Kategorien. Es sind nicht zwei ‚Seelenzustände‘ wie etwa ‚Vermuten‘ und ‚Sichersein‘.“

<sup>777</sup> Vgl. ÜG 177: „Was ich weiß, das glaube ich.“

<sup>778</sup> Vgl. ÜG 179: „Es wäre richtig zu sagen: ‚Ich glaube ...‘ hat subjektive Wahrheit; aber ‚Ich weiß...‘ nicht.“

<sup>779</sup> Vgl. ÜG 42: „Man kann sagen ‚Er glaubt es, aber es ist nicht so‘, nicht aber ‚Er weiß es, aber es ist nicht so‘.“

<sup>780</sup> Vgl. NEVES, 27.

<sup>781</sup> Vgl. ebd., 27: „Wir müssen hier an einen fleißigen Schüler denken, der am Abend vor einer mündlichen Prüfung viel gepaukt hat, aber während seiner Prüfung so nervös wird, dass er sich ganz unsicher ausdrückt.“



als zunächst unabhängige Ebenen betrachtet werden, die aber im gelungenen Fall übereinstimmen.

An den subjektiven Zuständen wie Sicherheit oder Glauben kann man zweifeln, weil sie auf Wahrscheinlichkeit gründen, ähnlich wie bei einem Zeugen vor Gericht (vgl. nochmal ÜG 335). Die Gewissheit hingegen ist subjektiv, sie kann ja nicht objektiv begründet oder überprüft werden wie das Wissen, aber trotzdem auch nicht bezweifelt werden:

„Es gibt keine subjektive Sicherheit, dass ich etwas weiß. Subjektiv ist die Gewissheit, aber nicht das Wissen.“ (ÜG 245)<sup>782</sup>

Wissen kann demnach nicht bezweifelt werden, weil aufgrund einer vorhandenen Fähigkeit kein Zweifel möglich ist. Gewissheit kann dagegen nicht bezweifelt werden, weil in der Sache kein Zweifel möglich ist. Die Unbezweifelbarkeit haben also beide Begriffe gemeinsam, und sie gründet, wie schon erwähnt, in der Praxis, die auch beinhaltet, was als jeweilige Rechtfertigung zählt.

Wie der Mensch zur Überzeugung kommt, ist eine Frage des Seelenzustandes. Wittgenstein hat NEWMAN gelesen und gekannt, eventuell verehrt<sup>783</sup>. Hier lassen sich interessante Parallelen zu Wittgenstein finden:

Für NEWMAN liegt dann Wahrheit vor, wenn man entweder dem Gesagten selbst oder aber dem Sprecher aufgrund seiner Glaubwürdigkeit zustimmen kann.<sup>784</sup> Die Frage ist, wie man zu dieser Zustimmung kommt. Man kann sie als Anerkennung eines Individuums sehen, im Gegensatz zur Anerkennung durch die Gemeinschaft.

---

<sup>782</sup> Vgl. auch ÜG 194: „Mit dem Wort ‚gewiss‘ drücken wir die völlige Überzeugung, die Abwesenheit jedes Zweifels aus, und wir suchen damit den Andern zu überzeugen. Das ist subjektive Gewissheit. Wann aber ist etwas objektiv gewiss? – Wenn ein Irrtum nicht möglich ist. Aber was für eine Möglichkeit ist das? Muss der Irrtum nicht logisch ausgeschlossen sein?“

<sup>783</sup> Vgl. KIENZLER, WOLFGANG: Wittgenstein and John Henry Newman on Certainty, in: Grazer Philosophische Studien, Jg. 71, Bd. 1, 2006, 117–138. KIENZLER arbeitet heraus, dass die Lektüre von NEWMAN 1946–1951 wohl größeren Einfluss auf Wittgensteins Reaktion auf MOORE in *Über Gewissheit* hatte.

<sup>784</sup> Vgl. NEWMAN, JOHN HENRY: Philosophie des Glaubens (Grammar of assent), München 1921, 11.

Man kann dem Gesagten zustimmen, etwa, wenn es begründet ist oder als Gewissheit akzeptiert werden kann. Man kann auch einem Zeugen zustimmen: Betrachtet man etwa einen langjährigen Freund, der noch nie gelogen hat: Ein Zweifel an seinen Aussagen scheint unmöglich, weil unvernünftig, und seine Aussagen werden deswegen als Wahrheit angenommen. Die Rechtfertigung der Zustimmung ist hier die langjährige Kenntnis eines Freundes, man kann sich nicht vorstellen, also auch nicht zweifeln, dass er nicht die Wahrheit sagt<sup>785</sup>.

Der Schüler nimmt Wissen, Wahrheit und Gewissheit an, ähnlich wie ein Gläubiger sich einen Ritus zu Eigen macht. Wittgenstein hat dies über den Instinkt erklärt, der „vor-reflexiv“ ist<sup>786</sup> und der Praxis, die als *factum brutum* vorliegt, eine „reflexionslose Sicherheit“<sup>787</sup> bzw. den einfachsten Sprachspielen Halt<sup>788</sup> verleiht. Wittgenstein selbst hat diese vorsprachliche<sup>789</sup> Phase des Lernens, bei der man dem Lehrer, wie gesehen, glauben muss, ohne schon selbst überlegen<sup>790</sup> zu können, in ÜG 475 angeführt:

„Ich will den Menschen hier als Tier betrachten; als ein primitives Wesen, dem man zwar Instinkt, aber nicht Raisonement zutraut. Als ein Wesen in einem primitiven Zustande. Denn welche Logik für ein primitives Verständigungsmittel genügt, deren brauchen wir uns auch nicht zu schämen. Die Sprache ist nicht aus einem Raisonement hervorgegangen.“

---

<sup>785</sup> Hier meint NEWMAN, 11, dass der Zweifel zusätzlich verdrängt wird, weil man einem Freund viel weniger Unglaubwürdigkeit unterstellen würde, das wäre ja eine Beleidigung. Dies erinnert an die verschwiegene Wahrheit in der Diktatur, die auch eine Art Verdrängung ist (vgl. Abschnitt 4.2.4).

<sup>786</sup> Vgl. BUCHHEISTER, KAI / STEUER, DANIEL: Ludwig Wittgenstein, Stuttgart 1992, 166.

<sup>787</sup> Vgl. MAJETSCHAK, 211–213.

<sup>788</sup> Vgl. SCHULTE, Hinnahme, 163; vgl. auch NILSSON, ARNE: Das Spiel der Sprache: Wittgenstein, Lacan und Novalis zur Semantisierung von Wirklichkeit und Subjektivität in der Bewegung des Dialogs, Regensburg 1997, der von einem „Boden unter den Füßen“ (ebd., 177) spricht, den wir schon haben, wenn wir zu sprechen beginnen.

<sup>789</sup> Vgl. BPP II 689: „Der Instinkt ist das Erste, das Raisonement das Zweite. Gründe gibt es erst in einem Sprachspiel.“

<sup>790</sup> Vgl. in Bezug auf Kleinkinder KOBER, Gewissheit als Norm, 166f.

Dies ähnelt NEWMANS ‚illative sense‘, der ja auch eine Zusammenschau vieler Erfahrungen ist und von ihm als ‚Kraft‘ bezeichnet wird, die in einer gewissen Vollkommenheit urteilen und schließen kann. Die ‚Vollkommenheit‘ beim ‚illative sense‘ entspricht bei Wittgenstein dem Aspekt, dass bei einer Gewissheit Zweifel ausgeschlossen ist. Bei Gewissheit und beim ‚illative sense‘ kann der Schüler den Zweifel hinter sich lassen. Dem illative sense und dem Instinkt sind gemeinsam, dass sie viele Elemente des Sprachspiels ‚zusammenschauen‘ (ethymologisch wohl die Bedeutung von ‚illative‘) und in einem Moment der Entscheidung die Lücke schließen, die durch Logik und rationale Erwägung nicht mehr besser geschlossen werden kann. Sicher kann man nach dieser Entscheidung weiter über den Gegenstand reflektieren, aber die Entscheidung ist auf eine breite Basis (vgl. GB 146) gestellt und von daher schwer zu kippen, sie führt zu einer vollkommenen (NEWMAN) bzw. gewissen (Wittgenstein) Erkenntnis.

Ein einzelnes Gegenbeispiel kann daher eine ganze naturwissenschaftliche Theorie umwerfen, nicht aber den Glauben, besonders nicht den religiösen Glauben: Nicht nur, weil dieser nicht falsifiziert werden kann, sondern weil er breit begründet ist. Umso mehr kann der Vorgang der Bekehrung zum Glauben und auch der Abfall vom Glauben als ein radikaler Vorgang bezeichnet werden.<sup>791</sup>

Der Begriff ‚Kraft‘ des ‚illative sense‘<sup>792</sup> legt nahe, dass es sich um einen Vorgang handelt, der nicht ganz passiv sein kann, vielmehr erfordert er am Ende eine aktive Entscheidung, das Gelernte anzunehmen, auf der Basis weitgehender Reflexionen. Der letzte Schritt, der die Gewissheit als solche annimmt, wird nicht von der Logik als notwendig diktiert, sondern ist erforderlich, weil Zweifel unsinnig wären. Ein reiner Wegfall aller Zweifel drängt nicht zur Annahme, wie es eine logisch-notwendige Schlussfolgerung machen würde, sondern sie muss der Schüler selbst aktiv umsetzen, das heißt, er muss sich für die Annahme entscheiden.

---

<sup>791</sup> Vgl. DALFERTH, INGOLF U., Radikale Theologie, Leipzig 2010, 255.

<sup>792</sup> NEWMAN, 301.

Eine solche Entscheidung kann im Nachhinein natürlich weiter reflektiert werden. Der Schüler entscheidet sich in diesem Sinne, ob er einen Ritus als seinen eigenen ausführt oder einem Glaubenssatz wirklich zustimmt. Beide Formen der Tradition sind auf diese Weise lebendig und können so mit Überzeugung akzeptiert und auch weitergegeben werden.

Hier wird deutlich, dass nicht nur die Anerkennung der Gemeinschaft, sondern auch die Zustimmung des Einzelnen wenigstens in Teilen vom Willen abhängig ist und damit auch Wahrheit, Wissen und Gewissheit.

Nun ist nach zahlreichen Vorüberlegungen der Weg bereitet für eine systematische Betrachtung des Lernens bei Wittgenstein, die vor allem die beiden Kategorien objektive Fähigkeit und subjektive Überzeugung zugrunde legt:

Beim Lernen ist zunächst der subjektive Seelenzustand<sup>793</sup> absolutes Vertrauen dem Lehrer gegenüber, weil man noch nicht zweifeln kann. Ab einem gewissen Überblick beginnt der Schüler am Gelernten zu zweifeln und sucht Gründe, die ihm Sicherheit geben. Am Ende ist er überzeugt und bezeichnet das Gelernte als Wissen. Der Glaube an das Gelernte ist also am Anfang vollständig, dann wankt er und wird am Ende wiederhergestellt.

Dabei glaubt man am Anfang der Kompetenz des Lehrers, am Ende der eigenen. Auf der objektiven Ebene ist entsprechend ein stetiger Zuwachs an Fähigkeit beim

---

<sup>793</sup> Vgl. KOBER, MICHAEL: ‚In the Beginning was the Deed‘: Wittgenstein on Knowledge and Religion, in: DANIELE MOYAL-SHARROCK / WILLIAM H. BRENNER (Hrsg.), *Readings of Wittgenstein's "On certainty"*, Basingstoke u. a. 2005, 225–250, hier 247–249. KOBER weist darauf hin, dass auch der religiöse Glaube mit einer Stimmung anfängt und nicht rational ist; Gewissheiten dagegen müssten erworben werden. Bei unseren Ausführungen wird davon ausgegangen, dass auch religiöse Überzeugungen reflektiert werden können bis zur Gewissheit. Von daher ähnelt der religiöse Lernvorgang dem nichtreligiösen. Aber der Hinweis von SCHROEDER ist berechtigt, dass religiöse Gemütsbewegungen wichtiger sind als deskriptive Aussagen für wahr zu halten (SCHROEDER, SEVERIN: *Eine Art, das Leben zu beurteilen: Wittgenstein über Glaube und Vernunft*, in: WILHELM LÜTTERFELDS / THOMAS MOHRS (Hrsg.), *Globales Ethos: Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Würzburg 2000, 146–156, hier 154); vgl. LC 55. Dies entspricht nämlich auch Wittgensteins Auffassung zu religiösen Riten, die im Anschluss thematisiert wird.

Schüler zu erkennen. Dies führt dazu, dass die Zwischenphase der immer größer werdenden Sicherheit am Ende ins Wissen übergeht, die Kategorie wird gewechselt. Wittgenstein sagt über diese Endstufe der Sicherheit als Seelenzustand, das er hier als ‚Wissen‘ in Anführungszeichen setzt:

„Mein ‚Seelenzustand‘, das ‚Wissen‘, steht mir nicht gut für das, was geschehen wird. Er besteht aber darin, dass ich nicht verstünde, wo ein Zweifel ansetzen könnte, wo eine Überprüfung möglich wäre.“ (ÜG 356)

Beim Erlangten Wissen als Fähigkeit findet sich dann auch der voll überzeugte Seelenzustand:

„Man könnte sagen: ‚Ich weiß‘ drückt die beruhigte Sicherheit aus, nicht die noch kämpfende.“ (ÜG 357)

Dieses Wechseln der Kategorie ist dann aber eine Art Entscheidung und kein Vorgang mehr, der das Gewusste noch einmal zusätzlich belegen oder begründen würde. Es ist eher wie ein Entschluss zu glauben, der nach sorgfältiger Abwägung alles Gelernten gefällt wird, und zwar nicht nur ein Entschluss über das Gelernte, sondern auch über die eigene Kompetenz – die zusätzlich von außen, etwa vom Lehrer, bestätigt werden kann. Diese Entscheidung ist ein individueller Akt, von der eigenen Disposition abhängig; urteilen hingegen wird von allen Beteiligten gleich vollzogen.<sup>794</sup> Der Schüler ist also nur bedingt frei, Urteile selbst zu fällen, weil ja auch die Art und Weise dieses Urteilens mit dem Sprachspiel erlernt wird;<sup>795</sup> insofern ist Glauben auch nicht beliebig möglich, sondern nur innerhalb

---

<sup>794</sup> Vgl. SEIFERT, JOSEF: *Der Streit Um Die Wahrheit: Wahrheit und Wahrheitstheorien*, Berlin / Boston 2013, 186; die Lösung des Urteils vom personalen Akt stimmt mit der Auffassung Wittgensteins vom Regelfolgen überein, das mehr eine Praxis ohne Denken ist, ein automatisches Handeln. Vgl. auch NEVES, 30, der in Bezug auf die Sicherheit mehr die gemeinschaftliche Dimension betont: Man kann das ‚Wort ‚Sicherheit‘ nicht als eine persönliche Sicherheit auffassen, sondern als eine objektive Sicherheit. Es handelt sich dabei um eine Art von Sicherheit, die verschiedene Individuen miteinander teilen.“ Trotzdem ist Sicherheit nicht ohne persönliche Dimension denkbar.

<sup>795</sup> Vgl. ÜG 140: „Wir lernen die Praxis des empirischen Urteilens nicht, indem wir Regeln lernen; es werden uns Urteile beigebracht und ihr Zusammenhang mit andern Urteilen. Ein Ganzes von Urteilen wird uns plausibel gemacht.“ Vgl. auch MS 109, 205: „Die Kultur ist gleichsam eine große Organisation die jedem der zu ihr gehört seinen Platz anweist an dem er im Geist des Ganzen arbeiten kann“.

der Möglichkeiten des Sprachspiels: „Glauben heißt, sich einer Autorität zu unterwerfen.“ (VB 514)

Aber es braucht auch einen individuellen Akt, ähnlich wie es schon beim Regelbefolgen festgestellt werden konnte. Auch auf der Ebene der Urteile bzw. der Regeln wird also deutlich, dass der Schüler einige Zeit braucht, um im Sprachspiel genügend versiert zu sein, um zur Entscheidung zu kommen, dass er einen gelernten Satz nun als Wissen betrachten kann.

Jedenfalls ist anhand des Lernvorgangs deutlich geworden, dass es einen Übergang vom Glauben zum Wissen gibt, und dieser ist untrennbar mit der Anerkennung des Wissens subjektiv durch den Schüler und objektiv durch die Sprachgemeinschaft verbunden. Gleichzeitig wird dadurch unterstrichen, wie kontingent der Wahrheitsbegriff bei Wittgenstein ist. Wahrheit hängt nicht nur von der Kompetenz des einzelnen oder der Gemeinschaft in der Sache ab, sondern auch von deren Anerkennung und Zustimmung, und diese wiederum davon, was als Rechtfertigung gilt, von der Sicherheit ins Wissen überzugehen.

Man kann nun auch bezüglich der religiösen Sprachspiele festhalten, dass Wissen per Zeugen oder Lehrer weitergegeben werden kann. Gerade die Möglichkeit einer Weitergabe des Wissens ohne eigenes Sehen oder Verstehen der Sache ist für die religiöse Sprache sehr wichtig, da sich gerade religiöse Inhalte dadurch auszeichnen, dass sie nicht von der menschlichen Vernunft erfasst werden können.<sup>796</sup> Und auch im religiösen Bereich ist die Anerkennung der Gemeinschaft bzw. die Zustimmung des Einzelnen für die Erlangung von Wissen notwendig. Am Ende muss der Schüler zu einer Gewissheit finden, nach einem längeren Kennenlernen und Reflektieren der

---

<sup>796</sup> Vgl. VB 496: „Und der Glaube ist das, was mein *Herz*, meine *Seele* braucht, nicht mein spekulierender Verstand. Denn meine (...) Seele muss erlöst werden, nicht mein abstrakter Geist.“ Wittgenstein selbst gibt damit zu, dass kein Beweis, sondern persönliches Verlangen zum Glauben führen. Vgl. BURKE, T. E.: The justification of belief, in: Wittgenstein Studien, Jg. 1, Nr. 1., 1994.

„historischen Nachricht“;<sup>797</sup> so dass sie „einleuchtet“<sup>798</sup>. Die Gewissheit nach einem Lernprozess ist am Ende dieselbe, ob sie nun religiöse oder nichtreligiöse Weltbildsätze betrifft:

„Der feste Glaube. (An eine Verheißung z. B.) Ist er weniger sicher als die Überzeugung von einer mathematischen Wahrheit?“ (VB 554)

### 4.3. Wahrheit in religiösen Riten

Eine häufige Form religiöser Sprachspiele stellen die Riten dar. Nicht nur, dass Riten sehr oft einen religiösen Bezug aufweisen, eine Religion ist ohne Riten nur schwer denkbar.

Alle bisher gewonnenen Erkenntnisse über Sprachspiele allgemein lassen sich damit auch speziell auf religiöse Riten übertragen: Sie werden durch Abrichtung innerhalb einer Gemeinschaft erlernt, dabei nimmt der Schüler entsprechend das religiöse Weltbild als überkommenen Hintergrund mit auf, ebenso die Grammatik und die Bedeutungen, die man im Gebrauch der Riten, also in der Praxis, sieht.

Nun geht es darum, die Besonderheiten von religiösen Riten herauszuarbeiten, und inwiefern darin auch religiöse Wahrheit zum Ausdruck kommen kann. Hierzu finden sich viele Anhaltspunkte in den *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough*<sup>799</sup>.

#### 4.3.1. Religiöse Riten als Sprachspiele mit Tiefendimension

Wittgenstein beschäftigt sich in den *Frazerbemerkungen* mit religiösen Riten, etwa dem Verbrennen eines Priesterkönigs durch eine Gruppe von „Wilden“ (GB

---

<sup>797</sup> Vgl. VB 494: „Das Christentum gründet sich nicht auf eine historische Wahrheit, sondern es gibt uns eine (historische) Nachricht und sagt: jetzt glaube!“

<sup>798</sup> Vgl. D 71: „Soll ich die Lehren glauben so nicht deshalb, weil mir dies & nicht etwas anderes berichtet worden ist. Sie müssen mir vielmehr einleuchten...“.

<sup>799</sup> Im Text wird dieser Titel im Weiteren auch mit „*Frazerbemerkungen*“ abgekürzt.

122). Zur Illustrierung denkt er auch über Gebräuche von Einzelnen nach, etwa das Bild eines Geliebten zu küssen (GB 122). Dadurch geht er dem „Zusammenhang von Magie, Sprache und Religion“ und der „inneren Natur eines religiösen Ritus“<sup>800</sup> nach. Dass Riten eine spezielle Form religiöser Sprache sind, macht Wittgenstein selbst deutlich: „In den alten Riten haben wir den Gebrauch einer äußerst ausgebildeten Gebärdensprache.“ (GB 134) Die ganze Sprache geht auf alte Grundlagen zurück: „Unsere Sprache ist eine Verkörperung alter Mythen. Und der Ritus der alten Mythen war eine Sprache.“ (MS 110, 256) Aufgrund der menschlichen Neigung, religiöse und nichtreligiöse Mythen in Riten zu praktizieren<sup>801</sup>, stellt Wittgenstein fest: „Man könnte fast sagen, der Mensch sei ein zeremonielles Tier.“ (GB 128)<sup>802</sup>

Offenbar hatten Mythen auf Wittgenstein einen faszinierenden Charakter<sup>803</sup>, sicherlich auch, weil sie eine lange Geschichte haben und vieles darin verborgen ist. Sie können deswegen für die Sprache, also auch für Riten als regulativ gelten.<sup>804</sup> Umgekehrt können Riten auf mythische Elemente untersucht werden. In religiösen Riten ist also eine Art Tiefendimension zu erwarten, Riten sind dadurch komplexer, als oberflächlich sichtbar ist. Diese Komplexität wird durch die Vagheit

---

<sup>800</sup> MUNZ, REGINE: Ludwig Wittgenstein: Vom Vortrag über Ethik zu Vorlesungen über religiösen Glauben, in: WILHELM LÜTTERFELDS (Hrsg.) / THOMAS MOHRS (Hrsg.), Globales Ethos: Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion, Würzburg 2000, 125–145, hier 133.

<sup>801</sup> Vgl. ebd., 136.

<sup>802</sup> SEIFERT, 397f., kritisiert zwar, dass Wittgenstein damit den Unterschied zwischen einem religiösen Ritus und einem Theaterspiel verwischt, wenn er jegliche Urteile ausschließt, indem er Riten auf reine Mythologie zurückführt. Er übersieht dabei aber, dass Wittgenstein jegliche Sprachform so sieht, also auf eine allgemeine Grenze der Sprache hinweist. Trotzdem ist in vielen Sprachspielen, vor allem naturwissenschaftlichen, ein Wahrheitsanspruch vorhanden, auch bei Vorliegen selbiger Kontingenz.

<sup>803</sup> Wittgenstein hat offensichtlich mit einem mythischen Charakter die Eigenschaften „faszinierend“ und „einfach“ und damit „verführerisch“ verbunden; dies kann man auch auf religiöse Wahrheiten übertragen. Vgl. TERRICABRAS, 655f.: Freud hat mit seinen psychologischen Erklärungen für Wittgenstein einen neuen Mythos gefunden, es sei verführerisch, dass er einfache Erklärungen anbiete, die wie eine Mythologie faszinierten. Vgl. WITTGENSTEIN, LUDWIG: Gespräche über Freud, in: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Zusammengestellt und herausgegeben aus Notizen von YORICK SMYTHIES, RUSH RHEES und JAMES TAYLOR von CYRIL BARRETT, Düsseldorf / Bonn 1994, 63–76, hier 75f.

<sup>804</sup> Persönliche Mythologien können als eine Art der regulativen Sätze gelten, die die Sprache bestimmen, weil sie als selbstverständlich gelten, vgl. WACHTENDORF, 137–158.



ermöglicht, die im Gegensatz zu einer wissenschaftlich-exakten Sprache die Möglichkeit mit sich bringt, bedeutungsoffene Formen von Sprachspielen zu praktizieren.<sup>805</sup> Sicher wird es dadurch schwerer, die Tiefendimension zu erfassen, man muss immer das Ganze des Sprachspiels, vor allem das Weltbild, bei der Interpretation mit im Auge behalten. Vor allem ist es schwer, Sinn und Ursprung eines Ritus zu erfassen, wenn er nur noch gewohnheitsmäßig und automatisch vollzogen wird, ohne Bewusstsein für die Tiefendimension durch den Handelnden selbst. Deswegen ändern sich Riten oft nur schwerfällig und überdauern lange Zeit. Dies steht im Gegensatz zu manchen alltäglichen Sprachspielen, etwa dem spontanen Ballspiel, wo sich die Regeln laufend mit dem Spiel ändern (vgl. PU 83). Dies ist darauf zurückzuführen, dass religiöse Riten durch die zugrundeliegende Mythologie viel stärker ein Weltbild transportieren als ein spontanes Ballspiel; deswegen ist auch die Parallele zum Sand am Flussufer treffend, der ja für die Weltbilsätze steht, und sich nur allmählich ändert (vgl. ÜG 99).

Wittgenstein grenzt sich bezüglich dieser Tiefendimension deutlich von FRAZER<sup>806</sup> ab, der meint, dass es bei den magischen Handlungen um eine Art falscher Physik gehe; bei homöopathischer oder nachahmender Magie versucht man etwa, dem Feind zu schaden, indem man sein Bild verbrennt (GB 122), bei Übertragungsmagie will man etwa über die Berührung mit Schuberts Partiturstücken (GB 126) eine Verbindung zu ihm herstellen.<sup>807</sup>

---

<sup>805</sup> Vgl. hier die Vorzüge einer vagen Sprachauffassung, wie sie schon in 3.2.2–3.2.4 vorgestellt wurden.

<sup>806</sup> Eine Einführung zu Leben und Werk FRAZERS, vor allem seiner Schrift *Golden Bough*, findet sich etwa bei DOMASCHKE, 357–362. In dieser Arbeit gilt das Augenmerk bezüglich dieses Werks den im Folgenden ausgeführten Themen der Magie und der Irrationalität. DOMASCHKE führt hierzu aus: Die Bemerkungen über den *Golden Bough* „belegen jedoch eine langanhaltende kritische Auseinandersetzung mit Frazer.“ Wittgenstein liest FRAZER als Abgrenzung seiner eigenen Philosophie, er will ein Buch über „Metaphysik als eine Art Magie“ beginnen (MS 110, 177). Vgl. ebd, 480.

<sup>807</sup> „Ein Fehler homöopathischer Magie sei es, anzunehmen, dass Dinge, die einander gleichen, tatsächlich gleich seien, und Übertragungsmagie verfallt dem Irrtum zu glauben, Dinge, die einmal miteinander in Berührung standen, würden immer miteinander in Berührung bleiben.“ MUNZ, Ludwig Wittgenstein, 134f.

FRAZER hält aufgrund dieser, seiner Meinung nach irrationalen Art<sup>808</sup>, Religiöse für „wild“. Wittgenstein nimmt hingegen eine den Gläubigen gegenüber respektvolle Haltung ein<sup>809</sup>. Er meint, dass diese nicht einfach lächerlich gemacht und unterschätzt werden sollen. Wittgenstein bezeichnet seinerseits FRAZER deswegen als „Wilden“ („savage“) (GB 130).<sup>810</sup> Wittgenstein entdeckt zwar wie JAMES durchaus einen intellektuellen Gehalt in der Religiosität, indem der Gläubige die Erfahrung der eigenen Endlichkeit reflektiert.<sup>811</sup> Dies führt zu einer Verbindung von Sünde und Logik;<sup>812</sup> man kann folglich versuchen, die Sündenproblematik im Gebet rational mit Hilfe logischer Erwägungen aufzulösen<sup>813</sup>. Wie Gewissheiten ist aber ein religiöser Glaube nicht klassisch begründbar oder widerlegbar.

---

<sup>808</sup> Vgl. GRAHAM, 127f.: „Frazer’s interpretation of what is going on in the ritualistic practices oft he „primitive“ cultures he describes is flawed chiefly by his implicit assumption oft he sort of intellectualism about religion that both Wittgenstein and James reject.“

<sup>809</sup> Vgl. DOMASCHKE, 329: „Kein Zweifel kann darüber bestehen, dass Wittgenstein – etwa ab 1910 / 1911 – ebens wie James die Religion als eigenständiges und achtenswertes Phänomen schätzte. Aber ebenso unstrittig ist es wohl, dass beide sich nicht selbst einer institutionellen Religion in dem Sinne zugehörig fühlten, dass sie deren überlieferten Glaubensinhalte teilten.“ 1910f. war der Besuch Wittgensteins beim Theaterstück *Kreuzelschreiber*.

<sup>810</sup> Wittgenstein führt dieses Problem auf FRAZERS Prägung zurück, der das in den Bräuchen sieht, was er von seiner Heimat England kennt; konkret nennt Wittgenstein, dass Frazer nur dumme und faule Menschen als Priester kenne und sich keine anderen vorstellen könne (GB 124), und dies überträgt er auf andere Kulturen und erzeugt damit Verwirrung. Wittgenstein therapiert auf diese Weise FRAZERS Bemerkungen, wie es für sein Spätwerk so charakteristisch ist, er arbeitet die Quelle der Verwirrung heraus.

<sup>811</sup> Vgl. die Ausführungen bei DOMASCHKE: Bei James gibt es zwei Stadien an intellektuellem Gehalt in Religiosität: Im ersten Stadium drängt das Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit zu einem ethisch-weltimmanenten Handeln, aber ohne zwingenden Glauben an eine transmundane Macht, die aber in der zweiten Stufe angenommen wird. Dort versucht man, zu ihr eine Verbindung zur Heilung der eigenen Unvollkommenheit aufzubauen. Domaschke meint, Wittgenstein hätte beide Stufen gekannt, hätte selbst aber nur der ersten zustimmen können (ebd., 342f.). DOMASCHKE führt hierzu Wittgensteins Gebetspraxis an, die für ihn nur eine subjektive Wirksamkeit gemäß der ersten Stufe beinhaltet hat, für eine metaphysische gemäß der zweiten gebe es keine Belege: „Die Überzeugung, dass in diesem Bewusstsein etwas Echtes vollzogen wird, ist das Herzstück jeder lebendigen Religion“, vgl. ebd., 354–356, Zitat aus 355.

<sup>812</sup> SHIELDS, PHILIP R.: *Logic and sin in the writings of Ludwig Wittgenstein*, Chicago u. a. 1993, 247, weist auf diesen Zusammenhang auf ein wichtiges Zitat hin: Auf die Frage „Wittgenstein, are you thinking about logic or about your sins?“ sagte er: „Both“ und verfiel wieder in Schweigen. SHIELDS rückt die Bedrückung bei Wittgensteins Grübeln und deren Lösung in die Nähe der von James beschriebenen Religiosität (ebd., 5f.).

<sup>813</sup> Vgl. im Abschnitt 2.1. die Überlegungen zur asketischen Haltung bei Wittgenstein, die er offensichtlich intellektuell reflektiert hat und mit der er seine Ohnmächtigkeit der Welt gegenüber bewältigt.

Dies findet sich zunächst in den *Vorlesungen über den religiösen Glauben*: Ein Nichtgläubiger würde nicht an die Auferstehung glauben, aber auch nicht daran, dass es keine Auferstehung gibt, das wäre ja wieder eine Art Glaube (vgl. VrG 77). Ein Gläubiger dagegen hält vielleicht seinen Glauben für gut begründet, jedenfalls wird er ihn als gut begründet behandeln (vgl. VrG 78), aber die Gründe wären von ganz eigener Natur, Beweise könnten einen Glauben nicht zum Wanken bringen (VrG 81).

Wittgenstein entzieht folgerichtig in den *Vorlesungen über den religiösen Glauben* in mehreren Aspekten den Glauben dem rationalen, logischen Denken und kommt daher zum Schluss, dass der christliche Glaube keine historischen Tatsachen als Grundlage habe (VrG 82), man würde ja eben keinen Beweis für oder gegen den Glauben als solchen anerkennen. Er würde den Glauben nicht als unvernünftig bezeichnen, auch nicht als vernünftig, am besten als nicht vernünftig; Paulus hat ihn immerhin Torheit genannt. Jedenfalls erschwert dies, den Glauben zu verstehen (VrG 83f.).<sup>814</sup>

Deswegen ist es das Ansinnen Wittgensteins auch in den *Frazerbemerkungen*, religiöse Anschauungen und Riten nicht zu erklären, sondern nur zu beschreiben (GB 120), damit nicht neue Verwirrung entsteht. Durch eine übersichtliche Darstellung möchte er zum Kern vordringen: „Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz“ (GB 132). Dieser Kern liegt nicht in erklärbaren Theorien oder naturwissenschaftlichen Erkenntnissen<sup>815</sup>. Wittgenstein stellt fest, dass religiöse Anschauungen nur falsch sein könnten, wenn sie eine Theorie aufstellen würden; das ist aber nicht der Fall, z. B. wenn AUGUSTINUS in den *Confessiones* Gott anruft (vgl. GB 118).

Vielmehr charakterisiert Wittgenstein die Tiefendimension der Riten anhand der Magie, die aber richtig verstanden werden muss.

---

<sup>814</sup> Im II. Abschnitt der VrG wiederholen sich einige dieser Aspekte noch einmal.

<sup>815</sup> Wittgenstein würde eine wissenschaftliche Sicht auf religiöse Vorgänge als Aberglaube bezeichnen: „Religiöser Glaube und Aberglaube sich ganz verschieden. Der eine entspringt aus *Furcht* und ist eine Art falscher Wissenschaft. Der andre ist Vertrauen.“ (VB 551)

„Und immer beruht Magie auf der Idee des Symbolismus und der Sprache.“

(GB 124)

Die Tiefendimension erschließt sich also durch Betrachtung der Symbole, nicht durch Unterstellung von Meinungen:

„Einem religiösen Symbol liegt keine *Meinung* zugrunde. Und nur der Meinung entspricht der Irrtum.“ (GB 122)

Dazu ist ein Blick hilfreich, was überhaupt Meinen ist: Meinen stellt den Zusammenhang zwischen Ausdrücken und Wirklichkeit her, dieser wird von uns selbst gemacht (PU 189f.), wenn wir eine Formel über die Wirklichkeit so und so meinen; wir wissen deshalb, was wir meinen (PU 70),<sup>816</sup> denn die Bedeutung wird vom Sprecher bestimmt; meinen ist ‚sagen-wollen‘, allerdings im Rahmen des sozialen Gebrauchs (PU 198–242).<sup>817</sup> Meinen ist, wie es SAVIGNY formuliert, eine Art des Trittbrettfahrens: Jemand ‚bestimmt‘ die Bedeutung, macht aber letztlich nur das nach, was andere ihm vorgemacht haben, er bewegt sich in einem ihm vorgegebenen Rahmen.<sup>818</sup> Ganz in diesem Sinn ist also die Frage, was ein Gläubiger sagen bzw. zum Ausdruck bringen will, wenn er einen Ritus vollzieht.

Einige Beispiele sollen verdeutlichen, was nach Wittgensteins Auffassung in Riten deutlich wird:

„In effigie verbrennen. Das Bild eines Geliebten küssen. Das basiert *natürlich nicht* auf einem Glauben an eine bestimmte Wirkung auf den Gegenstand, den das Bild darstellt. Es bezweckt eine Befriedigung und erreicht sie auch. Oder vielmehr, es *bezweckt* gar nichts; wir handeln eben so und fühlen uns dann befriedigt.“ (GB 122)

---

<sup>816</sup> Vgl. TERRICABRAS, 609.

<sup>817</sup> Vgl. SAVIGNY, Der Mensch als Mitmensch, 126ff.

<sup>818</sup> Vgl. SAVIGNY, EIKE VON: Wie Sprecher Ausdrücke meinen, in: DERS. (Hrsg.), Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Berlin 2012, 75–91, hier 82.

Bei diesem Ritus handelt es sich offensichtlich nicht um die von FRAZER unterstellte Übertragungsmagie (s.o.), der Gläubige meint nicht, er würde bei der dargestellten Person etwas bewirken; vielmehr bringt er symbolisch seine Zu- oder Abneigung zum Ausdruck und ist dadurch befriedigt. „Hier ist das Prinzip das, der Personifikation.“ (GB 124)

Ähnlich verhält es sich beim Regentanz:

„Ich lese, unter vielen ähnlichen Beispielen, von einem Regenkönig in Afrika, zu dem die Leute um Regen bitten, wenn die Regenperiode kommt. Aber das heißt doch, dass sie nicht eigentlich meinen, er könne Regen machen, sonst würden sie es in den trockenen Perioden des Jahres, in der das Land ‚a parched and arid desert‘ ist, machen. Denn wenn man annimmt, dass die Leute einmal aus Dummheit dieses Amt des Regenkönigs eingesetzt haben, so ist es doch gewiss klar, dass sie schon vorher die Erfahrung hatten, dass im März der Regen beginnt und sie hätten dann den Regenkönig für den übrigen Teil des Jahres funktionieren lassen.“ (GB 136)

Die Gläubigen meinen also nicht, dass der Regenkönig Regen machen kann. Vielmehr bringen sie zum Ausdruck, dass jedes Jahr im März der Regen beginnt.

Bei der Taufe wäscht analog nicht das Wasser selbst die Seele rein, sondern drückt die Reinigung (durch den Heiligen Geist) aus, die für den Gläubigen bei der Taufe vollzogen wird (vgl. GB 124). Man kann hier auch annehmen, dass der Heilige Geist durch den Ritus aufgefordert werden soll, ähnlich wie es auch bei einer magischen Heilung um eine Aufforderung geht und nicht um die Meinung, die Krankheit selbst vertreiben zu können:

„Bei der magischen Heilung einer Krankheit *bedeutet* man ihr, sie möge den Patienten verlassen. Man möchte nach der Beschreibung so einer magischen Kur immer sagen: Wenn *das* die Krankheit nicht versteht, so weiß ich nicht, *wie* man es ihr sagen soll.“ (GB 128)

Das ‚geheime Gesetz‘ eines Ritus findet man also durch eine Beschreibung der Riten. Sie hängen von den Erfahrungen der Handelnden mit der Welt ab, und

zwar von Erfahrungen einer ganzen Gemeinschaft über lange Zeit, sie haben also eine breite Basis (vgl. GB 146), aufgrund derer sie den uralten Mythen eine rituelle Form geben, die besagt, wie man in bestimmten Situationen religiös handelt. Dadurch bringen Riten in erster Linie Erfahrungen und Wünsche zum Ausdruck, nicht aber Tatsachenbehauptungen in Form von Meinungen:

„Vielmehr ist das Charakteristische der rituellen Handlung gar keine Ansicht, Meinung, ob sie nun richtig oder falsch ist, obgleich eine Meinung – ein Glaube – selbst auch rituell sein kann, zum Ritus gehört.“ (GB 128)

Naheliegender ist hier die Annahme, dass eine Meinung im Ritus auf der symbolischen Ebene möglich ist. Genauso, wie ein Ritus einen Wunsch oder eine Erfahrung symbolisch zum Ausdruck bringen kann, kann er auch eine Meinung im Sinne eines impliziten knowledge-claim<sup>819</sup> enthalten, etwa die Meinung, dass unabhängig vom Regentanz im März die Regenzeit beginnt. Am Ende kann man davon ausgehen, dass ein Gläubiger Meinungen hat und für wahr hält, diese aber nicht in Riten behauptet, sondern zum Ausdruck bringt. Die konfessorische oder assertorische Theologie, wie in Abschnitt 5 dieser Arbeit ausgeführt, bezieht sich auf dieses Phänomen. Wittgenstein ist davon ausgegangen, dass ohne explizite Behauptung oder ohne Theorie ein Gläubiger nicht irren kann, auch wenn er von der Wahrheit seines Glaubens ausgeht: „Wenn das Christentum die Wahrheit ist, dann ist alle Philosophie darüber falsch.“ (VB 568) Und gerade diese Wahrheit hat er sich nicht geniert, mit einer anderen gleichzusetzen, vgl. nochmals VB 554: „Der feste Glaube. (An eine Verheißung z. B.) Ist er weniger sicher als die Überzeugung von einer mathematischen Wahrheit?“

---

<sup>819</sup> Siehe nochmal KOBER, Gewissheit als Norm, 134f. Vgl. auch SEIFERT, 398f.: Im Bekenntnis eines Glaubenssatzes wird zwar kein Urteil gefällt, aber das Urteil eingeschlossen, dass es sich so verhält, weil wir ihn sonst nicht glauben würden. Auch die Reduktion Wittgensteins auf „Verliebtheit“ des religiösen Menschen verfehlt das Wesen der Religion.

#### 4.3.2. Harmonie von Ritus und Welt

Die impliziten Meinungen können durch die von Wittgenstein angestrebte Beschreibung der Riten herausgefunden werden. Dies funktioniert im Grunde genauso wie die Erklärung von Wortbedeutungen<sup>820</sup>. Wesentlich hierfür ist, dass sich die Riten wie jegliche Sprachform auf Erfahrungen mit der Welt beziehen. Sie sind also mit der Welt im Einklang, in Harmonie.

Dem steht nicht entgegen, dass verschiedene Völker bei derselben Natur zu unterschiedlichen Interpretationen kommen, sie haben keine „falsche (ja wahnsinnige) Vorstellung vom Laufe der Natur, während sie nur nur eine merkwürdige Interpretation der Phänomene besitzen. D. h., ihre Naturkenntnis, wenn sie sie niederschrieben, würde von der unsern sich nicht *fundamental* unterscheiden. Nur ihre *Magie* ist anders.“ (GB 140)

CLACK meint, dass Wittgenstein betonen wollte, dass ein Ritus nicht aus einer religiösen Sichtweise abgeleitet werden könne, sondern mit ihr gemeinsam da sei.<sup>821</sup> Im Ritus haben allerdings Zeichen und Bezeichnetes eine Art äußere Verbindung, die dann durch den darauf entstehenden Ritus zu einer gestifteten Verbindung erhoben wird.<sup>822</sup> Diese ‚Stiftung‘ erschafft aber nicht den Ritus, sondern letztlich entsteht der Ritus mit dem Leben. Das Ritual und das, auf was sich das Ritual bezieht sind deswegen aufeinander verwiesen:

„Kein geringer Grund, d. h. überhaupt kein Grund kann es gewesen sein, was gewisse Menschenrassen den Eichenbaum verehren ließe, sondern nur das, dass sie und die Eiche in einer Lebensgemeinschaft vereinigt waren, also nicht aus

---

<sup>820</sup> Vgl. die statthafte Form von Erklärungen, wie bei der deskriptiven Methode in 2.2. dargestellt.

<sup>821</sup> Vgl. CLACK, BRIAN R.: Wittgenstein, Frazer and religion, Basingstoke u. a. 1998, 12f.; 24f.

<sup>822</sup> Vgl. MUNZ, Ludwig Wittgenstein, 144.

Wahl, sondern, wie der Floh und der Hund, mit einander entstanden. (Entwickelten die Flöhe einen Ritus, er würde sich auf den Hund beziehen.)“ (GB 138)<sup>823</sup>

Solche Riten können also durchaus zutreffende, indirekte Aussagen über die Welt widerspiegeln und gleichen einem Prinzip in der Natur, dem sogenannten Ameisenalgorithmus<sup>824</sup>:

Ameisen hinterlassen Duftspuren; die Ameisen, die einen kürzeren Weg gehen, können diesen in derselben Zeit öfter frequentieren; die Duftspur ist beim kürzesten Weg also die stärkste und so folgen Ameisen nach einiger Entwicklung der Duftspuren dem kürzesten Weg. Dieses Prinzip des Ameisenalgorithmus wird mittlerweile in verschiedenen Bereichen der Technik umgesetzt und zeigt, dass sich der religiöse Ritus in ähnlicher Weise stärker durchsetzen wird, der besser auf die Natur und ihre Gesetze abgestimmt ist. Die Grenze dieses Prinzips findet sich allerdings im Ameisenkreisel: Wenn einige Ameisen im Kreis laufen, ist in diesem Kreis die Duftspur am intensivsten und tatsächlich klinken sich immer mehr andere Ameisen im Kreisel ein und finden nicht mehr heraus; sie bleiben irgendwann vor Erschöpfung liegen. Ein Ritus ist analog fähig, Naturphänomene zum Ausdruck zu bringen, er kann aber auch seinen Sinn verlieren, so dass der Ritus als Sprache nicht mehr arbeitet, wie er soll, sondern feiern geht (vgl. PU 38) und Unsinn und Verwirrung entstehen. Dann kann man von den Riten auch über die symbolische Ebene nichts mehr ableiten.

---

<sup>823</sup> Die Betonung des Zusammenhangs von Umwelt und menschlichen Handlungsweisen geben Wittgensteins Philosophie eine naturalistische Facette. Vgl. GABRIEL, GOTTFRIED: Grundprobleme der Erkenntnis: Von Descartes zu Wittgenstein, Paderborn, München u. a. 2008, 180f.; vgl. APEL, Auseinandersetzung in Erprobung, 500; vgl. STRAWSON, PETER FREDERICK: Scepticism and naturalism: some varieties; the Woodbridge lectures 1983, London 2008.

<sup>824</sup> Aufgrund von Riten und anderen Gewohnheiten gelingt an vielen Stellen das Leben, auch das des Eichhörnchens, nicht weil wir ständig über alles nachdenken oder durch Induktion (ÜG 287). In diesem Sinn ist auch der Ameisenalgorithmus ein Phänomen, das ohne Induktion auskommt, aber für eine auf die Welt bezogene Handlungsweise steht, die oberflächlich rational erscheint, aber nichts mit einer ‚Meinung‘ oder rationalen Erwägungen der Ameisen zu tun hat.



Wichtig ist deswegen, dass sich ein Gläubiger einen Ritus zu Eigen macht und nicht nur gedankenlos übernimmt.<sup>825</sup> So werden rituelle Handlungen zu „Instinkthandlungen“.<sup>826</sup> Umgekehrt sind alle Instinkthandlungen Riten, weil sie vorreflexiv sind.<sup>827</sup> Es geht also um ein Gefühl, dass ein Ritus angemessen ist, das sich mit den eigenen Erfahrungen – etwa, wie eine Züchtigung funktioniert oder wann die Regenzeit beginnt – deckt, damit kann seine symbolische Ebene auf indirekte Aussagen untersucht werden, nicht aber, weil dabei ein rationales Erwägen oder Begründen enthalten wäre.

Erfahrungen sind demnach wichtig bei Riten. Dabei müssen ähnliche Erfahrungen immer wieder gemacht werden für die erfolgreiche Übernahme des Ritus durch einen Gläubigen. Wie beim schon dargestellten Lernvorgang kann man auch hier untersuchen, ob der Schüler nicht nach anfänglichem Vertrauen selbst das Gelernte, also den Ritus, reflektieren muss und so immer wieder bestätigt, dass er mit seinem Instinkt noch richtig liegt. Die Übernahme eines Ritus ist instinktiv und nicht rational, wie Wittgenstein hervorhebt, aber die Beibehaltung des Ritus schließt einen lebenslangen Reflexionsprozess nicht aus.

Dabei ist die Feststellung wichtig, dass eine Harmonie von Gläubigem und Welt nur bei gleichzeitiger Distanz möglich ist, denn dies ermöglicht eine intellektuelle Ebene:

---

<sup>825</sup> So etwa beim Ritus, aus Zorn auf die Erde zu schlagen: Eine „historische Erklärung, etwa, dass ich früher oder meine Vorfahren früher geglaubt haben, das Schlagen der Erde helfe etwas, sind Spiegelfechtereien, denn sie sind überflüssige Annahmen, die *nichts* erklären. Wichtig ist die Ähnlichkeit des Aktes mit einem Akt der Züchtigung, aber mehr als diese Ähnlichkeit ist nicht zu konstatieren. Ist ein solches Phänomen einmal mit einem Instinkt, den ich selber besitze, in Verbindung gebracht, so ist eben dies die gewünschte Erklärung“ (GB 138).

<sup>826</sup> Vgl. GB 136: „Und dieser Art sind alle Riten. Solche Handlungen kann man ‚Instinkt-handlungen‘ nennen.“

<sup>827</sup> Vgl. die Ausführungen zum Lernen, Abschnitt 4.2.5.

„Man könnte sagen, nicht ihre Vereinigung (von Eiche und Mensch) hat zu diesen Riten die Veranlassung gegeben, sondern, in gewissem Sinne, ihre Trennung.

Denn das Erwachen des Intellekts geht mit einer Trennung von dem ursprünglichen Boden, der ursprünglichen Grundlage des Lebens vor sich. (Die Entstehung der Wahl.)

(Die Form des erwachenden Geistes ist die Verehrung.)“ (GB 138)

Ein Volk, das einen Eichenbaum verehrt, ist mit ihm in einer Lebensgemeinschaft bzw. Symbiose. Die Verehrung kommt aber gerade dadurch zustande, dass sich die Menschen als Gegenüber vom Baum erleben, von ihm getrennt. Bei dieser Trennung erwacht der Intellekt und entsteht die Wahl bzw. die Freiheit. Der Baum ermöglicht den Menschen also, sich auf ihn zu beziehen, gibt ihnen durch seine Erscheinung aber auch vor, wie sie sich auf ihn beziehen können. Was uns beschränkt, gibt uns „einen soliden Halt, auf den man sich berufen und stützen kann“<sup>828</sup> und umgekehrt.

Die Gläubigen beziehen sich also auf die Welt, indem sie sie als gegeben, als Halt, empfinden, an den gebunden und dadurch beschränkt ihre Riten entstanden sind. Gleichzeitig aber nehmen sie sich selbst als von der Welt verschieden wahr, als gewissen Phänomenen gegenüberstehend, die sie nur staunend verehren können. Und dieses Staunen hat offensichtlich für Wittgenstein eine intellektuelle Qualität, nicht aber, wie die Riten aufgebaut sind, denn das ergibt sich aus der Bezogenheit auf die Welt. Außerdem sind die Ausdrucksformen der Kultur begrenzt, ihre Entwicklung ist „nicht eine Wurst, die beliebig lang weiterlaufen kann.“<sup>829</sup>

---

<sup>828</sup> Vgl. SCHULTE, Hinnahme, 162; weiterführend siehe auch SCHULTE, Wittgenstein, letztes Kapitel.

<sup>829</sup> Vgl. MS 183, 20: „So ist der Gedanke, dass die Streichinstrumente zwischen 15–1600 ihre endgültige Gestalt angenommen haben von ungeheurer Tragweite (& Symbolik) [...] & das zeigt Dir schon dass die Entwicklung überall zu einem Ende kommt, was sich da entwickelt ein geschlossenes Ganzes ist, das einmal vollständig da sein wird & nicht eine Wurst die beliebig lang weiterlaufen kann.“ Heilige zu verstehen, als Personen mit einem Leben, das aus religiöser Sicht eine Art ‚vollendetes Ganzes‘ ist, bedeutet damit auch, die Kultur bzw. Welt zu verstehen, in der sie heilig sind, auf die sich ihr Leben also bezieht.

Die Frage ist nun, ob die in religiösen Riten transportierten Meinungen wie andere als wahr angesehen werden können. Eine Gleichstellung des Wahrheitsgehalts mit anderen, sogar mit naturwissenschaftlichen Behauptungen<sup>830</sup>, ist sicherlich eine mutige Behauptung, aber auch aufgrund der vorangegangenen Ergebnisse haltbar: Wittgenstein kann ein flexibler Wahrheitsbegriff unterstellt werden und die Gewissheit über religiöse Wahrheiten steht den naturwissenschaftlichen Wahrheiten nicht nach,<sup>831</sup> sie zeichnen sich vielmehr durch besondere existenzielle Bedeutung aus.<sup>832</sup> Wittgenstein kann hier durchaus als Anti-szientistisch gesehen werden.<sup>833</sup> Und diese religiösen Wahrheiten sind oft in Riten als implizite Aussagen enthalten.

Nun ist die Frage, ob sich in der Theologie religiöse Wahrheit finden lässt, wenn diese auch und gerade mit Lehrsätzen umgeht. Solange diese Lehrsätze im Sprachspiel integriert sind und als Gewissheiten gelten, würde man das zunächst jedenfalls für möglich halten. Ob und inwiefern eine Theologie solche expliziten Behauptungen, die in den *Frazerbemerkungen* ja außen vor, wenigstens aber im Hintergrund blieben, nun

---

<sup>830</sup> Vgl. MUNZ, Ludwig Wittgenstein, 144: „Sprache und Religion haben ... eine unerklärliche, in Begriffen schwer fassliche Wurzel. Dieser gemeinsame subbasale Anteil von Religion und Sprache kann – davon ist Wittgenstein überzeugt – sowohl in Mythen, Bildern und Geschichten als auch Theorien mit dem jeweils selben Wahrheitsgehalt erfasst werden.“

<sup>831</sup> Vgl. VB 554: „Der feste Glaube. (An eine Verheißung z. B.) Ist er weniger sicher als die Überzeugung von einer Mathematischen Wahrheit?“ Vgl. auch Culture and value: „Die Wissenschaft: Bereicherung & Verarmung. Die *eine* Methode drängt alle andern beiseite. Mit dieser verglichen scheinen sie alle ärmlich, höchstens Vorstufen. Du muss zu den Quellen niedersteigen um sie alle nebeneinander zu sehen, die vernachlässigten & die bevorzugten.“

<sup>832</sup> Auch SEDMAK, Wittgensteins Sprachspielmodell, 403, betont den existentiellen Charakter der religiösen Wahrheit, im Gegensatz dazu ist die Wahrheit in logischen Systemen „kühl“.

<sup>833</sup> Im Frühwerk war ja gerade die Begrenzung der Sprache auf das Sagbare auch eine Begrenzung der Naturwissenschaft; für das Spätwerk gilt mit den Worten BEALES, „that Wittgenstein’s anti-scientism plays an important role in his later conception of philosophy.“ Vgl. BEALE, JONATHAN: Wittgenstein’s Anti-scientific World View, in: IAN JAMES KID / JONATHAN BEALE (Hrsg.), Wittgenstein and Scientism, London 2017, 59–80, hier 73. Vor allem wandte sich Wittgenstein vom ursprünglich nicht negativ gesehenen Szientismus in PU 109 ab (ebd., 69–71), weil er die Gefahr der „Verhexung des Verstandes“ sah. SMITH hingegen bezeichnet wie WILLIAMS Wittgenstein nicht als Anti-Szientist, wohl aber als „certainly the least scientific of philosophers“. Vgl. SMITH, 209; vgl. WILLIAMS, 493.

rational aufstellen, reflektieren und begründen kann, damit auch auf dieser Ebene Wahrheit festgestellt werden kann, ist die wichtigste Frage des letzten Abschnitts.

## 5. Wahrheit im theologischen Selbstverständnis

Im 3. Abschnitt dieser Arbeit ist deutlich geworden, dass religiöse Sprachspiele möglich sind, auch wenn sie wegen ihrer metaphysischen Implikationen bei Wittgenstein sehr stark in der Gefahr der Unsinnigkeit stehen, nämlich dann, wenn man versucht, sie in unzulässige, naturwissenschaftliche Überlegungen münden zu lassen.<sup>834</sup> Trotzdem hat sich in Abschnitt 4 herausgestellt, dass religiöse Sprachspiele gerade in Verbindung mit der ihnen eigenen Vagheit eine Tiefendimension ermöglichen und aufweisen, die auf metaphysische Inhalte zeigen kann. Die Ausführungen bisher hatten dabei als Quelle weitgehend Wittgensteins Äußerungen, die mit anderen Autoren diskutiert worden sind. Nun sollen die gewonnen Erkenntnisse fruchtbar gemacht werden für eine Theologie, die von Wittgensteins grammatischer Theologie ausgeht, aber sich nicht in dieser erschöpft. Vielmehr gilt es, das legitime Ansinnen der Theologie zu prüfen, die sich ihre Aufgabe und Methode weder einfach von Wittgenstein diktieren lassen muss noch kann. Ihr Selbstentwurf wirft allerdings auch die Problematik des Umgangs mit metaphysischen Inhalten auf und stellt sie ihren Ansprüchen an eine rationale Reflexion gegenüber. Es wird sich herausstellen, dass sich Wittgenstein selbst in verschiedener Weise so geäußert hat, dass eine Erweiterung des wittgensteinschen Königswegs einer rein grammatischen Theologie selbst aus seiner eigenen Sicht nicht unangemessen ist. Dabei können besonders die in dieser Arbeit vorangegangenen Ausführungen zur indirekten Metaphysik, zu Fühlen und Vagheit, zum Lernprozess, zur Tiefendimension von Riten und über die lokal begrenzte und metafunktionale Sprachspielebene einen Beitrag leisten.

---

<sup>834</sup> Wittgenstein verwendet den Begriff ‚wissenschaftlich‘ vor allem für Naturwissenschaften. Im Folgenden werden als ‚wissenschaftlich‘ vor allem die modernen Wissenschaften bezeichnet, also etwa auch die historischen. Um die Begrifflichkeiten in einer gewissen Einheit zu Wittgensteins Unterscheidung im *Tractatus* zu halten, werden philosophische und theologische ‚Wissenschaft‘ lediglich als rational bezeichnet.

Die genannten, an früherer Stelle schon ausführlich herausgearbeitete Beiträge, sollen hier nur kurz zusammengefasst wiederaufgenommen werden, zur Vermeidung allzu vieler Doppelungen, zum Zweck einer Zusammenschau der Ergebnisse für die Theologensicht.

### 5.1. Problematik einer rein deskriptiven Theologie ohne Metaphysik

Wittgensteins Sprachspielkonzept erweist sich zunächst als gute Grundlage für das formale Erfassen der religiösen Rede: In religiösen Sprachspielen können Gläubige viele Formen finden, ihrem Glauben Ausdruck zu verleihen, etwa in Gebeten, Riten oder auch Glaubenssätzen. Auf dieser Basis kann auch versucht werden, eine Theologie zu gründen.

Ausgangspunkt ist zunächst die Frage, ob und wie religiöse Inhalte überhaupt in die Sprache Eingang finden können:

Schon beim frühen Wittgenstein findet sich im *Tractatus*, analog zur Tiefendimension, das Mystische, das zwar nicht ausgesprochen, aber doch gezeigt werden kann und sogar noetische Qualität hat; mystisches Gefühl und Tatsachenwahrnehmung widersprechen sich nicht,<sup>835</sup> weil sie offensichtlich auf zwei unterschiedlichen Ebenen liegen, dem Zeigen und dem Sagen. Deswegen kann man davon ausgehen, dass Wittgenstein im *Tractatus* mystische Aussagen sprach- und weltimmanent deutet, ohne sie auf die naturalistische Ebene zu reduzieren<sup>836</sup>. Auch Mystisches ist in diesem Sinne durchaus etwas Wesenhaftes.<sup>837</sup> Religiöse Rede kann als eine Art mystische Rede analog gedeutet werden.

---

<sup>835</sup> Vgl. DOMASCHKE, 334f. Er weist darauf hin, dass Wittgenstein diese Ansicht bezüglich der noetischen Qualität und der Widerspruchsfreiheit mit JAMES teilt.

<sup>836</sup> Ebd., 342.

<sup>837</sup> Vgl. BAUM, WILHELM, Ludwig Wittgenstein und die Religion, in: Philosophisches Jahrbuch, Jg. 86, Bd. 2, 1979, 272–299, hier 290.

Auch im Spätwerk geht Wittgenstein von der Unausgesprochenheit religiöser Meinungen aus, wie man vor allem in den *Frazerbemerkungen* sieht: Die Gläubigen stellen keine Thesen auf, und insoweit sie Meinungen in ihrer Praxis implizieren, liegen diese in einer Tiefendimension. Hier stellt sich nun die Frage, ob Religiöses nur in der Sprache vorhanden ist oder ob es auch eine Bedeutung hat, die über einen schlechthinnigen Unsinn hinausgeht:

PHILLIPS ist der Ansicht, dass religiöse Aussagen keinen Bezug zu einer transzendenten Wirklichkeit haben können,<sup>838</sup> denn Gott wird als zulässiges Referenzobjekt geleugnet<sup>839</sup>; STOSCH kritisiert dies, weil es „in einen Wittgenstein nicht mehr gerecht werdenden Antirealismus und metaphysischen Atheismus umzuschlagen droht.“<sup>840</sup> PHILLIPS sieht dadurch nämlich Gott nicht mehr als etwas, das unabhängig von unserem Glauben existiert<sup>841</sup> und sitzt so einem unzulässigen Reduktionismus auf.<sup>842</sup> Eine solche reduktionistische Interpretation hält STOSCH zwar für möglich, aber nicht notwendig, und misst ihr deswegen nur einen „regionalen Wert“ bei bestimmten Autoren dieser Eigenart zu.<sup>843</sup>

Die Sprache ist also beim späten Wittgenstein nicht nur offen für religiöse Inhalte, sondern auch, bei aller Begrenztheit, in der Lage, sich auf eine religiöse Wirklichkeit zu beziehen; die religiöse Rede hat also eine Bedeutung. Bei seinen zahlreichen religiösen Reflexionen gewinnt man entsprechend den Eindruck, dass er sich selbst zwar nicht mit christlichen Inhalten identifizieren konnte, aber im Ringen mit ihnen ist es

---

<sup>838</sup> Vgl. KEIGHTLEY, ALAN: Wittgenstein, grammar and god, London 1976, 136: „Phillips is an ‚atheist‘ in the sense that his analyses deny a concept of ‚God‘ which includes the idea that ‚God‘ refers to something which is ‚there‘ whether people believe in Him or not.“ Vgl. auch COOK, JOHN W.: Religious belief, in: JOHN V. CANFIELD (Hrsg.), Wittgenstein's intentions, New York u. a. 1993, 147–162, hier 149; vgl. THOMAS, EMYR VAUGHAN: Wittgensteinian Methodology and Religious Belief, in: International philosophical quarterly, Jg. 39, Bd. 3, 1999, 265–275, hier 266.

<sup>839</sup> Vgl. WINCH; Vgl. HARVEY, MICHAEL G.: Wittgenstein's Notion of ‚Theology as Grammar‘, in: Religious studies, Jg. 25, Bd. 1, 1989, 89–103, hier 95.

<sup>840</sup> Vgl. STOSCH, 232.

<sup>841</sup> Vgl. HICK, JOHN: Philosophy of religion, Englewood Cliffs 1973, 98.

<sup>842</sup> Vgl. KEIGHTLEY, 122–138.

<sup>843</sup> STOSCH, 232, Anm. 117.

ihm offensichtlich um mehr gegangen als nur eine Spekulation, er hat in der religiösen Rede echte Hoffnungen gesehen, die unsinnig wären, wenn er sie ganz ohne Bezug zur Wirklichkeit eingeschätzt hätte.<sup>844</sup> Ein Gläubiger würde sich ja gerade nicht auf seinen Glauben stützen und sein Handeln entsprechend anpassen, wenn er es für eine reine Spekulation halten würde.<sup>845</sup> Von daher ist Wittgenstein auch in religiösen Belangen als Realist<sup>846</sup> einzuschätzen. Er sah sich allerdings mit der Sprache des *Tractatus* noch nicht in der Lage, sie auszusprechen, weil sie so konzipiert war, dass sie höchstens auf Mystisches zeigen konnte.

Durch die Erweiterung des Sprachbegriffs auf die Sprachspiele wurde es dann möglich, die religiöse Rede auch als eigenständige Sprachform mit religiösem Inhalt zu betrachten.

Für die Möglichkeit einer Theologie als Wissenschaft ist nun zu fragen, inwiefern dies auf rationale Weise möglich ist, gerade unter der Annahme, dass Meinungen oder Glaubenssätze regelmäßig in einer Tiefendimension liegen und nicht ohne weiteres explizit sprachlich gefasst sind, aber in der Theologie nun sprachlich gefasst werden sollen. Bisher wurde insoweit nur festgestellt, dass den religiösen Inhalten auch eine Bedeutung zukommt. Auf welcher Ebene diese Bedeutung liegt, die Grundlage der rationalen Betrachtung ist, muss geklärt werden. Dazu sollen ausgewählte, wittgenstein-nahe Standpunkte reflektiert werden, die natürlich nicht die ganze Bandbreite

---

<sup>844</sup> So etwa seine Gedanken zur Erlösung in D 69: „Denn ein Mensch kann Dich nicht erlösen.“ Ein solcher Gedanken hätte keinen Sinn, wenn er keinen Bezug zur Realität des Lebens und des Erlösers hätte. Vielmehr betont er in VB 495f.: „Wenn ich aber WIRKLICH erlöst werden soll, – so brauche ich *Gewissheit* – nicht Weisheit, Träume, Spekulation – und diese Gewissheit ist der Glaube.“ Sicher rückt Wittgenstein hier auch die rationale Erwägung in den Hintergrund und betont die Zustimmung, die sich in Glaube und Gewissheit äußert. Aber eine Zustimmung richtet sich je gerade auf etwas, das man für real hält, und nicht nur für irgendeine Spekulation.

<sup>845</sup> Vgl. VB 496: Wenn „Du dich nicht mehr auf die Erde stützt, sondern am Himmel hängst. Dann ist *alles* anders und es ist ‚kein Wunder‘, wenn Du dann kannst, was Du jetzt nicht kannst“. Vgl. auch die Bemerkung, dass das Christentum keine Lehre darstelle (VB 59), sondern eine Nachricht gebe und zum Glauben auffordere (VB 494).

<sup>846</sup> Vgl. hier die Ausführungen zu Wittgensteins Realismus im Rahmen der Korrespondenztheorie.



der theologischen Reflexion umfassen kann; nichtsdestotrotz kann aber mit dieser Auswahl die Problematik für unser Anliegen entfaltet werden:

Eine erste Strategie ist, die Bedeutung religiöser Aussagen auf der regulativen Ebene zu suchen, sie also als rein regulative Sätze aufzufassen. Damit steht ihr Behauptungscharakter im Hintergrund, damit die theologische Reflexion über diese nicht zum befürchteten Unsinn wird. STOSCH unterstreicht bei dieser grammatischen Theologie im Sinne des späten Wittgensteins (vgl. PU 373) die Möglichkeit sinnvoller, religiös-grammatischer Sätze, schränkt aber ein, dass sie nicht als wissenschaftliche bzw. enzyklopädische Sätze verwendet werden dürften, denn dann seien sie wiederum unsinnig.<sup>847</sup> Wesentlicher Punkt ist hier, dass religiöse Sätze also nicht ihrem Sachgehalt nach analysiert werden, sondern auf ihre regulatorische Funktion hin. Damit schweigt der Theologe erst einmal über den Inhalt und spricht über rationale Zusammenhänge innerhalb der Glaubenspraxis. Dies entspricht auch Wittgensteins Ansinnen im Spätwerk, bei einer Philosophie als „Verwalterin der Grammatik“ (PB 85) nicht nach theoretischer Erkenntnis zu suchen, sondern alles zu lassen, wie es ist, und vielmehr nur Verwirrungen zu beseitigen. Die Theologie hat also hier eine rein philosophische Funktion. Die Möglichkeit, religiöse Lehrsätze nach ihrem Inhalt zu reflektieren, besteht insofern nicht.

Eine zweite Strategie ist eine Theologie ohne Metaphysik als Theologie des Gewöhnlichen, wie sie BONHOEFFER anstößt, und die das Ungelöste ungelöst lässt,<sup>848</sup> also das Mystische nicht entmystifiziert. Solch eine Theologie geht von gewöhnlichen Glaubenserfahrungen aus und nimmt deren Formen und Muster wahr ohne sie durchsichtig machen zu wollen – ganz im Sinne einer übersichtlichen Darstellung. So kann

---

<sup>847</sup> Vgl. STOSCH, 258.

<sup>848</sup> Vgl. HUNZIKER, 166; vgl. BONHOEFFER, DIETRICH: Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 1990, 141.

Theologie von Transzendenz handeln,<sup>849</sup> ohne diese direkt auszusprechen. Die Theologie zeigt also das Transzendente, um es mit Wittgensteins zentralem Begriff zu beschreiben, ähnlich wie Naturwissenschaften die Regelmäßigkeit der Welt zeigen. Eine Art „metaphysisches Surrogat“ würde so vermieden, ebenso eine Immunisierung der Theologie durch diesen therapeutischen Denkstil<sup>850</sup>. Am Ende wird hier auf das Mystische gezeigt, ohne es auszusprechen, ganz wie im *Tractatus*. Durch die deskriptive und therapeutische Methode entspricht sie aber einer grammatischen, philosophischen Theologie. Auch hier ist keine inhaltliche Reflexion von Glaubenssätzen möglich.

Diese beiden ersten Strategien verfehlen aber Wittgensteins Ansinnen, sich durchaus der Gefahr des Unsinnigen auszusetzen, sich also mit Metaphysischem zu beschäftigen:

„Scheue Dich ja nicht davor, Unsinn zu reden, aber du musst deinem Unsinn lauschen!“ (VB 530)

Die Gefahr des Unsinnigen muss auch eine christliche Theologie auf sich nehmen, denn sie möchte Lehrsätze als Lehrsätze reflektieren und begründen; sie muss dabei nicht auf die angeführten Strategien verzichten, aber sie möchte darüber hinausgehen, denn Wissenschaft allein kann nicht genügen, es muss noch etwas hinzutreten. Die Erörterung historischer<sup>851</sup> Phänomene wäre nicht ausreichend, ebenso wenig eine Betrachtung rein kulturell-sozialer Aspekte wie Tun und Erleben der Menschen<sup>852</sup>. Eine

---

<sup>849</sup> Vgl. HUNZIKER, 171f.

<sup>850</sup> Vgl. ebd., 172–174.

<sup>851</sup> Vgl. STOSCH, 300: Richtig ist, dass „historische Beweisführungen zur Stützung des christlichen Glaubens nutzlos“ sind. Dies wurde ja beim Glauben an Wunder schon erwähnt. Historische Darstellungen können den Glauben anreichern, als regulative Sätze dienen, aber nichts beweisen. Der biblische Bericht über den Lanzenstich soll noch einmal die Behauptung verstärken, dass Jesus am Kreuz wirklich verstorben ist, die zahlreichen Berichte, dass Jesus nachher Menschen erschienen ist, sollen belegen, dass er wieder gelebt hat. Die Auferstehung selber aber können sie nicht erklären, und in diesem Sinn auch nicht (naturwissenschaftlich) beweisen.

<sup>852</sup> Vgl. CLACK, 79–82, der hier die Gedanken von WINCH vorstellt. Vgl. auch HUNZIKER, 267: Der Glaube sei kein innerer Vorgang, aber in Äußerungen sichtbar.

rein grammatische Herangehensweise, die „lediglich Trivialitäten“ zusammenstellt<sup>853</sup>, würde dem Anspruch jedenfalls christlicher Theologie nicht genügen. Eine solche Theologie wäre nämlich Religionsphilosophie oder Kulturwissenschaft und keine eigenständige Disziplin.

Zu diesem Anspruch gehört, dass sie sich auf die Offenbarung als göttliches Geschenk bezieht, die dem Menschen zu einer Einsicht inspiriert, die er eben nicht in einem trivialen Leben im Einklang mit seiner Welt erreicht, wie die Riten primitiver Zivilisationen nahelegen, die in den *Frazerbemerkungen* dargestellt sind. Außerdem möchte die christliche Theologie die Glaubenssätze mit Autorität vertreten und nicht wie die wittgensteinsche Philosophie alles lassen, wie es ist (PU 124). Dies würde nicht gehen, wenn sie eine rein deskriptive, philosophische Funktion hätte. Sie will selbst Teilnehmerin im religiösen Sprachspiel werden, um es zu gestalten. Dazu muss sie sich wiederum von einer rein philosophischen Rolle abwenden, innerhalb der sie nach Wittgenstein je gerade keine Bürgerin einer Denkgemeinde wäre (Z 455). All das wird durch eine konfessorische oder assertorische Theologie möglich, die selbst Inhalte bekennt und sich zu Eigen macht, um sie zu reflektieren und zu begründen.<sup>854</sup> Die beiden folgenden Strategien werden diesem Desiderat besser gerecht:

Eine dritte Strategie besteht darin, sich der religiösen Tiefendimension auf wissenschaftlich-immanente Weise zu nähern, denn auch wenn die rationale Reflexion von Übersinnlichem problematisch ist, ist der Einbezug all dessen, was sagbar ist, also aller weltimmanenten Informationen, gewinnbringend; dies hat DALFERTH mit der kombinatorischen Theologie versucht, die alle wissenschaftlichen Methoden und Phänomene einbeziehen will. Insoweit werden religiöse Lehrsätze nicht direkt reflektiert; eine Ausleuchtung religiöser Sprachspiele auf verschiedenen Ebenen, also auch einer Tiefendimension, wird aber ermöglicht: „Glaube, Lebenserfahrung, Wissenschaft,

---

<sup>853</sup> Vgl. STOSCH, 265.

<sup>854</sup> Vgl. ebd., 277f.

Politik, Recht, Wirtschaft und Religion bilden [...] die funktional verschiedenen und nicht aufeinander rückführbaren Referenzsysteme einer sich als Methode begreifenden *kombinatorischen Theologie*“.<sup>855</sup>

Für DALFERTH ist eine wissenschaftliche Betrachtung jeglicher Disziplin notwendig, aber nicht ausreichend. Er sieht keine Theologie ohne kirchliches Bekenntnis,<sup>856</sup> vielmehr ist eine eigene theologische Lehre für ihn unverzichtbar.<sup>857</sup> Ebenso wie er also zunächst versucht, andere Disziplinen als Hilfswissenschaften für die Theologie einzuspannen und damit zunächst dem befürchteten metaphysischen Unsinn entgeht, sieht er doch, dass gerade damit Wesentliches noch fehlt.

Eine vierte Strategie ist, wie Wittgenstein selbst in den *Frazerbemerkungen*, die Tiefendimension, also die symbolische Bedeutung religiöser Rede, zu betrachten. Weil ein Symbol keine Behauptung ist, kann es nicht falsch sein; es kann aber ein Gefühl oder ein Bekenntnis ausdrücken, wie die Anrufung Gottes im Gebet gleichzeitig ein Bekenntnis an ihn beinhaltet. Implizit gibt es also auch in Riten Glaubenssätze. Wenn die Glaubenssätze aber nicht selbst, sondern nur die Symbole reflektiert werden, die sie implizit beinhalten, ist die Problematik der Rationalität der Glaubenssätze selbst vermieden, wenn auch nicht gelöst.

LINDBECK hält fest, dass Lehrsätze, Mythen und ethische Anweisungen unauflöslich mit den Riten, Empfindungen und Erfahrungen, den Handlungen und institutionellen Formen verbunden seien.<sup>858</sup> Er stellt an derselben Stelle fest, dass es sich hier um ein dialektisches Verhältnis handelt: Religion produziere Erfahrung und umgekehrt, denn viele Gedanken und Empfindungen setzten ein geeignetes Symbolsystem

---

<sup>855</sup> Vgl. DALFERTH, INGOLF U.: *Kombinatorische Theologie: Probleme theologischer Rationalität*, Freiburg u. a. 1991, 19.

<sup>856</sup> „Denn so wenig es christliche Theologie ohne Bezug auf die Kirche und ihre Lehre gibt, so wenig gibt es sie ohne Berücksichtigung von Wahrheit und Erkenntnis.“ Ebd., 22.

<sup>857</sup> Ebd., 26.

<sup>858</sup> Vgl. LINDBECK, 57.

voraus, um sie überhaupt aufkommen zu lassen.<sup>859</sup> Gerade religiöse Symbole wie Riten machen es also möglich, eine religiöse Dimension wahrzunehmen; sie tragen zur Lebensform und deren Sprachspiel bei, so dass es religiös gespielt werden kann, also mit einem Bezug auf eine übernatürliche Dimension. Innerhalb von Riten hält LINDBECK deswegen auch Propositionen für sinnvoll, selbst wenn sie nicht verstanden werden können<sup>860</sup>. Er räumt dabei der kognitiven und rationalen Ebene der Glaubenssätze eine hohe, aber nicht primäre Bedeutung ein, denn rationale Elemente bestimmen die Weisen der Wahrheitsbehauptung, die eine Religion aufstellen könne.<sup>861</sup> Hier entspricht LINDBECK der wittgensteinschen Auffassung, dass die sprachliche Praxis das Primäre ist und Wissen und Wahrheit und deren Voraussetzungen sich innerhalb dieser bilden.

Die Behandlung der religiösen Sprachspiele als Symbole lässt also durchaus die rationale Betrachtung von Lehrsätzen zu, anders als die rein regulative Behandlung der ersten Strategie. Beide sind Versionen einer grammatischen Theologie, die zum größten Teil die Tiefengrammatik wie die Philosophie erörtert, aber immerhin schon den Blick auf Glaubenssätze richtet und sie als rational erkennt, im Gegensatz zu den ersten beiden Strategien.

Bisher wurde klar, dass sowohl Wittgenstein als auch die Theologie das Anliegen hat, auch das Metaphysische aussprechen und reflektieren zu können. Die Theologie möchte hierzu als konfessorische oder assertorische Theologie sich auf eine Offenbarung beziehen können und sie auch rational reflektieren. Dazu möchte sie nicht nur eine philosophische Rolle einnehmen, die nach Wittgenstein alles lässt, wie es ist, sondern selbst am Sprachspiel teilnehmen, so dass sie die Glaubenssätze – mit einer gewissen Autorität – vertreten kann.

---

<sup>859</sup> Vgl. ebd., 58.

<sup>860</sup> Vgl. ebd., 104–108.

<sup>861</sup> Vgl. ebd., 60.

Sowohl Wittgenstein als auch die Theologen wissen aber um die Gefahren, wenn Metaphysisches behandelt werden soll. Allerdings wurden im Lauf dieser Arbeit einige Aspekte wittgensteinschen Denkens herausgearbeitet, die den Theologen Mut machen können:

## **5.2. Beiträge Wittgensteins zur Integration metaphysischer Elemente**

### 5.2.1. Theologie als Lernvorgang

Die Symbolebene des Ritus hat sich im vorigen Abschnitt als ermutigend erwiesen für eine reflektierende Theologie. Gerade die Tiefendimension war das entscheidende Element, das die Brücke zwischen rational-fassbarem und metaphysisch-gezeigttem schließen kann. Das Wesentliche hierbei ist, dass damit die Brücke zwischen Vorreflexivem und Reflexivem geschlagen wird.

Vorreflexive Elemente wurden in dieser Arbeit schon an einigen Stellen vorgestellt, ebenso der Umgang mit ihnen:

Zunächst war da das Gefühl, was wohl wahr ist, ebenso das Gefühl über schlechthin unaussprechliche Dinge, zum anderen die Intuition als Willen, in welche Richtung ich denke und handle (vgl. Abschnitt 2.3.).

Dies wird ergänzt durch den Instinkt, der eine Sicherheit darstellt, was zu tun ist, bzw. sich einen Ritus, den man gerade lernt, zu eigen macht, so dass man ihn fortan als seinen eigenen Ritus ausführt (Abschnitt 4.3.2.).

Schließlich ist das Zeigen ein zentraler Begriff bei Wittgenstein, der es möglich macht, sich auf Unsagbares zu beziehen (nochmals 2.3.).

Zumindest solange es die Elemente des Zeigens, des Gefühls und der Intuition bzw. des Instinktes gibt, bleibt ein Sachverhalt vage; bisweilen darf ihm in der anschließenden Reflexion die Vagheit auch nicht genommen werden, weil sonst Unsinn

entsteht: Will man metaphysische Dinge sprachlich fassen und reflektieren, muss immer im Blick bleiben, dass man einen – nicht unwesentlichen – Teil davon nicht rational verstehen kann. Die Vagheit hat hier, wie schon im Abschnitt 3.2.3. beschrieben, den großen Vorteil, dass sie die Reflexion des rational zugänglichen Teiles ermöglicht, ohne den unzugänglichen Teil zwangsweise einer übergriffigen Bearbeitung aussetzen und somit Unsinn und Verwirrung zu stiften. Selbstverständlich bleibt es Aufgabe des Theologen, die jeweilige Grenze zum Unsagbaren zu erkennen und zu respektieren; das Problem mag dadurch vielleicht sogar nur unwesentlich kleiner geworden sein. Die aufgezeigte indirekte Metaphysik (Abschnitt 2.3.) ist hierbei eine geeignete Methode.

Nun hat sich bei den Ausführungen über den Lernprozess (Abschnitt 4.2.5.) herausgestellt, dass gerade beim Lernen der Übergang von vorreflexiv auf reflexiv auf sehr aufschlussreiche Weise praktiziert wird. Dies lässt sich auf die Tätigkeit des Theologen übertragen:

Der Schüler ist zu Beginn des Lernens absolut vorreflexiv; er kann nur dem Lehrer vertrauen, den Lerninhalt zu Beginn noch gar nicht bezweifeln. Je mehr er aber den Inhalt und damit auch das überkommene Weltbild lernt, desto mehr kann er zweifeln und reflektieren, desto sicherer wird er in der Sache werden. Am Ende, jedenfalls eines abgeschlossenen Lernprozesses, hat er subjektive und objektive Sicherheit erlangt und braucht nun kein Vertrauen auf den Lehrer mehr. Aus Sicherheit wird Wissen bezüglich des Inhalts und Gewissheit bezüglich der transportierten Weltbildsätze.

Das Gefühl, was der Inhalt bedeuten könnte, wird während des Lernprozesses immer klarer. Die Intuition, wie der eigene Gedankengang beim Lernen zu führen sei, wird immer treffsicherer. Der Instinkt zu Beginn, dass man dem Lehrer vertrauen könne und wolle, wird zum Instinkt am Ende, sich das Gelernte zu eigen zu machen; das Wissen des Lehrers wird nun als eigenes Wissen gesehen und angewandt.

Letztgenannter Vorgang wurde in diesem Zusammenhang als individuelle Zustimmung des Schülers bezeichnet. Auf der Ebene der Sprachgemeinschaft führen viele solcher Zustimmungsvorgänge zur Anerkennung als Wahrheit.

Jedenfalls handelt es sich dabei auch um einen Übergang vom Glauben eines noch unbekanntem und unverstandenen Inhalts zum Wissen, von einem vorreflexiven Zustand zu einem reflexiven. Dieser Übergang ist nicht diskret, sondern als Kontinuum zu sehen. Das schließt die Möglichkeit mit ein, bezüglich einer komplexeren Sache einen Teil davon zu verstehen, einen anderen aber (noch) nicht. Gerade Glaubenssätze sind in dieser Hinsicht komplex, weil der Schüler oft das umfangreiche Weltbild erst aufnehmen muss, bis er einzelne Sätze ausreichend bezweifeln und reflektieren kann. Charakteristisch für religiöse Inhalte ist dann, dass immer ein nicht rational reflektierbarer Bereich bleiben wird.

Bei den früheren Ausführungen über den Lernprozess wurde bereits herausgearbeitet, dass es weder für Lehren noch für Lernen notwendig ist, eine Sache vollständig zu verstehen. Gefühl, Intuition, Instinkt und Zeigen spielen gerade in diesem nicht vollständig klaren Zustand ihre wesentliche Rolle. In diesem Sinn können also auch Wissen oder Wahrheit erreicht, sprich: als solche anerkannt werden, sie können allerdings ebenso nur teilweise reflektiert werden, sodass das Metaphysische nicht profaniert werden muss, sondern mystisch bleiben kann. Es steht damit im Denken Wittgensteins auch nichts im Weg, trotz metaphysischer Komponenten auch Riten, Symbole und darin enthaltene Glaubenssätze zu reflektieren, soweit sie rationale Bereiche aufweisen. Theologie ist in diesem Sinn nichts anderes als ein nie endendes Lernen und, soweit ausreichend Überzeugung erlangt ist, auch ein Lehren. Der Theologe ist damit aber auch Bürger der Denkgemeinde bzw. Teilnehmer im Sprachspiel. Theologie ist nach diesem Verständnis nicht mehr reine Philosophie nach Wittgenstein, die ausschließlich von außen ans Sprachspiel herantritt und alles lässt, wie es ist.



### 5.2.2. Aspektsehen und Offenbarung

Die Frage nach der Offenbarung war eines der Desiderate konfessorischer Theologie. Sie kann durch das sogenannte Aspektsehen besser gefasst werden:

Für Wittgenstein ist es möglich, bisher verborgene Aspekte zu sehen; Grundlage hierfür ist der sogenannte ‚Hasen-Enten-Kopf‘, den er in PU II 520 zeigt, und der in einer Figur besteht, die sowohl als Hase als auch als Ente gesehen werden kann. Je nachdem, welche Aspekte der Figur man zu einem sinnvollen Eindruck zusammenfasst, wird der eine oder der andere Aspekt des Bildes erkannt.

HICK geht in seiner Deutung sehr weit und bindet die gesamte Erfahrung in diese Perspektivität mit ein, in Wirklichkeit sei unser ganzes Sehen ein Sehen-als und ganz allgemein alles bewusste Erfahren ein Erfahren-als.<sup>862</sup> Wittgenstein behauptet dies allerdings nirgends,<sup>863</sup> vielmehr würde ein ‚Sehen-als‘ ohne fragloses ‚Sehen‘ keinen Sinn ergeben<sup>864</sup>. Denn bevor ich Aspekte sehe, muss ich ja erst einmal *etwas* sehen. Entweder bleibe ich dann ‚aspektblind‘<sup>865</sup> oder ich finde zu einer Deutung mit / unter bestimmten Aspekten.

Für die Möglichkeit eines Sehens ohne Aspektsehen spricht auch die Ansicht, dass Aspektsehen einen Willen benötige, wie JONES ausführt, denn auf Befehl könne man

---

<sup>862</sup> Vgl. HICK, *Philosophy of Religion*, 156.

<sup>863</sup> STOSCH, 279, stützt sich z. B. auf MULHALL, STEPHEN: *On being the world: Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects*, London / New York 1990, 129, und WATZKA, 158 (der hält reines Sehen für möglich), und dass HICK, *Philosophy of religion*, 157, dies selbst zugibt.

<sup>864</sup> Vgl. KEELING, L. BRYANT / MORELLI, MARIO F.: *Beyond Wittgensteinian Fideism: An Examination of John Hick's Analysis of Religious Faith*, in: *International journal for philosophy of religion*, Jg. 8, Nr. 4, 1977, 250–262, hier 257, „seeing-as depends in some notion of seeing simpliciter“.

<sup>865</sup> HILTMANN, GABRIELLE: *Aspekte sehen: Bemerkungen zum methodischen Vorgehen in Wittgensteins Spätwerk*, Würzburg 1998, 64f., räumt ein, dass ‚Sehen‘ immerhin als ‚Aspektblindheit‘ gedacht werden kann, die nach der wittgensteinschen Philosophieauffassung therapeutisch überwunden werden sollte. Allerdings ist dem entgegenzuhalten, dass ein Festfahren auf bestimmte Aspekte ebenso zu Verwirrung führen würden; gerade der Rückzug von bestimmten Aspekten auf ein neutrales Sehen macht offen für den Perspektivenwechsel, der in vielen Fällen für mehr Klarheit, nicht nur für einen anderen Detuung sorgen kann.

den Aspekt wechseln.<sup>866</sup> JONES Begründung ist allerdings unzureichend. Es ist nämlich denkbar, dass ein neuer Aspekt auftaucht, wenn es uns wie „Schuppen von den Augen“ fällt.<sup>867</sup> Ob dies gegen den Willen geschehen kann, sei dahingestellt. Unser Denken sucht sich oft wie das Wasser selbst seinen Weg, die Dämme des Willens können unzureichend sein. Zutreffend wird aber hier deutlich, dass Aspektsehen wie auch der Glaube durchaus oft einer Zustimmung bedarf bzw. einer Entscheidung, etwas nicht zu verschweigen.

Unabhängig davon scheint es aber eine Art bewegungsloses Sehen zu geben, wo gerade kein Wille und kein Wasser Einfluss nimmt. Dies ist vom Aspektsehen zu unterscheiden und scheint sehr wohl möglich, wenn auch nicht immer gezielt anwendbar – man versuche einmal, nicht zu denken! Am Ende ist es für unsere Fragestellung nicht entscheidend, ob ein Sehen ohne Sehen-als selbständig möglich ist und inwiefern sehen auf sehen-als angewiesen ist und umgekehrt. Denn das Sehen und Sehen-als läuft oft unbewusst ab, wie Wittgenstein zu Recht zu bedenken gibt: Man sieht beim Essen die Gabel nicht „jetzt als Gabel“, wie man nicht versuchen muss, den Mund zu bewegen (PU II 521). Natürlich muss man die Gabel als solche erkannt haben, damit man sie als solche benutzen kann. Gerade weil man sie nicht mehr bewusst als solche erkennt, bleibt man blind für eventuelle andere Aspekte, etwa sie als Waffe zu benützen.

Wird solch ein neuer Aspekt bewusst, spricht Wittgenstein von Aspektwechsel (PU II 522).<sup>868</sup> Der Gegenstand bleibt derselbe, seine Aspekte auch, nur ein anderer oder größerer Teil davon wird bewusst.<sup>869</sup> Dies kann geschehen, weil etwas ganz Neues erlernt wird, oder auch, weil etwas Bekanntes nun auch im

---

<sup>866</sup> Vgl. JONES, 111. Vgl. BPP II 545: „Der Aspekt untersteht dem Willen.“ Vgl. auch FORTUNA, SARA: Wittgensteins Philosophie des Kippbilds: Aspektwechsel, Ethik, Sprache, Wien 2012, 54: Auch Sehen und sehen-als kann ineinander übergehen, letzteres erfordert Willen.

<sup>867</sup> Vgl. PU 138, wo ein Erfassen „mit einem Schlage“ beschrieben wird.

<sup>868</sup> TERRICABRAS, 634, betont das Sehen und Verstehen von etwas Neuem 634, das dann Erstaunen hervorruft, ebd., 642.

<sup>869</sup> In diesem Sinne ist Sehen-als keine Wahrnehmung (PU II 524).

Gegenstand wiedergefunden wird.<sup>870</sup> In beiden Fällen ändert sich möglicherweise die Grammatik, wenn sie vorher einen Aspekt nicht zugelassen hat, mit dem Wechsel jedoch schon. In religiöser Hinsicht besonders, aber auch in anderen Fällen kann ein Aspektwechsel dazu führen, dass die ganze Grammatik, das ganze Weltbild im Anschluss angepasst werden muss.<sup>871</sup> Wenn im Anschluss über die Aspekte hinausgehend Neues im neuen Kontext gefunden wird, ist das eine Deutung und vom Finden weiterer Aspekte zu unterscheiden.<sup>872</sup>

Dalferth schreibt entsprechend dem Glaubenden einen anderen Standpunkt zu als dem Nichtglaubenden<sup>873</sup>; deswegen sieht er von diesem aus die Welt radikal anders. Die Konversion zum Glauben ist deswegen auch eine radikale, eine grundlegende und von der Wurzel an beginnende.<sup>874</sup> – Mit Wittgenstein könnte man sagen: Der Gläubige lebt in seiner eigenen Welt, die auch die Welt der anderen ist, aber eben radikal verschieden wahrgenommen wird, er hat eben „eine völlig andere Art des Denkens.“ (VrG 84).

STOSCH legt Wert darauf, dass die Möglichkeit des Aspektwechsels nicht zu einem haltlosen Relativismus führt, solange nicht jeder Aspektwechsel als Perspektivenwechsel angesehen wird; vielmehr bereichern verschiedene, auch neue Aspekte, ein und dieselbe Perspektive. Innerhalb dieser Perspektive ist es möglich, verschiedene Aspekte einer Sache zu bemerken, wenn auch nicht gleichzeitig. Der Hasen-Entenkopf kann als solcher erkannt werden und dann abwechselnd der Hase und die Ente darin gesehen werden.<sup>875</sup> Durch Aspektwechsel sieht man immer noch auf dieselbe

---

<sup>870</sup> Auf den hier hinzukommenden kognitiven Aspekt des Aspektsehens weist FORTUNA, 56, hin, mit Bezug auf BPP I 27: Beim Aspektwechsel komme zum Gesichtseindruck noch eine „Auffassung“ dazu. Ebd., 61–63: Es gibt verschiedenartige Aspekte (LS 588). Gemeinsam ist ihnen, dass man mit dem Zeichensystem (LS 706) und dem dargestellten Aspekt (LS 539) vertraut sein muss.

<sup>871</sup> Vgl. STOSCH, 280–282, vgl. hierzu noch einmal die ‚radikale Theologie‘ bei DALFERTH.

<sup>872</sup> Vgl. ebd., 282, TERRICABRAS, 635, spricht beim Deuten von „hineininterpretieren“ im Gegensatz zum „objektiven sehen“; vgl. Z 208: Deuten ist Handeln, Sehen ein Zustand. Vgl. auch JONES, 110f., 122.

<sup>873</sup> Vgl. DALFERTH, Radikale Theologie, 254.

<sup>874</sup> Vgl. ebd., 255: „Er öffnet einen neuen Blick auf alles; er vollzieht sich von einem totalem oder umfassenden Orientierungssystem (altes Leben) zu einem ebenfalls umfassendem neuen (neues Leben)“.

<sup>875</sup> Vgl. STOSCH, 281.

Welt, entdeckt eventuell aber Neues in ihr, muss aber die alte Sicht deswegen nicht über Bord werfen. So ist es auch möglich, sich religiöse Aspekte bewusst zu machen und die Welt entsprechend zu deuten, gefolgt von einer Anpassung der Grammatik. Dies ist auch notwendige Voraussetzung, in einen sprachspielübergreifenden Dialog zu treten; man muss sich auf die Aspekte des anderen Sprachspiels einlassen können.

Solch ein Aspekt- oder Perspektivenwechsel ist durch eigene Spekulation des Menschen möglich, aber auch und gerade, wenn ein Mensch ein Erlebnis hat, das ihm die Augen öffnet. Mystische Erfahrungen bei Wittgenstein sind ein hervorragendes Beispiel hierfür. Man kann sich vorstellen, dass er manch mystischen Gedanken durch reine philosophische Reflexion gefunden hat, aber auch durch Erlebnisse wie den Besuch des Theaterstücks von LUDWIG ANZENGRUBER „Die Kreuzelschreiber“, der ihm die Erfahrung der „absoluten Sicherheit“ gebracht hat, wie er in seinem *Vortrag über Ethik* schildert.<sup>876</sup>

Diese Erlebnisse sind nun auf die menschliche Erfahrung beschränkt, denn auch ein Theaterstück gibt nur die Erfahrung des Autors an das Publikum weiter. Es kann zwar bei einem Besucher auch eine andere Erfahrung hervorrufen als die des Autors, aber das ist dann wiederum eine des Besuchers selbst. Die christliche Theologie nimmt aber an, dass Gott sich offenbart und dass durch seine Offenbarung der menschlichen Erfahrung etwas Neues hinzugegeben wird, das der Mensch von sich aus nicht erkennen, bestenfalls vermuten könnte. Sicherlich ist eine private Offenbarung hierfür unzureichend, eine Offenbarung muss auch öffentlich zugänglich sein aufgrund des Privatsprachenarguments.<sup>877</sup>

Durch ein mystisches Erlebnis, eventuell in Form einer Offenbarung, wird der Mensch also angeregt, seine Perspektive zu ändern und andere Aspekte der Welt zu

---

<sup>876</sup> Vgl. BAUM, 286, 290.

<sup>877</sup> Vgl. STOSCH, 72.

sehen. Voraussetzung ist, dass er dafür offen ist und nicht sein Wille dem entgegensteht. Dies entspricht dem Vorgang einer Bekehrung, wie sie in 3.2.8.2. schon beschrieben wurde: Der Mensch wird mit einem anderen, lokal begrenzten Sprachspiel konfrontiert und tritt ihm bei. Fortan sieht er dieselbe Welt mit anderen Augen, das heißt, er nimmt andere Aspekte wahr; regelmäßig wird er dabei auch seine Grammatik ändern, so dass der Wandel ein radikaler sein kann.

Die Fähigkeit des Aspektwechsels ist also von fundamentaler Wichtigkeit für religiöse Reflexionen. Sie ist auch notwendig, um in einem Wunder ein Wunder zu sehen oder in einer Schrift eine göttliche Offenbarung. Wie eine solche göttliche Offenbarung in die Sprache findet, wird exemplarisch mit dem Ausdruck „Gotteswort im Menschenwort“ deutlich:

Zunächst wird eine metaphysische Tiefendimension der Sprache angenommen, auf die die Offenbarung wirkt: Denn das Gotteswort hat „sich nicht verflüchtigt“ im Menschenwort, etwa der Bibel, sondern ist in der Menschenwelt in einer gewissen Weise inkarniert, ohne seine Erhabenheit über das Menschenwort zu verlieren und dadurch verfügbar zu werden.<sup>878</sup> Die katholische Theologie lehnt hier wie Wittgenstein ab, dass die menschliche Sprache das Metaphysische aussprechen kann: Das Gotteswort ist nicht identisch mit dem Menschenwort, aber darin anwesend.<sup>879</sup> Es kann vom Menschenwort nicht gefasst werden „wie eine Sache in einen Behälter geht“; vielmehr geht es um eine Art Inkarnation, bei der „Göttliches und Menschliches „unvermischt und ungetrennt“ miteinander verbunden sind.“<sup>880</sup>

Eine Mitteilung eines solchen göttlichen Wortes im Menschenwort ist im Katholischen denkbar in der Bibel, wenn Gott den Schreiber inspiriert, aber auch in der gesamten Tradition (Glaubenssätze, Sätze der Moral, Riten usw.) der Kirche, wenn sie

---

<sup>878</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, LEO: Grundlagen des Dogmas: Einleitung in die Dogmatik, Aachen 1997, 40.

<sup>879</sup> Vgl. ebd., 43.

<sup>880</sup> Vgl. ebd., 42.

von Gott gelenkt wird, vor allem aber von Gott selbst, wenn er Mensch wird. Denn auf diese Weise nimmt er am menschlichen Sprachspiel teil und kann von den anderen Teilnehmern verstanden werden. Nicht unbedeutend ist hier, dass Jesus Christus ja auch die Lebensform der Jünger und anderer Menschen geteilt und geprägt hat, als er mit ihnen jahrelang unterwegs war bzw. sie getroffen hat. Auch seine Jünger waren zu Beginn wie alle Schüler nicht in der Lage, an Jesu Aussagen zu zweifeln oder sie zu reflektieren, konnten sich aber immer mehr in seine Lehre einfinden und kamen am Ende zu der Gewissheit, dass Jesus der Sohn Gottes sei. Sie konnten durch das erworbene Wissen selbst Lehrer für andere werden und den religiösen Glauben des Christentums weitergeben. Dieser Vorgang ist deckungsgleich mit dem des schon ausführlich diskutierten Lernens und Lehrens. Auch das Bewusstsein, dass weder die Sprache noch der Geist Gott fassen oder verstehen könnte, spricht nicht dagegen, von Wissen oder Wahrheit bezüglich des Gelernten zu sprechen.

Mangels absoluter sprachlicher Fassbarkeit religiöser Inhalte ist es aber bis heute, wie Wittgenstein annimmt, auch nach der göttlichen Offenbarung noch möglich, dass Wunder von Gläubigen als solche wahrgenommen werden, von anderen nicht. „Gott offenbart sich [schließlich] nicht *in* der Welt.“ (TLP 6.432)

Auf diese Weise wird nun klar, wie eine eine konfessorische Theologie gedacht werden kann: Innerhalb der eigenen Sprachgemeinschaft werden Offenbarungen als gewiss und wahr anerkannt. Entscheidend ist, dass sie religiöse Aspekte für die Gemeinschaft beitragen und von ihr anerkannt werden. So werden sie gleichermaßen auch von ihr als Bekenntnis gelehrt und weitergegeben. Diese Offenbarungen bestehen aber nicht nur in mystischen Erlebnissen einzelner, sondern enthalten gerade auch Glaubenssätze.

Eine rationale Reflexion und Begründung von Glaubenssätzen in der Theologie ist mit dieser Darlegung der Möglichkeit und Wirkungsweise der Offenbarung in der Sprache noch nicht erreicht. Vielmehr ist es bisher immer darum gegangen, inwiefern eine solche möglich ist; fraglich ist noch, wie sie konkret aussieht. Sie

erfordert, wie schon gesehen, ein Hinausgehen über die grammatische Theologie mit ihrer rein internen Rechtfertigung:

### 5.3. Erweiterung einer rein philosophisch-grammatischen Theologie

SCHROEDER verweist auf die Haltung Wittgensteins, dass Gläubige nicht vernünftig sein müssen, weil sie ja nicht vorgäben, vernünftig zu sein (vgl. VrG 83). Wegen ihrer mangelnden Falsifizierbarkeit können religiöse Annahmen auch nicht unvernünftig sein.<sup>881</sup> Wohl aber räumt er ein, dass innerhalb einer Grundeinstellung eine rationale Diskussion möglich ist.<sup>882</sup> Für ihn ist bei Wittgenstein die Lebenseinstellung grundlegend, unbegründet und damit non-kognitivistisch, aber sie schafft sich „einen bildlich-intellektuellen Ausdruck.“<sup>883</sup>

SCHROEDER zeigt damit zu Recht auf, dass es viele Elemente im Glauben gibt, die rational reflektiert werden können, allerdings ist dem eine deutliche Grenze gesetzt. STOSCH formuliert diese Grenze als zweifache Kontingenz, auch er geht nicht hinter die nicht-Vernünftigkeit der religiösen Grundeinstellung zurück, indem er die daraus resultierenden Glaubenssätze als nicht-notwendig und regulativ sieht. Als regulative Sätze seien sie rational erörterbar. Ebenso könne man nicht aus der Nicht-Notwendigkeit eine Beliebigkeit folgern; er grenzt sich damit deutlich vom Relativismus ab.<sup>884</sup>

Die grundlegenden Punkte bei einer rationalen Reflexion des Glaubens sind wie folgt: Zunächst kann ein Sprachspiel auf seinen inneren Gehalt geprüft werden. Weltbildintern steht bei Wittgenstein bekanntermaßen die Stimmigkeit der Praxis zum Glaubensinhalt im Vordergrund. Deswegen ist der regulative Status der

---

<sup>881</sup> Vgl. SCHROEDER, Eine Art, das Leben zu beurteilen, 155.

<sup>882</sup> Vgl. Ebd., 146: „Wo Zwei sich in ihrer moralischen Grundeinstellung einig sind, können sie wohl rational diskutieren, welche Handlung im besonderen Fall die richtige ist – unter Voraussetzung jener Grundeinstellung. Wo aber moralische Grundhaltungen selbst zum Gegenstand der Auseinandersetzung werden, kann von Wahrheit oder Rationalität nicht mehr die Rede sein.“

<sup>883</sup> Vgl. Ebd., 150.

<sup>884</sup> Vgl. STOSCH, 275.

Glaubenssätze, den die grammatische Theologie reflektiert, Dreh- und Angelpunkt der folgenden Erwägungen, auch wenn er für die christliche Theologie zu kurz greift:

### 5.3.1. Möglichkeiten und Grenzen einer rein grammatischen Theologie

Für Wittgenstein war die „Theologie als Grammatik“<sup>885</sup> auf den ersten Blick der Königsweg der Theologie; STOSCH hat einen solchen grammatisch-theologischen Entwurf ausführlich dargestellt; dieser wurde im Abschnitt 5.1. schon kurz als Strategie erwähnt, metaphysischen Unsinn zu vermeiden. Auch LINDBECK verweist, wie bereits erörtert, auf die Wichtigkeit der grammatisch-regulativen Ebene hin.

RICKEN sieht in der Behauptung Wittgensteins, der Nichtgläubige und der Gläubige könnten einander nicht widersprechen, das Verständigungshindernis nicht in einem Fideismus, sondern in den komplizierten Prozessen von Erfahrungen, Interpretationen und Entscheidungen im Leben der Menschen.<sup>886</sup> Hier wird klar, dass wie in den *Frazerbemerkungen* nicht eine Meinung im Vordergrund steht, denn dann könnte man sich ja widersprechen, sondern eine Praxis. Deswegen meint auch STOSCH, dass im Rahmen einer grammatischen Theologie die Sätze nur „vor dem Hintergrund ihrer sprachspielpraxeologischen Verankerung“ verständlich sind.<sup>887</sup> Es geht hierbei nicht darum, enzyklopädische Sätze analytisch zu zerlegen, sondern den Glauben als ein

---

<sup>885</sup> S. PU 373; Wittgenstein bezieht sich hier auf Luther: „Luther hat einmal gesagt, Theologie sei die Grammatik des Wortes ‚Gott‘.“ (V 187) Wittgenstein hatte später weniger Skepsis gegenüber der Theologie: „Gegen Ende seines Lebens kam es einmal vor, dass ich ihn daran erinnerte, er habe in einem unserer ersten Gespräche gesagt, so ein Fach wie ‚Theologie‘ gebe es eigentlich gar nicht; und da erwiderte er: ‚Genau solche dummen Bemerkungen pflegte ich damals zu machen.‘“ (DRURY, Gespräche, 143) Auch die Bemerkung, dass das Christentum keine Lehre darstelle (VB 59), sondern eine Nachricht gebe und zum Glauben auffordere (VB 494) zeigt, dass Wittgenstein die regulative, nicht die sachhaltige Ebene der Glaubenssätze im Blick hatte.

<sup>886</sup> Vgl. RICKEN, FRIEDO: Die Rationalität der Religion in der analytischen Philosophie: Swinburne, Mackie, Wittgenstein, in: Philosophisches Jahrbuch, Jg. 99, Bd. 2, 1992, 287–306, hier 305.

<sup>887</sup> STOSCH, 223. Die Methode beschreibt STOSCH als kritische Untersuchung des Sprachgebrauchs des Glaubenden, um deskriptiv und therapeutisch Verwirrungen auszuschalten und übersichtliche Darstellungen anzulegen durch Finden von Zwischengliedern und Familienähnlichkeiten (ebd., 260f.). Dies entspricht einer Kohärenzprüfung (vgl. ebd., 262–264).



leidenschaftliches Sich-Entscheiden für ein Bezugssystem anzusehen und dann auf die Praxis des Glaubenden zu schauen, was aus dieser Entscheidung folgt<sup>888</sup>:

„Eine religiöse Frage ist nur entweder eine Lebensfrage oder sie ist (leeres) Geschwätz. [...] Wenn eine ewige Seeligkeit nicht für mein Leben, meine Lebensweise, etwas bedeutet, dann habe ich mir über sie nicht den Kopf zu zerbrechen“ (D 91, Hervorhebungen vereinfacht).

Und: „Die Theologie, die auf den Gebrauch *gewisser* Worte und Phrasen dringt und andere verbannt, macht nichts klarer (Karl Barth). Sie fuchtelte sozusagen mit Worten, weil sie etwas sagen will und es nicht auszudrücken weiß. *Die Praxis* gibt den Worten ihren Sinn“ (VB 570f.).

Die grammatische Theologie ist also offensichtlich nach Wittgenstein die Methode der Wahl. Er rückt sie damit sehr nah zur Philosophie, die die Tiefendimension der Sprache herausarbeitet.

Fraglich ist jedoch, ob die grammatische Art die einzige ist, wie sich Theologie mit der religiösen Sprache beschäftigen kann. Sind alle theologischen Sätze nur grammatisch? STOSCH stellt zum einen fest, dass unhinterfragte Glaubenssätze als Teile des Weltbildes, wie bei LINDBECK oder PHILLIPS schon problematisiert, in eine Art Immunisierung führen, die eine externe Kritik unmöglich macht.<sup>889</sup> Vor allem für eine christliche Fundamentaltheologie hält es STOSCH für ausgeschlossen, ausschließlich von regulativen Sätzen auszugehen<sup>890</sup>, weil es „der Grammatik des Wortes ‚Gott‘ widerspricht“, weil etwa eine perfekte Umsetzung von Gottes unbedingter Liebe in der menschlichen Praxis nicht möglich wäre: Gottes Liebe kann als Ideal nicht anhand der kontingenten Glaubenspraxis dargestellt werden und bedarf deswegen zusätzlich der rationalen Reflexion, die eine rein grammatische Theologie ausschließt.<sup>891</sup> Daneben gibt es in der Religion tatsächlich auch als sachhaltig aufgefasste Sätze, die dann auch

---

<sup>888</sup> Vgl. ebd., 224f.

<sup>889</sup> STOSCH, 268f.

<sup>890</sup> Wie es Wittgenstein oft tut, ebd., 227.

<sup>891</sup> Vgl. ebd., 269–274, Zitat aus 274.

als solche behandelt werden müssen. Sicher ist auch zu vermeiden, dass der regulative Status ausgeblendet wird; dies würde auf einen Rationalismus hinauslaufen, der religiöse Sätze nur wie gewöhnliche Hypothesen begründen oder widerlegen will, und ein solcher wäre „hopelessly out of touch“.<sup>892</sup>

STOSCH plädiert also für eine Theologie, die den grammatischen Status religiöser Sätze ernst nimmt und die damit verbundene Kontingenz akzeptiert, aber dennoch sich nicht der Tatsache verschließt, dass aufgrund der begrenzten menschlichen Praxis eine rationale Reflexion als Ergänzung wichtig ist und es bei religiösen Sätzen auch eine Sachebene gibt, die zu berücksichtigen ist.

### 5.3.2. Reflexion von grammatischen Sätzen als sachhaltige

Nach STOSCH enthalten religiöse Sätze explizit ein Bekenntnis, grammatische dagegen regulieren oft unbewusst das Handeln;<sup>893</sup> man kann allerdings davon ausgehen, dass religiöse Sätze teilweise bewusst sind, aber teilweise auch als Weltbildsätze unbewusst mit dem religiösen Sprachspiel aufgenommen werden und erst bei einer Art philosophischen Reflexion bewusst werden.

Im Abschnitt 3.2.6. wurde schon erörtert, dass der Status eines Satzes als grammatischer oder sachhaltiger schwanken kann: In einem Sprachbild kann er grammatisch sein, in einem anderen sachhaltig, je nachdem, ob er gerade bewusst reflektiert wird oder als überkommener Hintergrund einer Reflexion zugrundeliegt. Der Status kann aber, wie gesehen, auch innerhalb eines Sprachspiels wechseln, wenn ein Weltbildsatz bewusst gemacht und reflektiert wird oder, im gegenteiligen Fall, wenn nach einer Reflexion ein Satz als gewiss angenommen wird und so zum Weltbild hinzugefügt wird. Wittgenstein hat dies mit dem Bild des Flussufers verdeutlicht (ÜG 99).

---

<sup>892</sup> WHITTAKER, JOHN H., Can a purely grammatical inquiry be religiously persuasive?, in: TIMOTHY TESSIN / M.V.D. RUHR (Hrsg.), *Philosophy and the grammar of religious belief*, New York 1995, 348–366, hier 352, vgl. STOSCH, 275.

<sup>893</sup> Vgl. STOSCH, 225.

Analog lässt dies zu, dass auch die impliziten Glaubenssätze in Riten reflektiert werden können. Diese Sätze kommen oft scheinbar rational daher, beinhalten aber wenigstens teilweise Metaphysisches; die Gefahr des Unsinnns liegt somit auf der Hand. Trotzdem ist der schon früher genannten Aufforderung Wittgensteins zu folgen, dem Unsinn zu lauschen (VB 530). Mit dem vorsichtigen Oszillieren zwischen grammatisch-regulativer und implizit-sachhaltiger Rationalität eines Glaubenssatzes kann so das reflektiert werden, was dem menschlichen Geist zugänglich ist, ohne dabei das Mystische übergriffig anzutasten.

Zunächst ist hierbei die Frage zu klären, wo Riten und Glaubenssätze in den Sprachspielen verortet werden können, auf der Weltbildebene oder auf der Sprachebene. STOSCH sieht etwa den Glauben an Gott und andere Glaubenssätze auf der Ebene des Weltbilds<sup>894</sup>. Der Glaube an Gott kann als nicht begründ- oder bezweifelbare Gewissheit gelten und somit als Teil des Weltbilds, den der Gläubige als überkommenen Hintergrund aufnimmt, wenn er als Kind etwa von den Eltern beten lernt, was mit dem Glauben an Gott untrennbar verbunden ist. Den Glauben an Gott könnte man auch als Weltbildsatz formulieren: „Gott existiert.“ Damit sind gewisse Glaubenssätze Teil des Weltbilds und Grund des Glaubens.

Genauso hält STOSCH im Anschluss an LINDBECK fest, dass es Glaubenssätze gibt, die „nicht ontologische, sondern intrasystemische Wahrheitsbehauptungen“<sup>895</sup> sind, und anderen Glaubenssätzen regulativ vorausliegen. Diese wären dann nicht auf der Weltbildebene, sondern auf der Sprachebene, etwa Teil eines Gebets oder Ritus.

---

<sup>894</sup> Vgl. ebd., 111, 226. „Eben dies ist ja der Grund dafür, warum sich ihre Bedeutung wie bei allen Regeln nicht ohne Praxisbezug bestimmen lässt“ (ebd., 226). Vgl. TOMINAGA, THOMAS: A Wittgenstein Analysis of the depth grammar of religious belief and practice, in: WOLFGANG L. GOMBOCZ (Hrsg.), Religionsphilosophie: Philosophy of religion, Wien 1984, 183–186, hier 185.

<sup>895</sup> Vgl. STOSCH, 237; diese entsprechen LINDBECKS Propositionen zweiter Ordnung, nicht erster Ordnung, sondern „liegen diesen regulativ voraus.“ (Ebd. 236) Vgl. auch ebd., 269: „Sätze und Bilder liegen dem Zugang zur Welt voraus, müssen aber ausschließlich in ihrer praktischen Bedeutung untersucht werden.“ Da STOSCH diese vorausliegenden Sätze als wahr<sub>w</sub> (für Weltbildelemente) bezeichnet, kann man i.V.m. ebd., 139f., davon ausgehen, dass er hier Weltbildsätze meint.

STOSCH räumt auch die Möglichkeit ein, dass wegen der Dynamik der Weltbilder regulative Sätze zu propositionalen werden können und umgekehrt<sup>896</sup>. Noch deutlicher meint LINDBECK: „Dass Lehrsätze nämlich Regeln sind, heißt nicht, dass sie keine Propositionen implizieren.“<sup>897</sup> Auch bei anderen religiösen Sätzen kann man sowohl eine regulative, als auch eine propositionale Ebene finden. Die Anrufung Gottes im Gebet etwa impliziert die Annahme, dass es Gott gibt; gleichzeitig kann ein etabliertes Gebet als regulativ für den Glauben gesehen werden.

Ähnliches bestätigt folgende Stelle bei Wittgenstein, die der Logik regulativen und propositionalen Charakter zuteilt:

„Wenn aber Einer sagte »Also ist auch die Logik eine Erfahrungswissenschaft«, so hätte er unrecht. Aber dies ist richtig, dass der gleiche Satz einmal als von der Erfahrung zu prüfen, einmal als Regel der Prüfung behandelt werden kann.“ (ÜG 98)

Dies spricht dafür, dass Weltbildsätze regulativ der religiösen Sprache zugrunde liegen, und selbst, wenn man sie sich im Modus des Philosophierens bewusst macht, als Sätze mit propositionalem Gehalt betrachtet werden können, ja sogar innerhalb eines (nicht notwendig desselben) Sprachspiels reflektiert werden können. Ebenso können propositionale Lehrsätze erster Ordnung aber auch regulativ sein und zu einem Element des Weltbilds werden, wenn sie den Status der Gewissheit erreichen – analog zum Lernvorgang eines Schülers ist es ja denkbar, dass ein solcher Satz irgendwann nicht mehr zweifelhaft ist.

Aus diesem Grund ist es möglich, jeden religiösen Satz sowohl als propositionalen, als auch als regulativen zu verstehen, unabhängig, auf welcher Ebene er steht oder in welcher Form er vorkommt.

---

<sup>896</sup> Vgl. ebd., 108, vgl. hier auch die Überlegungen im Abschnitt über die Grammatik, dass grammatische und sachhaltige Sätze ineinander übergehen können.

<sup>897</sup> LINDBECK, 122.

STOSCH verwehrt sich zwar, wie bei seiner Kritik an DALFERTH schon gesehen, gegen die Auffassung, man könnte bei Glaubenssätzen die regulative Ebene ignorieren, was beim Rationalismus geschehen würde.<sup>898</sup> Er kritisiert hier aber weniger den Versuch, auch den regulativen Sätzen einen Sachgehalt abzugewinnen zu wollen; vielmehr geht es ihm darum, den Sachgehalt nur in Verbindung mit dem gesamten Sprachspiel, namentlich mit den regulativen Aspekten, zu bestimmen.

Dies erinnert an die Auffassung Wittgensteins in den *Frazerbemerkungen*, dass eine Meinung bei Riten zwar möglich, aber normalerweise im Hintergrund ist. Bei vielen Sätzen innerhalb einer religiösen Rede ist also mit zu bedenken, welchen Stellenwert der Sachgehalt hat, damit man durch eine Überbetonung nicht in Unsinn fällt.

Auch LINDBECK betont, dass der wesentliche Aspekt der Religion „nicht in propositional formulierten Wahrheiten“ liegt, sondern „in der Grammatik, die die Art und Weise bestimmt, wie die Geschichte [*story*] erzählt und gebraucht wird.“<sup>899</sup> Lexikalische Sätze wie in der Bibel bilden dabei eine Art Kern, ein Lexikon des Glaubens. Trotzdem werden kirchliche Lehrsätze hauptsächlich in der Grammatik der Religion widergespiegelt.<sup>900</sup> LINDBECK sieht also nicht die Glaubenssätze als zentral an, sondern deren grammatische Deutung.

Trotzdem kommt die Theologie nicht ohne eine Reflexion der Lehrsätze auf propositionalem Grund aus. STOSCH plädiert deswegen dafür, dass die rein deskriptive Arbeit der grammatischen Theologie ergänzt wird durch die konfessorische Theologie: Diese geht von einem in der Offenbarung geschenkten Mandat aus, zu dem sie sich bekennt und das sie auch argumentativ vertritt.<sup>901</sup> Eine solch verstandene

---

<sup>898</sup> Vgl. STOSCH, 275: „Als rationalistisch wäre demnach eine Vorgehensweise aus der Fundamentaltheologie auszuschließen, die den Glauben aus einer glaubenslosen Grammatik bzw. einem neutralen Weltbild abzuleiten sucht, indem sie alle Glaubenssätze als sachhaltige Sätze auffasst bzw. ihren regulativen oder grammatischen Status methodisch außer Kraft setzt, ohne sich über diese Statusveränderung Rechenschaft abzulegen.“

<sup>899</sup> LINDBECK, 122.

<sup>900</sup> Vgl. ebd., 123.

<sup>901</sup> Vgl. STOSCH, 277f.

Theologie kann entsprechend den Anspruch erheben, ihre Glaubenssätze zu rechtfertigen und als religiöses Wissen oder religiöse Wahrheit anzuerkennen.

### 5.3.3. Theologie als ‚metafunktionales‘ Sprachspiel im Sinne Wittgensteins

Im Abschnitt 3.2.8.3. wurde die metafunktionale Ebene für Sprachspiele erörtert: Das Lehren einer Sprache geschieht innerhalb derselben Sprache, also ohne Metasprache. Trotzdem hat dieses Sprachspiel des Lehrens eine besondere Funktion bezüglich der Sprache, eine Metafunktion. Dasselbe gilt auch für die Philosophie, die keine eigene Sprache hat, sondern mit der Sprache des Sprachspiels dasselbe therapiert. Auch die Philosophie ist in diesem Sinn also ein eigenes Sprachspiel mit einem metafunktionalen Charakter. Die Philosophie beschreibt das Sprachspiel, das beschriebene Sprachspiel wird zum therapierten Objekt, jedenfalls in funktioneller Hinsicht.

Ebenfalls wurde im selben Abschnitt bereits darauf hingewiesen, dass es einen Rollenwechsel geben kann: Ein Teilnehmer eines Sprachspiels kann sich selbst therapieren, indem er in eine Distanz zum eigenen Sprachspiel tritt und so die Rolle des Philosophen einnimmt. Allerdings muss er sich der (geänderten) Rolle bewusst sein, damit hierdurch nicht eigene Verwirrungen entstehen.

Dies kann nun auch auf die Theologie übertragen werden: Der Theologe kann sowohl die Rolle eines Gläubigen einnehmen als auch eines Philosophen in wittgensteinischer Manier. Einmal nimmt er aktiv am Sprachspiel teil, das andere Mal tritt er ihm gegenüber. Er kann damit wie ein Schüler – innerhalb des Sprachspiels – immer besser den Glauben selber lernen, ihn sich zu eigen machen. Er kann ihn aber auch philosophisch-therapeutisch reflektieren, im Sinne einer metafunktionalen Tätigkeit. Er kann ihn auch lehren, als weitere metafunktionale Tätigkeit. Wie jeder Philosoph und jeder Lehrer das von ihm behandelte Sprachspiel selbst spielen kann, kann dies offensichtlich also auch der Theologe.

Somit kann für eine Theologie im Sinne Wittgensteins durchaus angenommen werden, dass die Theologie eben nicht eine rein philosophische Funktion hat, diese

aber durchaus auch zu ihrem Repertoire gehört, ebenso wie das Lehren mit Autorität, dem das Vertrauen des noch unkundigen Schülers gegenübersteht.

Dass dabei grammatische Sätze vom Grund des Weltbilds aufgegriffen, bewusst gemacht und als sachhaltige Sätze reflektiert werden, ist ebenso Tagesgeschäft, wie dass sachhaltige Sätze nach reiflicher Diskussion (wieder) zum Grund des Weltbilds werden. Die individuell erreichte Gewissheit äußert sich hierbei als Zustimmung, die gemeinschaftliche Gewissheit als Anerkennung eines Sachverhalts als Wissen und Wahrheit.<sup>902</sup>

#### **5.4. Erweiterung einer rein internen Reflexion in der Theologie**

##### 5.4.1. Die Fragen der Immunisierung und des Dialogs

Die nun zu stellende Frage nach der Möglichkeit einer externen Reflexion von Glaubenssätzen soll zunächst durch einen Blick in die theologische Diskussion angegangen werden:

STOSCH setzt sich ausführlich mit PHILLIPS auseinander, der als klassischer Vertreter der fideistischen Immunisierung nach Wittgenstein gilt.<sup>903</sup> Grundproblem nach PHILLIPS ist, dass Glaubende und Nichtglaubende grundsätzlich in unterschiedlichen Diskursarten beheimatet sind.<sup>904</sup> Die daraus resultierende subjektivistische Problematik liegt auf der Hand<sup>905</sup> und wird von PHILLIPS dahingehend gelöst, dass er eine Öffentlichkeit der Theologie einführt, indem sie von Philosophien überprüft wird.<sup>906</sup>

---

<sup>902</sup> Auf die Interdependenzen von Wissen, Gewissheit und Wahrheit bzw. Begründung und Rechtfertigung bzw. Zustimmung und Anerkennung wurde im Abschnitt 4.2.4. eingegangen.

<sup>903</sup> Die folgende Darstellung von PHILLIPS hält sich im Wesentlichen an die Ausführungen von STOSCH, 230–235, und wird unter zusätzlicher Berücksichtigung von DALFERTH und LINDBECK reflektiert.

<sup>904</sup> Vgl. PHILLIPS, DEWI Z.: *Religion without explanation*, Oxford 1976, 166.

<sup>905</sup> Vgl. hier auch die Kritik von HUNZIKER, 170, an RORTYS relativistisch-subjektivistischer Ansicht. Vgl. KERR, FERGUS, *Theology after Wittgenstein*, London 1997, 3–7.

<sup>906</sup> Vgl. PHILLIPS, *Wittgenstein and religion*, 6f.

Fraglich ist hierbei, ob die theologischen und philosophischen Diskursarten kompatibel sind. LINDBECK betont, dass die gemeinsame religiöse Sprache dem Gläubigen den Zugang erst ermöglicht, und schließt so eine private religiöse Erfahrung aus;<sup>907</sup> dies würde die Forderung PHILLIPS nach Öffentlichkeit bedienen.

LINDBECK kommt zum Schluss, dass nicht alle dieselbe Erfahrung verschieden thematisierten, sondern vielmehr verschiedene Erfahrungen machten.<sup>908</sup> Er leugnet nicht „gemeinsame affektive Merkmale“ als „Rohmaterial“<sup>909</sup> für Erfahrungen, aber entscheidend ist bei ihm die Prägung durch das religiöse Symbolsystem, also das Sprachspiel, in das der Gläubige hineinwächst und das Erfahrungen erst ermöglicht. So ist auch das Turnerlebnis Luthers nicht Grund, sondern Folge seiner Rechtfertigungslehre.<sup>910</sup>

Dies bedeutet, dass eine sprachspielübergreifende Verständigung prinzipiell mit Hindernissen versehen ist. Das Finden von konstanten Mustern ist aber möglich, zum einen aufgrund des gemeinsamen „Rohmaterials“ im Menschen und weil der Bezug ebenfalls auf die eine gemeinsame Welt erfolgt, zum andern, weil das von Lindbeck erwähnte Symbolsystem auf das Vorhandensein rationaler Muster schließen lässt. Die Möglichkeit einer externen Begründungsstrategie nimmt LINDBECK allerdings nicht einmal in den Blick.<sup>911</sup>

Auch DALFERTH richtet zunächst den Fokus auf die interne Rationalität: Religiöse Glaubensansichten seien nicht unvernünftig<sup>912</sup>, sie seien nur nicht wissenschaftlich und wiesen doch auch nach WINCH und PHILLIPS eine Rationalität als Teil der Lebensform auf. Trotzdem könne man extern bestimmte irrationale Teile bestimmen, wie etwa den Glauben an Feen in einer anderen Religion; dieser könne aus Sicht einer

---

<sup>907</sup> Vgl. LINDBECK, 56f., 64.

<sup>908</sup> Vgl. ebd., 68.

<sup>909</sup> Vgl. ebd., 69.

<sup>910</sup> Vgl. ebd., 68.

<sup>911</sup> Vgl. STOSCH, 239.

<sup>912</sup> Eine solche Position vertritt etwa SCHROEDER, Eine Art, das Leben zu beurteilen.



anderen Rationalität verworfen werden, nicht aber intern<sup>913</sup>. Allerdings wäre dieses Verwerfen eigentlich wieder eine interne Erwägung, aus der internen Sicht des Externen. STOSCH kritisiert hier DALFERTH, weil er nur interne Kriterien gelten ließe, nämlich die „rein formalen Erfordernisse der Konsistenz und Nichtwidersprüchlichkeit“.<sup>914</sup>

Das führt zu einem Relativismus, allerdings nicht in amorpher Form, weil nach DALFERTH Lebensformen nicht isoliert sind,<sup>915</sup> sondern ein Perspektivenwechsel möglich ist, auch wenn dieser, wie gesehen, nicht von der Anwendung interner Rationalität wegführt. DALFERTH meint, dass Wittgenstein die normative Rolle der Theologie durch sein reines deskriptives Verständnis derselben ausblendet<sup>916</sup>, legt aber auf diesen normativen Charakter großen Wert, denn Theologie sei nicht Lehre, sondern reflektiere das vorgegebene Glaubenswissen zur Praxisorientierung der Gläubigen.<sup>917</sup> Trotzdem geht Theologie bei ihm auf die Offenbarung zurück, die er fast positivistisch<sup>918</sup> zugrunde legt, deren Wahrheitsanspruch er aber erst eschatologisch eingelöst haben will.<sup>919</sup>

STOSCH kritisiert DALFERTHs rein propositionale Sicht auf die Lehre, denn dies würde heißen, den regulativen Charakter gänzlich aufzugeben<sup>920</sup>, schließlich ist die

---

<sup>913</sup> Vgl. DALFERTH, Kombinatorische Theologie, 66f.

<sup>914</sup> Vgl. STOSCH, 295, Zitat aus DALFERTH, Kombinatorische Theologie, 68.

<sup>915</sup> Vgl. ebd., 69

<sup>916</sup> LAUBE, Im Bann der Sprache, 212–312, hat dies umfassend kritisiert; STOSCH, 298f., schließt sich hier an. Vgl. auch DALFERTH, Kombinatorische Theologie, 103: Lehre setzt u. a. voraus, dass Gott den Glauben ermöglicht und bewirkt, es Glaubenswissen (sprachlich, nichtsprachlich und übersprachlich=symbolisch) gibt und dass Theologie dieses Wissen deutet.

<sup>917</sup> Theologie sei nicht Lehre, sondern „deutet, expliziert und reflektiert zum Zweck kirchlicher und christlicher Praxisorientierung den Sinngehalt kirchlich vorgegebenen Glaubenswissens in seiner semantischen (Glaubensinhalt) und pragmatischen (Glaubensgewissheit) Dimension“. DALFERTH, Kombinatorische Theologie, 102.

<sup>918</sup> Vgl. NIEDBALLA, THOMAS: Christliches Sprachspiel und religiöse Erfahrung: Wittgenstein und die Theologie, Münster u. a. 1993, 130f.

<sup>919</sup> „Christliche Rede von Gott ist wahr, wenn das, was sie von Gott sagt, Gottes Sicht seiner selbst entspricht. [...] Ob sie aber Gottes Sicht entspricht, wird sich erst zeigen, wenn sie eschatologisch verifiziert sein wird“. DALFERTH, INGOLF U.: Religiöse Rede von Gott, München 1981, 702; sein Bezug auf die ‚eschatologische Verifikation‘ von HICK ist unverkennbar; vgl. etwa HICK, JOHN: Theologie und Verifikation, in: INGOLF U. DALFERTH (Hrsg.), Sprachlogik des Glaubens: Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974, 146–166.

<sup>920</sup> Vgl. STOSCH, 298.

Lehre einseitig normativ für die Praxis und nicht mehr die Praxis regulativ für Glaubenssätze. Zum anderen ist STOSCH daran gelegen, auch extern den Sachgehalt des Glaubens rechtfertigen zu können, was bei DALFERTHS rein intern für möglich gehaltener Rationalität nicht geht.

Auch PHILLIPS hadert mit der externen Rationalität: Er leugnet zwar nicht, dass Tatsachen aus anderen Sprachspielen Bedeutung für das eigene religiöse Sprachspiel haben können,<sup>921</sup> aber sie können es nicht erklären oder begründen<sup>922</sup>. Theologie und Philosophie können demnach nur interne Einsichten und Erklärungen finden.

STOSCH unterstreicht in Abgrenzung an PHILLIPS die Möglichkeit des Hin- und Hergehens zwischen den verschiedenen Sprachspielen.<sup>923</sup> STOSCH bestätigt zwar, dass es in verschiedenen Sprachspielen verschiedene Strukturen gibt, dies aber nicht dazu führt, dass sie nur von den Teilnehmern verstanden werden könnten. Selbst bei nur interner Betrachtung, die allen Menschen offensteht, folgt nicht eine Relativierung der Wahrheitsfrage, weil die Sprachspiele nicht alle gleich epistemisch basal sind und damit unhintergebar.<sup>924</sup>

Die Möglichkeit einer solchen externen Reflexion kann bei Wittgenstein allerdings noch deutlicher herausgearbeitet werden:

---

<sup>921</sup> Vgl. PHILLIPS, DEWI Z.: Religiöse Glaubensansichten und Sprachspiele, in: INGOLF U. DALFERTH (Hrsg.), Sprachlogik des Glaubens: Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974, 258–282, hier 273.

<sup>922</sup> Vgl. ebd., 276.

<sup>923</sup> Vgl. STOSCH, 233, im Anschluss an DELOCH, 157–175. Vgl. außerdem GILL, 290: „Nowhere in the Philosophical Investigations does Wittgenstein maintain that all language-games are independent of one another.“

<sup>924</sup> Vgl. STOSCH, 234f.

#### 5.4.2. Dialog zwischen lokal begrenzten Sprachspielen

Im Abschnitt 3.2.8.2. wurde die Ebene der lokal begrenzten Sprachspiele und der damit verbundenen Möglichkeit des Dialogs untersucht: Alle diese Sprachspiele fußen auf einer Art universalem Sprachspiel, das wiederum auf die gemeinsame menschliche Handlungsweise zurückgeht. Auch wenn es nicht das eine universale Sprachspiel als solches gibt, kann doch ohne Beschränkung der Allgemeinheit angenommen werden, dass alle Lebensformen, wie alle Sprachspiele, Überlappungen aufweisen, so dass Schnittstellen vorhanden sind, an denen das Hin- und Hergehen zwischen Sprachspielen erfolgen kann: An diesen Schnittstellen ist das Sprachspiel auch dem Fremden verständlich.

Zwar können Teilnehmer aus Prinzip, also aus einer willentlichen Entscheidung heraus, weiteren (religiösen) Dialog ablehnen. Lassen sie sich aber darauf ein, werden sie die andere Seite und deren Weltbild immer mehr kennenlernen. Sie werden Schüler im anderen Sprachspiel und unterlaufen einer Art virtuelle Bekehrung: Sie nehmen versuchsweise am anderen Sprachspiel teil und lernen es, übernehmen aber instinktiv (vgl. Abschnitt 5.2.1.) nicht die andere Sichtweise, sondern halten an ihrer eigenen fest. Der Lernprozess stoppt also vor der Zustimmung. Beim Abblocken des religiösen Dialogs aufgrund von Prinzipien beginnt der Lernprozess erst gar nicht oder wird beim Reflexionsprozess angehalten. Bei der virtuellen Bekehrung kann der Reflexionsprozess dagegen ganz vollzogen werden.

Nicht unmöglich ist dabei natürlich, dass dennoch auf dem Lernweg eine Zustimmung erfolgt und es somit zu einer echten Bekehrung kommt. Das mag für apologetische Gläubige einer der Gründe sein, rechtzeitig mit Prinzipien den weiteren Lernprozess und vielleicht sogar den gesamten Dialog zu stoppen.

Nicht ausgeschlossen ist aber auch, dass man durch die Beschäftigung mit einem anderen Sprachspiel bzw. – für unser Anliegen – mit einer anderen Religion wertvolle Erkenntnisse für die eigene gewinnt. STOSCH hatte soweit Recht, dass das Eigene gerade durch das Fremde erkannt werden kann und so in besonderem Maße der Dialog

einen Gewinn darstellt.<sup>925</sup> Diese Argumentationsweise ist schon bei den Erläuterungen zu den *Frazerbemerkungen* aufgetreten, wo für Wittgenstein Gläubige nur in der Differenz zum Verehrten in der Lage sind, das Verehrte zu erkennen. Sie müssen es also als etwas Fremdes, das nicht sie ist, erkennen, um damit ihr eigenes Sprachspiel zu entwickeln.

Jedenfalls wird durch den Willen zum Dialog auch Öffentlichkeit hergestellt und damit der Immunisierung entgegengetreten. Eine Religion oder Konfession kann so von außen reflektiert werden, auch von einem Philosophen in wittgensteinscher Manier.

Ob nun ein Fremder das Eigene erkennt, indem er am eigenen Sprachspiel teilnimmt, also wieder eigentlich intern reflektiert, oder fremd bleibt und von daher extern reflektiert, kann dahinstehen. Da Rollen, Sprachspiele und Lebensformen im hier zugrundeliegenden Verständnis gewechselt werden können, verschwimmen sie auf der inhaltlichen Ebene. Ob jemand Fremder oder Einheimischer ist, ist eine Frage seiner Zustimmung, nicht seines Verständnisses.

Das schlagendste Argument, dass Verständnis und Dialog über verschiedene Sprachspiele hinweg möglich sind, liegt im Lernprozess selbst, der für alle Menschen derselbe ist, durchaus analog zur gemeinsamen menschlichen Handlungsweise: Wenn jeder Teilnehmer sein eigenes Sprachspiel gelernt hat, wieso sollte es dann ein Fremder nicht können?

Das Lernen eines fremden Sprachspiels, wie in PU 207 beschrieben, geht über das allmähliche Erkennen von Mustern. Auch die primitive Baustellensprache beinhaltet

---

<sup>925</sup> „Nur durch das Fremde nehme ich die mich leitenden Regeln in den Blick, bin ich in der Lage und der Notwendigkeit, mich zu rechtfertigen und zu verstehen. Gäbe es keine fremden Weltbilder und Lebensformen, würde ich mir meine Lebensformen und mein Weltbild, in denen ich jetzt lebe, gar nicht vorstellen können [...] und könnte sie zumindest nicht als ‚wahr‘ betrachten“. STOSCH, 127, verweist auf SIMON, Lebensformen, 196.

solche niederschweligen Muster. Und elaborierte Sprachspiele wie die der Naturwissenschaften sind am Ende ebenso auf konstanten Mustern aufgebaut.<sup>926</sup> Von daher ist auch der Theologie der Wissenschaftscharakter nicht schlechthin abzusprechen, wenn sie Muster findet und übersichtlich darstellt. Exemplarisch wären hier die mannigfaltigen Andeutungen über die Ankunft des Messias im Alten Testament oder die gesetzesmäßigen Strukturen in Moral, in Riten, in Dogmen oder in der Kirchengeschichte.

Kann die Theologie solche Strukturen und deren teils implizite Glaubenssätze rational fassen, steht sie in der Öffentlichkeit, die ihr auch die Teilnahme am wissenschaftlichen Diskurs ermöglicht. Die interne und externe Überprüfbarkeit bietet dabei die Möglichkeit der Rechtfertigung der von ihr bekannten Wahrheit.

Noch einmal sei betont, dass sowohl die interne wie die externe Glaubensbegründung kontingent sind. Deswegen macht ein Aufweis der Gewissheit, Sicherheit oder Unzerstörbarkeit des Glaubensgrundes noch nicht das Bekenntnis zu ihm unfehlbar. Vielmehr ist die rationale Glaubensreflexion eine mühsame und unter Vorbehalt stehende Arbeit.<sup>927</sup> Doch gerade wegen des Interpretationsspielraumes ist ein freies und ethisches Verhalten zum Glauben und zu Gott möglich.<sup>928</sup>

---

<sup>926</sup> SCHWEIDLER weist aus einer anderen Perspektive auf dieses Phänomen im Blick auf das „Hempel-Oppenheimer-Modell“ hin, nämlich auf die Konstanz, auf der alle Rationalität in den Wissenschaften beruht, die aber selbst nicht begründet werden kann. Vgl. SCHWEIDLER, WALTER: Die Weite der Vernunft, in: HANS ZEHETMAIR (Hrsg.), Glaube, Vernunft, Politik: eine Verhältnisbestimmung, Freiburg i. Br. u. a. 2009, 34–48, hier 42.

<sup>927</sup> Es müssen „die Buchstaben, die von der Inkarnation sprechen, mühsam entziffert und bis zum Jüngsten Tag, auf den Kommenden hin offengehalten werden.“ Eine theologische Überlegung von WOHLMUTH, JOSEF: Hat der jüdisch-christliche Dialog eine hinreichende theologische Basis? Im Gespräch mit Jean-François Lyotard, in: GÜNTHER RIBE (Hrsg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend: Festschrift für HANS WALDENFELS zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Paderborn 1996, 513–542, hier 539; unverkennbar auch hier die Nähe zu HICKS ‚eschatologischer Verifikation‘, jedenfalls aber zur diesseitigen Kontingenz.

<sup>928</sup> Vgl. STOSCH, 275.

Auch wenn eine Letztbegründung<sup>929</sup> nicht erreichbar ist, schließt das doch universale und unbedingte Geltungsansprüche nicht aus: Geltung und Entstehung des Glaubens sind zwei unterschiedliche Dinge.<sup>930</sup> Ähnlich ist eine Gewissheit ja nicht (klassisch) begründet, gilt aber unbedingt. Ein anderes Beispiel in der religiösen Praxis ist die Verehrung des Eichenbaums (GB 138), die nicht aufgrund rationaler Begründung erfolgt, sondern weil sie als angemessen erachtet wird.<sup>931</sup>

Die Wichtigkeit der Geltung wird unterstrichen durch die Rolle der Anerkennung und Zustimmung beim Glauben. Theologie kann in diesem Sinn nicht ausschließlich logisch-rational sein, sondern muss sich der Anerkennung beugen. (ÜG 378).<sup>932</sup> Denn auch wenn die Theologie nur in kontingenter Weise ihre Reflexions- und Begründungsarbeit verrichten kann, sobald die Glaubensgemeinschaft ihre Aussagen anerkannt hat und der einzelne Gläubige zustimmt, kommt es nach langer theologischer, gemeinschaftlicher und individueller Reflexion zur Gewissheit, und man kann sie Wahrheit nennen, ob sie nun symbolisch-implizit in ritueller Form oder propositional-explicit in Lehrsatzform vorliegt. Kohärenz und Konsens sind damit erreicht; durch den Verweis auf externe Begründungen durch Offenbarung oder Bekenntnis gibt es auch korrespondenztheoretische Aspekte bezüglich der erreichten Wahrheit.

---

<sup>929</sup> Auch Kausalgesetze sind insofern kritisch zu sehen, weil die Begründung ausbleibt, warum dieselben Versuche in der Zukunft dieselben Ergebnisse liefern sollen. Dies ist das Grundproblem der Kausalität, die Wittgenstein deswegen immer wieder in ihre Schranken verweist (TLP 5.1361f.); er gesteht aber implizit der Kausalität zu, dass sie auch als besondere Art der Beschreibung in der Praxis funktioniert. Von daher ist das Fehlen einer Letztbegründung kein spezielles Problem der Theologie.

<sup>930</sup> Vgl. STOSCH, 211, 304. Dies widerspricht nicht LINDBECK, 131–133, bei dem einzelne religiöse Sätze (intern) durchaus als notwendig angesehen werden können.

<sup>931</sup> Man sieht, „that religious belief is not accepted through reasoning, but rather because it is felt to be *appropriate*“. CLACK, 113.

<sup>932</sup> BALTHASAR hat auf die nötige Verknüpfung von Beten und Theologie, also Glaubenspraxis und Glaubensreflexion mit dem Begriff „kniende Theologie“ hingewiesen. Vgl. BALTHASAR, HANS URS VON: Skizzen zur Theologie, Band 1, Verbum caro, Einsiedeln 1965, 224.

### 5.5. Wahrheit in der religiösen Rede nach Wittgenstein

Die vorliegende Arbeit wollte eine Antwort geben auf die Frage, inwiefern nach Wittgenstein auch in der religiösen Rede Wahrheit möglich ist. Das Ergebnis ist klar: ‚Religiöse Wahrheit‘ ist möglich.

Diese Arbeit kann für die philosophische und theologische Forschung zunächst einen Beitrag liefern, indem sie für folgendes Theologieverständnis eintritt:

Nachdem sich vor allem die Sprachspiele in ihrer Vagheit offen für eine Tiefendimension gezeigt haben, ist die Möglichkeit religiöser Sprachspiele gegeben. Zeugen und Lehrer können Gläubige darin einführen, wobei die Anerkennung der Gemeinschaft eine wesentliche Rolle spielt, welche Glaubensinhalte wann als Wissen oder Gewissheit gelten. Es bleibt dabei in der Freiheit des einzelnen Gläubigen, das Gelehrte anzunehmen.

Das, was als Wahrheit zählen soll, muss von der Sprachgemeinschaft anerkannt werden, gleichzeitig aber so gut wie möglich reflektiert und begründet werden, dass diese Anerkennung von Sprachspielteilnehmern und gerade auch von Außenstehenden nachvollziehbar ist und für gerechtfertigt befunden werden kann.

Dabei ist für den Ansatz nach Wittgenstein zunächst auf die Glaubenspraxis zu schauen, vor allem auf deren Riten, die bei großzügiger Verwendung des Begriffs auch Gebete und Bekenntnisse umfassen. Hier finden sich keine (unsinnigen) Theorien, wohl aber implizite Behauptungen, die vor allem als grammatische oder Weltbildsätze reflektiert werden können. Aber in diesen Sätzen findet sich auch ein Sachgehalt, eben in Form von Bekenntnissen, mitunter Offenbarungen.

Weil Sprachspiele eine gemeinsame Ebene haben, gewöhnlich jedenfalls die Alltagssprache, und nicht isoliert nebeneinanderstehen, sondern Schnittpunkte haben, ist eine sprachspielübergreifende Reflexion der grammatischen und sachhaltigen Sätze möglich. Deswegen kann die Theologie ihre rationalen Glaubensreflexionen auch nach außen darstellen; umgekehrt kann ein Außenstehender auch ein ihm zunächst

fremdes religiöses Sprachspiel reflektieren. So entsteht ein wahrer Satz zunächst innerhalb eines Sprachspiels und wird auch dort, fußend auf das zugrundeliegende Weltbild, als solcher anerkannt und gerechtfertigt. Aber zu einer solchen Wahrheit kann und muss auch immer die Reflexion von Externen und für Externe kommen.

Die Theologie kann sich dabei wie eine therapeutische Philosophie im Sinne Wittgensteins verhalten, aber auch als Bürgerin ihrer eigenen Denkgemeinde ihren Standpunkt vertreten. Ebenso können externe Beobachter in einer solchen philosophischen Manier an ein religiöses Sprachspiel herantreten, sei es ein frommer Ritus oder eine rationale Theologie. Dabei kann auf beiden Seiten sowohl eine Überprüfung der religiösen Grammatik erfolgen, also der regulativen Strukturen, als auch der sachhaltigen Sätze. Gerade bei Letzteren ist das kritische Augenmerk darauf zu richten, inwiefern sie auch als Weltbildsätze und damit eigentlich als regulativ gelten müssen, und inwiefern Teile von ihnen als Symbole zu fassen sind, die nicht direkt sachhaltig sind, sondern indirekt in ihrer Tiefendimension auf Mystisches zeigen. Wenn diese kritische Differenzierung religiöser Sätze gelingt, sind Unsinn und Verwirrung vermieden, und der Weg für einen sinnvollen Glauben und eine wissenschaftlich verstandene Theologie offen.

Das skizzierte Theologieverständnis wurde anhand verschiedener Besonderheiten näher erörtert, die aus Wittgensteins Denken stammen und für das gegebene Anliegen urbar gemacht wurden:

Der Lernprozess vollzieht sich wirksam auch schon, wenn nicht alle Aspekte einer Sache verstanden sind; damit ist er auch möglich, wenn nicht alle Aspekte verstanden werden können, wie im religiösen Bereich. Von Wahrheit zu sprechen ist deswegen bereits dann gerechtfertigt, wenn innerhalb der Sprachgemeinschaft nach reiflicher Reflexion Anerkennung erfolgen kann.

Dinge beinhalten Aspekte; die Wahrnehmung dieser ist verschieden möglich, aber nicht notwendig-determiniert. Dies ermöglicht, auf besondere Aspekte durch



Offenbarung hinzuweisen, ohne den Einzelnen der Freiheit der Zustimmung zu berauben. Die Offenbarung ist aber auch wieder ein Feld, das die Theologie bearbeiten kann.

Dazu kann der Theologe als Teilnehmer, etwa als Lernender, im eigenen Sprachspiel auftreten, aber auch als distanziert-prüfender eine metafunktionale Rolle einnehmen. Wiederum als Teilnehmer möchte er das erarbeitete Wissen lehren und somit mit einer Autorität vertreten, die auf seiner Kompetenz fußt. Solange er sich als Lernender begreift, der in seinem Lernen nie zum Ende kommt, weil das Mystische eben Mystisches bleiben muss, ist ihm auch die Demut zueigen, die ihn ermahnt und ertüchtigt, Unsinn und Verwirrung zu meiden, wie es Wittgensteins besonderes Anliegen ist.

Gerade weil Sätze regelmäßig sachhaltigen und grammatischen bzw. Weltbildcharakter haben können, ist eine rationale Reflexion der Tiefendimension in Riten oder auch Dogmen allerdings möglich.

Externe Reflexion ist möglich aufgrund der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise; sie ermöglicht Dialog, wendet sich gegen die Immunisierung und ermöglicht sogar, bei aller Vorsicht, bis zu einem gewissen Grad rationale Aussagen sprachspielübergreifend zu rechtfertigen.

Die Grenzen dieser Arbeit sind zunächst im Umfang zu sehen: Es konnten für viele Bereiche nur wenige Beispiele vorgebracht werden. Gerade die Ausdifferenzierung zwischen sachhaltigen und grammatischen Sätzen in allen möglichen, konkreten Fällen, wäre etwa ein eigenes, uferloses Gebiet; genau genommen ist das aber die ureigene Aufgabe der Theologie und ein nicht unbeträchtlicher Teil derselben. Denn gerade die Theologie als eigenes religiöses Sprachspiel muss sich die kritische Aufgabe zueigen machen, das Mystische nicht unangemessen in idealsprachliche Floskeln zu pressen. Dabei geht sie immer zwischen Glaubensinhalt und Glaubenspraxis hin und her und stimmt beide aufeinander ab: Welche Riten welches Bekenntnis beinhalten (Liturgiewissenschaft), und welches Bekenntnis nun wieder welche Praxis erfordert (Moraltheologie). Diese Arbeit möchte einen Beitrag zur Sensibilisierung leisten

gegenüber der Gefahr des theologischen Unsinns, besonders wenn regulativer und sachhaltiger Status verwechselt werden.

Eine weitere Grenze ist die unmögliche präzise Abgrenzung zwischen Gewissheit und Wahrheit. Es konnte zwar gezeigt werden, dass ein Gläubiger eine religiöse Gewissheit als Wahrheit bezeichnen würde; letztendlich gehen beide Begriffe aber ineinander über; dies wurde vor allem beim Lernvorgang deutlich. Genauso, wie grammatische Sätze zwischen einem regulativen und sachhaltigen Charakter schwanken, schwanken Sätze, von denen man fest überzeugt ist, zwischen Gewissheit und Wahrheit. Nicht unwesentlich ist hier die Tatsache, dass der letzte Grund auch für jede Wahrheit im Weltbild, also einer Gewissheit, liegt, denn hier wird festgelegt, vor welchem Hintergrund und aufgrund welcher Regeln etwas als Wahrheit angenommen wird. Wahrheit und Gewissheit sind also deutlich voneinander verschieden, in der Praxis aber nicht absolut zu trennen, sie bleiben ineinander verhaftet: Keine Wahrheit ohne zugrunde liegende Gewissheit, keine Gewissheit, die man nicht auch im Alltag als ‚Wahrheit‘ bezeichnen könnte, solange man sie nicht unreflektiert übernimmt.

Dies ist zugleich der Hinweis für die Naturwissenschaften, auch ihre Wahrheiten zu hinterfragen. Sollte ein Naturwissenschaftler auf einen Gläubigen, Theologen oder Philosophen herabschauen und letzteren sogar den Wissenschaftscharakter absprechen wollen, muss er zunächst seine eigenen Gewissheiten überprüfen, um dann festzustellen, dass ein Dialog auf Augenhöhe angemessen ist.

Ebenso fordert das Ergebnis dieser Arbeit auch verschiedene Religionen und Konfessionen zum Dialog auf Augenhöhe auf, dessen Möglichkeit gerade in Bezug auf religiöse Sprachspiele aufgezeigt wurde. Jedenfalls wurde hier kein Wahrheitsbegriff vorgestellt, der absolut und unhinterfragbar ist, sondern er muss sich vielmehr seiner Grenzen bewusst sein, ohne seine Möglichkeiten zu leugnen.

Skizzenhaft bleibt, wie ursprünglich ja auch beabsichtigt, die Darstellung einzelner Topoi. Wittgensteins Philosophie und auch die Theologie wurden hier in einer

gewissen Sytematik und Detailfreudigkeit, aber alles andere als abschließend besprochen. Deswegen ist auch diese Arbeit als eigenes Sprachspiel neben anderen zu sehen, es kann mit gegensätzlichen oder ergänzenden Entwürfen zusammengebracht werden und in Dialog treten.

In diesem Sinn kann auch die Kunst, Menschen etwas beizubringen, von dieser Arbeit inspiriert werden. Es wurde deutlich, dass in jedem Lehrer-Schüler-Verhältnis eine Art Abrichtung stattfindet. Das kann jedem Lehrer, auch wenn er sich eher als Mentor o. ä. sieht, vor Augen führen, dass nicht er selbst Herr des gelehrten Inhalts ist, wohl aber des Schülers. Moderne Ansätze, bei denen der Lehrer Lernpartner des Schülers ist, sollte man also als Richtschnur sehen, die grundsätzliche Herrschaft des Lehrers in Demut zu sublimieren, die eben auch der Tatsache Rechnung trägt, dass er nicht über das Sprachspiel selbst herrscht. Dies darf aber nicht zu einer Leugnung der Herrschaft über den Schüler führen. Denn gerade, wenn dieses Herrschaftsverhältnis anerkannt wird (oder andersherum die Abhängigkeit und Ausgesetztheit des Schülers), ist wiederum ein respektvolles Begegnen von Schüler und Lehrer möglich: Der Schüler muss offen für das Gelernte sein und vertrauensvoll dem Lehrer gegenüber; der Lehrer muss achtsam bleiben, dass er in seiner Position nicht übergriffig wird und dem Vertrauen des Schülers gerecht wird. Auf beiden Seiten wird hier also zur Demut angeregt.

Um wie viel mehr muss man allerdings die Demut eines Gottes bewundern und ihr nacheifern, der selbst Mensch geworden ist, um an unserem Sprachspiel teilzunehmen und uns ein wenigstens in Teilen neues Sprachspiel zu lehren, dessen Gehalt er selbst ist, von dem er aber Abstand nimmt, es seinen Schülern aufzuzwingen, wie es eben jeder gute Lehrer machen sollte.

Vertrauen, Offenheit für die Tiefendimension und Demut, das sind keine klassischen Anforderungen an die wissenschaftliche Methode oder den wissenschaftlichen Arbeiter – es sei denn, man nimmt Wittgensteins ethisches Grundanliegen ernst, in Demut nichts übergriffig sagen zu wollen, was nicht gesagt werden kann, dabei offen

für das Unsagbare zu sein und gerade das für das Wesentliche zu halten, im Vertrauen darauf, dass Gewissheiten nicht einfach Illusionen sind.

## Anhang: Siglen- und Literaturverzeichnis

### Siglenverzeichnis der häufig zitierten Schriften Ludwig Wittgensteins

- AZ Aufzeichnungen für Vorlesungen über ‚privates Erlebnis‘ und ‚Sinnesdaten‘, in: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hrsg. u. übers. v. JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 1995, 47–100 (*zitiert wird jeweils die Seitenzahl*).
- BGM Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, hrsg. v. G.E.M. ANSCOMBE / RUSH RHEES / G.H. v. WRIGHT, in: Werkausgabe Band 6, Frankfurt a. M. 2013 (*zitiert werden Kapitel und Nummer*).
- BIB Das Blaue Buch, hrsg. v. RUSH RHEES, übersetzt von PETRA VON MORSTEIN, in: Werkausgabe Band 5, Frankfurt a. M. 2013, 15–116 (*zitiert wird die jeweilige Seitenzahl*).
- BPP I Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Band 1. Bemerkungen 1–1137, hrsg. v. G.E.M. ANSCOMBE / G.H. v. WRIGHT, in: Werkausgabe Band 7. Neu durchgesehen von JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 2013, 7–204 (*zitiert wird die jeweilige Nummer*).
- BPP II Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Band 2. Bemerkungen 1–737, hrsg. v. G.H. v. WRIGHT / HEIKKI NYMAN, in: Werkausgabe Band 7. Neu durchgesehen von JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 2013, 217–339 (*zitiert wird die jeweilige Nummer*).
- BrB Eine Philosophische Betrachtung (Das sogenannte Braune Buch), hrsg. v. RUSH RHEES, übersetzt von PETRA VON MORSTEIN, in: Werkausgabe Band 5, Frankfurt a. M. 2013, 117–282 (*zitiert wird die jeweilige Seitenzahl*).
- D Denkbewegungen: Tagebücher 1930 – 1932, 1936 – 1937 (MS 183), hrsg. v. ILSE SOMAVILLA, Band 1, normalisierte Fassung, Innsbruck 1997 (*zitiert wird die jeweilige Seitenzahl*).
- GB Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*, in: KLAGGE, JAMES C. / NORDMANN, ALFRED (Hrsg.), *Philosophical Occasions: 1912–1951*, Indianapolis / Cambridge 1993, 115–155 (*zitiert wird die jeweilige Seitenzahl*).
- LS Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen, hrsg. v. G.H. v. WRIGHT / H. NYMAN, in: Werkausgabe Band 7. Neu durchgesehen von JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 2013, 347–477 (*zitiert wird die jeweilige Nummer*).
- MS Wittgenstein’s Nachlass. The Bergen electronic edition. In Kooperation mit der Oxford University Press auf CD-Rom hrsg. v. Wittgensteinarchiv der

- 
- Universität Bergen, Oxford 2000 (*zitiert ist Nummer des Typo- oder Manuskripts und Seite; es wird einheitlich MS auch für TS und MS 213 für BTS (Big Typescript) verwendet*).
- PB Philosophische Bemerkungen. Aus dem Nachlass hrsg. v. RUSH RHEES, in: Werkausgabe Band 2. Neu durchgesehen von HEIKKI NYMAN und JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 2012 (*zitiert wird die jeweilige Seitenzahl*).
- PG Philosophische Grammatik, hrsg. v. RUSH RHEES, in: Werkausgabe Band 4. Frankfurt a. M. 2013 (*zitiert wird die jeweilige Seitenzahl*).
- PU II Philosophische Untersuchungen II, in: Werkausgabe Band 1. Neu durchgesehen von JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 2006, 487–580 (*zitiert wird die jeweilige Seitenzahl*).
- PU Philosophische Untersuchungen I, in: Werkausgabe Band 1. Neu durchgesehen von JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 2006, 225–485 (*zitiert wird die jeweilige Nummer*).
- Tb Tagebücher 1914–1916, in: Werkausgabe Band 1. Neu durchgesehen von JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 2006, 87–187 (*zitiert wird das jeweilige Datum der Eintragung*).
- TLP Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus, in: Werkausgabe Band 1. Neu durchgesehen von JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 2006, 7–85 (*zitiert wird die jeweilige Dezimalzahl*).
- ÜG Über Gewissheit, hrsg. v. G.E.M. ANSCOMBE und G.H. VON WRIGHT, in: Werkausgabe Band 8. Neu durchgesehen von JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 2013, 113–257 (*zitiert wird die jeweilige Nummer*).
- UWI Ursache und Wirkung. Intuitives Erfassen, in: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hrsg. u. übers. v. JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 1995, 101–139 (*zitiert wird die jeweilige Seitenzahl*).
- V Vorlesungen 1930–1935. Cambridge 1930–1932: Aus den Aufzeichnungen von J. KING und D. LEE, Cambridge 1932–1935: Aus den Aufzeichnungen von A. AMBROSE und M. MACDONALD, hrsg. v. A. AMBROSE. Übers. v. J. SCHULTE, Frankfurt a. M. 1989 (*zitiert wird die jeweilige Seitenzahl*).
- VÄ Vorlesungen über Ästhetik, in: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Zusammengestellt und herausgegeben aus Notizen von YORICK SMYTHIES, RUSH RHEES und JAMES TAYLOR von CYRIL BARRETT, Düsseldorf / Bonn 1994, 9–57 (*zitiert wird der jeweilige Abschnitt und die Nummer*).
- VB Vermischte Bemerkungen, hrsg. v. G.H. VON WRIGHT. Unter Mitarbeit v. HEIKKI NYMAN, in: Werkausgabe Band 8. Neu durchgesehen von JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 2013, 445–573 (*zitiert wird die jeweilige Seitenzahl*).

- 
- VrG Vorlesungen über den religiösen Glauben, in: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Zusammengestellt und herausgegeben aus Notizen von YORICK SMYTHIES, RUSH RHEES und JAMES TAYLOR von CYRIL BARRETT, Düsseldorf / Bonn 1994, 77–101 (*zitiert wird die jeweilige Seitenzahl*).
- VüE Vortrag über Ethik, in: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Hrsg. u. übers. v. JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 1995, 9–19 (*zitiert wird die jeweilige Seitenzahl*).
- WWK Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet v. FRIEDRICH WAISMANN. Aus dem Nachlass hrsg. v. B.F. MCGUINNESS. Werkausgabe Band 3., Frankfurt a. M. 2013 (*zitiert wird die jeweilige Seitenzahl*).
- Z Zettel, hrsg. v. G.E.M. ANSCOMBE und G.H. VON WRIGHT, in: Werkausgabe Band 8. Neu durchgesehen von JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 2013, 259–443 (*zitiert wird die jeweilige Nummer*).

#### Weitere zitierte Primärliteratur

- NEDO, MICHAEL (Hrsg.): Ludwig Wittgenstein: Wiener Ausgabe, Band 3, Bemerkungen. Philosophische Bemerkungen, Wien 1995.
- NEDO, MICHAEL (Hrsg.): Ludwig Wittgenstein: Wiener Ausgabe, Band 4, Bemerkungen zur Philosophie. Bemerkungen zur philosophischen Grammatik, Wien 1995.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: Aufzeichnungen über Logik, in: DERS., Werkausgabe Band 1. Neu durchgesehen von JOACHIM SCHULTE, Frankfurt a. M. 2006, 188–208.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: Briefe an Ludwig von Ficker, hrsg. v. G.H. VON WRIGHT, Salzburg 1969.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker, hrsg. v. B.F. MCGUINNESS U. A., Frankfurt a. M., 1980.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: Geheime Tagebücher: 1914–1916, hrsg. v. WILHELM BAUM, Wien 1991.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: Gespräche über Freud, in: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Zusammengestellt und herausgegeben aus Notizen von YORICK SMYTHIES, RUSH RHEES und JAMES TAYLOR von CYRIL BARRETT, Düsseldorf / Bonn 1994, 63–76.

---

## Zitierte Sekundärliteratur

- ABEL, GÜNTHER: Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt a. M. 1993.
- AGUILAR, RUBÉN: Bild und Gleichnis bei Wittgenstein: eine Untersuchung aus dem Nachlass, Münster 2015.
- ALBERT, HANS: Transzendente Träumereien, Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hamburg 1975.
- ANDREJČ, GORAZD: Wittgenstein and Interreligious Disagreement: A Philosophical and Theological Perspective, New York 2016.
- ANSCOMBE, G.E.M.: An Introduction to Wittgenstein's Tractatus, London, 1959.
- APEL, KARL-OTTO: Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt a. M. 1998.
- APEL, KARL-OTTO: Transformation der Philosophie, Band I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1973.
- ARISTOTELES, Metaphysik, übers. von F. BASSENGE, Berlin 1960.
- AYER, ALFRED J. (Hrsg.): Logical Positivism, Westport CT 1987.
- AYER, ALFRED J. / HERRING, HERBERT (Hrsg.): Sprache, Wahrheit und Logik, Stuttgart 1981.
- AYER, ALFRED J.: Ludwig Wittgenstein, Harmondsworth u. a. 1986.
- BADIOU, ALAIN: Wittgensteins Antiphilosophie, übersetzt von JATHO HEINZ, Zürich 2008.
- BAKER, G.P. / HACKER, P.M.S.: An analytical commentary on the „Philosophical investigations“, Band 1, Wittgenstein: understanding and meaning, Oxford u. a. 1980.
- BALTHASAR, HANS URS VON: Skizzen zur Theologie, Band 1, Verbum caro, Einsiedeln 1965, 224.
- BAMBROUGH, RENFORD: Universals and Family Resemblances, in: Proceedings of the Aristotelian Society, Jg. 61, 1960, 207–222.
- BARRETT, CYRIL: Wittgenstein on ethics and religious belief, Oxford u. a. 1991.
- BARTELBORTH, THOMAS: Begründungsstrategien: ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie, Berlin 1996.
- BAUM, WILHELM, Ludwig Wittgenstein und die Religion, in: Philosophisches Jahrbuch, Jg. 86, Bd. 2, 1979, 272–299.
- BEALE, JONATHAN: Wittgenstein's Anti-scientific World View, in: IAN JAMES KID / JONATHAN BEALE (Hrsg.), Wittgenstein and Scientism, London 2017, 59–80.
- BECKERMANN, ANSGAR: Wittgenstein, Neurath und Tarski über Wahrheit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Jg. 49, Bd. 4, 1995, 529–552.
- BEERLING, REINIER FRANCISCUS: Sprachspiele und Weltbilder: Reflexionen zu Wittgenstein, Freiburg / München 1980.
- BEERMANN, Wilhelm: Die Radikalisierung der Sprachspiel-Philosophie: Wittgensteins These in „Über Gewißheit“ und ihre aktuelle Bedeutung, Würzburg 1999.



- 
- BELL, DAVID: Solipsismus, Subjektivität und öffentliche Welt, in: WILHELM VOSSEN-KUHL (Hrsg.), *Von Wittgenstein lernen*, Berlin 1992, 29–52.
- BERNDZEN, ACHIM: Regelfolgen und explizite Regelkenntnis. Zu einer Kontroverse in der Interpretation der *Philosophischen Untersuchungen*, in: WULF KELLERWESSEL (Hrsg.), *Wittgensteins Spätphilosophie: Analysen und Probleme*, Würzburg 1998, 118–151.
- BONHOEFFER, DIETRICH: *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1990.
- BOUVERESSE, JACQUES: *Poesie und Prosa: Wittgenstein über Wissenschaft, Ethik und Ästhetik*, Düsseldorf u. a. 1994.
- BROSE, KARL: Religion und Ethik beim späten Wittgenstein: Zu Themen in „Über Gewissheit“, in: *Wittgenstein Studien* 1994.
- BUCHHEISTER, KAI / STEUER, DANIEL: *Ludwig Wittgenstein*, Stuttgart 1992.
- BURKE, T. E.: The justification of belief, in: *Wittgenstein Studien*, Jg. 1, Nr. 1, 1994.
- BURKHARDT, ARMIN: Bedeutung und Begriff. Die Fragwürdigkeit des Wittgensteinschen Methodologie-Konzepts, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Jg. 37, Nr. 1, 1983, 68–87.
- CANDLISH, STEWART: Wittgensteins Privatsprachenargumentation, in: EIKE VON SAVIGNY (Hrsg.), *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen*, Berlin 2012, 111–128.
- CAVELL, STANLEY: Das Wittgenstein'sche Ereignis, in: GUNTHER GEBAUER (Hrsg.), *Wittgenstein – Philosophie als „Arbeit an Einem selbst“*, Paderborn / München 2009, 21–38.
- CHILD, WILLIAM: Does the Tractatus contain a private language argument?, in: PETER SULLIVAN / MICHAEL POTTER (Hrsg.), *Wittgenstein's Tractatus: History and Interpretation*, Oxford 2013.
- CLACK, BRIAN R.: *Wittgenstein, Frazer and religion*, Basingstoke u. a. 1998.
- CONANT, JAMES: The Method of the Tractatus, in: ERICH H. RECK (Hrsg.), *From Frege to Wittgenstein: perspectives on early analytic philosophy*, Oxford u. a. 2002, 374–424.
- CONWAY, TRUDY D.: *Wittgenstein on foundations*, Amherst 1989.
- COOK, JOHN W.: Religious belief, in: JOHN V. CANFIELD (Hrsg.), *Wittgenstein's intentions*, New York u. a. 1993, 147–162.
- COSTA, CLAUDIO F.: *Wittgensteins Beitrag zu einer sprachphilosophischen Semantik*, Konstanz 1990.
- DALFERTH, INGOLF U., *Radikale Theologie*, Leipzig 2010.
- DALFERTH, INGOLF U.: *Kombinatorische Theologie: Probleme theologischer Rationalität*, Freiburg u. a. 1991.
- DALFERTH, INGOLF U.: *Religiöse Rede von Gott*, München 1981.
- DANCY, JONATHAN: *An introduction to contemporary epistemology*, Oxford u. a. 1985.
- DEL-NEGRO, WALTER: Zum Wahrheitsproblem, in: *Kantstudien* Jg. 30, Nr. 1–2, 1925, 115–134.

- 
- DELOCH, HEINKE: Religiöse Sprachspiele zwischen Immunität und Kritik, in: WILHELM LÜTTERFELDS / THOMAS MOHRS (Hrsg.), *Globales Ethos: Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Würzburg 2000, 157–165.
- DESCARTES, RENÈ / WOHLERS, CHRISTIAN (Hrsg.): *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg 2008.
- DIAMOND, CORA: Does Bismarck have a beetle in his box?: The private language argument in the *Tractatus*, in: ALICE CRARY / RUPERT J. READ (Hrsg.), *The new Wittgenstein*, London 2000, 272–302.
- DIAMOND, CORA: Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus*, in: ALICE CRARY (Hrsg.), *The new Wittgenstein*, London u. a. 2005, 149–171.
- DIAMOND, CORA: Wittgenstein, Mathematics, and Ethics: Resisting the Attractions of Realism, in: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge 2017, 209–244.
- DIETZ, WALTER: *Wahrheit – Gewißheit – Zweifel: Theologie und Skepsis; Studien zur theologischen Auseinandersetzung mit der philosophischen Skepsis*, Frankfurt a. M. 2013.
- DOMASCHKE, FRANZ: *Religion und Glaube bei Ludwig Wittgenstein: Anmerkungen und Betrachtungen zur religionsphilosophischen Thematik und Metathematik im Werke Ludwig Wittgensteins unter besonderer Berücksichtigung seines Frühwerkes. Band 1: Quellen, Kontexte, Voraussetzungen*, Norderstedt 2000.
- DRURY, MAURICE O'CONNOR: Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein, in: RUSH RHEES, *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*, Frankfurt a. M. 1992, 117–142.
- DRURY, MAURICE O'CONNOR: Gespräche mit Wittgenstein, in: RUSH RHEES (Hrsg.), *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*, Frankfurt a. M. 1992, 142–235.
- DUMMET, MICHAEL: *Wahrheit: 5 philos. Aufsätze, übers. und hrsg. v. JOACHIM SCHULTE*, Stuttgart 1982.
- DURT, CHRISTOPH: Wittgensteins intellektuelle Perspektive. Auf der Suche nach gemeinsamen Handlungsweisen, in: WILHELM LÜTTERFELDS (Hrsg.), *Wahr oder tolerant?: religiöse Sprachspiele und die Problematik ihrer globalen Koexistenz*, Frankfurt a. M. u. a. 2005, 57–75.
- EGIDI, ROSARIA, Ungerechtfertigtes Wissen in Wittgensteins später Philosophie, in: Wilhelm Lütterfelds (Hrsg.), *Erinnerung an Wittgenstein: "kein Sehen in die Vergangenheit"?*, Frankfurt u. a. 2004, 35–50.
- EINTALU, JÜRI: Descartes, Wittgenstein, and Uncertainty, in: MICHAEL RAHNFELD (Hrsg.), *Gibt es sicheres Wissen?: Aktuelle Beiträge zur Erkenntnistheorie*, Leipzig 2006, 24–43.
- FAHRNKOPF, ROBERT: *Wittgenstein on universals*, New York u. a. 1988.
- FAY, SIEGFRIED C.A.: *Zweifel und Gewissheit beim späten Wittgenstein: eine Einführung*, Frankfurt a. M. u. a. 1992.
- FERMANDOIS, EDUARDO: *Sprachspiele, Sprechakte, Gespräche: eine Untersuchung der Sprachpragmatik*, Würzburg 2000.

- 
- FINCH, HENRY LEROY: Wittgenstein – the early philosophy: An exposition oft he „Tractatus“, New York 1971.
- FINCH, HERNY LEROY: Wittgenstein, the later philosophy: An exposition of the „Philosophical investigations“, Atlantic Highlands, NJ 1977.
- FISCHER, EUGEN: Therapie statt Theorie: Das *Big Typescript* als Schlüssel zu Wittgensteins später Philosophieauffassung, in: STEFAN MAJETSCHAK (Hrsg.), Wittgensteins ‚große Maschinenschrift‘, Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins, Frankfurt a. M. u. a. 2006, 31–59.
- FISCHER, HANS RUDI: Sprache und Lebensform: Wittgenstein über Freud u. d. Geisteskrankheit, Frankfurt a. M. 1987.
- FLOYD, JULIET: Das Überraschende: Wittgenstein on the Surprising in Mathematics, in: JONATHAN ELLIS / DAF GUEVARA, Wittgenstein and the Philosophy of Mind, New York 2012, 225–258.
- FOGELIN, ROBERT J.: Wittgenstein, Boston, MA 1976.
- FORTUNA, SARA: Wittgensteins Philosophie des Kippbilds: Aspektwechsel, Ethik, Sprache, Wien 2012.
- FRÄNKEL, BRIGITTE: Wittgenstein über die Gewissheit bezüglich des Fremdseelischen, München 1975.
- FRANZEN, WINFRIED: Die Bedeutung von „wahr“ und „Wahrheit“: Analysen zum Wahrheitsbegriff und zu einigen neueren Wahrheitstheorien, Freiburg / München 1982.
- FREGE, GOTTLÖB / PATZIG, GÜNTHER (Hrsg.): Logische Untersuchungen, Göttingen 1966.
- GABRIEL, GOTTFRIED: Grundprobleme der Erkenntnis: Von Descartes zu Wittgenstein, Paderborn, München u. a. 2008.
- GARVER, NEWTON: Die Unbestimmtheit der Lebensform, in: WILHELM LÜTTERFELDS / ANDREAS ROSER (Hrsg.), Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache, Frankfurt a. M. 1999, 37–52.
- GARVER, NEWTON: Philosophy as Grammar, in: HANS D. SLUGA U. A. (Hrsg.), The Cambridge Companion to Wittgenstein, Cambridge 2018, 139–170.
- GERBRACHT, LUDGER: Wahrheit und kognitive Perspektive, Bochum 1993.
- GILL, JERRY H.: Saying and Showing: Radical Themes in Wittgenstein's On Certainty, in: Religious studies, Jg. 10, Nr. 3, 1974, 279–290.
- GLOCK, HANS JOHANN: Necessity and normativity, in: The Cambridge Companion to Wittgenstein, Cambridge 1996, 198–225.
- GLOCK, HANS-JOACHIM: Wittgensteins letzter Wille. „Philosophische Untersuchungen“ 611–628, in: EIKE VON SAVIGNY (Hrsg.), Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Berlin 2012, 165–182.
- GLOCK, HANS-JOACHIM (Hrsg.): A Wittgenstein Dictionary, Oxford u. a. 2007.
- GLOCK, HANS-JOACHIM: Thought, Language, and Animals, in: Grazer Philosophische Studien, Jg. 71, Nr. 1, 2006, 139–160.
- GOPPELSRÖDER, FABIAN: Zwischen Sagen und Zeigen, Bielefeld 2007.

- 
- GRAHAM, GORDON: Wittgenstein and natural religion, Oxford 2014. NIELSEN, KAI / PHILLIPS, DEWI Z.: Wittgensteinian Fideism?, London 2005.
- GRIECO, AGNESE, Die ethische Übung: Ethik und Sprachkritik bei Wittgenstein und Socrates, Berlin 1995.
- HACKER, P.M.S: Wittgenstein: mind and will. 1. Essays, Oxford 2000.
- HACKER, Peter M.: An analytical commentary on the „Philosophical investigations“, Band 3, Wittgenstein: meaning and mind. Band 4, Wittgenstein: mind and will, Oxford u. a. 1996.
- HACKER, PETER M.: Insight an illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein, Oxford 1986.
- HACKER, PETER M.S.: Einsicht und Täuschung: Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung, Frankfurt a. M. 1978.
- HACKER, PETER M.S.: Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1997.
- HALLER, RUDOLF: Die gemeinsame menschliche Handlungsweise, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Jg. 33, Nr. 4, 1979, 521–533.
- HALLER, RUDOLF: Questions on Wittgenstein, London 1988.
- HALLER, RUDOLF: Studien zur Österreichischen Philosophie: Variationen über ein Thema, Amsterdam 1979, 135–138.
- HALLER, RUDOLF: Über Wittgenstein, in: DERS. u. a. (Hrsg.), Wittgenstein – eine Neubewertung, Band 1, Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, Feier des 100. Geburtstages, 13. bis 20. August 1989, Kirchberg am Wechsel (Österreich), Wien 1990, 13–20.
- HALLER, RUDOLF: Variationen und Bruchlinien einer Lebensform, in: WILHELM LÜTTERFELDS / ANDREAS ROSER (Hrsg.), Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache, Frankfurt a. M. 1999, 53–71.
- HALLET, GARTH: A Companion to Wittgenstein's „Philosophical Investigations“, Itaka / London 1977.
- HALLET, GARTH: Wittgenstein's definition of meaning as use, New York 1967.
- HANFLING, OSWALD: Wittgenstein's later philosophy, Basingstoke u. a. 1989.
- HARK, MICHEL TER: Wittgenstein und Russell über Psychologie und Fremdpsychisches, in: EIKE VON SAVIGNY / OLIVER R. SCHOLZ (Hrsg.), Wittgenstein über die Seele, Frankfurt a. M. 1996, 84–106.
- HARVEY, MICHAEL G.: Wittgenstein's Notion of ‚Theology as Grammar‘, in: Religious studies, Jg. 25, Bd. 1, 1989, 89–103.
- HEINEN, RENÉ: Sprachdynamik und Vernunft : Untersuchungen zum Spätwerk Nietzsches und Wittgensteins, Würzburg 1998.
- HEPBURN, R.W.: From World to God, in: Mind, Jg. 72, Nr. 285, 1963, 40–50.
- HICK, JOHN: Philosophy of religion, Englewood Cliffs 1973.
- HICK, JOHN: Sceptics and believers, in: DERS. (Hrsg.), Faith and the philosophers, London 1964, 235–250.

- 
- HICK, JOHN: Theologie und Verifikation, in: INGOLF U. DALFERTH (Hrsg.), Sprachlogik des Glaubens: Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974, 146–166.
- HILMY, S.S.: The later Wittgenstein: the emergence of a new philosophical method, Oxford 1987.
- HILTMANN, GABRIELLE: Aspekte sehen: Bemerkungen zum methodischen Vorgehen in Wittgensteins Spätwerk, Würzburg 1998.
- HINTIKKA, MERILL B. / HINTIKKA, JAAKKO: Untersuchungen zu Wittgenstein, Frankfurt a. M. 1990.
- HOBUS, STEFFI: Unbeschreibliche Gefühle, in: EIKE VON SAVIGNY / OLIVER R. SCHOLZ (Hrsg.), Wittgenstein über die Seele, Frankfurt a. M. 1996, 131–145.
- HOFMANN, DORIS VERA: Gewißheit des Fürwahrhaltens: Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluß des Lebens nach Kant und Wittgenstein, Berlin / Boston 2001.
- HOFMEISTER, HEIMO: Wahrheit und Glaube: Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion, Wien / München 1978.
- HÖSLE, VITTORIO: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzedentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik, München 1997.
- HÜBSCHER, PAUL: Der Einfluß von Johann Wolfgang Goethe und Paul Ernst auf Ludwig Wittgenstein, Bern u. a. 1985.
- HUEMER, WOLFGANG: The transition from causes to norms: Wittgenstein on training, in: Grazer Philosophische Studien, 71. Jg., Nr. 1, 2006, 205–225.
- HÜLSER, KARLHEINZ: Wahrheitstheorie als Aussagentheorie: Untersuchungen zu Wittgensteins Tractatus, Königstein, Ts. 1979.
- HUNZIKER, ANDREAS: Das Wagnis des Gewöhnlichen: ein Versuch über den Glauben im Gespräch mit Ludwig Wittgenstein und Stanley Cavell, Tübingen 2008.
- ISHIGURO, HIDE: Namen. Gebrauch und Bezugnahme, in: JOACHIM SCHULTE (Hrsg.), Texte zum Tractatus: Aufsätze, Frankfurt a. M. 1989, 96–135.
- IVEN, MATHIAS: "Wenn etwas Gut ist so ist es auch Göttlich": die Ethik im Leben Ludwig Wittgensteins, Berlin u. a. 2002.
- JAMES, WILLIAM: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit: Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens, Leipzig 1907.
- JANIK, ALLAN: Wittgensteins Wien, München 1989.
- JONES, HUGH O.: Die Logik theologischer Perspektiven: eine Sprachanalytische Untersuchung, Göttingen 1985.
- KEELING, L. BRYANT / MORELLI, MARIO F.: Beyond Wittgensteinian Fideism: An Examination of John Hick's Analysis of Religious Faith, in: International journal for philosophy of religion, Jg. 8, Nr. 4, 1977, 250–262.
- KEIGHTLEY, ALAN: Wittgenstein, grammar and god, London 1976.
- KELLERWESSEL, WULF: Zum Begriff der Gewißheit in Wittgensteins Über Gewißheit und seinen Implikationen. Ein Kommentar, in: DERS. (Hrsg.), Wittgensteins Spätphilosophie: Analysen und Probleme, Würzburg 1998, 227–256.

- 
- KENNY, ANTHONY: Wittgenstein on the Nature of Philosophy, in: BRIAN MCGUINNESS (Hrsg.), Wittgenstein and his times, Oxford 1982, 1–26.
- KENNY, ANTHONY: Wittgenstein, Frankfurt a. M. 1974.
- KERR, FERGUS, Theology after Wittgenstein, London 1997.
- KIENZLER, WOLFGANG: Die Sprache des *Tractatus*, in: GUNTER GEBAUER (Hrsg.), Wittgenstein – Philosophie als „Arbeit an Einem selbst“, Paderborn / München 2009, 223–248.
- KIENZLER, WOLFGANG: Die Stellung des *Big Typescripts* in Wittgensteins Werkentwicklung, in: STEFAN MAJETSCHAK (Hrsg.), Wittgensteins 'große Maschinenschrift': Untersuchungen zum philosophischen Ort des *Big Typescripts* (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins, Frankfurt a. M. u. a. 2006, 11–30.
- KIENZLER, WOLFGANG: Wittgenstein and John Henry Newman on Certainty, in: Grazer Philosophische Studien, Jg. 71, Bd. 1, 2006, 117–138.
- KIENZLER, WOLFGANG: Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie: 1930 – 1932; eine historische und systematische Darstellung, Frankfurt a. M. 1997.
- KOBER, MICHAEL: ‚In the Beginning was the Deed‘: Wittgenstein on Knowledge and Religion, in: DANIELE MOYAL-SHARROCK / WILLIAM H. BRENNER (Hrsg.), Readings of Wittgenstein's "On certainty", Basingstoke u. a. 2005, 225–250.
- KOBER, MICHAEL: Certainties of a World Picture: The Epistemological Investigations of On Certainty, in: The Cambridge Companion, Cambridge 2017, 441–478.
- KOBER, MICHAEL: Gewissheit als Norm: Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in „Über Gewißheit“, Berlin u. a. 1993.
- KRAFT, VIKTOR: Der Wiener Kreis: der Ursprung des Neopositivismus ; ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte, Wien 1968.
- KRIPKE, SAUL A.: Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition, Oxford 1982.
- KROß, MATTHIAS: „Wenn etwas gut ist, so ist es auch göttlich“. Wittgensteins Satz über die Ethik, in: P. KAMPITS / A. WEIBERG (Hrsg.), Angewandte Ethik, Wien 1999, 27–38.
- KROß, MATTHIAS: Glaube Du! Es schadet nicht. Ludwig Wittgensteins Vermischte Bemerkungen zur Religion, in: WULF KELLERWESSEL (Hrsg.), Wittgensteins Spätphilosophie: Analysen und Probleme, Würzburg 1998, 257–292.
- KROß, MATTHIAS: Klarheit als Selbstzweck: Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewissheit, Berlin 1993.
- KROß, MATTHIAS: Philosophieren in Beispielen. Wittgensteins Umdenken des Allgemeinen, in: Hans JULIUS SCHNEIDER / MATTHIAS KROSS (Hrsg.), Mit Sprache spielen: Die Ordnung und das Offene nach Wittgenstein, Berlin 1999, 169–188.
- KRÜGER, WILHELM: Ähnlichkeiten und Analogien – Diachronische Bemerkungen zur Entstehung des Wittgensteinschen Begriffs der Familienähnlichkeit, in: Wittgenstein Studien, Jg. 1, Nr. 2, 1994.
- KUHN, THOMAS S., Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a. M. 1976.
- LAUBE, MARTIN: Die Weisheit ist grau. Das Leben aber und die Religion sind farbenreich. Zur Religionsphilosophie Ludwig Wittgensteins, in: WILHELM

- 
- LÜTTERFELDS / THOMAS MOHRS (Hrsg.), *Globales Ethos: Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Würzburg 2000, 104–124.
- LAUBE, MARTIN: *Im Bann der Sprache: Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert*, Berlin / Boston 2011.
- LAUTERBACH, HANNA: *Moore-Sätze, Regelfolgen und antiskeptische Strategien in Wittgensteins ‚Über Gewißheit‘*, in: *Theologie und Philosophie*, 66. Jg., 1991, 49–74.
- LEHRER, KEITH, *Theory of Knowledge*, Boulder u. a. 2000.
- LINDBECK, GEORGE A.: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens: Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994.
- LÜTTERFELDS, WILHELM: „Schmerzen h a b e n“. Wittgensteins frühes Plädoyer für eine solipsistische Privatheit des Innern, in STEFAN MAJETSCHAK (Hrsg.), *Wittgensteins ‚große Maschinenschrift‘, Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins*, Frankfurt a. M. u. a. 2006, 219–246.
- LÜTTERFELDS, WILHELM: *Ist die Wahrheit asymmetrisch? Wittgensteins Wahrheitsneutralismus*, in: RUDOLF HALLER / JOHANNES L. BRANDL (Hrsg.), *Wittgenstein – Eine Neubewertung*, Jg. 2, 1990, 174–187.
- LÜTTERFELDS, WILHELM: *Jenseits von Cartesianismus und Skeptizismus? Wittgensteins Paradox kontingenter Gewißheit*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Jg. 47, Bd. 3, 1993, 352–369.
- LÜTTERFELDS, WILHELM: *Wittgensteins Weltbild-Glaube – ein vorrationales Fundament unserer Lebensform?*, in: J.P. GÁLVEZ / R.D. BALDRICH (Hrsg.), *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Cuenca 1998, 115–152.
- MAJETSCHAK, STEFAN: *Ludwig Wittgensteins Denkweg*, Freiburg i. Br. / München 2000.
- MALCOLM, NORMAN: *Einleitung*, in: RUSH RHEES, *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*, Frankfurt a. M. 1992, 13–20.
- MALCOLM, NORMAN: *Ludwig Wittgenstein: ein Erinnerungsbuch*, München 1958.
- MALCOLM, NORMAN: *Nothing is hidden: Wittgenstein's criticism of his early thought*, Oxford 1986.
- MALCOLM, NORMAN: *Sprache und Gegenstände*, in: JOACHIM SCHULTE (Hrsg.), *Texte zum Tractatus: Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1989, 136–155.
- MALCOLM, NORMAN: *The Groundlessness of Belief*, in: *Thought and Knowledge*, 2020, 199–216.
- MANN, CHRISTIAN: *Wovon man schweigen muss. Wittgenstein über die Grundfragen von Logik und Mathematik*, Wien 1994.
- MARCUSCHI, LUIZ ANTÔNIO: *Die Methode des Beispiels: Untersuchungen über die methodische Funktion des Beispiels in der Philosophie, insbesondere bei Ludwig Wittgenstein*, Erlangen 1976.
- MASLOW, ALEXANDER: *A Study in Wittgenstein's Tractatus*, Berkeley 1961.
- MCDOWELL, JOHN: *Wittgenstein on following a Rule*, in: *Synthese (Dordrecht)*, Jg. 58, Bd. 3, 1984, 325–363.
- MCDOWELL, JOHN: *Wittgensteinian „QUIETISM“*, in: *Common knowledge*, Jg. 15, Nr. 3, 2009, 365–372.

- 
- MCGUINNESS, BRIAN: Wittgenstein after 100 Years, in: JOSEF-MARIA TERRICABRAS (Hrsg.), *A Wittgenstein-Symposium*, Amsterdam 1993, 1–8.
- MERSCH, DIETER (Hrsg.): *Gespräche über Ludwig Wittgenstein*, Wien 1991.
- MONK, RAY: *Wittgenstein: das Handwerk des Genies*, Stuttgart 2000.
- MOORE, A.W.: Was the author of the *Tractatus* a transcendental idealist?, in PETER SULLIVAN / MICHAEL POTTER (Hrsg.), *Wittgenstein's Tractatus: history and interpretation*, Oxford 2013, 239–255.
- MOYAL-SHARROCK, DANIELE: The myth of the quietist Wittgenstein, in: IAN JAMES KID / JONATHAN BEALE (Hrsg.), *Wittgenstein and Scientism*, London 2017, 152–174.
- MOYAL-SHARROCK, DANIELE: Understanding Wittgenstein's „On certainty“, *Basings-toke u. a.* 2004.
- MULHALL, STEPHEN: *On being the world: Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects*, London / New York 1990.
- MUNZ, REGINE: Ludwig Wittgenstein: Vom Vortrag über Ethik zu Vorlesungen über religiösen Glauben, in: WILHELM LÜTTERFELDS / THOMAS MOHRS (Hrsg.), *Globales Ethos: Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Würzburg 2000, 125–145.
- MUNZ, REGINE: *Religion als Beispiel: Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive*, Düsseldorf u. a. 1997.
- MUNZ, VOLKER A.: Regel und notwendiger Satz. Wittgensteins Begriff der Grammatik im Kontext analytischer und synthetischer Sätze, in: KATALIN NEUMER (Hrsg.), *Traditionen Wittgensteins*, Frankfurt a. M. u. a. 2004, 57–84.
- NEVES DE MIRANDA, Sérgio Ricardo: *Themen der Erkenntnistheorie in Wittgensteins „Über Gewissheit“*, Bielefeld 2006.
- NEWMAN, JOHN HENRY: *Philosophie des Glaubens (Grammar of assent)*, München 1921.
- NIEDBALLA, THOMAS: *Christliches Sprachspiel und religiöse Erfahrung: Wittgenstein und die Theologie*, Münster u. a. 1993.
- NIELSEN, KAI / PHILLIPS, DEWI Z.: *Wittgensteinian Fideism?*, London 2005.
- NILSSON, ARNE: *Das Spiel der Sprache: Wittgenstein, Lacan und Novalis zur Semantisierung von Wirklichkeit und Subjektivität in der Bewegung des Dialogs*, Regensburg 1997.
- NOWAK, BARBARA: "Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht wahr, noch falsch." Zum epistemischen Status religiöser Überzeugungen, in: *Pre-Proceedings of the 26th International Wittgenstein Symposium*, Kirchberg am Wechsel 2003, 266–268.
- ØFSTI, AUDUN: Methodischer Solipsismus, Metasprachen(problem) und Deixis: Einige Überlegungen zum Privatsprachenproblem, in: WULF KELLERWESSEL (Hrsg.), *Wittgensteins Spätphilosophie: Analysen und Probleme*, Würzburg 1998, 23–72.
- ØFSTI, AUDUN: Sprachspiel vs. vollständige Sprache: Einige Bemerkungen zum späten Wittgenstein, zur Übersetzung und Übersichtlichkeit, zum Handlungswissen



- 
- und Diskurs, in: *Journal for general philosophy of science*, Jg. 21, Nr. 1, 1990, 105–133.
- OHLER, MATTHIAS: *Sprache und ihre Begründung: Wittgenstein contra Searle*, Köln 1988.
- PEARS, DAVID: *Wittgenstein*, London 1985.
- PETERMANN, JAMES F.: *Philosophy as therapy: an interpretation and defense of Wittgenstein's later philosophical project*, Albany 1992.
- PEUKERT, HELMUT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie: Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt 2009.
- PHILLIPS, DEWI Z.: *Religion without explanation*, Oxford 1976.
- PHILLIPS, DEWI Z.: *Religiöse Glaubensansichten und Sprachspiele*, in: INGOLF U. DALFERTH (Hrsg.), *Sprachlogik des Glaubens: Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, München 1974, 258–282.
- PHILLIPS, DEWI Z.: *Wittgenstein and Religion*, Basingstoke u. a. 1993.
- PIERCE, CHARLES S. / APEL, KARL-OTTO (Hrsg.): *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Frankfurt a. M. 1970.
- PLATON / EIGLER, G. (Hrsg.), *Kratylos*, in: DERS., *Werke*, Band 3, Darmstadt 1974.
- POLE, DAVID: *The later Philosophy of Wittgenstein*, London u. a. 2013.
- POLK, JOHN THOMA: *Wittgenstein's Views on Philosophical Skeptizism and Certainty*, New York 1976.
- PRESTON, JOHN: *Janik on Hertz and the Early Wittgenstein*, in: *Grazer philosophische Studien*, Jg. 71, Nr. 1, 2006, 83–95.
- PRICE, HUW: *Naturalism Without Representationalism*, in: MARIO DE CARO / DAVID MCARTHUR (Hrsg.), *Naturalism in Question*, Cambridge u. a. 2004, 71–88.
- PRIOR, A.N.: *Correspondence theory of truth*, in: PAUL EDWARDS (Hrsg.), *The Encyclopedia of Philosophy Bd. 2*, New York / London 1976, 223–232.
- PUHL, KLAUS: *Only Connect Perspicuous Representation and the Logic of Nachtraglichkeit*, in: *Grazer philosophische Studien*, Jg. 71, Nr. 1, 2006, 23–38.
- PUHL, KLAUS: *Regelfolgen*, in: EIKE VON SAVIGNY (Hrsg.), *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen*, Berlin 2012, 91–110.
- PUNTEL, LORENZ B.: *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie: eine kritisch-systematische Darstellung*, Darmstadt 1993.
- PUTNAM, HILARY, *Pragmatismus – eine offene Frage*, Frankfurt a. M. / New York 1992.
- PUTNAM, HILARY: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1990.
- RAATZSCH, RICHARD: *Ketzer und Rechtgläubige, Narren und Weisen*, in: WILHELM LÜTTERFELDS / ANDREAS ROSER (Hrsg.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Frankfurt a. M. 1999, 94–119.
- RAATZSCH, RICHARD: *Wieviele „gemeinsame menschliche Handlungsweisen“ (PU 206)?*, in: *Grazer philosophische Studien*, Jg. 45, Nr. 1, 1993, 41–64.
- RAATZSCH, RICHARD: *Wittgensteins Philosophieren über das Philosophieren: Die Paragraphen 89 bis 133...*, in: EIKE VON SAVYGNY (Hrsg.), *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen*, Berlin 2012, 55–74.

- 
- RAMI, DOLF: Wittgenstein und der Cartesianismus, in: Wittgenstein Studien, Jg. 10, 2004, 17–56.
- RAMSEY, FRANK: Facts and propositions, in: Aristotelian Society, Jg. 7, 1927, 153–206.
- RICHARDSON, JOHN T.E.: The grammar of justification: an interpretation of Wittgenstein's philosophy of language, London 1976, 31.
- RICKEN, FRIEDO: Die Rationalität der Religion in der analytischen Philosophie: Swinburne, Mackie, Wittgenstein, in: Philosophisches Jahrbuch, Jg. 99, Bd. 2, 1992, 287–306.
- ROS, ARNO, Begründung und Begriff: Wandlungen des Verständnisses begrifflicher Argumentationen, Band 3, Moderne, Hamburg 1990.
- RUSSEL, B.: Introduction, in: LUDWIG WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, Routledge 2003.
- RYLE, GILBERT: Der Begriff des Geistes, Stuttgart 1969.
- SAVIGNY, EIKE VON: Der Mensch als Mitmensch: Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“, München 1996.
- SAVIGNY, EIKE VON: Die Philosophie der normalen Sprache: eine kritische Einführung in die "ordinary language philosophy", Frankfurt a. M. 1980.
- SAVIGNY, EIKE VON: Sprachspiele und Lebensformen: Woher kommt die Bedeutung?, in: DERS. (Hrsg.): Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Berlin 2012, 7–32.
- SAVIGNY, EIKE VON: Wie Sprecher Ausdrücke meinen, in: DERS. (Hrsg.), Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Berlin 2012, 75–91.
- SAVIGNY, EIKE VON: Wittgensteins Lebensformen und die Grenzen der Verständigung, in: WILHELM LÜTTERFELDS / ANDREAS ROSER (Hrsg.), Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache, Frankfurt a. M. 1999, 120–137.
- SCHANTZ, RICHARD: Wahrheit, Referenz und Realismus: eine Studie zur Sprachphilosophie und Metaphysik, Berlin 1996.
- SCHEFFCZYK, LEO: Grundlagen des Dogmas: Einleitung in die Dogmatik, Aachen 1997.
- SCHNEIDER, CHRISTIAN: Der sprachlose Philosoph: Ludwig Wittgensteins Philosophie als lebensgeschichtliche Selbstreflexion, Würzburg 2020.
- SCHNEIDER, HANS JULIUS: Die Situiertheit des Denkens, Wissens und Sprechens im Handeln, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 41, Nr. 4, 1993, 727–740.
- SCHNEIDER, HANS JULIUS: Mentale Zustände als metaphorische Schöpfungen, in: WULF KELLERWESSEL (Hrsg.), Wittgensteins Spätphilosophie: Analysen und Probleme, Würzburg 1998, 209–226.
- SCHNEIDER, HANS JULIUS: Offene Grenzen, zerfaserte Ränder: Über Arten von Beziehungen zwischen Sprachspielen, in: WILHELM LÜTTERFELDS / ANDREAS ROSER (Hrsg.), Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache, Frankfurt a. M. 1999, 138–155.
- SCHNEIDER, HANS JULIUS: Phantasie und Kalkül; über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache, Frankfurt a. M. 1992.
- SCHOLZ, OLIVER R.: Vorstellungen von Vorstellungen, in: EIKE VON SAVIGNY (Hrsg.), Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Berlin 2012, 147–164.

- 
- SCHROEDER, SEVERIN: Das Privatsprachen-Argument: Wittgenstein über Empfindung & Ausdruck, Paderborn u. a. 1998.
- SCHROEDER, SEVERIN: Eine Art, das Leben zu beurteilen: Wittgenstein über Glaube und Vernunft, in: WILHELM LÜTTERFELDS / THOMAS MOHRS (Hrsg.), Globales Ethos: Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion, Würzburg 2000, 146–156.
- SCHROEDER, SEVERIN: Wittgenstein lesen: ein Kommentar zu ausgewählten Passagen der „Philosophischen Untersuchungen“, Stuttgart 2009.
- SCHUBERT, AXEL: Die Praxis des Wissens: Können als Quelle der Erkenntnis, 2012.
- SCHULTE, JOACHIM: Chor und Gesetz: Wittgenstein im Kontext, Frankfurt a. M. 1990.
- SCHULTE, JOACHIM: Die Hinnahme von Sprachspielen und Lebensformen, in: WILHELM LÜTTERFELDS / ANDREAS ROSER (Hrsg.), Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache, Frankfurt a. M. 1999, 156–170.
- SCHULTE, JOACHIM: Erlebnis und Ausdruck: Wittgensteins Philosophie der Psychologie, München u. a. 1987.
- SCHULTE, JOACHIM: Kontext, in: R. HALLER / J. BRANDL (Hrsg.), Wittgenstein – eine Neubewertung, Band 2, Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, Feier des 100. Geburtstages, 13. bis 20. August 1989, Kirchberg am Wechsel (Österreich), Wien 1990, 293–302.
- SCHULTE, JOACHIM: The Pneumatic Conception of Thought, in: Grazer philosophische Studien, Jg. 71, Nr. 1, 2006, 39–55.
- SCHULTE, JOACHIM: Within a system, in: DANIELE MOYAL-SHARROCK (Hrsg.), Readings of Wittgenstein's on certainty, Basingstoke u. a. 2007, 59–75.
- SCHULTE, JOACHIM: Wittgenstein: eine Einführung, Stuttgart 2016.
- SCHULTHESS, PETER: Am Ende Vernunft – Vernunft am Ende?: die Frage nach dem logos bei Platon und Wittgenstein, St. Augustin 1993.
- SCHULZ, WALTER: Wittgenstein: die Negation der Philosophie, Pfullingen 1967.
- SCHWEGLER, HELMUT: Systemtheorie als Weg zur Vereinheitlichung der Wissenschaften?, in: WOLFGANG KROHN (Hrsg.), Emergenz: die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung, Frankfurt a. M. 1992, 27–56.
- SCHWEIDLER, WALTER: Die Philosophie lässt alles wie es ist: epochè als therapeutischer Prozess bei Wittgenstein, in: Archivio di filosofia, Jg. 83, Nr. 1 / 2, 2015, 273–286.
- SCHWEIDLER, WALTER: Das Uneinholbare: Beiträge zu einer indirekten Metaphysik, Freiburg / München 2008.
- SCHWEIDLER, WALTER: Die Entscheidung der Wahrheit: Zum Grundverhältnis von Natur und Wissen, in: Archivio di filosofia, Jg. 80, Nr. 1 / 2, 2012, 77–90.
- SCHWEIDLER, WALTER: Die Weite der Vernunft, in: HANS ZEHETMAIR (Hrsg.), Glaube, Vernunft, Politik: eine Verhältnisbestimmung, Freiburg i.Br. u. a. 2009, 34–48.
- SCHWEIDLER, WALTER: Wittgenstein, Goethe, and the Metonymy Principle, in: CARL HUMPHRIES / WALTER SCHWEIDLER (Hrsg.), Wittgenstein, philosopher of cultures, St. Austin 2017, 103–114.
- SCHWEIDLER, WALTER: Wittgensteins Philosophiebegriff, Freiburg / München 1983.

- 
- SEDMAK, CLEMENS: *Kalkül und Kultur: Studien zu Genesis und Geltung von Wittgensteins Sprachspielmodell*, Amsterdam 1996.
- SEDMAK, CLEMENS: *The cultural game of watching the games*, in: WILHELM LÜTTERFELDS / ANDREAS ROSER (Hrsg.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Frankfurt a. M. 1999, 171–189.
- SEDMAK, CLEMENS: *Wittgensteins Sprachspielmodell und die pluralistische Religions-  
theorie*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie*, Jg. 117, Nr. 4, 1995, 393–415.
- SEIFERT, JOSEF: *Der Streit Um Die Wahrheit: Wahrheit und Wahrheitstheorien*, Berlin / Boston 2013.
- SHIELDS, PHILIP R.: *Logic and sin in the writings of Ludwig Wittgenstein*, Chicago u. a. 1993.
- SIMON, JOSEF: *Lebensformen: Übergänge und Abbrüche*, in: WILHELM LÜTTERFELDS / ANDREAS ROSER (Hrsg.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Frankfurt a. M. 1999, 190–212.
- SIMON, JOSEF: *Wahrheit als Freiheit: zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin / New York 1978.
- SMITH, BENEDICT: *Wittgenstein, Naturalism and Scientism*, in: JONATHAN BEALE / IAN JAMES KIDD (Hrsg.), *Wittgenstein and scientism*, Routledge, 2017, 209–224.
- SOMAVILLA, ILSE (Hrsg.): *Begegnungen mit Wittgenstein. Ludwig Hänsels Tagebücher 1918 / 1919 und 1921 / 1922*, Innsbruck / Wien 2012.
- SOMAVILLA, ILSE u. a. (Hrsg.): *Ludwig Hänsel – Ludwig Wittgenstein, eine Freundschaft: Briefe, Aufsätze, Kommentare*, Innsbruck 1994.
- SOMAVILLA, ILSE: *Das „Gefühl für Gott“: Wittgenstein in der Tradition Pascals, Tolstois und Kierkegaards*, in: KATALIN NEUMER, *Traditionen Wittgensteins*, Frankfurt a. M. 2004, 85–101.
- SPECHT, ERNST KONRAD: *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*, Köln 1963.
- STEGMÜLLER, WOLFGANG: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie: eine kritische Einführung*, Band 1, Stuttgart 1978.
- STEGMÜLLER, WOLFGANG: *Kripkes Deutung der Spätphilosophie Wittgensteins: Kommentarversuch über einen versuchten Kommentar*, Stuttgart 1986.
- STEIN, CHRISTIAN A.: *Regeln und Übereinstimmung: zu einer Kontroverse in der neueren Wittgenstein-Forschung*, Pfaffenweiler 1994.
- STENIUS, ERIK: *Wittgensteins Traktat: eine kritische Darlegung seiner Hauptgedanken*, Frankfurt a. M. 1969.
- STOSCH, KLAUS VON: *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz: Untersuchung zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001.
- STRAWSON, PETER FREDERICK: *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*, London 1964.
- STRAWSON, PETER FREDERICK: *Scepticism and naturalism: some varieties; the Woodbridge lectures* 1983, London 2008.

- 
- STROLL, AVRUM: *Why On Certainty Matters*, in: DANIELE MOYAL-SHARROCK / WILLIAM H. BRENNER (Hrsg.), *Readings of Wittgenstein's "On certainty"*, Basingstoke u. a. 2005, 33–46.
- STÜCKLE, HEICO: *Das Subjekt als seine Welt, als Grenze seiner Welt und als Punkt der ihm koordinierten Realität: eine Untersuchung zum Solipsismus in Wittgensteins Frühwerk*, Würzburg 2015.
- SVENSSON, GUNNAR: *On doubting the reality of reality: Moore and Wittgenstein on sceptical doubts*, Stockholm 1982.
- TARBOX, EVERETT J.: *Linguistic pragmatism: William James and Ludwig Wittgenstein*, in: *American journal of theology & philosophy*, Jg. 15, Bd. 1, 1994, 43–58.
- TERRICABRAS, JOSEP-MARIA: *Ludwig Wittgenstein: Kommentar und Interpretation*, Freiburg (Breisgau) / München 1978.
- THOMAS, EMYR VAUGHAN: *Wittgensteinian Methodology and Religious Belief*, in: *International philosophical quarterly*, Jg. 39, Bd. 3, 1999, 265–275.
- THOMAS, EMYR VAUGHAN: *Wittgensteinian Perspectives (Sub Specie Aeternitatis)*, in: *Religious studies*, Jg. 31, Nr. 3, 1995, 329–340.
- THOMMES, ARMIN, *Die Kohärenztheorie der Wahrheit und der Kunst im Spätwerk von Ludwig Wittgenstein*, Mainz 1993.
- TING, FU-NING: *Wittgenstein's descriptive method*, Hong Kong 1989.
- TOMINAGA, THOMAS: *A Wittgenstein Analysis of the depth grammar of religious belief and practice*, in: WOLFGANG L. GOMBOCZ (Hrsg.), *Religionsphilosophie: Philosophy of religion*, Wien 1984, 183–186.
- TRACK, JOACHIM, *Lebensform, Bild und innere Erfahrung. Zur Bedeutung von Wittgensteins Interpretation religiöser Äußerungen*, in: WILHELM VOSSENKUHL (Hrsg.), *Von Wittgenstein lernen*, Berlin 1992, 151–168.
- TRIGG, ROGER: *Reason and commitment*, Cambridge 1973.
- TUGENDHAT, ERNST: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976.
- UHLEMANN, BRIGITTE: *Wittgensteins Tractatus im Spiegel von Kants Transzendentalphilosophie und Schopenhauers Idealismus*, Konstanz 1998.
- ULE, ANDREJ: *Operationen und Regeln bei Wittgenstein: vom logischen Raum zum Regelraum*, Frankfurt a. M. u. a. 1997.
- VENIERI, MARIA: *Wittgenstein über philosophische Erklärung*, Frankfurt a. M. u. a. 1989.
- VOLBERS, JÖRG: *Selbsterkenntnis und Lebensform: kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault*, Bielefeld 2009.
- VOSSENKUHL, WILHELM: *Einleitung*, in: DERS. (Hrsg.), *Von Wittgenstein lernen*, Berlin 1992.
- VOSSENKUHL, WILHELM: *Ludwig Wittgenstein*, München 1995.
- VOSSENKUHL, WILHELM: *Präsuppositionen moralischer Urteile und Kriterien der Moralität*, in: EVA SCHAPER / WILHELM VOSSENKUHL (Hrsg.), *Bedingungen der Möglichkeit: „Trancendental Arguments“ und transzendentes Denken*, Stuttgart 1984, 267–75.

- 
- VOSSENKUHLE, WILHELM: Solipsismus und Sprachkritik: Beiträge zu Wittgenstein, Berlin 2009.
- WACHTENDORF, THOMAS: Ethik als Mythologie: Sprache und Ethik bei Ludwig Wittgenstein, Berlin 2008.
- WALKER, RALPH C.S., Regelbefolgen und die Kohärenztheorie der Wahrheit, in: DIETER BIRNBACHER (Hrsg.), Sprachspiel und Methode: zum Stand der Wittgenstein-Diskussion, Berlin u. a. 1985, 27–46.
- WALKER, RALPH C.S.: The coherence theory of truth: realism, anti-realism, idealism, London u. a. 1989.
- WALLNER, FRITZ G.: Die Grenzen der Sprache und der Erkenntnis: Analysen an und im Anschluß an Wittgensteins Philosophie, Wien 1983.
- WATZKA, HEINRICH: Sagen und Zeigen: die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein, Stuttgart u. a. 2000.
- WEIBERG, ANJA: Eine Frage der Grammatik? Ludwig Wittgenstein über Gewissheit, Religion und Weltbild, in: WILHELM LÜTTERFELDS (Hrsg.), Wahr oder tolerant?: religiöse Sprachspiele und die Problematik ihrer globalen Koexistenz, Frankfurt a. M. u. a. 2005, 99–110.
- WEISS, THOMAS: Die Gebrauchstheorie der Bedeutung im Big Typescript – eine neue Perspektive auf Wittgenstein, Berlin 2005.
- WEISS, THOMAS: Meinen, ein Erlebnis der besonderen Art, in: EIKE VON SAVIGNY / OLIVER R. SCHOLZ (Hrsg.), Wittgenstein über die Seele, Frankfurt a. M. 1996, 57–71.
- WELSCH, WOLFGANG: Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M. 1995.
- WENNERBERG, HJALMAR: Der Begriff der Familienähnlichkeit in Wittgensteins Spätphilosophie, in: EIKE VON SAVIGNY (Hrsg.), Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Berlin 2012, 33–54.
- WHITTAKER, JOHN H., Can a purely grammatical inquiry be religiously persuasive?, in: TIMOTHY TESSIN / M.V.D. RUHR (Hrsg.), Philosophy and the grammar of religious belief, New York 1995, 348–366.
- WILLIAMS, BERNARD / MOORE, A.W. (Hrsg.), Philosophy as a humanistic discipline, Princeton, NJ (u. a.) 2006.
- WINCH, PETER: Versuchen zu verstehen, Frankfurt a. M. 1992.
- WISDOM, JOHN; Philosophy and psycho-analysis, Oxford 1953.
- WOHLMUTH, JOSEF: Hat der jüdisch-christliche Dialog eine hinreichende theologische Basis? Im Gespräch mit Jean- François Lyotard, in: GÜNTHER RIBE (Hrsg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend: Festschrift für HANS WALDENFELS zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Paderborn 1996, 513–542.
- WRIGHT, GEORG HENRIK VON: The varieties of goodness, Bristol 1993.
- WRIGHT, GEORG HENRIK VON: Wittgenstein, Frankfurt a. M. 1986
- WUCHTERL, KURT: Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein, Frankfurt a. M. 1969.