

## Wittgenstein und das ethische Gesetz\*

Barry Smith (Manchester)

### 1. Vorbemerkung

Im Vorwort zum *Tractatus* teilt uns Wittgenstein mit, das Ziel seiner Arbeit sei es, „dem Denken eine Grenze zu ziehen“ (*TLP*, S. 3). Dieser Gedanke wird gewöhnlich in einem rein deskriptiven Sinne verstanden. Dann aber kann eine deskriptive Bestimmung dieser Grenze nur dadurch geleistet werden, daß man sich von außen an das heranarbeitet, was gedacht werden kann, und einfach unvermittelt anhält, sowie man die Grenze erreicht. Andernfalls „[...] müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt).“ (*Ebd.*) Daraus folgt, daß die Vorstellung, dem Denken — und also auch dem Ausdruck der Gedanken — eine Grenze ziehen zu können, gewisse normative Implikationen hat, die Wittgenstein selbst durchaus gesehen hat. In einem Brief an von Ficker drückt er das so aus:

„[...] der Sinn des Buches ist ein Ethischer. Ich wollte einmal in das Vorwort einen Satz geben, der nun tatsächlich nicht darin steht, den ich Ihnen aber jetzt schreibe, weil er Ihnen vielleicht ein Schlüssel sein wird: Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam *von Innen her begrenzt*; [...]“<sup>1</sup>

Wir könnten uns zu dem Glauben verleiten lassen, daß wir beide Seiten dieser Grenze denken können. Wer aber versucht, in Worte zu kleiden, was jenseits der Grenze liegt, der — um Wittgensteins eigene Worte zu benutzen — „schwefelt“ nur.<sup>2</sup>

Der vorliegende Aufsatz stellt den Versuch dar, diese normative Seite von Wittgensteins Frühwerk ein wenig deutlicher herauszuarbeiten und dabei an seinem Ansatz insofern Kritik zu üben, als gezeigt wird, wie sehr dessen Implikationen mit unseren üblichen ethischen Vorstellungen

\* Aus dem Englischen übersetzt von Armin Burkhardt.

<sup>1</sup> Dieser Brief ist abgedruckt in von Wrights „Historical Introduction“ zum *Protractatus*, (= *Protractatus. An early version of Tractatus Logico-Philosophicus by Ludwig Wittgenstein. Edited by B. F. McGuinness, T. Nyberg, G. H. von Wright with a translation by D. F. Pears, B. F. McGuinness, an historical introduction by G. H. von Wright and a facsimile of the author's manuscript*, London 1971), S. 15. (Letzte Hervorhebung vom Verfasser)

<sup>2</sup> *Ebd.*

in Konflikt stehen. Die Arbeit hat aber auch einen etwas wohlwollenderen Aspekt: Sie versucht zu zeigen, wie Wittgensteins scheinbar widersinnige Ansichten so formuliert werden können, daß sie zumindest begreifbar erscheinen. Zu diesem Zweck beginnen wir mit der Untersuchung des demjenigen Wittgensteins erstaunlich ähnlichen ethischen Ansatzes, wie er von einem seiner frühen väterlichen Freunde vertreten wurde, nämlich von Karl Kraus.

## 2. Das natürliche Gesetz

Wittgensteins ethische Auffassungen können, in einer ersten Annäherung, wie folgt zusammengefaßt werden:

1. Ethische Begriffe oder ethische Gesetze finden ihre primäre Anwendung auf Sprachgebräuche (einschließlich nicht-öffentlicher Gebrauchsweisen von Sprache beim Denken).
2. Die Frage der ethischen Legitimität oder Illegitimität öffentlicher Handlungen muß im Vergleich zur Frage der Legitimität der damit verbundenen Sprachgebräuche als sekundär aufgefaßt und behandelt werden.

Die Absurdität dieses Ansatzes springt, wenn man ihn wörtlich nimmt, ins Auge. Wie Wittgenstein denn auch einem Freund gegenüber formulierte: „Es käme nicht darauf an, was Du getan hättest, selbst wenn Du jemanden getötet hättest. Es käme darauf an, wie Du darüber redetest.“<sup>3</sup> Eine genauere Untersuchung des Krausschen Werks wird uns dabei helfen, diese Auffassung in einen in sich geschlosseneren Gesamtzusammenhang zu stellen.

Kraus wird von Wittgenstein in der ausgewählten Liste derjenigen Autoren aufgeführt, von denen er selbst glaubte, beeinflusst worden zu sein, deren Werk er, wie er sich ausdrückte, „nur [ . . . ] zu meinem Klärungswerk aufgegriffen“ (VB, S. 43) hatte<sup>4</sup>, und es gibt Hinweise darauf, daß Kraus bei Wittgensteins anfänglichen Bemühungen, einen Verlag für sein Buch zu finden, mitgeholfen hat.<sup>5</sup> Es kann daher keineswegs

<sup>3</sup> Es handelt sich hier um eine Bemerkung, die von B. F. McGuinness in der Diskussion seines Vortrags „Wittgensteins geistige Kinderstube“ [Wittgenstein's Intellectual Nursery-Training] auf dem 3. Internationalen Wittgenstein Symposium, Kirchberg/Wechsel (Österreich) zitiert wurde. Der Text seines Vortrags selbst ist erschienen in H. Berghele/A. Hübner/E. Köhler (Hrsg.), *Wittgenstein, der Wiener Kreis und der Kritische Rationalismus*. Akten des 3. Internationalen Wittgenstein Symposiums, 13. bis 19. August 1978, Kirchberg am Wechsel (Österreich) 1978, Wien 1979, S. 33–40.

<sup>4</sup> Die Liste erscheint in einem 1931 verfaßten Manuskript.

<sup>5</sup> Vgl. dazu P. Engelmann, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*. Herausgegeben von B. F. McGuinness, Wien und München 1970, S. 14 sowie G. H. von Wrights Aufsatz „The Origin of Wittgenstein's *Tractatus*“ in: C. G. Luckhardt (ed.), *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, Hassocks 1979, S. 138–160, ebd. S. 112. Engelmann arbeitete selbst eine Zeitlang mit Kraus zusammen (vgl. P. Engelmann, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*, a. a. O., S. 51).

überraschen, wenn es uns im folgenden gelingt, in Kraus' Schriften Vorwegnahmen von Gedanken aus dem *Tractatus* aufzuspüren.

Diese Schriften sind sehr umfangreich. Kraus war zwischen 1899 und 1936 bekanntlich nicht nur Herausgeber, sondern schließlich auch de facto einziger Autor der *Fackel*, einer vierzehntägig erscheinenden Zeitschrift, die in ganz Europa eine große Verbreitung erlangte. Das Wesentlichste an der *Fackel* war ihr — mehr oder weniger boshafter — Kommentar zu politischen, sozialen und kulturellen Fragen, wobei sich Kraus besonders auf persönliche Polemik gegen die Dummheit und Bestechlichkeit seiner Zeitgenossen spezialisierte. Sein Hauptanliegen jedoch war es, die Erosion von Denken und Kultur in der Gesellschaft des späten Habsburgerreiches zu verhindern — wo „der inkompetente Bodensatz der Menschheit das Sagen hat“ —, deren Anzeichen er rings um sich her entlarvte. Den zeitgenössischen Zerfall des geistigen, kulturellen und intellektuellen Lebens sah er in erster Linie verursacht durch die Entwürdigung der Sprache, wie sie gekennzeichnet ist durch das immer heftiger wuchernde Anwachsen des journalistischen Klischeedenkens, des Technologen-Kauderwelschs und bürokratischer Unsinnigkeiten. Er verwandte einige tausend Seiten darauf, die Aufmerksamkeit auf die unterschiedlichen Weisen zu lenken, in denen die Presse das geistige und emotionale Leben ihrer Leser durch Vergewaltigung ihrer moralischen und ästhetischen Urteilsfähigkeit zerstöre, indem sie sich zwischen diese und die deutsche Sprache stelle.<sup>6</sup>

Für ihn war die Presse nicht nur verantwortlich für die Belieferung ihrer Opfer mit Gefühlen und Meinungen von der Stange, mit denen sie den Platz der Phantasie in ihrem Leben besetzte, sondern auch für die faktische Zerstörung der Sprache: durch Verwischen semantischer Unterscheidungen, durch Erklärung alltäglicher Dinge für außergewöhnlich (und so umgekehrt auch des Außergewöhnlichen für einen Gemeinplatz) und vor allem durch Verwechslung der platten Realität mit dem Künstlerischen. Seine Reaktion auf den Schwund von Ehrlichkeit und Integrität in Denken und Sprache war deshalb ein unerbittliches Eintreten für die Verteidigung der grammatischen Exaktheit.<sup>7</sup>

Dies war für Kraus keineswegs bloß eine rein intellektuelle oder theoretische Übung. Er glaubte nämlich, daß

Vgl. dazu Engelmanns Beitrag zu dem Band *Dem Andenken an Karl Kraus*, Tel Aviv 1949 (Neuaufgabe: Wien 1967), wo es auf S. 9 heißt: „Der zeitungslisende Mensch lebt nicht mehr das Leben selbst, er tritt nicht mehr den Ereignissen selbst gegenüber. Sondern er eignet sich alles, was geschieht, in einem unendlich verdünnten Abklatsch, dem ‚Zeitungsbericht‘ an. Dadurch wird es ihm möglich, unendlich vergrößerte Qualitäten von Ereignissen zu schlucken; aber hier wie überall: was sein Erleben an Quantität gewinnt, das büßt es an Intensität ein.“ Vgl. die Sammlung *Die Sprache*, Wien 1937, besonders die Abschnitte zur „Sprachlehre“.

Wenn Schreiber und Sprecher vollständig verstehen würden, was sie sagen und schreiben, wenn sie die volle Wirkung der sprachlichen Wirklichkeit erkennen und fühlen würden, die ihren Worten innewohnt und nur aufgedeckt werden muß, um ihre Wirkung zu erzielen, dann würden sie anders schreiben und sprechen, ja anders leben [ . . . ]<sup>8</sup>

— und zwar in einem solchen Maße, daß moralisch defektive Handlungen unmöglich würden.<sup>9</sup> In der Tat kann ein in ethischer Hinsicht gerechtfertigtes Handeln nur gesichert, ethisch ungerechtfertigtes Tun nur vermieden werden durch die Bewußtheit über die volle Tragweite der eigenen Handlungen, die aus dem exakten Sprachgebrauch hervorgeht.

Wie sollen wir Kraus' Gleichsetzung von moralischem Wert und sprachlicher Genauigkeit verstehen? Halten wir zunächst fest, daß die Sprache, deren Grammatik zu befolgen uns auferlegt ist, von Kraus nicht als ein künstliches Konstrukt aus Regeln und Konventionen verstanden wird. Sie ist für ihn vielmehr ein spontanes, natürliches Phänomen, die lebendige Verkörperung einer ganzen Welt von Glaubenssätzen und Traditionen. Das Gesetz der Grammatik ist für ihn ein natürliches Gesetz<sup>10</sup>, ein Gesetz, das respektiert wird, wenn sich unser Denken oder Sprechen auf natürliche Weise in der Welt bewegt und dabei für das Erkennen der subtilsten Konturen empfänglich ist. Dieses Gesetz wird mißachtet, wenn wir versuchen, der Sprache unser eigenes Ich aufzubürden und sie lediglich als das Vehikel unserer eigenen Gedanken zu benutzen. Grammatisch sprechen heißt weder, wie Kraus es bestimmte, sprechen im Einklang mit festen Regeln noch bedeutet es ein Sprechen in der leblosen, abgenutzten Sprache der Masse. Es bedeutet vielmehr, ein unmittelbares Gefühl für Sprache „in freier Bewegung“ zu dokumentieren. Und der wahre Schriftsteller, so glaubte Kraus, ist nicht jemand, der eine perfekte Sprachbeherrschung besitzt, sondern einer, der von der Sprache beherrscht wird und erkennt, daß Sprache, wenn sie von ihrem Besten geben soll, mit Achtung behandelt werden muß.<sup>11</sup> In der Gesellschaft seiner Zeit werde Sprache in eine passive, nicht-responsive Rolle gedrängt und so ihrer Kräfte zur Beherrschung des Denkverlaufs beraubt. Die Kultur — die, in den Augen von Kraus, auf einer har-

<sup>8</sup> □ J. P. Stern, „Karl Kraus's Vision of Language“, in: *Modern Language Review* 61, 1966, S. 71–84, ebd., S. 78. [Übersetzung durch den Übersetzer]

<sup>9</sup> Bei Stern heißt es: „[ . . . ] it is as if we were to say that no-one who had ever fully imagined an execution could fail to plead for the abolition of capital punishment.“ („[ . . . ] es ist so, als ob wir sagen wollten, daß niemand, der sich je eine Hinrichtung vollständig vorgestellt habe, umhin komme, für die Abschaffung der Todesstrafe zu plädieren.“ [der Übersetzer])

<sup>10</sup> Daher bezeichnete sich Kraus nicht nur als Verteidiger der Grammatik, sondern auch als den „Anwalt der Natur“ (vgl. *Briefe an Sidonie von Nadberny von Borutin*, 1913, München 1974, Bd. I., S. 467).

<sup>11</sup> Kraus liebte es, darauf hinzuweisen, daß „die Sprache“ weiblichen Geschlechts sei.

monischen Verbindung von Sprache und Erfahrung beruht — wird dadurch zerstört.<sup>12</sup>

Indem er also Sprache gegen die Mißbräuche verteidigt, mit denen der moderne Mensch sie befrachtet, verteidigt Kraus schließlich auch das Natürliche gegen das Künstliche oder Planmäßige und das Feinfühligere gegen das Rohe und Abgestumpfte. Er plädiert für das natürliche Leben in der Provinz und gegen die künstliche Ballung in der Stadt<sup>13</sup>, für das private Leben der gesamten Menschheit gegen die Einmischung und Bevormundung durch Politiker oder engstirnige Bürokraten. Es ist, als gäbe es eine prästabilisierte Harmonie zwischen Wort und Welt. Diese Harmonie ist gestört, wenn der Mensch versucht, sein eigenes Ich zwischen Sprache und die Natur zu stellen, die sich in jener spiegelt. Wenn er aber die Unterscheidungen und Feinheiten respektiert, die die Sprache in sich schließt, dann wird er auf das leise Murmeln der Natur selbst gestimmt und, wenn er nur zuhört, eins mit der Natur und vollkommen empfänglich werden für die Unterscheidung zwischen dem, was natürlich, und dem, was unnatürlich ist (zwischen dem Richtigen und dem Falschen).

Ethische Richtigkeit oder Falschheit ist demnach keine rein sprachliche Angelegenheit: Die Richtigkeit oder Falschheit unserer Gedanken oder Handlungen hängt letztlich von unserem Verhältnis zur Natur ab. Ethische Richtigkeit muß also verstanden werden als die organische Einheit unserer Gedanken und Handlungen mit der natürlichen Welt, ethische Falschheit dagegen als Entfremdung von dieser Welt (und in diesem Lichte müssen wir auch die religiösen Doktrinen der Erbsünde und der Gnadenwirkung verstehen, denn das Ziel der Religion besteht in der Wiederherstellung der organischen Einheit mit der Natur, welche Glückseligkeit ist).

Kraus stellte die Menschheit vor Gericht, um sie nach dem äußeren Kennzeichen der Unstimmigkeit mit der Natur (d. h. des ethischen Defekts) zu beurteilen, welches schlechte Grammatik ist. Und der Wittgenstein des *Tractatus* kann, ihm hierin ganz ähnlich, so verstanden werden, daß er seine Leser vor Gericht stellt, um über ihre Gedanken bzw. über den Ausdruck ihrer Gedanken Recht zu sprechen und dabei ihre ethische Legitimität im Lichte bestimmter logischer Standards zu prüfen. Eine solche Konzeption verleiht dem *Tractatus* eine gewisse Nähe zu ei-

<sup>12</sup> Wie er es selbst ausdrückte: „Sprache ist die souveräne Herrscherin über die Gedanken; wem es auch immer gelingt, diese Beziehung umzukehren, der wird finden, daß sie nunmehr fortfährt, sich im Hause nützlich zu machen, ihn aber vom Schoße verbannen wird.“ (*Sprüche und Widersprüche*, S. 192 f.)

<sup>13</sup> „In der Provinz, wo der Charakter noch nicht auf den Journalismus draufgegangen ist, wo Druckerschwärze noch nicht auf das Wesen abgefärbt hat und nichts weiter als das vorhandene Mittel bedeutet, ein ordentliches Gefühl des Privatmannes mitzuteilen [ . . . ]“ (*Die Fackel* 387–88, S. 29).

nem Gesetzeskodex. Obwohl sich diese Analogie problemlos aus dem Vergleich mit Kraus ergibt, wird sie natürlich trotzdem mit Vorsicht behandelt werden müssen. Wittgensteins Zielsetzungen waren in ihren Grundzügen wesentlich weitreichender als diejenigen von Kraus und stießen auf metaphysisches und logisches Gebiet vor, in dem sich Kraus kaum zu Hause fühlte. Daher gehört etwa eine simplizistische Ehrfurcht vor der Natur nicht zu den Grundlagen von Wittgensteins Konzeption des Ethischen. Um jedoch trotzdem das Wesentliche der Analogie aufdecken zu können, wird es nützlich sein, eine kurze Abschweifung in den juristischen Bereich zu wagen.

### 3. *Recht und Logik*

In der für den vorliegenden Zusammenhang etwas idealisiert dargestellten Tradition des kodifizierten bürgerlichen Rechts, wie es für die kontinentalen Staaten Europas charakteristisch ist, wird das Recht als auf unveränderlichen Prinzipien beruhend verstanden, die durch rechtliche Institutionen angewendet werden, welche man sich als über unserer normalen menschlichen Gesellschaft stehend vorstellt. In den angelsächsischen Ländern dagegen wird das Recht als eine Sache ungeschriebener Arbeitsregeln begriffen, die im Zuge ihrer Anwendung gelernt und durch Institutionen angewendet werden, die integraler Bestandteil der Gesellschaft sind, der sie dienen. Vom kontinentalen Standpunkt aus muß es daher so erscheinen, als ob in der angelsächsischen Tradition nicht zwischen dem Gesetz und der Anwendung des Gesetzes unterschieden würde.

Die Rechtsordnung, in die ein kodifiziertes Gesetz eingebunden ist, ist — zumindest idealiter — durch logische Vollständigkeit gekennzeichnet. Der Kodex schafft einen logisch begrenzten Raum rechtlich relevanter Sachverhalte, der so beschaffen ist, daß die rechtlichen Folgen aller Sachverhalte in ihm (aus logischen Gründen und ohne jeden Rekurs auf einen Ermessensspielraum oder auf Präzedenzfälle) eindeutig bestimmt sind. Er besteht aus Prinzipien, die nach nummerierten Abschnitten und Unterabschnitten mit unterschiedlichen Graden logischen Gewichts in logischer Reihenfolge angeordnet sind. Diese Prinzipien sind jedoch keineswegs Gesetze im einfachen Sinne. Sie sind, beispielsweise, Prinzipien, die die Mittel bereitstellen, mit denen die Stellung jedes gegebenen Sachverhalts im betreffenden rechtlichen Raum festgelegt und dessen rechtliche Konsequenzen abgeleitet werden müssen. Es handelt sich hier um Prinzipien, die dazu dienen, die Grenzen des rechtlichen Raumes zu umreißen (die also z. B. bestimmen, was als in den Geltungsbereich des Rechts gehörig angesehen werden soll und was nicht). Und dann sind die Prinzipien natürlich auch ontologischer Natur

und drücken z. B. das Wesen des Eigentums oder der juristischen Person aus.

Prinzipien solcher Art müssen selbstverständlich auf eine zugrundeliegende Theorie über die Natur des Menschen und der Gesellschaft (über Unschuld, Schuld, Lohn und Strafe) gegründet werden, und im europäischen Zivilrecht wurde diese zugrundeliegende Theorie denn auch im großen und ganzen von theologischen Konzepten abgeleitet. Die zeitliche Ordnung wurde dabei im wesentlichen als die Widerspiegelung einer durch Gott eingesetzten ewigen Weltordnung vorgestellt.

Der Gedanke eines juristischen Aspekts im *Tractatus* wird vorläufig nicht nur durch die Verbindung zwischen Wittgenstein und Kraus, sondern auch durch bestimmte begriffliche und terminologische Besonderheiten des Werks selbst unterstützt. Diese beziehen sich, wie wir noch sehen werden, vor allem auf die Entgegensetzung von *Sachverhalt* und *Tatsache*, aber wir können in diesem Zusammenhang auch Wittgensteins Insistieren auf der Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen der Logik und ihrer Anwendung festhalten, seinen wiederholten Gebrauch von Ausdrücken wie „*der Fall sein*“ und dann vielleicht auch die Tatsache, daß er sogar im Titel seines Buches den Terminus „*Abhandlung*“ verwendet, der im Kontext des österreichischen Rechts den Bericht über eine Gerichtsverhandlung zur Übertragung des Grundbesitzes eines Verstorbenen bedeutet.<sup>14</sup>

Das soll jedoch keineswegs heißen, daß die terminologische Überschneidung von Recht und Logik etwas für den *Tractatus* Typisches sei — haben sich doch juristische und logische Terminologie seit der Zeit des Aristoteles schon immer Hand in Hand entwickelt. Diese Überschneidung wurde in den römischen und scholastischen Schriften über Recht und Logik fest verankert und in der Folge beibehalten, als Begriffe aus beiden Sphären aus dem Lateinischen in die jeweiligen Landessprachen übersetzt wurden.<sup>15</sup>

Eine weitere, nicht mehr bloß terminologische Art der Verbindung zwischen Recht und Philosophie war ein ständig wiederkehrendes

<sup>14</sup> Vgl. dazu § 797 des ABGB (*Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch für die gesamten deutschen Erbländer der österreichischen Monarchie*, 1811). Waismann hat gegenüber Shwayder, unter Hinweis auf die Mühe, die Wittgenstein mit der Fertigstellung der *Logisch-philosophischen Abhandlung* hatte, darauf hingedeutet, daß dieser Begriff die allgemeine Konnotation „Überprüfung durch Gerichtsverhandlung“ [„*ordeal by trial*“] hat (vgl. D. S. Shwayder, *Wittgenstein's Tractatus: A Historical and Critical Commentary*, Diss. Oxford 1954, S. 2).

<sup>15</sup> Deutsch natürlich eingeschlossen, man betrachte z. B. unseren Gebrauch der Begriffe *Beweis*, *Gültigkeit*, *Rechtfertigung*, *Urteil* (*judgment*), Kant verwendet dafür „die Erkenntnis“ oder sogar „das Erkenntnis“ als Synonym), *Tatsache*, *Fall*, *Form*, *formal*, *Satz* (*sentence*), *Eigenschaft*, *Begründung*, *Grundgesetz*, *Absicht* und *Sachverhalt* (ein Begriff, der seine Wurzeln in der politischen Theorie des Mittelalters, im Begriff des *Zustands/ Staats* (*state*) oder der „göttlichen Regierung“ der Dinge, des „*status rerum*“, hat.

Merkmal der deutschen Philosophie. Kant zum Beispiel bezeichnet seine *Kritik der reinen Vernunft* als einen in Übereinstimmung mit „ewigen und unveränderlichen Gesetzen“ eingesetzten „*Gerichtshof*“. Derselbe Gedanke drückt sich in Husserls Konzeption der Philosophie als „*Rechtsprechung*“ (z. B. in den *Ideen*)<sup>16</sup> aus und erscheint sogar in Freges eher beiläufigem Vergleich der Logik mit einer „*Schiedsrichterin*“ in seiner Diskussion der verschiedenen Arten von „Gesetzen“ in der Einleitung seiner *Grundgesetze*.

In der Tat wird der Kontrast zwischen den beiden Traditionen des Gewohnheits- und des kodifizierten Rechts sofort wieder den Gegensatz in der Philosophie zwischen dem empirischen oder pragmatischen Ansatz, wie er für die englisch sprechende Welt charakteristisch ist, und dem Transzendentalismus der klassischen deutschen Idealisten ins Gedächtnis rufen. Während die Empiristen das philosophische Wissen dahingehend bestimmten, daß es in der Sphäre der gewöhnlichen Erfahrung entstehe und von dieser untrennbar sei, entwickelten die Idealisten eine Konzeption der Philosophie und des Philosophen, nach der beide über unserer gewöhnlichen Erfahrung stehen und Wahrheiten aus einer transzendenten Sphäre deduzieren.

In der Ethik zeigt sich ein ähnlicher Gegensatz im Unterschied zwischen dem, was man die „horizontale“, und dem, was man die „vertikale“ Konzeption der Ethik nennen könnte. Horizontale Konzeptionen ethischer Normen verstehen diese Normen so, daß sie in den wechselseitigen Beziehungen verwurzelt sind, die zwischen den Menschen aufgrund der Tatsache bestehen, daß sie in einer Gesellschaft zusammenleben müssen, die ihnen gemeinsam ist. Vertikale ethische Theorien dagegen suchen nach den Grundlagen ethischer Wahrheiten entweder über uns oder in uns, rekurrieren entweder auf Gott als Vater, auf das höhere Selbst oder auf das „moralische Gesetz in mir“.<sup>17</sup>

Was wir im *Tractatus* vorfinden, ist jedoch keineswegs eine bloße terminologische oder begriffliche Überschneidung. Auch von der Vorstellung eines zum Zwecke der philosophischen Wahrheitsfindung eingesetzten Tribunals, wie etwa in den Schriften Kants und Husserls, finden wir keinerlei Spur. Wittgensteins Werk richtet sich vielmehr — so widersprüchlich das auch angesichts der äußeren Erscheinung der Schrift als eines Beitrags zur Logik scheinen mag — auf das Leben des indivi-

<sup>16</sup> Vgl. z. B. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, § 135.

<sup>17</sup> Zur letzteren Möglichkeit vgl. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A S. 289. Wie im Vorwort der *Philosophischen Bemerkungen* und in damit verbundenen Passagen in den *Vermischten Bemerkungen* deutlich wird, galten Wittgensteins Sympathien immer dem, was wir den „vertikalen“ Ansatz in der Ethik genannt haben, — und er wurde sich durchaus darüber bewußt, daß ihn dies in eine Absichtsstellung gegenüber der Hauptströmung der modernen Zivilisation brachte.

duellen Subjekts. Und gerade diesem Leben und den Gedanken und Handlungen, aus denen es besteht, müssen wir uns zuwenden, wenn wir die Grundlagen seines Werks verstehen wollen.<sup>18</sup>

Der Begriff *Sachverhalt* ist natürlich von dem deutschen Wort *Verhalten* abgeleitet, das menschliches Benehmen in einem so weiten Sinne bedeutet, daß darin auch Unterlassungen eingeschlossen werden können. Ein Sachverhalt, wie dieser Begriff im juristischen Bereich verstanden wird, ist eine genau bestimmte, dynamische oder statische wechselseitige Verhaltensbeziehung zwischen Menschen (oder, wenn man diesen Begriff weiter ausdehnt, auch zwischen Kraftfahrzeugen, die z. B. gemeinsam in einen Verkehrsunfall verwickelt sind).<sup>19</sup> Ein Sachverhalt kann existieren oder nicht existieren (bestehen oder nicht bestehen), d. h. Sachverhalte haben sowohl einen Existenz- als auch einen Nicht-Existenz-Pol. Ereignisse, Handlungen, Ansprüche und Verbindlichkeiten haben dagegen nur Existenz-Pole (es „gibt“ keine nicht-existierenden Ereignisse oder Ansprüche).

Sachverhalte sind es, die in der Aussage eines Zeugen oder der Anklage der Staatsanwaltschaft beschrieben werden, und es sind Sachverhalte, die als Rohmaterial eines Gerichtsprozesses dienen. Ein Gericht hat es immer nur mit mutmaßlichen wechselseitigen Verhaltensbeziehungen (oder Verpflichtungen usw.) zwischen bestimmten Menschen zu tun.<sup>20</sup>

#### 4. Der Prozeß

Das gerichtliche Verfahren hat das Ziel, die den Fall betreffenden Tatsachen herauszubekommen, d. h. herauszufinden, welche der in ihm dargelegten Sachverhalte existieren und welche nicht: Es geht in ihm also um die Bestimmung der Existenz bzw. Nicht-Existenz von Sachverhalten. Als Mittel zu diesem Zweck wird dabei typi-

<sup>18</sup> In dieser Hinsicht kann Wittgensteins Denken ohne weiteres mit demjenigen Kafkas verglichen werden. Beiden Autoren ist gemeinsam, daß sich der Gedanke des Dem-Denken-eine-Grenze-Ziehens oder des Urteilens über unser Denken auf irgendeine Weise auf unsere Erfahrung der Alltagswelt beziehen muß. Vgl. dazu B. Smith, „Kafka and Brentano: A Study in Descriptive Psychology“, in: ders. (ed.), *Struktur und Gestalt. Philosophy and Literature in Austria—Hungary and Her Successor States*, Amsterdam 1981, S. 113—161.

<sup>19</sup> Zum Gebrauch des Terminus *Sachverhalt* in der deutschen Rechtstheorie vgl. K. Lorenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Berlin 1978, 4. Aufl. Für weitere Hinweise vgl. B. Smith, „Law and Eschatology in Wittgenstein's Early Thought“, in: *Inquiry* 21, 1978, S. 425—441.

<sup>20</sup> Sachverhalte sind auch der Brennpunkt unserer gewöhnlichen ethischen Erwägungen (z. B. bei den Vorüberlegungen zu einem geplanten Mord oder Selbstmord). Rechtliche und ethische Erwägungen unterscheiden sich darin, daß die Gegenstände der ersten in der Vergangenheit liegende Sachverhalte sind, die der letzteren dagegen solche in der Zukunft.

schersweise — in einer Art gerichtlichem Schauspiel<sup>21</sup> — die Sprache eingesetzt (obwohl es natürlich auch Kulturen gegeben hat, in denen andere Mittel der Wahrheitsfindung benutzt wurden — z. B. das Gehen auf heißen Kohlen). Aber es ist durchaus nicht so, daß zunächst bestimmte, unabhängig beschriebene Sachverhalte erkannt würden und sich die Rechtsordnung dann nach einem Instrument umsähe, das geeignet wäre herauszufinden, ob diese Sachverhalte bestehen oder nicht. Die Auswahl dieses Instruments bestimmt letztlich das Wesen der Entitäten, auf die sich das Gesetz bezieht.<sup>22</sup> Die Form der Sachverhalte und der Tatsachen — und der Welt — wird durch die Form unserer Sprache selbst definiert. (Und dies wird sich auch auf dem Felde der Ethik nicht als weniger wahr erweisen: Ethische Reflexion, die schließlich in der Sprache ausgeführt wird, bestimmt die Form und das Wesen derjenigen Dinge, die ethisch von Bedeutung sind.)

Aus diesem Grunde muß sich z. B. der Richter auf die tatsächlich geäußerten und durch die aufeinanderfolgenden Zeugen bei Gericht vorgebrachten Sätze beschränken und auf die Sachverhalte, die diese Sätze repräsentieren. Er kann nicht durch diese Sachverhalte hindurch zu den unabhängig davon bestehenden Handlungen oder Ereignissen gelangen; die Sphäre der abgebildeten Sachverhalte ist nicht zu transzendieren. Wenn der Richter sein Urteil spricht, kann er die rechtlichen Konsequenzen also nicht mit Entitäten verknüpfen, die unabhängig von den Formen der Darstellung bestehen, mit denen er arbeitet. Selbst dann, wenn die Entscheidungen eines Gerichts von einem anderen in Zweifel gezogen werden, bleibt es weiterhin unmöglich, die Sphäre der abgebildeten Sachverhalte zu verlassen. Wie oft man auch in einer Sache in Berufung gehen oder Revision einlegen mag, vor immer höheren und höheren Gerichtshöfen, so kann es dennoch niemals einen Zugang zur Welt selbst geben. Ebensovienig könnten wir die Gültigkeit des Rechtssystems als Ganzem auf irgendeine von diesem selbst unabhängige Weise überprüfen. Genausowenig wie wir die Genauigkeit einer Uhr dadurch messen können, daß wir sie mit dem Lauf der Zeit selbst vergleichen, können wir die Angemessenheit des Rechtssystems auf eine andere Weise messen als durch den Vergleich mit einem anderen tatsächlich

<sup>21</sup> Dieses Schauspiel selbst erbringt ein Bild der zugrundeliegenden materiellen Sache, während die jeweiligen Anwälte für den Kläger und den Beklagten eintreten. Eine interessante Konzeption der Gerichtsverhandlung mit Hilfe des Begriffs sprachlicher bzw. nichtsprachlicher „Bilder“, die im Gerichtshof verwendet werden, und im besonderen derjenigen der Struktur und Rolle des „im Bilde dargestellten Sachverhalts“, findet sich in dem Aufsatz „Recht und Prozeß“ von Gerhart Husserl (in: ders., *Recht und Zeit. Fünf rechtsphilosophische Essays*, Frankfurt/Main 1955). Ähnliche Themen sind ausführlich erörtert in seinem Buch *Person, Sache, Verhalten*, Frankfurt/Main 1969.

<sup>22</sup> In mittelalterlichen Hexenprozessen wurde z. B. die Eigenschaft des Hexenseins durch die Unfähigkeit definiert, das durch das Gericht angewendete Verfahren des Unterwasser-Tauchens oder des Auf-(heißen)-Kohlen-Gehens lebend zu überstehen.

vorliegenden System — niemals jedoch unter Berufung auf „das Recht“ selbst. In gewissem Sinne gibt es daher in der Welt keine aus sich heraus höhere Berufungsinstanz.

### *Ethik und Welt*

Überlegungen dieser Art erinnern offensichtlich mehr oder weniger an den *Tractatus*. Die Unmöglichkeit, eine irgendwie aus sich heraus gültige Rechtsordnung in der Welt zu etablieren, läßt sich — ganz im Sinne Wittgensteins — als Spezialfall unserer generellen Unfähigkeit ansehen, in der Welt irgendeinen Wert zu begründen: Es gibt in der Welt, wie wir sie in unserem Denken und Sprechen erfahren, nichts, das aus sich heraus einen höheren Wert besäße.

Gerade am Anfang von Wittgensteins *Tagebüchern* werden als paradigmatische Beispiele für Sachverhalte tatsächlich genau solche Fälle bereitgestellt, die eine Art des Ineinandergreifens aufweisen, wie es z. B. in dem vor Gericht herangezogenen Modell eines Verkehrsunfalls abgebildet wird (vgl. *TB*, S. 7), und es liegt eine ständige Betonung auf den beiden (Existenz- und Nicht-Existenz-)Polen des Sachverhalts, die im *Tractatus* beibehalten wird. Die Sachverhalte des *Tractatus* sind jedoch nicht mehr mit irgendwelchen erkennbaren Sachverhalten in unserer Erfahrungswelt identifizierbar. Sie werden begriffen als Verkettung von absolut einfachen („farblosen“) Gegenständen, und es fehlt ihnen — sozusagen — jede Bedeutung.<sup>23</sup> Gerade auf diesem (selber bedeutungslosen) Fundament wird die gesamte Sphäre der Tatsachen (dessen, „was geschieht und was der Fall ist“) errichtet, und zwar auf eine rein logische Weise, die keine neue eigenständige, innere Bedeutung hinzufügen kann.<sup>24</sup> Sachverhalte sind, nach Wittgensteins Auffassung, völlig unabhängig voneinander:

Aus dem Bestehen oder Nichtbestehen eines Sachverhaltes kann nicht auf das Bestehen oder Nichtbestehen eines anderen geschlossen werden. (*TLP* 2.062)

Zur Rolle des „Sachverhalts“ im *Tractatus* vgl. K. Mulligan, „Wie die Sachen sich zueinander verhalten inside and outside the *Tractatus*“, in: B. F. McGuinness/A. G. Gargani (eds.), *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*, *teoria* 5, 1985, Heft 2, S. 145–174. Vgl. dazu die folgende Passage bei Engelmann: „Auch die traditionellen philosophischen Ansichten würden nicht in Abrede stellen, daß der Elementarsatz ein Bild der Tatsache gibt. Aber sie würden darauf bestehen, daß die komplizierteren Satzformen (und die Sprache besteht ja nicht aus den Elementarsätzen selbst) die Fähigkeit haben, überempirische Sachverhalte darzustellen und nicht bloß Sachlagen, die in der Wirklichkeit bestehen oder bestehen können. Und hier ist der Zentralpunkt der Wittgensteinischen Ansichten: Nach seiner Meinung sind auch die komplexen Formen von Sätzen nur Funktionen von einfachen Sätzen, und sie können daher nichts ausdrücken, was nicht schon durch die in ihnen enthaltenen einfacheren Sätze gegeben wäre.“ (*Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*, a. a. O., S. 84)

Daraus, daß Tatsachen mit rein logischen Mitteln aus Sachverhalten abgeleitet werden, folgt, daß jede Abhängigkeit einer Tatsache von einer anderen nur eine logische Abhängigkeit sein kann.

Durch diese semantische Veränderung des Begriffs *Sachverhalt* werden Wittgensteins logische und ontologische mit seinen ethischen Anschauungen in Einklang gebracht. Was im eigentlichen Sinne Bedeutung oder Wert hat, kann seinen Ort nicht in der Sphäre dessen haben, was geschieht und der Fall ist. Daher wurde z. B. in der Regel der Wille als Träger der ethischen Eigenschaften bestimmt. Betrachten wir aber einmal das Verhältnis zwischen Willensakten und den Ereignissen in der Welt. Diese Beziehung kann kein logisches Verhältnis sein (außer vielleicht dort, wo es um den Willen Gottes geht). Sie muß also rein zufällig sein und darf keinerlei Notwendigkeit in sich schließen:

Auch wenn alles, was wir wünschen, geschähe, so wäre das doch nur zuzusagen eine Gnade des Schicksals, denn es ist kein logischer Zusammenhang zwischen Willen und Welt, der dies verbürgte, und den angenommenen physikalischen können wir doch nicht wieder wollen. (TB, S. 165 f.)

Der physikalische Zusammenhang mag bestehen oder nicht — aber mein Wille kann nicht in die Welt hineinreichen und notwendig machen, was eigentlich zufällig ist:

Die Welt ist mir *gegeben*, d. h. mein Wille tritt an die Welt ganz von außen als an etwas Fertiges heran. (TB, S. 167)

Wenn aber mein Wille die Welt nicht ändern kann, wird der Common-Sense-Konzeption des ethischen Werts des „guten Willens“ die Grundlage entzogen, denn wenn natürlich mein Wille die Welt nicht ändern kann (außer vielleicht zufällig — aber dann könnte er sie ebenso zufällig auch zum Schlechteren wandeln), dann scheint das einzig Gute nurmehr zu sein, nichts zu wollen.

Allgemein wird angenommen, daß es böse ist, dem Anderen Unglück zu wünschen. Kann das richtig sein? Kann es schlechter sein, als dem Anderen Glück zu wünschen? (TB, S. 170)

Diese Gedankenreihe und die vielen ähnlichen in den *Tagebüchern* enthaltenen Überlegungen werden natürlich nur für diejenigen eine Unterstützung der Wittgensteinischen Ethik beinhalten, die seine eigenartigen Ansichten über die logische Unabhängigkeit der Sachverhalte akzeptieren können (die also Wittgensteins Behauptung akzeptieren können, daß jede Notwendigkeit überhaupt logische Notwendigkeit sei) — und die ethischen Implikationen dieser Ansichten könnten als so unsinnig aufgefaßt werden, daß sie sie von vornherein unterminieren. Es gibt jedoch ein Argument, das sich auf diejenigen Elemente des *Tractatus* bezieht, die man mit einigem Recht als in ihrem Geiste Kantisch ansehen

könnte, und das Wittgensteins Ethik unterstützt, dabei aber gleichzeitig die Eigentümlichkeiten seiner Logik und Ontologie umgeht. Das ist der Punkt, an dem unsere rechtsphilosophischen Überlegungen anfangen, ein paar Früchte zu tragen.

Wie wir schon in unserem rechtsphilosophischen Exkurs über die rechtlichen Verhältnisse gesehen haben, ist es nicht so, daß die Welt einfach unabhängig von jedem Denken und Sprechen existiert und dabei in einer bestimmten Weise gegliedert ist. Die Artikulation der Welt in unserer Erfahrung und in unseren Urteilen ist nichts, das uns von außen aufgezwungen wäre, sondern hängt vielmehr von einem Gefüge von Konventionen ab, die in unser Denken und Sprechen eingegangen, aber durchaus veränderlich sind. In diesem Sinne kann man behaupten, die Anwendung von Denken und Sprache, die Projektion der Gedanken und Sätze in die Welt, in der wir leben, bringe diese Welt allererst hervor, so wie von der Anwendung des Gesetzes behauptet werden kann, sie erzeuge allererst die Mannigfalt der rechtlich relevanten Sachverhalte.

Wir pflegen daher heutzutage in unsere geographischen Karten der Welt keine Abbildungen der riesigen Schildkröte aufzunehmen, auf der sie ruht. Die Benutzer unserer modernen Landkarten müssen sich in einer Welt zurechtfinden, die anders ist als die Welt ihrer Vorfahren. Und ebenso unterlegen wir in unserem Denken und Sprechen der Welt eine Struktur, die sich von derjenigen, die ihr etwa die alten Griechen oder die Kleinbauern des mittelalterlichen Europa angesehen haben, unterscheidet.

So bleiben sie [die modernen Menschen] bei den Naturgesetzen als bei etwas Unantastbarem stehen, wie die älteren bei Gott und dem Schicksal.

Und sie haben ja beide Recht, und Unrecht.

Die Alten sind allerdings insofern klarer, als sie einen klaren Abschluß anerkennen, während es bei dem neuen System scheinen soll, als sei *alles* erklärt. (TLP 6.372)<sup>5</sup>

Denn, vorausgesetzt es gäbe zwei einander widersprechende Artikulationen der Welt, wie ließe sich entscheiden, welche richtig und welche falsch sei? Wir können zur Realität nur in unserem Denken und Sprechen vordringen: Es gibt keine höhere Autorität, die zwischen zwei einander widersprechenden Systemen von Sätzen aufgrund eines außersprachlichen Zugangs zur Wirklichkeit entscheiden könnte.

Wie Wittgenstein in seinen „Bemerkungen über Frazers ‚The Golden Bough‘“ schreibt: „In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt.“ (in: R. Wiggershaus (Hrsg.), *Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*, Frankfurt/Main 1975, S. 37–57, ebd., S. 46).

### 6. Ethik und das individuelle Subjekt

Der einzige Weg, der uns offensteht — soweit dies unsere Einstellung zu dem betrifft, was geschieht und der Fall ist —, besteht daher darin, die Artikulationen der Welt, wie sie uns in unserer Sprache hinterlassen sind, blind zu akzeptieren. Wir sind also wieder bei der Variante des Quietismus (oder Konservatismus) angelangt, die von Kraus vertreten wurde. Aber es gibt da einen wichtigen Unterschied: Das Gebot des passiven Festhaltens an den uns in unserer natürlichen Sprache überlieferten Erfahrungs- und Urteilsformen beruht für Kraus auf den vorgängigen Ansprüchen der Natur selbst. Daher kann Kraus, weil er über einen unabhängigen Maßstab für die Richtigkeit oder Falschheit von Änderungen in der Welt der äußeren Ereignisse verfügt, einen Konservatismus vertreten, der zugleich revolutionär ist: Er ist entschlossen, im Namen der Natur und des natürlichen Rechts gegen die zersetzenden Praktiken und Konventionen zu kämpfen, die der Gesellschaft auferlegt sind, beispielsweise durch den Staat.<sup>26</sup> Wittgensteins Quietismus dagegen hat keine solche unabhängige Grundlage. Er beginnt und endet mit unserer alltäglichen Sprache und liegt daher wesentlich tiefer. Denn unsere Alltagssprache, „ein Teil des menschlichen Organismus und nicht weniger kompliziert als dieser“ und im Grunde durch soziale und politische Kräfte bestimmt, ist in logischer Hinsicht völlig in Ordnung, gerade so, wie sie ist (vgl. *PU* § 98). Das gleiche gilt daher ebenso für die Alltagswelt, die sich in ihr spiegelt. Wittgenstein hat also in Wirklichkeit keinen festen Grund, von dem aus er mit Recht irgendetwas, das in dieser Welt geschieht, in Zweifel ziehen könnte.

Wenn wir daher das ethische Gesetz so, wie es Wittgenstein bestimmt, respektieren sollen, dann dürfen wir niemals auf eine Weise agieren, nach der unsere Handlungen eine vorsätzliche Infragestellung der bestehenden Ordnung von Sitten und Traditionen in der Gesellschaft darstellen würden, in der wir leben. Wittgenstein selbst hielt es für seine oberste Pflicht als Österreicher, Kriegsdienst zu leisten. Und Engelmann verweist auf seine

Loyalität gegenüber allen legitimen Gewalten religiöser wie gesellschaftlicher Natur; dieses Verhalten gegen alle *echte* Autorität war so sehr seine „zweite Natur“, daß für ihn zeitlebens jede revolutionäre Gesinnung, welcher Art immer, einfach „Unanständigkeit“ bedeutete.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Zu kämpfen auch „für die Erhaltung aller konservativen Gewalten gegenüber dem Einbruch einer traditionslosen Horde.“ (*Die Fackel*, 115, S. 4 f.)

<sup>27</sup> *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*, a. a. O., S. 100. In all dem Vorstehenden wird deutlich, daß ich den Schriften von J. C. Nyiri über Wittgenstein und den Konservatismus verpflichtet bin, vgl. dazu besonders J. C. Nyiri, „Das unglückliche Leben des Ludwig Wittgenstein“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 26, 1972, S. 585–608;

Natürlich können wir individuelle Handlungen der verschiedensten Art vollziehen, die unter anderen Bedingungen auf eine Infragestellung der bestehenden Ordnung hinauslaufen und trotzdem ohne weiteres innerhalb der Grenzen des Ethischen bleiben. Wir könnten z. B. den Erzherzog töten. Das wäre eine bloße Tatsache, auf die andere, gleichermaßen akzidentelle Tatsachen folgen würden. Aber alle diese Tatsachen stünden, ethisch gesehen, auf derselben Stufe. Es ist nur der interpretative Anstrich, den wir unseren Handlungen geben, der diese Handlungen in das Gebiet der Ethik schiebt. Es ist allein unsere Einstellung, auf die es ankommt oder, wie Wittgenstein selbst es ausdrückt: „Es scheint da sozusagen darauf anzukommen, wie man wünscht“ (*TB*, S. 78).

Wittgensteins Ethik richtet sich nicht auf die Welt der äußeren Ereignisse, sondern auf das isolierte individuelle Subjekt. Engelmann formuliert dies wie folgt:

Er begegnete hier [in der Person Engelmanns] unerwartet einem Menschen, der zwar, wie wohl alle oder viele der jüngeren Generation, ernstlich unter dem ständigen Mißverhältnis litt, zwischen dem, was besteht, und dem, was der eigenen Meinung nach sein sollte und müßte; der aber dabei geneigt war, die hauptsächlichsten Gründe dieses Mißverhältnisses eher in sich selbst zu suchen als außer sich.

[...] Wenn einer aber daran festhält, daß der Grund des Mißverhältnisses nur bei ihm selbst zu suchen ist, dann muß er es ablehnen, daß es nötig und geboten sei, auch an den äußeren Fakten etwas zu ändern.<sup>28</sup>

Können wir also danach Wittgensteins ethisches Gesetz so formulieren:

Strebe im Angesicht einer Diskrepanz (einer scheinbaren Ungerechtigkeit ...) in der Welt danach, bestimmte Aspekte Deines Selbst so

ders., „Wittgenstein's New Traditionalism“, in: *Acta Philosophica Fennica* 28, 1976, S. 503–512; ders., „Wittgensteins Spätwerk im Kontext des Konservatismus“, in: H.-J. Heringer/M. Nedo (Hrsg.), *Wittgensteins geistige Erscheinung*, Frankfurt/Main 1979, S. 83–101; und ders., „Wittgenstein 1929–31: Die Rückkehr“, in: *Kodikas* 4/5, 1982, S. 115–136.

<sup>28</sup> *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*, a. a. O., S. 54 und 59; vgl. dazu auch die folgende Passage aus demselben Buch: „Wenn ich ein Mensch bin, der sich unglücklich fühlt und der weiß, das sein Unglück in einem wesentlichen Mißverhältnis zwischen sich und dem Leben, wie es ist, besteht, so bin ich doch auf einem Irrwege und kann keinen Ausweg aus dem Chaos meiner Gefühle und Gedanken finden, solange mir nicht die allein entscheidene Erkenntnis kommt, daß an diesem Mißverhältnis nicht das Leben, wie es ist, schuld ist, sondern ich selbst, wie ich bin, schuld bin. Jeder Versuch, das Leben zu beschuldigen, weil ich doch ‚bin, wie ich geschaffen wurde‘, ist schon darum verfehlt, weil ich mir nicht einreden kann, daß der Zustand, in dem ich bin, die einseitige Folge äußerer, für mich in jedem Augenblick meines Lebens unabänderlicher Umstände ist, zu denen auch meine eigene ‚Veranlagung‘ zu zählen ist. Es ist klar und sollte selbstverständlich sein, daß es nicht so ist.“ (a. a. O., S. 56 f.)

zu verändern, daß Du in die Welt paßt und frei bist von der Versuchung, sie ändern zu wollen.?

Träfe dies zu, dann bestünde eine (Sokratische) Weise, diese Diskrepanz aufzulösen, darin, den Kampf um das Sich-in-die-Welt-Einpassen überhaupt aufzugeben (und in dem Zeitabschnitt, der uns hier beschäftigt, war Wittgenstein in der Tat überzeugt, sein Tod stehe unmittelbar bevor, und er werde, wenn er nicht in den Schützengräben umkäme, Selbstmord begehen). Oder die Diskrepanz könnte — auf religiöse Weise — aufgelöst werden durch die endgültige Bekehrung zu einer völlig anderen Weltauffassung.

Aber das scheint so doch zu simpel zu sein. Sein eigenes Leben muß Wittgenstein gelehrt haben, daß es kein angemessenes Verstehen der (ethischen) Grenzen des Denkens geben kann, das nicht die Erkenntnis einschliesse, daß es einen unaufhörlichen Kampf bedeuten kann, der Versuchung des Gegen-die-Grenze-Anrennens zu widerstehen. Das, was durch den Kodex des *Tractatus* verboten ist, muß etwas sein, das als regelmäßig wiederkehrende Versuchung ernst zu nehmen ist, eine Versuchung, die keinesweg auf triviale Weise aufzulösen ist.

Wann geschieht es, daß wir gegen diese Grenze anrennen? Nicht nur, wenn wir philosophische Pseudosätze hervorbringen; denn es ist schwer einzusehen, warum dies auch nur als eine wichtige Unterart dieser Versuchung angesehen werden sollte. „Unsere Probleme sind nicht abstrakt“, erinnert uns Wittgenstein, „sondern vielleicht die konkretesten, die es gibt.“ (TLP 5.5563)

Es ist nicht die rein philosophische Überlegung, die durch den *Tractatus*-Kodex für ungültig erklärt wird, und nicht allein der bewußte und ausdrückliche Versuch, über unsere Gedanken und die Welt zu richten, so als ob die Verbindung zwischen beiden auf eine irgendwie davon unabhängige Weise sichergestellt werden könnte. Was durch den Kodex verboten wird, ist vielmehr jede Abweichung von einem rein passiven oder quietistischen Akzeptieren der Welt, wie sie uns in unseren Gedanken gegeben ist, jede Versuchung, eine unechte Scheinbedeutung in die Welt dessen, was geschieht und der Fall ist, hineinzulesen oder auf irgendeine Weise den Unterschied zwischen dem bloß Faktischen und dem Ethischen zu mißachten. Solche Versuchungen sind natürlich ein durchgängiges Merkmal unserer alltäglichen Erfahrung. Sie drücken sich z. B. aus in Prunk und Pomp, in Optimismus und Pessimismus, in schlechtem Gewissen oder Überheblichkeit. Sie drücken sich aus im Glauben an die Wirksamkeit von Willensakten, in Hoffnung und Angst. Und sie werden fühlbar im politischen Leben, wo es eine fast alles durchdringende Versuchung gibt anzunehmen, man könne bewußte Veränderungen der sozialen und politischen Ordnung bewirken, die auf irgendeine von Sprache und Welt unabhängige Weise als Änderungen zum Besseren erkannt werden könnten.

## 7. Lohn und Strafe

Welche Folgen hat ein Verstoß gegen den im *Tractatus* enthaltenen Kodex? Es wird aus dem Vorstehenden deutlich geworden sein, daß alle durch Übertretungen des Kodex hervorgebrachten Konsequenzen, die nicht bloß zur Sphäre dessen, was geschieht und der Fall ist, gehören, in ethischer Hinsicht nicht bedeutsam sein können — so schmerzlich sie vielleicht auch sein mögen. „Es ist [...] klar“, schreibt Wittgenstein, „daß die Ethik nichts mit Strafe und Lohn im gewöhnlichen Sinne zu tun hat“ (TLP 6.422) — d. h., daß die ethischen Folgen unserer Handlungen keine Ereignisse in der Welt sein können. Wittgenstein bestand aber dennoch darauf, daß solche Konsequenzen bestehen: „Es muß zwar eine Art von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen.“ (Ebd.) Für ihn ist auch klar, „daß der Lohn etwas Angenehmes, die Strafe etwas Unangenehmes sein muß.“ (Ebd.) Weil wir aber das Elend der Welt nicht — oder allenfalls zufällig — von uns fernhalten können, kann der Unterschied zwischen Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit (zwischen dem glücklichen und dem unglücklichen Leben) nichts Physisches sein. Der schlimmste Sünder kann im physischen Sinne glücklich sein und der moralischste Mensch unglücklich. Wittgenstein sucht einen Begriff der ethischen Folgen unserer Handlungen, der impliziert, daß aus Gründen der Notwendigkeit kein Sünder seiner Strafe entgehen kann. Wenn es jedoch nur unsere Einstellung ist, auf die es ankommt, in dem Sinne, daß die Verletzung des ethischen Gesetzes ganz einfach die Annahme einer fehlerhaften Einstellung bedeutet, dann kann diese Einstellung — die „in der Handlung selbst“ liegt — ihrerseits als „etwas Unangenehmes“ angesehen werden, das eine ethische Strafe darstellte. (Hier sind Prozeß und Ergebnis äquivalent: Schuld und Strafe sind nicht zweierlei, sondern ein und dasselbe, identisch.)

Wir können diesen Gedanken besser verstehen, wenn wir auf die naturalistisch-quietistische Position zurückkommen, wie sie von Kraus vertreten wurde. Unsere geistigen und sprachlichen Handlungen sind unlösbar an unser alltägliches Handeln gebunden. Wenn unsere geistige Erfahrung und unsere Äußerungen im Einklang mit unserem äußeren Verhalten sind, wenn sich die verschiedenen Teile und Momente unseres Lebens zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließen, wenn die Sätze, die wir denken und sprechen, direkt und auf durchsichtige Weise in die Welt hineinreichen, in der wir leben, dann sind wir glücklich. Oder, wie Wittgenstein selbst dies ausdrückt:

Um glücklich zu leben, muß ich in Übereinstimmung sein mit der Welt. Und dies heißt ja „glücklich sein“. (TB, S. 167)

Wenn jedoch unsere Erfahrung durch Scheingedanken oder durch Hoffnung und Angst oder schlechtes Gewissen vernebelt ist, wenn das

Gleichgewicht unseres Lebens zerstört ist, unser Denken von seinen natürlichen Wurzeln getrennt wird, dann sind wir unglücklich. Das ist es, was „unglücklich sein“ heißt.

### 8. *Wie man die Welt richtig sieht*

All dies impliziert jedenfalls, daß dem Ethischen wieder einmal jede positive Rolle in unserem Leben abgesprochen wird. Der Kodex des *Traktatus* schiene demnach nicht mehr zu verlangen als: Lebe ein stilles, harmonisches Leben, ein Leben ohne Eigenschaften; akzeptiere die Welt, wie Du sie vorfindest; widerstehe der Versuchung, Deine alltäglichen Handlungen mit unaufrichtigen Maximen zu verschleiern . . . Aber auch diese Schlußfolgerung wäre wohl zu vorschnell, denn sie würde wieder die Tatsache außer acht lassen, daß es einem durchaus unmöglich sein kann, der Versuchung, den Unterschied zwischen dem Faktischen und dem Nicht-Faktischen zu mißachten (d. h. sein Leben oder die Welt, in der man lebt, als irgendwie problematisch anzusehen), Herr zu werden. Über diese Versuchung sollte man nicht spotten, denn sie verkörpert etwas im Menschen, dem mit Achtung begegnet werden muß.

Der positive Gehalt der Wittgensteinischen Ethik besteht demnach im folgenden, nämlich darin, daß wir, um ein wirklich ethisches Leben zu führen, der Versuchung nicht nachgeben dürfen (sei es nun bewußt, z. B. in philosophischem Geschreibsel, oder unbewußt, durch Hoffnung oder Furcht); ebensowenig dürfen wir die Versuchung selber vernichten (indem wir die Fähigkeit in uns zerstören, bestimmte Arten von Fragen zu stellen); wir müssen der Versuchung vielmehr bei jeder Gelegenheit, wo sie erscheint, dadurch begegnen, daß wir uns über die Sphäre dessen, was geschieht und der Fall ist, erheben und uns dabei von jeder Verwicklung in bloße Ereignisse lösen, jeder Einflußnahme auf die Geschehnisse entsagen und einen unabhängigen Standpunkt einnehmen, von dem aus wir die Welt als Ganzes erfassen. Wenn wir die Welt richtig sehen, wird das Problem verschwinden; wir werden finden, daß wir nicht mehr versucht sind, bloßen Tatsachen ethische Scheineigenschaften beizumessen. Das Leben hört in diesem Augenblick auf, problematisch zu sein, weil „man im Ewigen *lebt* und nicht in der Zeit“ (*TB*, S. 166).

Wir sollten uns davor hüten, die etwas mystischen Konnotationen von Bemerkungen wie dieser zu ernst zu nehmen. Im Ewigen leben bedeutet für Wittgenstein lediglich, mit vollem Bewußtsein in der Gegenwart leben.<sup>29</sup> Es kann als sicher gelten, daß sich Wittgensteins Auf-

<sup>29</sup> In den *Tagebüchern* heißt es: „Wenn man die Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann kann man sagen, daß der ewig lebt, der in der Gegenwart lebt.“ (S. 167)

fassung in dieser Sache von derjenigen Weiningers herleitet, dessen Einfluß auf Wittgensteins frühes Denken nicht weniger bedeutend ist als derjenige von Kraus. Betrachten wir deshalb die folgende Formulierung der Weiningerschen Ethik:

Handle *vollbewußt*, d. h. handle so, daß in jedem Momente Du als *Ganzer* seiest, Deine *ganze* Individualität liege. Diese Individualität erlebt der Mensch im Laufe seines Lebens nur im Nacheinander; darum ist die Zeit unsittlich und kein lebender Mensch je heilig, vollkommen. Handelt der Mensch ein einziges Mal mit dem stärksten Willen, so, daß alle Universalität seines Selbst (und der Welt; denn er ist ja der Mikrokosmos) in den Augenblick gelegt wird, so hat er die Zeit überwunden und ist göttlich geworden.<sup>30</sup>

Weiningers Konzeption des gottgleichen Menschen leitet sich ihrerseits von der Platonischen Auffassung vom Philosophen — dem Menschen, der ein Leben der Erkenntnis lebt — als eines mit einem gottgleichen Geist begnadeten Menschen ab<sup>31</sup>; und auch diese Auffassung spielt ihre Rolle in Wittgensteins Denken. „Wie“, so fragt er, „kann der Mensch überhaupt glücklich sein?“ Und er antwortet:

Eben durch das Leben der Erkenntnis.

Das gute Gewissen ist das Glück, welches das Leben der Erkenntnis gewährt.

Das Leben der Erkenntnis ist das Leben, welches glücklich ist, der Not der Welt zum Trotz.

Nur das Leben ist glücklich, welches auf die Annehmlichkeiten der Welt verzichten kann.

Ihm sind die Annehmlichkeiten der Welt nur so viele Gnaden des Schicksals. (*TB*, S. 173 f.)

### 9. *Recht und Eschatologie*

Die Botschaft von Wittgensteins Ethik ist, daß wir lernen müssen, die Welt richtig zu sehen und nicht über einzelne Handlungen zu urteilen, sondern über die Gesamtheit aller Tatsachen, d. h. über die Welt als Ganzes. Hier, an diesem Endpunkt aller unserer Überlegungen, gibt es keinen Rest von Analogie zum weltlichen Gerichtsverfahren mehr. Wir sind nun jedoch mit etwas konfrontiert, das viele Züge eines jüngsten Gerichts aufweist, eines Gerichts, das — irgendwie — an der Grenze der Welt so stattfinden müßte, daß sein Wirkungsbereich alle Tatsachenkomplexe umfaßt. Das Urteil eines Weltgerichts ist ein Urteil in einem recht speziellen, nicht-sprachlichen, nicht-weltlichen (allerdings gewissermaßen weltumschließenden) Sinne.

<sup>30</sup> O. Weininger, *Über die letzten Dinge*, Wien 1904, S. 57 des Neudrucks München 1980.

<sup>31</sup> Vgl. der *Staat*, Kap. II ff.

Es ist unwahrscheinlich, daß die eschatologischen Untertöne seiner eigenen ethischen Ansichten Wittgensteins Aufmerksamkeit vollständig entgangen sein sollten. Engelmann berichtet, daß

der Gedanke an einen Gott im Sinne der Bibel [...] Wittgenstein kaum jemals als das Bild eines Schöpfers der Welt beschäftigt [hat] [...] — dagegen hat ihn der Gedanke an ein Jüngstes Gericht immer aufs tiefste berührt. „Wenn wir uns einmal beim Jüngsten Gericht sehen —“, war eine wiederkehrende Redewendung von ihm, die er in besonders ernsten Momenten manchen Gesprächs mit einem unbeschreiblichen nach innen gekehrten Blick seiner Augen, mit gesenktem Kopf und als das Bild eines Ergriffenen, aussprach.<sup>32</sup>

Wittgensteins metaphysisches Subjekt, das „Selbst“ (im philosophischen Sinne), nimmt die Stelle Gottes in der traditionellen Vorstellung vom Weltgericht ein. Der Akt des Urteilens ist nicht ein einzelnes (kosmisches) Ereignis, das am Ende einer Folge anderer, vorhergehender Ereignisse eintritt, sondern etwas, das unser ganzes Leben hindurch immer wieder eintreten kann, sooft wir die Willenskraft aufbringen, uns von unseren banalen Problemen zu lösen und die Welt oder unser Leben in ihrer Ganzheit zu erfassen. Das metaphysische Subjekt wäre danach eine Art von fortlaufendem Tribunal, dessen Gegenstand zugleich das Leben des jeweiligen Subjekts und die Welt als Ganzes ist.

Wittgensteins Ethik schließt ein Verständnis des eschatologischen Prozesses, dessen, was in diesem Prozeß zur Debatte steht, der „Urteile“, die gesprochen werden, und der zugemessenen Belohnungen und Strafen ein, das sich weder auf die Tatsachenkomplexe in der Welt bezieht (Komplexe des in einem normalen Strafrechtsprozeß oder in unseren alltäglichen ethischen Entscheidungsprozessen vorkommenden Typs) noch auf Quasi-Tatsachenkomplexe, die jenseits der Welt (an den Toren des Himmels) liegen. Vielmehr bezieht es sich auf die subjektive Grenze der Welt selbst.<sup>33</sup> Ethischer Lohn und ethische Strafe übernehmen in dieser Konzeption die Stelle des Eingehens in Himmel oder Hölle. Die Welt des glücklichen Menschen und die des unglücklichen dürfen nicht so vorgestellt werden, als lägen sie außerhalb dieser Welt. Sie sind vielmehr die Welt selbst, wie sie auf eine bestimmte Weise begrenzt oder gestaltet ist. Und der Tod ist nicht das Vorstadium eines be-

<sup>32</sup> Eine fast zwanghafte Beschäftigung mit dem Tod im allgemeinen und dem Jüngsten Gericht im besonderen war in der Tat ein Charakteristikum vieler österreichischer Intellektueller zur Zeit Wittgensteins. Man denke dabei z. B. an Kraus' *Die letzten Tage der Menschheit*, das ein Bild des niedergehenden Österreich-Ungarn zeichnet, als Inkarnation eines eschatologischen Prozesses.

<sup>33</sup> Die Eschatologie hat in Wittgensteins Denken einen „subjektivierten“ Sinn angenommen. Vgl. dazu B. Smith, „On Tractarian Law“, in: H. Berghel/A. Hübner/E. Köhler (Hrsg.), *Wittgenstein, der Wiener Kreis und der Kritische Rationalismus*, a. a. O., S. 456–459.

stimmten eschatologischen Prozesses in der Zukunft. Beim Eintreten des Todes ändert sich die Welt nicht. Der Tod bedeutet vielmehr, daß das Tribunal aufgehoben ist — daß die Welt ein Ende gefunden hat.

### 10. Schlußbemerkung

Wittgenstein hat nicht allein den Anwendungsbereich der Ethik so eingegrenzt, daß in der Welt dessen, was geschieht und der Fall ist, nichts von ethischer Bedeutung sein kann; er hat auch — und das mit verheerenden Konsequenzen — der Ethik selbst eine zu große Bedeutung zugemessen. Er lehnte es ab, eine Bestimmung des ethischen Gesetzes an der ihr gemäßen Stelle zu liefern, nämlich innerhalb der Welt, und stellte sich vielmehr eine ganz andere Aufgabe. Er fragt nämlich im Grunde genommen, wie die Welt für jemanden ausschen würde, für den ethische Richtigkeit (bzw. Wahrheit, Ehrlichkeit, Erkenntnis, Kultur oder Natur) die Stelle der gewöhnlichen, alltäglichen Gegenstände der Neigung und der Sorge eingenommen hätte. Wir werden an Kleists *Michael Kohlhaas* erinnert, ein Werk, mit dem Wittgenstein zweifellos vertraut war. Diese Erzählung hat das Recht selbst zu ihrem Gegenstand.

Kleist fragt [aber] nicht nach dem Recht innerhalb seiner eigenen Sphäre, [...]. Er fragt also nicht: was ist das Recht?, sondern was ist das Schicksal des sich selbst gehorchenden Ich, wenn sein Partner, etwa statt eines Menschen, *das Recht* ist. [...] der Kohlhaas erzählt die Geschichte eines Vertrauens, und zwar eines gerechtfertigten Vertrauens. Der Gegenstand des Vertrauens ist ganz unpersönlich: der vom Staat gewährte Rechtsschutz.<sup>34</sup>

Auch der Gegenstand von Wittgensteins Vertrauen ist etwas ganz Unpersönliches: Es ist die Welt *sub specie aeterni*, die Welt, wie sie begrenzt ist durch den ethischen Willen. Und damit setzt er als die einzige Verkörperung des Wertes etwas, das unserer alltäglichen Erfahrungswelt buchstäblich entrückt ist. Dies ist denn wohl auch die Art von Schlußfolgerung, die wir von jemandem erwarten können, für den die Annehmlichkeiten der Welt bloß peripher sind: „so viele Gnaden des Schicksals“.

<sup>34</sup> M. Kommerell, „Die Sprache und das Unausprechliche: Eine Betrachtung über Heinrich von Kleist“, in: ders., *Geist und Buchstabe der Dichtung*, Frankfurt/Main 1962, 5. Aufl., S. 243–317, ebd., S. 293 f. (Hervorhebung vom Verfasser)

GRUNDLAGEN DER KOMMUNIKATION

FOUNDATIONS OF COMMUNICATION

---

History of Linguistic Thought  
and Contemporary Linguistics

Edited by Herman Parret

Groß-Oktav. X, 816 Seiten. 1976. Ganzleinen DM 180,—  
ISBN 3 11 005818 9 (Library Edition)

Meaning and Understanding

Edited by Herman Parret and Jacques Bouveresse

Groß-Oktav. X, 442 Seiten. 1981. Ganzleinen DM 138,—  
ISBN 3 11 008116 4 (Library Edition)

EDMUND RUNGALDIER

Zeichen und Bezeichnetes

Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz

Groß-Oktav. XII, 363 Seiten. 1985. Ganzleinen DM 108,—  
ISBN 3 11 010107 6 (Bibliotheksausgabe)

---

JOCHEM HENNIGFELD

Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts

Grundpositionen und Probleme

Oktav. X, 374 Seiten. 1982. Kartoniert DM 42,—  
ISBN 3 11 008685 9 (de Gruyter Studienbuch)  
auch in Leinen gebunden lieferbar DM 78,—  
ISBN 3 11 008961 0

Preisänderungen vorbehalten

---

Walter de Gruyter



Berlin · New York