

Welt, Sinn und Gott

Kritische Bemerkungen zu

Volker Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* – Versuch über das Göttliche¹

„An einen Gott glauben heißt, die Frage nach dem Sinn des Lebens zu verstehen.

An einen Gott glauben heißt sehen, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist.

An Gott glauben heißt sehen, dass das Leben einen Sinn hat.“ (*Tagebücher* 8.7.1916)

Wittgenstein hat diese Auffassung nicht philosophisch ausdrücklich vertreten, obwohl er in der zitierten *Tagebuch*-Eintragung die Verbindung zu seinem offiziellen philosophischen Weltbegriff des Inbegriffs aller Tatsachen herstellt und seine offizielle frühe Position im Umkreis der *Logisch-Philosophische(n) Abhandlung* (LPA) den Weltbegriff mit dem Begriff Gottes sogar in eins setzt ('Gott ist, wie sich alles verhält.'). Wenn es in der LPA dann heißt, Gott offenbare sich nicht *in* der Welt (6.432; eine radikale Gegenposition zum christlichen Inkarnationsdenken), dann ist damit nicht Gott 'geleugnet', denn die bestimmte Negation dieser Bemerkung ist: Er offenbart sich nicht *in* der Welt, sondern *als* Welt.

Gerhardts Buch, in dessen Einleitung ich seines Titel wegen einen Blick geworfen hatte, musste mich interessieren, weil es verspricht, die Verbindung zwischen gleichsam Wittgenstein inoffizieller und offizieller Auffassung nicht nur rational verständlich zu machen und zu verteidigen, sondern sogar mit dem Nachweis einer Verbindbarkeit mit einem personalen Gottesbegriff zu überbieten.² Die theologische These des Buches wird schon einleitend völlig deutlich formuliert:

„Wir *glauben* an die Welt, in der wir sind. Und sie kann von uns, wenn sie uns in einer exemplarischen Ansicht als übergroß und übermächtig, vielleicht sogar staunenswert, schön und erhaben gegenübertritt, als *göttlich* erfahren werden. Und wenn wir das *Göttliche der Welt* als etwas uns *personal Entsprechendes* annehmen, können wir es, sofern wir uns *selbst als Person* begreifen und in ihr ein persönliches Gegenüber suchen, als Gott ansprechen. Das ist die theologische These des vorliegenden Buches.“ (21)

Gerhardt will aber nicht nur praktische Möglichkeiten des Verständnisses und Selbstverständnisses aufzeigen, sondern darlegen, inwiefern wir sie rationaler Weise ergreifen

1 München 2014 (³2015). Seitenzahlen in () im Text.

2 Ein weiterer Grund war natürlich, dass ich mich mit verwandten Themen beschäftigt habe. *Das Verstandene Leben*, mein erstes online-Buch auf dieser website, gibt zu Beginn meine Analyse des Sinnbegriffs in Absicht auf die Klärung der Rede vom 'Sinn des Lebens'. Meine Aufsätze über religiöse Themen (zu Rösslers *Die Vernunft der Religion* und 'Gott: Anruf, Name, Begriff, Metapher') habe ich nicht mit der Erklärung des Sinnbegriffs verbunden, obwohl meine wesentliche Quelle unter den großen Philosophen, Wittgenstein, wie zitiert, eine solche Verbindung unbefangen hergestellt hat.

können und sollten. Er schreibt, wie er gesteht, als evangelischer Christ³, aber seine Argumentationsansprüche werden als philosophische erhoben. Als solche möchte ich sie kritisch diskutieren.

I.

Das ist methodisch nicht einfach, weil nicht klar ist, welcher Konzeption von Philosophie der Verfasser folgen will. Seine wesentlichen Bezugspunkte sind, früheren Beschäftigungen entsprechend, Platon, Kant und Nietzsche. Am wichtigsten ist sachlich Kant, insofern Gerhardt Kants Abgrenzung von Meinen, Wissen und Glauben zu folgen erklärt (167-173) und die Formel vom Sinn des Sinns als ein Nachfolgebegriff zu Kants „Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetz“ (KrV B 856) verstanden werden soll (173).

Methodisch war Philosophie seit Heraklits ἐδίζησόμεν ἑμεαυτον ('ich erforschte mich selbst'; fr.101)⁴, auch in den sokratischen Dialogen Platons und in logischem Zusammenhang bei Kant, *reflexive begriffliche Klärung*. Kant hat sogar erklärt, der Philosoph mache *nur* gegebene Begriffe deutlich (*Logik* A 95), wobei für ihn zum Deutlichmachen auch gehören konnte, einen angemessenen Begriff allererst zu bilden. Gerhardt beschränkt sich aber nicht auf den methodischen Philosophiebegriff, sondern folgt einem undeutlichen Konzept von 'philosophischer Theorie', zu der er nur einmal kurz erklärt: „In der Philosophie überhaupt fragt der Mensch nach einer Welt, die ihm etwas bedeutet.“ (226) Als reflexive Begriffsklärung ist Philosophie aber in keiner Weise 'theoretisch' i.S. von erklärend oder konstruierend, obwohl natürlich argumentierend und begründend, sondern rein deskriptiv. Wittgenstein hat Kants logischen Philosophiebegriff erneuert (vgl. *Zettel* 458).⁵

Der undeutlichen Philosophiekonzeption bei Gerhardt entspricht ein nur mäßiges Niveau begrifflicher Klarheit, Schärfe und Differenzierung. Bevor ich das zunächst an einer Erörterung des Begriffs der Welt ausführlicher zeige, will ich ein nicht zentrales Beispiel geben, weil es mir hilft

3 „Ich stamme nicht aus einem Pfarrhaus, habe zu keiner Zeit mit dem Gedanken gespielt, Theologie zu studieren, und habe es tatsächlich auch nie getan. Stattdessen bin ich gleich zu Beginn meiner wissenschaftlichen Laufbahn gänzlich unspektakulär... aus der Kirche ausgetreten. Fünfundzwanzig Jahre später habe ich diese Entscheidung revidiert – ohne Not und äußeren Anlass, mit dem Glück eines Menschen, der etwas Verlorenes wiedergefunden hat.“ (11) Als Sohn eines charismatischen Predigers (vgl. Ernst Lange: *Dem Leben trauen* – Andachten und Predigten, hrsg. v. M. Bröking-Bortfeldt, Rothenburg 1999) und Professors für Praktische Theologie habe ich durchaus mit dem Gedanken gespielt, Theologie zu studieren, es aber auch nicht getan. Ungefähr zur gleichen Zeit wie der Verfasser, den ich aus Studienzeiten und der Zusammenarbeit in der Studentenpolitik am Ende der 1960er Jahre kenne, bin ich aus der Kirche ausgetreten. Ich habe auch mit dem Gedanken des Wiedereintritts gespielt, weil ich die Kirchenlieder und die Herausforderung durch intellektuell anspruchsvolle Predigten vermisse. Aber der Gemeindegesang ist zu oft jämmerlich und gute Prediger so rar.

4 Gerhardt zitiert selbst das verwandte Fragment 40. (72)

5 Ich habe das z.B. im entsprechenden Artikel in Bedorf/Gelhard: *Die deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert* – Ein Autorenhandbuch, Darmstadt 2015 dargelegt.

deutlich zu machen, was ich vermisse und daher zum Zwecke der Klarheit der Erörterung zu ergänzen habe.

In Kap. 2. werden uns Heraklit und Parmenides als frühe philosophische Theologen vorgestellt. Dabei schreibt Gerhardt: „Wie soll man denn die zutreffende Ansicht formulieren, dass niemand *zweimal* in *denselben* Fluss steigen kann, wenn nicht wenigstens der *Begriffs des Flusses* in seiner Bedeutung *gleich* bleibt.“ (71) Das Problem ist, dass die Ansicht Heraklits eben *nicht zutrifft*. Man kann in Dresden und in Hamburg in die Elbe steigen und steigt damit *zweimal* in *denselben Fluss*. Und das kann man einsehen, wenn man diesen Begriff korrekt bestimmt. Es handelt sich um einen in der philosophischen Logik so genannten *sortalen* Begriff, der ein Kriterium der Identität mit sich führt. Das *Identitätskriterium* eines Flusses ist sein geographischer Verlauf von der Quelle bis zu Mündung. *Es ist nicht* die Zusammensetzung einer bestimmten Menge fließenden Wassers, in die man vielleicht nicht *zweimal* steigen kann. Heraklit verwechselt den Begriff des Flusses mit dem einer durch ihre Zusammensetzung individuierten Menge Wasser, und Gerhardt, wenn er Heraklits Ansicht für zutreffend hält, tut das auch. (Wasser ist kein sortaler Begriff, sondern ein Massenbegriff. Solche Begriffe führen keine Identitätskriterien mit sich. Bei ihnen muss zur Bildung bestimmter Einheiten ein quantifizierender Ausdruck beigefügt werden – z.B. ein *Schluck / Liter* Wasser).⁶

Wie die eben beanspruchte Differenzierung zwischen Massen- und sortalen Begriffen (die es schon bei Aristoteles in seinen 'Substanz'begriffen gibt und die Frege erneuert hat), sind Gerhardt eine Reihe von philosophischen Begriffsdifferenzierungen unbekannt oder er macht jedenfalls keinen Gebrauch von ihnen.

II.

Für die Behandlung des Begriffs der Welt ist eine solche philosophische Begriffsdifferenzierung, die benötigt worden wäre, die zwischen *formalen* und *materialen* Begriffen. Materiale Begriffe klassifizieren gegebenes Wirkliches, formale Begriffe klassifizieren andere Begriffe. Formale Begriffe sind von Wittgenstein durch zwei Merkmale von materialen zu unterschieden worden (vgl. LPA 4.126 ff.): 1. Sie sind mit jeder ihrer Instanzen bereits gegeben. (Materiale Begriffe können dagegen leer sein, keine Instanzen haben.) 2. In einer formalen Notation werden sie richtiger Weise nicht durch Funktionsausdrücke, sondern durch Variablen wiedergegeben – z.B. der formale Begriff eines Gegenstandes durch den variablen Namen 'x'. (Materiale Begriffe sind dagegen durch

⁶ Vgl. Wittgenstein: *Big Typescript* 412. Seiner Absicht entsprechend, Selbstdenken provozieren zu wollen, gibt Wittgenstein die oben ausgeführte Begründung nicht.

Funktionsausdrücke zu repräsentieren.) Weil Wittgenstein sich in der LPA an formalen Sprachen orientiert hat, hat er weitere umgangssprachliche Merkmale für formale Begriffe übersehen. Bei Substantiven werden sie oft durch Verwendung ohne bestimmten oder unbestimmten grammatischen Artikel ausgedrückt. So drücken z.B. alle Namen für kulturelle Sphären: Kunst, Wissenschaft, Sport, Wirtschaft, Politik etc. formale Begriffe aus. (Vgl. Fußnote 7) Und formale Begriffe ausdrückende Wortverwendungen bilden keinen Plural.

Beispiele für formale Begriffe sind (in jeweils einer ihrer Verwendungen) *Satz, Sachverhalt, Tatsache; Raum; Zeit; Ding, Gegenstand, Eigenschaft; Sinn/Bedeutung; Prozess/Ereignis; Tätigkeit/Handlung; Person; Zahl, Farbe* etc. und eben auch, in einer Verwendung des Ausdrucks, *Welt*.⁷ Gerhardt scheint die Begriffsbildung gar nicht zu kennen, obwohl er natürliche der Sache nach formale Begriffe kennt. Z.B. sind die Kantischen Kategorien formale Begriffe, wie Wilfrid Sellars erklärt hat: „*summa genera* of conceptual items.“⁸

Gerhardt schwankt nun in seinen Ausführungen über die Welt zwischen dem kosmologischen Weltbegriff von Aristoteles (Welt als Gesamtheit von Substanzen) und Kant (Welt als Gesamtheit der Dinge und Ereignisse) und dem formalen Weltbegriff Wittgensteins, den er zweimal unausdrücklich zitiert (223, 244) und dessen umgangssprachliche Fassung in Satz 1 der LPA lautet: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“ Wittgenstein war sich völlig klar darüber, dass dieser Weltbegriff eine Alternative zum kosmologischen Weltbegriff ist. Deshalb fügt er in der einzigen Erläuterung erster Stufe zu Satz 1 der LPA hinzu: „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“ (1.1) Warum aber ist der doch umgangssprachlich nicht offensichtlicher Weise eine Variable ausdrückende Weltbegriff als Gesamtheit von Tatsachen ein formaler Begriff? Weil Tatsachen wesentlich in Sätzen dargestellt werden müssen und der Weltbegriff in der skizzierten formalen Notation der LPA durch die Variable der allgemeinen Satzform dargestellt wird. (vgl. LPA 4.5, 6)

Welt hat auch eine Verwendung als sortaler Begriff. Der kosmologische Weltbegriff setzt diese Verwendung voraus. Um dies an den beiden großen Philosophen, die für ihn angeführt wurden, zu exemplifizieren: Weil sowohl Aristoteles als auch Kant die Unterscheidung zwischen Theoretischem und Praktischem für eine nicht hintergehbare Grundunterscheidung halten, haben beide, Kant ausdrücklich, Aristoteles unausdrücklich, einen zweiten Weltbegriff für das Praktische

7 Ersichtlich würde es den Rahmen eines bloß kritischen, gleichsam Rezensionen-Aufsatzes sprengen, wollte ich dafür argumentieren, dass es sich bei den genannten formalen Begriffen um *Kategorien* des Alltagsverstandes handelt. Ich hoffe, das demnächst in einem Buch über den kategorialen Aufbau (/die Gliederung) des Alltagsverstandes zu können. - Zusatz 2023: vgl. inzwischen >An Abstract of Philosophy< und >Philosophie</>Philosophy< auf www.emilange.de.

8 'Towards a Theory of the Categories', § 23. (In L. Foster & J.W. Swanson (eds.): *Experience and Theory*, Amherst 1970, 55-78.)

nötig – Welt als Gesamtheit der Personen unter dem Sittengesetz bzw. Welt als Gesamtheit der Substanzen/Subjekte, die das gute Leben suchen (die klassische antike Philosophie kannte den Begriff der Person nicht). D.h. aber, sie brauchen den Ausdruck Welt als grammatisch pluralisierbaren und daher als sortalen Begriff.

Wie nun gerade Kant selbst gezeigt hat, führt der kosmologische Weltbegriff auf Antinomien. Hegel hat ihn daher schon aufgegeben und die Welt nicht als Begriff, sondern als eine bloße Vorstellung einer „Collection des Geistigen und Natürlichen“ aufgefasst. (Enzyklopädie § 247 Z)⁹ Als formaler Begriff konnte der Weltbegriff erst eingesehen werden, als die Aristotelisch-Kantische Grundunterscheidung Theoretisch/Praktisch durch die sprachanalytische Philosophie seit Frege als hintergebar eingesehen wurde. Der Sache nach tritt an die Stelle von Theoretisch/Praktisch der Begriff des Sinns in seinen Kontrasten zu Wahrheit-versus-Falschheit und zu Unsinn (bzw., für die nicht-indikativen Sprachverwendungen, Erfüllung vs. Nicht-Erfüllung und Unerfüllbarkeit). Es sollte unmittelbar einleuchten, dass diese Unterscheidungen grundlegender sind, weil sie den Gegensatz Theoretisch/Praktisch unterlaufen. Ein 'theoretischer' Satz wie 'Auf der Sonne ist es fünf Uhr' ist sinnlos in einem Sprachspiel, in dem die Angabe der Tageszeiten zumindest indirekt auf den Sonnenstand geeicht ist.¹⁰ Auch praktische Sätze können sinnlos sein (z.B. die Aufforderung 'Sei spontan!', wenn sie ein Tätigsein oder eine Haltung hervorrufen soll und sich nicht auf eine einzelne Handlung – ein Ereignis im Unterschied zum Tätigsein als einem Prozess – beziehen will).

Ich möchte darauf verzichten, die Folgen von Gerhardts Schwanken im Weltbegriff ausführlich zu illustrieren. Aber es ist völlig klar, dass viele seiner auf den Begriff der Person und die Sinnerwartungen von Personen bezüglichen Konstruktionen einen Weltbegriff nach Art des kosmologischen (Welt als Gesamtheit von Einzelem) voraussetzen. Auch Reden von der Größe und Wunderbarkeit der Welt, in die man wie im Kinderlied als 'weite' soll mit Stock und Hut hineingehen können (vgl. 46), setzen diesen Weltbegriff voraus. Aber dieser Weltbegriff ist, wie der Hinweis auf die Systematiken von Aristoteles und Kant deutlich machen sollte, ein wesentlich pluralisierbarer.¹¹ Gerhardt legt aber Wert auf die *Einheit* der Welt und dass es *nur eine* gibt (243). Die Möglichkeit dazu besteht nur unter dem formalen Weltbegriff, weil der die Eigenschaft hat, mit jeder seiner Instanzen und also auch mit nur einer einzigen schon gegeben zu sein.

9 Vgl. Hans Friedrich Fulda: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, München 2003, 130. - Fulda weist darauf hin, dass auch für Kant der Weltbegriff eigentlich nicht in die Kosmologie, sondern in die Transzendentalphilosophie gehörte. Das gehört dem Strang der Kantischen Philosophie zu, an den die sprachanalytische anknüpfen kann: Begriffe als Funktionen zu Urteilen aufzufassen und Urteile als die kleinsten Einheiten, für die wir epistemische Verantwortung übernehmen können. Zur Sprachanalyse kommt man, wenn man Begriffe wesentlich als Verwendungsregeln von Wörtern und Urteile als wesentlich in behaupteten Sätzen ausdrückbar einsieht. Das betont und legt ausführlich dar Robert Brandom: *Wiedererinnertes Idealismus*, Frankfurt am Main 2015.

10 Vgl. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, §§ 350-1.

11 Wir haben diese Verwendung des Ausdrucks 'Welt' – wir reden von den *Welten* der Kunst, des Sports, des Theaters, aber auch der Zahlen etc. Aber in dieser Verwendung drückt er nicht unseren *Weltbegriff* aus.

'Gott' ist ein wesentlich pluralisierbarer Ausdruck und also ein sortaler. Auch der christliche Monotheismus braucht (um von Problemen mit der Trinitätslehre ganz abzusehen) den Plural 'Götter', um den Nachsatz seines ersten Gebotes formulieren zu können: 'Du sollst keine anderen *Götter* haben neben mir.' Der sortale Charakter des Gottesbegriffs steht seiner Identifizierung mit dem Begriff der Welt, für den allein ein Einzigkeit(s)-Anspruch erhoben werden kann – dem formalen – logisch entgegen. Eine solche Identifizierung begeht, was Gilbert Ryle einen Kategorienfehler genannt hat.¹² Dieser Hinweis ist nur deshalb nicht schon fatal für Gerhardts Theorie, weil er der Sache nach, wie im nächsten Abschnitt zum Sinnbegriff zu sehen sein wird, Gott nur mit der Personenwelt identifiziert, also einer der sortalen Welten. Das aber bringt nun wieder seine Rede von 'dem Göttlichen' in die komplementäre logische Schwierigkeit, denn 'das Göttliche' ist wieder ein formaler Begriff. Könnte Gerhardt, wenn es ihm um logische Durchsichtigkeit und Bestimmtheit zu tun wäre, dann wenigstens den formalen Begriff der Welt mit dem formalen Begriff des Göttlichen paaren, die ja logisch zueinander passen? Formal ist das möglich, aber es stellt sich die Frage: Ist es auch sinnvoll, d.h. verständlich? Außerdem: Wenn eine Variable das Göttliche sein soll, dann sind es womöglich auch alle ihre Einsetzungsinstanzen und Gerhardt landete bei einer Art Pantheismus – einem Pantheismus der Welt-bildenden Tatsachen –, den er auf jeden Fall vermeiden möchte. (225 f.) He simply cannot have his cake and eat it – as we all cannot.

III.

Materiale Begriffe sind grammatisch Regeln zur Verwendung des sie ausdrückenden Worts.¹³ Aber schon die Bildbarkeit von formalen Begriffen zeigt, dass man zur Klärung von gegebenen Begriffen im Sinn des methodischen Philosophiebegriffs von Kant und Wittgenstein nicht an einem Wortausdruck für sie kleben bleiben darf. Ein weiterer Faktor, der das verbietet, ist der Umstand, dass die normale Sprache von lexikalischen, syntaktischen und pragmatischen Metaphern durchzogen ist.

Zwar können sich verschiedene Verwendungen eines Worts metaphorisch zueinander verhalten, aber lexikalische Metaphern sind am unproblematischsten, weil, was metaphorisch ausgedrückt wird, auch wörtlich gesagt werden könnte. Wenn Shakespeare in Sonnett 18 schreibt:

„... sometimes too hot *the eye of heaven* shines / and often is his gold complexion dimmed ...“,

dann hätte er statt der kursivierten Metapher auch 'the sun' sagen können. Er hätte 'denselben

¹² Vgl. Ryle: *The Concept of Mind* (1949), 17-24 u.ö. (Ausgabe Penguin Books 1973); *Dilemmas*, CUP 1954 u.ö.

¹³ Nachdem ich zum Weltbegriff kritisch-analytisch und schrittweise vorgegangen bin und dieses Vorgehen gezeigt hat, dass das begriffsanalytische Instrumentarium gegenüber dem, worüber Gerhardt verfügt oder von dem er jedenfalls Gebrauch macht, entschieden differenziert und angereichert werden muss, gehe ich jetzt synthetisch und, im Methodensinn, dogmatisch vor.

Gedanken' ausgedrückt, aber keinen so schönen Vers gehabt. Syntaktische Metaphern¹⁴ sind schwerer zu durchschauen. Die grammatische Form der elementaren Prädikation hat in transparenten, syntaktisch nicht metaphorischen Fällen ein Handlungsmodell als explanatorische Ressource. Was es heißt, dass *der Stuhl braun ist* und andere Farben der vorausgesetzten Farbskala haben könnte, aber nicht hat, kann durch das Anstreichen des Stuhls mit dieser (oder anderen) Farbe(n) praktisch vorgeführt werden. Aber Bewertungen von elementar prädikativer Form – z.B. 'Das Essen ist gut' – haben ein solches Handlungsmodell nicht. Wie immer das Essen zu seiner Güte kommen mag, es ist nicht analog zum Fall der Farbe eines Dings. In diesem Fall fungiert die grammatische Satzform der elementaren Prädikation als syntaktische Metapher. Pragmatische Metaphern sind noch komplexer. Ich vertrete die These, dass der Sprechakt des Gebets sich pragmatisch metaphorisch zur normalen Anrede einer Person mit ihrem Namen verhält. Denn die normale Anrede unterstellt, dass der Angeredete antworten kann. Gott aber kann man anderen nicht antworten hören.¹⁵

Der Ausdruck 'Sinn' hat in unserer Sprache (und wortgeschichtlich) vier verschiedene grundlegende Bedeutungen. Ursprünglich heißt 'Sinn' soviel wie 'Richtung' und hängt mit der Ortsbewegung im Raum zusammen. Wir haben diese Bedeutung noch in 'Uhrzeigersinn'. Zweitens wird Sinn als pluralisierbarer sortaler Ausdruck für die Sinnesorgane (die fünf Sinne: Gehör, Gesicht, Getast, Geruch, Geschmack) verwendet. Es sind dies die Organe, die einem helfen, eine Richtung einzuschlagen. Die Rede von einem 'sechsten Sinn', der ursprünglich die Empfindlichkeit für sexuelle Differenzierung meinte, hat dann andere Verwendungen für 'sechste Sinne' möglich gemacht, darunter die für den 'inneren Sinn' als Wesen und dann 'Seele' eines Menschen. Drittens heißt Sinn soviel wie Zweck oder Absicht einer Handlung. Dieser Sinn ist metaphorisch zu 'Richtung'. Die Absicht oder der Zweck einer Handlung sind die Richtung, die der Handelnde mit seinem Tun verfolgt. Aber, wie Grimms *Deutsches Wörterbuch* schon vor mehr als 100 Jahren verzeichnet hat, heißt Sinn viertens und „in neuerer Zeit ... nur noch üblich und sehr gewöhnlich“ 'Bedeutung, Meinung, geistiger Gehalt, Tendenz einer Äußerung'.¹⁶ 'Tendenz einer Äußerung' lässt noch den Zusammenhang mit 'Absicht' als 'Richtung' eines Handelns erkennen. 'Bedeutung, Meinung, geistiger Gehalt' sind sämtlich Gegebenheiten, die verstanden werden *müssen*. ('Bedeutung' heißt grundlegend 'Wichtigkeit' – vgl. 'ein bedeutender Mann' – und ist deshalb das,

14 Die Bildung dieses Begriffs ist Hans Julius Schneider zu verdanken. Vgl. Ders.: *Phantasie und Kalkül* – Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache, Frankfurt am Main 1992, Kap. V.4, 399-412.

15 Vgl. Wittgenstein: *Zettel*, § 711: „Gott kannst du nicht mit einem Andern reden hören, sondern nur, wenn du der Angeredete bist.“ – Das ist eine grammatische Bemerkung.“ Wittgenstein verwendet 'Grammatik' sehr weit als alles umfassend, was zum Verständnis eines Ausdrucks erforderlich ist. Vgl. *Philosophische Grammatik* IV.45: „alle Bedingungen des Verständnisses (des Sinnes).“ – Den Begriff der pragmatischen Metapher habe ich gebildet im Zusammenhang meiner Überlegungen zur formal vielfachen Bedeutung von 'Gott'.

16 *DWB* Bd. 16, Spalte 1147.

was zu verstehen wichtig ist.¹⁷⁾ Aus dieser Verwendung hat die Philosophie den semantischen Begriff des Sinns als 'Verständlichkeit/ Verstehbarkeit' gewonnen, der ein formaler Begriff ist. 'Sinn' ist das, was verstanden werden kann und, wenn Verständigung erzielt werden soll, verstanden werden muss. Retrograd inkorporiert diese formale Verwendung des Ausdrucks Sinn die ihr vorangegangenen. Eine Absicht ist das, woraus eine Handlung verständlich ist. Aus dem Gebrauch ihrer Sinne ist verständlich, wie sich Personen benehmen, welche Kenntnis ihrer Umgebung man ihnen unterstellen darf etc. Und aus der Richtung im Raum ist verständlich, wohin man gehen oder gelangen kann. Das ist nicht erstaunlich, denn formale Begriffe klassifizieren eben andere Begriffe. Aber dennoch sind die verschiedenen Vorgängerbedeutungen nicht durch den formalen Begriff einfach zu ersetzen. Vor allem aber darf man nicht einen der Vorgängerbegriffe an die Stelle des formalen setzen, wenn man nicht eine Verzeichnung des begrifflichen Feldes in Kauf nehmen will. Das wird gleich am Verhältnis von 'Zweck' und 'Sinn des Lebens' deutlich werden.

Mit seiner Konstruktion eines einheitlichen konstruktiven Sinnbegriffs, in dem die verschiedene Bedeutungen konstituierenden nicht-formalen Verwendungen 'Dimensionen' bilden, tut Gerhardt nämlich genau dies: er verzeichnet das begriffliche Feld. Er spricht von „Sinndimensionen“ – physischen ('Richtung'), physiologischen (die Sinne), sozialen (Absicht, Zwecke), psychischen (der innere Sinn), epistemischen und intellektuellen – in denen der Mensch lebe und „die er situativ, personell und existenziell in seinen Handlungen zu vereinheitlichen sucht“. (113) Wie der wörtlich angeführte Nachsatz deutlich macht, gewinnt Gerhardt sein konstruktives Modell des Sinns durch Zentrierung auf den Begriff der Handlung (und damit implizit auf 'Zwecke'). Später in seiner Darstellung spricht er auch einfachhin von 'dem Sinn' (z.B. in „Analyse der Leistungen des Sinns“): „Man kann daher den Sinn als das Medium ansehen, in dem sich Individuum und Welt in einer auf das Gelingen eingestellten Weise verbinden“. (249) Versteht man das? Jedenfalls gewinnt in Blick auf seine theologischen Absichten in diesem einheitlichen Sinnmodell mit Dimensionen die auf das Handeln bezüglichen Bedeutungen 'Absicht' und 'Zweck' so entschieden den Vorrang, dass gesagt werden kann, Gerhardt setze den Handlung(s)-bezogenen Sinnbegriff (die auf Handeln bezogenen Verwendungen des Ausdrucks 'Sinn') an die Stelle des formalen Begriffs:

„Aus der *Sinnperspektive des Handelnden* kann Gott daher als das *Wesen der Welt* bezeichnet werden.“ (228; meine Hervorhebungen)

Ich möchte das Ergebnis der Operation, den Handlungssinn von 'Sinn' an die Stelle des formalen Begriffs – 'Sinn' als 'Verständlichkeit' – zu rücken, die teleologische Verzeichnung (des Sinnbegriffs) nennen. Wegen des grundsätzlich bloß 'umschreibenden' Charakters jeder Rede von

17 Vgl. Wittgenstein: *Das Blaue Buch*, 20: „... die Bedeutung eines Zeichens (beiläufig gesprochen, das, was in bezug auf das Zeichen wichtig ist ...“

'Gott' (vgl. 209, 218) könnte über die teleologische Verzeichnung hinweggesehen werden, hätte sie nicht negative Folgen für das Bezugsfundament der Rede von Gott als 'Sinn des Sinns', für die Verwendung nämlich des Ausdrucks 'Sinn' in der Wendung 'Sinn des Lebens'. Diese Wendung ist ein exemplarischer Fall, an dem gesehen werden kann, was ich vorhin methodisch behauptet habe – dass man zur Klärung höherstufiger Begriffe nicht am Wortausdruck für den Begriff kleben bleiben darf.

Auf 'Sinn' in der Wendung 'Sinn des Lebens' passt keine der bisher unterschiedenen Grundbedeutungen von 'Sinn' einfachhin. 'Richtung' ist zu unspezifisch und schwach. Wahrnehmungsorgan ist nicht anwendbar, obwohl mancher, der problemlos und glücklich mit seinem Leben zurecht kommt, einen 'Sinn' des Lebens (für das Leben) in dieser Bedeutung zu haben scheint. Auch der innere Sinn, die Seele ist nicht der 'Sinn des Lebens', obwohl er gewiss die Instanz ist, die sich um ihn bekümmert (bekümmern kann, nicht muss). Am wichtigsten ist einzusehen, dass der 'Sinn des Lebens' nicht Zweck oder Ziel oder Absicht sein kann – dass also die teleologische Verzeichnung deskriptiv nicht zutrifft. Denn das Leben, obwohl es 'geführt' wird, ist keine Handlung. Es ist nicht einmal, nach Aristoteles' tiefgründiger Unterscheidung, eine 'Tätigkeit'. Aristoteles hat zwischen Handlung (*poiesis*) und Tätigkeit (*praxis*) unterschieden und ist dabei auf eine unser Begriffssystem tief strukturierende Polarität gestoßen. *Poiesis* und *Praxis* sind die auf handelnde Lebewesen bezüglichen Kategorien, denen für primär zeitlich bestimmte Naturerscheinungen die Unterscheidung zwischen Ereignissen und Prozessen und für primär räumlich bestimmte Gegebenheiten die Unterscheidung zwischen Dingen/Gegenständen und Massen entspricht. Jedes Mal ist das eine Glied der Unterscheidungen dadurch ausgezeichnet, dass die Instanzen des formalen Begriffs ein Identitätskriterium mit sich führen, das andere jedoch nicht. Für Dinge/Massen ist das ausgeführt worden.

Nun hat Aristoteles mit seiner großen begrifflichen Entdeckung zugleich einen bis zu Tugendhat hin gemachten begrifflichen Fehler in die philosophische Welt gebracht. 'Leben' ist grammatisch-logisch ein Prozess oder eine Tätigkeit – d.h. ein Geschehen, das keinen internen Anfang und kein internes Ende hat. (Anfang und Ende eines Prozesses sind vielmehr jeweils Ereignisse.) Aristoteles hat daraus geschlossen, dass das Leben selbst eine Tätigkeit ist. Da es Handlungen nur auf dem Hintergrund (im Kontext) von Tätigkeiten gibt, hat Aristoteles das Leben als eine *praxis* aufgefasst (und noch Tugendhat ist ihm darin gefolgt, wenn er das Leben einer Person als den Zusammenhang ihrer Tätigkeiten erklärt).¹⁸ Das ist aber deskriptiv irreführend. Denn nach seinem Beginn in der Geburt und seinem Ende im Tod sowie hinsichtlich vieler Ereignisse in seinem Verlauf ist das Leben wesentlich auch ein *Widerfahrnis*. Es liegt als Voraussetzung für alles *im* Leben diesseits der

18 *Politik* 1254 a 5-7; Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979, 211 f.

handlungstheoretischen Unterscheidungen, ist einfach eine Vorgegebenheit, zu der sich die Lebenden dann zu verhalten haben. Heidegger hat vielleicht deshalb vom Zu-Sein (im Sinn einer Aufgabe) gesprochen. Als diese Vorgegebenheit des Zu-Seins hat das Leben keine Absicht, keinen Zweck, kein Ziel (sein Ende im Tod als sein Ziel zu bezeichnen, wäre ein zynischer begrifflicher Fehler). Wir haben Zwecke *im* Leben, aber keinen *des* Lebens, begrifflich auch dann nicht, wenn wir unsere Zwecke im Leben vereinheitlichen (z.B. dadurch, dass wir sie einem obersten Zweck unterordnen). Also kann 'Sinn' in der Wendung 'Sinn des Lebens' nicht Zweck oder Ziel oder Absicht bedeuten, jedenfalls nicht ohne teleologische Verzeichnung seines deskriptiven Charakters. Schließlich kann 'Sinn' in der Wendung 'Sinn des Lebens' auch nicht einfach 'Verständlichkeit' bedeuten wegen seines deskriptiven Charakters als Zu-Sein. Wir haben zu unserem Leben nicht die Distanz, es bloß verstehen können zu wollen. Ich habe deshalb vorgeschlagen, die Verständlichkeit im Kontext von 'Sinn des Lebens' zur attributiven Modifikation herabzusetzen und den Sinn des Lebens als seine 'verständliche Annehmbarkeit' für den das Leben Führenden aufzufassen. Die Relativierung auf den das Leben Führenden trägt dem deskriptiven Umstand Rechnung, dass niemand über den Sinn des Lebens eines anderen urteilen oder ihn etwa gar bestreiten kann. Es trägt auch dem Umstand Rechnung, dass das Leben wesentlich aus Widerfahrnissen *und* Tätigkeiten und Handlungen besteht und grundlegend selbst ein Widerfahrnis ist (religiös würde man sicher von 'Geschenk' reden). Die teleologische Verzeichnung dagegen kann zwar Widerfahrnisse und Leiden auch erwähnen, aber nur als etwas Beiherlaufendes¹⁹, an das sich zu erinnern die wohlgemute positive Theologie sich einmal sogar ausdrücklich ermahnen muss: „Vergessen wir im Reden vom unüberbietbaren Ganzen, von Fülle und Abschluss aber das *Leiden* nicht!“ (259) Aus der teleologischen Verzeichnung des Lebenssinns folgt für Gerhardts Theologie eine Unterbestimmung jenes Moments, das Schleiermacher mit dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit zum Zentrum seiner Religionsauffassung gemacht hat.

In diesen Abschnitt gehört abschließend noch eine Stellungnahme zur Gerhardts Formel vom 'Sinn des Sinns'. Sie wäre unproblematisch, wenn man unterstellen dürfte, der Autor lasse als der Sprachanalyse abgeneigter Philosoph beim zweiten Auftritt des Ausdrucks Sinn die zitierenden Anführungszeichen nur weg. Das ist nicht der Fall, denn wenn das gemeint ist, redet Gerhardt vom „Sinn von Sinn“. Also muss man zum Versuch des Verständnisses der Formel die verschiedenen gebräuchlichen Verwendungen von 'Sinn' in den verschiedenen möglichen Kombinationen an jeweils erster oder zweiter Stelle der Formel ausprobieren. Von den sechzehn möglichen Kombinationen sind nur drei als nicht auf Anhieb sinnlos einzusehen: 'Zweck des Sinnesorgans',

19 Vgl. 239: zwar gehe der Wunsch nach Einigkeit mit der Welt „aus dem erfahrenen Versagen und Leiden hervor, aber er wäre nicht möglich, wenn wir nicht ... ein *Glück* erfahren hätten“

'Verständlichkeit des Sinnesorgans' und 'Verständlichkeit des Zwecks'. Von den drei nicht prima facie sinnlosen Kombinationen lässt sich nur die letztgenannte irgendwie mit dem, was der Verfasser sonst zu sagen und folgern wünscht, in gewisser Weise vereinbaren, wenn Gott als der Zweck seiner Schöpfung verständlich wäre. Ich überlasse dem Leser die Übung der Nachprüfung und gestehe nur, dass ich nicht habe ermitteln können, ob Gerhardt das zuletzt Gesagte sagen wollte. Wenn nicht, dann ist die Formel, so wie sie steht, genauso sinnlos=unverständlich wie Heideggers analoge Rede vom 'Sinn von Sein'. Aber warum soll die Unbegreiflichkeit Gottes (vgl. 209 f.) nicht mit einer sinnlosen=unverständlichen Formel belegt werden? Gerhardt selbst nennt die Formel „zirkulär oder redundant erscheinend(e)“ (54).

IV.

Zum Gottesbegriff sind unabhängig von der problematisch bleibenden, explikativ gemeinten Formel vom 'Sinn des Sinns' nur noch einige logische Bemerkungen zu machen. Gerhardt nennt den Ausdruck 'Gott' sowohl einen „Vernunftbegriff“ (143 f.) als auch einen „Namen“. (109, 277 ff.) Wie schon gegen seine vieldimensionale Sinn-Modell-Konstruktion einzuwenden war, kann, wenn Bedeutung eines Ausdrucks zwar durch die Erklärung seiner Bedeutung allgemein expliziert, aber nur im Gebrauchskontext definitiv bestimmbar ist²⁰, – und das meint auch Gerhardt (243) – ein Ausdruck in einer bestimmten Verwendung nicht zugleich auch etwas anderes bedeuten. So kann auch der Vernunftbegriff Gott nicht zugleich ein Name sein. Denn Vernunftbegriffe sind Begriffe, zu deren Verwendung wir nur in der Konklusion von Schlüssen berechtigt sind, sie lassen keinen Beobachtungsgebrauch und keine ostensive Erklärung zu. Ein Name (ein persönlicher Eigenname) ist dagegen primär ein Instrument der Anrede einer Person und lässt nicht nur einen Beobachtungsgebrauch zu, sondern ist das Paradigma eines Ausdrucks, der ostensiv erklärt werden kann. [Jede Vorstellung einer Person mit ihrem Namen gegenüber einer anderen Person, der die erste bisher unbekannt war, ist eine solche normative ostensive (Bedeutungs-)Erklärung.]

Ich glaube, dass die Schwierigkeit mit dem Ausdruck 'Gott' als Ausdruck unserer Sprache damit zusammenhängt, dass nach Isolierung des Singulars von seiner polemischen Stellung gegen den Plural Götter im Monotheismus der Ausdruck aufhört, Ausdruck eines sortalen Begriffs zu sein und daher grammatisch unbestimmt wird. In Flüchen und Glückwünschen ('Herrgott nochmal'; 'Mit Gott!') ist der Ausdruck ein bloßer expressiver Ruf. In Gebeten wie dem aus liturgischem Zusammenhang 'Herr Gott, erbarme dich unser!' ist der Ausdruck seiner syntaktischen Stellung nach ein Name. Ein Vernunftbegriff ist der Ausdruck entweder als sortaler mit der Möglichkeit der

²⁰ Vgl. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, §§ 560; 43.

Pluralisierung, oder als ein theoretischer Begriff im Sinne der Wissenschaftstheorie, der allein durch die Lehrsätze der Theorie (der Theologie)²¹ implizit erklärt ist (wie der Begriff der Masse in der Newtonischen Mechanik durch die mechanischen Grundgesetze). Und in religionstheoretischen Theologien wie der Schleiermachers ist der Ausdruck schließlich eine Metapher für den Bezugspunkt der schlechthinnigen Abhängigkeit. Nach meiner Einsicht lässt sich mehr darüber im Sinne des philosophischen Methodenbegriffs der reflexiven begrifflichen Klärung (also der logischen Behandlung der Begriffe Kants – KrV B 91 – und der Sprachspiel-beschreibenden Begriffsklärung Wittgensteins) nicht sagen. Wenn man mehr sagen wollte, müsste man eine Theologie als Theorie (oder Grammatik) analysieren oder konstruieren. Zu beidem fehlen mir Fähigkeit und Interesse.

V.

Zum Schluss habe ich noch eine advokatorische Pflicht meinem philosophischen Mentor gegenüber zu erfüllen.

Gerhardt behauptet zweimal in seinem Buch (135, 260), neben anderen habe Wittgenstein „den Rat (gegeben), die Sinnfrage einfach zu vergessen.“ (260) Die erste Stelle ist noch deutlicher:

„Wenn Ludwig Wittgenstein ... die Ansicht ... (vertritt), die Frage nach dem Sinn sei beantwortet, sobald man sie vergesse, ist dem Sinnbegriff jede philosophische Relevanz genommen. Wäre Wittgenstein Ingenieur geblieben, könnte man ihm seine Aussage als *déformation professionnelle* zugute halten; da er sie aber als Philosoph von sich gegeben und mehrfach ausgebreitet hat, muss man sich fragen, warum er nicht auch seine anderen philosophischen Fragen durch Vergessen erledigt hat.“

Bevor ich mich nach einer sachlichen Widerlegung deutlicher äußere, muss ich doch schon, diese einleitend, bemerken, dass diese Kritik es offenbar an der Einstellung hermeneutischer Billigkeit fehlen lässt. Dass ein offenbar nicht dummer Mensch eine Auffassung mehrfach vertreten hat, sollte doch für einen intelligenten Leser eine Herausforderung sein, diesen Umstand und diese Auffassung wenigstens so gut wie möglich zu verstehen.

Es ist nun die Widerlegung in der Sache mit dem Hinweis zu beginnen, dass Wittgenstein

21 Wittgenstein hat Theologie die Grammatik des Ausdrucks 'Gott' genannt. Vgl. *Philosophische Untersuchungen* § 373. Das ist angemessener aus zwei Gründen: Weil Grammatik normativ ist wie die Theologie; und weil die Sprache, die von der Grammatik normiert wird, keine Theorie ist, sondern allenfalls das Arsenal der Begriffe, aus denen Theorien entwickelt werden können. Die Begriffe selber sind nur Möglichkeiten des Ausdrucks und der Darstellung.

keineswegs „den Rat“ zu vergessen gegeben hat ausweislich der sprachlichen Gestalt, die die in Rede stehende Auffassung hat:

„Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems.
(Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.)“
(LPA 6.521)

Die sprachliche Gestalt dieser Bemerkung ist die einer Aussage oder Beschreibung (im ersten Satz) und einer Frage (im zweiten Satz). Ein Rat wird nicht gegeben.

Aber auch in der Sache kann Wittgensteins Auffassung zunächst als richtig eingesehen werden. Wenn man, wie ich als richtig behaupte, 'Sinn des Lebens' als 'verständliche Annehmbarkeit des Lebens für den das Leben Führenden' expliziert – das hat Wittgenstein selbst nicht getan; als (zeitweise) religiös Suchender war er da begrifflich naiv und hat 'Sinn' auch in der Wendung 'Sinn des Lebens' als 'Zweck' verstanden – dann werden zwei Dinge deutlich: 1. Man kann ein sinnvolles = für einen selbst verständlich annehmbares Leben führen, ohne die Frage nach dem Lebenssinn je ausdrücklich zu stellen, weil sie sich im befriedigenden Leben je schon erledigt hat. Die explizite Frage nach dem Lebenssinn tritt außerhalb der Philosophie, im Leben normaler Personen, wohl nur in Krisensituationen auf (denen freilich keiner im Leben entgehen kann). 2. Wenn die Frage aufgetreten und mit ihr gerungen worden ist – ob mit dem Versuch ausdrücklicher Antworten oder ohne – dann 'merkt' man ihre 'Beantwortung' jedenfalls durch die Praxis daran, dass die ausdrückliche Frage auch wieder 'verschwindet'. Wittgenstein sagt nicht, dass das Verschwinden der Frage das einzige Merkmal ihrer Beantwortung ist; sondern nur, dass es ein pragmatisches Kennzeichen dafür ist.

In dieser Erklärung der Bemerkung 6.521 aus der LPA sollte sie verständlich sein und ich halte sie auch für richtig. Darüber hinaus denke ich, dass sie nicht nur richtig ist, sondern ein Adäquatheitskriterium für die Angemessenheit jedweder Explikation für die Wendung 'Sinn des Lebens' formuliert. Eine Explikation (wie die Gerhardts) kann nicht richtig sein, wenn sie den unter (1.) und (2.) formulierten Beschreibungen nicht Rechnung tragen kann. Hinter Gerhardts falscher Explikation des Sinns der Wendung vom 'Sinn des Lebens' steckt die arrogante sokratische Auffassung, ein nicht geprüftes Leben sei nicht wert gelebt zu werden. Nach Meinung der Philosophen in dieser Tradition, zu denen Gerhardt erklärtermaßen gehören will, müssten alle wirklichen (vollkommenen) Personen begriffsklärende Philosophen sein. Das ist bullshit.

Ich möchte noch darauf hinweisen, dass Wittgenstein zwar beansprucht hat, die philosophischen

Probleme im wesentlichen endgültig gelöst zu haben, dass aber der Ausdruck 'die philosophischen Probleme' in diesem Anspruch historisch nachweisbar einen sehr engen Bezug hatte (der sich aus Russells *Problems of Philosophy* von 1912 ergab) und dass für die Probleme in diesem engen Bezug gezeigt werden kann, dass Wittgenstein sie tatsächlich endgültig gelöst hat.²² Von welchem anderen Großen der Philosophie lässt sich so etwas sagen?

Nachdem ich mich so möglichst sachlich geäußert habe, möchte ich nachschicken, dass mich der ignorant-selbstgefällige Charakter der Polemik Gerhardts ursprünglich empört hat. Ich habe mich nur bei dem Gedanken beruhigen können, dass sie stärker gegen den Kritiker spricht als sie den Kritisierten auch nur erreicht. Wittgenstein wird noch gelesen werden, wenn der Pinscher, der ihm ans Bein pinkeln wollte, ebenso schon lange vergessen sein wird wie der Antikritiker, der den Pinscher mit einem Tritt verjagt hat.

© E.M. Lange 2015;
rev. 2023

²² Zum Beweis dieser Behauptungen siehe mein *Wittgensteins Revolution* auf dieser website.