

Die offene Praxis der Sprache – Wittgensteins und Austins pragmatische Wende der Sprachphilosophie

Jörg Volbers

1. Historische und systematische Einordnung

1.1. Radikalisierung der Sprachphilosophie

Die späte Philosophie Ludwig Wittgensteins (1889–1951) gehört inzwischen zum klassischen Kanon dessen, was oft als ‚Praxistheorie‘ adressiert wird (vgl. etwa Schatzki, Knorr-Cetina und Savigny 2001, 10). John L. Austin (1911–1960) ist vor allem als Sprachphilosoph bekannt, der Sprechen *als* Handeln – zusammengefasst im sogenannten ‚Sprechakt‘ – thematisierte. Beide aber gelten als Wegbereiter einer *pragmatischen Wende* der Philosophie und Sprachphilosophie (so Flatscher und Posselt 2016, 155). Die Autoren stehen für die Einsicht, dass Sprechen und Sprache primär in Begriffen einer *Tätigkeit* analysiert werden müssen, als Vollzüge, deren Geltung und Gehalt untrennbar verwoben sind mit der menschlichen Praxis in all ihrer Komplexität und Vielfalt. Auf diese Weise wird der Begriff der Sprache, und damit das sprachliche Verstehen, auf die Praxis hin geöffnet.

Dass diese pragmatische Wende weit über die Sprachphilosophie hinaus Einfluss genommen und insbesondere in die Kulturtheorie und Soziologie hinein wirkte (Reckwitz 2006), ist auf ihre Kernthese zurückzuführen. Die Öffnung der Sprache hin zur Praxis ist eine *radikalisierte Kritik des cartesischen Bildes des Mentalen*, so dass die Analyse des Geistigen ins Kulturelle und Soziale ausgreift. Oft wird übersehen, dass diese Autoren damit ein Motiv fortschreiben, das auch bereits die analytische Sprachphilosophie prägte, von der sie sich doch kritisch abwenden. Diese klassische Sprachphilosophie ist vor allem verbunden mit den Namen Frege und Russell, etablierte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts und sieht Sprache dezidiert nicht als Praxis. Doch sie beginnt als eine Kritik des sogenannten ‚Psychologismus‘ und damit als eine Kritik der Idee, Geistiges lasse sich ausschließlich ‚privat‘, in einem mentalen Innenbereich des Individuums, verorten (vgl. zum Folgenden Beaney 2013). Der damals populäre Psychologismus argumentierte mit der These, geistige Phänomene seien auf psychische oder natürliche Prozesse reduzierbar und wären somit – salopp formuliert – ausschließlich ‚im Gehirn‘ der Individuen zu verorten. Ausschließlich ‚im Gehirn‘ der Individuen wären damit aber auch die Maßstäbe, an denen die Gültigkeit und Wahrheit von Urteilen gemessen werden kann, weshalb dieser Psychologismus

nicht nur von der Sprachphilosophie als eine relativistische Unterwanderung des Objektivitätsanspruchs der Wissenschaft gesehen wurde. So kam es am Ende des 19. Jahrhunderts zu einer Reihe von ‚antipsychologischen‘ Philosophieentwürfen, zu denen etwa auch Husserls Phänomenologie und Peirces Logik zu zählen sind. Der Gegenentwurf der Sprachphilosophie bestand spezifisch in der These, geistige Gehalte und ihre Geltungsansprüche seien in der Sprache zu verorten. Nicht das Subjekt, sondern die behauptende Aussage galt ihr als primärer Träger eines Wahrheitsanspruches, über den entschieden werden kann, ohne das ‚Innere‘ des Subjekts zu berücksichtigen (klassisch dazu Frege 1893/1903, XIX).

Die Philosophie von Wittgenstein und Austin kann als eine Überbietung dieser Idee gesehen werden: Für sie geht die klassische Sprachphilosophie noch nicht weit genug, weil diese ein zu eingeschränktes, ja verzerrtes Verständnis ihres Gegenstands ‚Sprache‘ hat. Ihre Ansätze müssen als eine *interne* Kritik der Sprachphilosophie verstanden werden, mit der Konsequenz einer radikalen Neufassung dessen, was dann noch als ‚Sprachphilosophie‘ gilt. Auch für Wittgenstein und Austin geht es nach wie vor um die Sprache als ‚Sitz des Geistes‘; doch eben ohne die Reduktionen, die sie bei den anderen Sprachphilosophen sehen. Während Russell und Frege Einzelaussagen diskutieren, heben Austin und der späte Wittgenstein die irreduzibel praktische Einbindung der Sprache hervor: Demnach sollten nicht allein Sätze, sondern situierte Äußerungen (Sprechakte) untersucht werden; nicht einzelne Urteile, sondern ein „*Ganzes* von Urteilen“, eine „*Praxis*“ (Wittgenstein 1969a, § 140; im Folgenden zitiert als ÜG), gilt es zu verstehen. Zu dieser Praxis gehören dann nicht nur explizite verbale Äußerungen. Sie hat eine Geschichte und eine innere Komplexität, sie umfasst Handlungsweisen ebenso wie Routinen, sie schließt Gegenstände und Artefakte ebenso mit ein wie Texte und Regeln. Mit dieser Neuperspektivierung der Sprache treiben Wittgenstein und Austin die Psychologismuskritik weiter fort. Sie ent-intellektualisieren das Verständnis des Geistigen, indem sie das sprachliche Verstehen als eine praktisch *verfasste* Fähigkeit konzipieren, die ohne diese Praxisdimension nicht adäquat verstanden ist.

1.2. Praxis ist kein theoretischer Gegenstand

Die sprachphilosophische Wende zur Praxis geht über die bloße Feststellung hinaus, dass Sprache eine Tätigkeit ist, also paradigmatisch als *Sprechen* analysiert werden muss. Tatsächlich lässt sich kaum verstehen, warum die Philosophie von Wittgenstein und Austin eine solche Bedeutung haben konnte, wenn ihr wichtigster Beitrag nur darin besteht, dass wir mit der Sprache auch *handeln* – ganz, als hätten andere Sprachphilosophen darüber noch nicht nachgedacht. Daher möchte ich in diesem Kapitel betonen, dass mit der Praxis (mit dem ‚Gebrauch‘) nicht bloß ein neuer Phänomenbereich der Sprachphilosophie erschlossen wird. Die hier behandelten Autoren vollziehen vielmehr einen Wechsel der Perspekti-

ve, aus dem erst verständlich wird, warum dieser Gebrauch auch *philosophisch* von Relevanz ist.

Der Schlüssel zu einem solchen Perspektivenwechsel ist die Frage nach der Möglichkeit der *Kritik*. Auch hier hilft der Blick auf die Tradition, in der (und gegen die) unsere Autoren argumentieren: Die klassische Sprachphilosophie versteht sich als ein genuin kritisches Projekt. Sie will das Denken über sich selbst aufklären, indem sie aufzeigt, dass viele Aussagen, die auf dem ersten Blick prüfbare Behauptungen zur Diskussion stellen, im Grunde sinnlos sind – über diese Aussagen lässt sich kein Urteil fällen, weil sie keinen Gedanken ausdrücken. Sie sind unlogisch, inkohärent und insofern ohne beurteilbaren Gehalt. Diesen Schein von Sinn aufzudecken, ist eine der kritischen Hauptaufgaben der so verstandenen Sprachanalyse.

Wittgenstein und Austin führen diese Programmatik der Sprachkritik weiter: Sie bleiben dem Gedanken treu, dass wir *durch* eine Reflexion auf die Sprache und ihrem Funktionieren *uns selbst* besser verstehen können. Sie sind jedoch der Meinung, dass diese Reflexion unproduktiv werden muss, wenn sie allein isolierte Einzelsätze zum Gegenstand ihrer Analyse nimmt. Die Sprachphilosophie lässt sich also von einem falschen Bild der Sprache leiten, das die meisten Gestalten der Sprache – z. B. Wünsche, Bitten, Ausrufe, Versprechen, Zeichen – außen vor lässt. Von dieser kritischen Diagnose führt der Weg schnell zu der allgemeinen Forderung, in der Reflexion auf die Sprache möglichst überhaupt keinem vorgefassten Sprachbild aufzusitzen. Beide Autoren suchen entsprechend einen unverzerrten und undogmatischen Zugang zur Sprache; Austin spricht von „linguistischer Phänomenologie“ (Austin 1961a, 182), bei Wittgenstein muß „die Praxis [...] für sich selbst sprechen“ (ÜG, § 139).

Die Praxis ist hier mehr als nur ein weiterer inhaltlicher Aspekt, den wir unserem Verständnis von Sprache hinzufügen sollen. Da das Denken durch die Praxis kritisch über sich selbst reflektieren soll, nimmt sie – bei beiden Autoren – eine *methodische* Funktion an. Hier wird ein *Modus* des Denkens gesucht, in dem die kritische Selbstreflexion sich immer wieder fruchtbar selbst korrigieren kann. Daher muss die ‚Praxis‘, auf die sich Wittgenstein und Austin stützen, in ihrer unaufhebbaren *Vollzugsdimension* ernst genommen werden. Der Vollzug der Sprache ist für diese Autoren keine nachträgliche Verwirklichung einer feststehenden Kompetenz, wie es etwa in der rationalistischen Linguistik Noam Chomskys behauptet wird (einen Vergleich bietet Krämer 1999). Der Vollzug gilt vielmehr als eine immanente Dimension der Sprache. Sprechen und Sprachverstehen sind Ereignisse mit offenen Wirkungen, ein Geschehen *sui generis*. Diese praktische Dimension der Sprache, wie sie Wittgenstein und Austin verteidigen, ist unvereinbar mit jedem Versuch ihrer abschließenden theoretischen oder empirischen Beschreibung. Deshalb finden wir bei diesen Autoren auch keine statistischen Analysen des Sprachgebrauchs oder andere empirische Objektivierungen der Praxis.

Ein Aspekt dieses Perspektivenwechsels ist die von beiden Autoren vertretene starke Ablehnung einer übertheoretisierten Philosophie. So wirft Austin

der klassischen Sprachphilosophie „over-simplification, schematization, and constant obsessive repetition of the same small range of jejune ‚examples‘“ vor (Austin 1962b, 3). Mit einem solchen einseitigen Vorgehen verschließe sich die Philosophie der Praxis, und damit letztlich (insofern sie Kritik ist) sich selbst. Für Wittgenstein sitzt die Sprachphilosophie analog einem „Vorurteil“ (Wittgenstein 1953a, § 108; im Folgenden zitiert als PU) auf; ihr Blick auf die Sprache wird getrübt durch unreflektierte Vorannahmen und unhinterfragte begriffliche Vorentscheidungen. Als Gegenmittel wird in der Praxis ein Weg gesucht, die Sprache in ihrem spezifischen Funktionieren, in ihrem Eigensinn, zu würdigen: „Denk nicht, sondern schau!“ (Wittgenstein)

Im Folgenden werde ich dieses Verständnis der Sprachpraxis, wie es uns bei den beiden hier behandelten Autoren entgegentritt, unter dem Stichwort einer *offenen* Praxis diskutieren. ‚Praxis‘ bezeichnet bei diesen Autoren den Sprachgebrauch in seiner ganzen Vielfalt und Unabschließbarkeit. Diese Offenheit ist konstitutiv für das sprachliche Verstehen und nicht etwa ein kontingentes empirisches Merkmal, das vorliegt oder nicht vorliegt. Sprache ist nie abgeschlossen, *weil* sie Praxis ist und damit immer angewiesen bleibt auf materielle Vollzüge, in denen allein sie sich manifestiert und in denen sie kommuniziert wird.

In diesem Verständnis ist die Praxis somit auch nicht abschließend systematisch erfassbar. Keiner der beiden Autoren zielt auf eine *Theorie* der Bedeutung. Eine solche Theorie erklärt Bedeutungen dadurch, dass eine sprachliche Entität, wie etwa die Äußerung, auf eine andere Entität, wie etwa die soziale Praxis, abgebildet wird. Sie benennt notwendige Beziehungen, die dafür verantwortlich sein sollen, dass ein Wort eine bestimmte Bedeutung annimmt (als Beispiel: Brandom 1994). Eine solche Theorie sieht, um eine Charakterisierung von Sebastian Rödl (2000) aufzugreifen, Bedeutung primär als ein philosophisches *Rätsel*, das es mit theoretischen Mitteln aufzulösen gilt. In der hier eingenommenen Perspektive ist Bedeutung jedoch kein Rätsel. Die Erkundung sprachlicher Bedeutung, die sich bei den hier behandelten Autoren findet, sind keine Vorstudien zu einer allgemeinen Theorie der Bedeutung. Sie sind selbst sprachliche Vollzüge, Akte der *Selbstverständigung* über das eigene Verstehen und damit zugleich eine Reflexion auf das Welt- und Selbstverhältnis. Praxis, wie sie von diesen Autoren verstanden wird, ist somit gerade der Inbegriff der Kritik an einer Bedeutungstheorie, wie ‚pragmatisch‘ diese auch zu sein beansprucht.

1.3. Inhaltsübersicht

Damit ist die gemeinsame Perspektive umrissen, in der Wittgenstein und Austin hier besprochen werden. Sie beziehen sich in einem doppelten Sinne auf die Praxis: inhaltlich, indem sie immer wieder ausarbeiten, wie vielfältig, uneinheitlich und oft auch unbestimmt der tatsächliche Sprachgebrauch doch ist und methodisch, indem sie diese Vielfalt nutzen, um ein dazu im Gegensatz stehendes *Bild* der Sprache und ihres Funktionierens zu korrigieren.

Ich werde diese Perspektive, und Wittgensteins sowie Austins Beitrag zu ihr, in vier Schritten erläutern. Im ersten Teil vertiefe ich die übergreifende Leitthese, der zufolge die Praxis für diese Autoren *konstitutiv* offen ist, und argumentiere, dass diese Auffassung vor allem einen methodischen Grund hat: Es geht darum, sich der Paradoxie des Selbstbezugs zu entziehen, die jede sprachliche Reflexion über die Sprache nach sich zieht. Danach gehe ich auf die Autoren im Einzelnen ein. Dabei folge ich der Chronologie: Ich beginne mit Wittgenstein, 1889 geboren, an dessen Philosophie sich gut der *Übergang* zu einer Philosophie des Sprachgebrauchs beobachten und nachvollziehen lässt und leite dann zu Austin (geboren 1911) über, dessen Überlegungen bereits von der durch Wittgenstein angestoßenen internen Selbstkritik der Sprachphilosophie profitieren. Austins Begriff des *Performativen* bringt dabei den Grundgedanken einer *offenen Praxis* der Sprache noch einmal auf den Punkt: Die Praxis ist offen, weil Sprechen immer auch *Wirkungen* hat – Wirkungen, die, so Austins und Wittgensteins geteilte Überzeugung, sich nicht vollständig philosophisch einhegen und kontrollieren lassen. Zum Abschluss werde ich dann, im vierten Teil, diesen Praxisbegriff noch einmal kritisch einordnen.

2. Von der Tiefenstruktur der Sprache zu ihrer offenen Praxis

2.1. Das klassische Programm der Sprachanalyse

Als Erstes muss die These präzisiert werden, dass mit Wittgenstein und Austin die Sprachpraxis als konstitutiv *offen* zu verstehen ist. Insbesondere soll sichtbar werden, dass diese praktische Wende der Sprachphilosophie dieser Tradition nicht von außen herangetragen wird, sondern sich aus ihrem eigenen kritischen Anspruch ergibt.

Um diesen Punkt zu verdeutlichen, ist es hilfreich, kurz auf das klassische Programm der Sprachphilosophie einzugehen, zu dem sowohl Austin als auch Wittgenstein Stellung nehmen. Als Repräsentanten dieser klassischen Auffassung können Russell und vor allem Frege gelten. Sie vertreten in ihren Arbeiten die These, dass die gewöhnliche Sprache eine *Tiefenstruktur* aufweist, die sich durch eine genaue Analyse bloßlegen und sogar formalisieren lässt. Nehmen wir als Beispiel zwei Sätze:

- (a) „Sokrates ist weise.“
- und
- (b) „Der Lehrer Platons ist weise.“

Auf der Oberfläche haben (a) und (b) die gleiche Form und scheinen über dieselbe Person zu urteilen, nämlich Sokrates. Die Analyse zeigt aber eine verborgene implizite Behauptung im zweiten Satz: Es wird angenommen, *dass* Platon einen Lehrer hatte. Diese versteckte Bedingung wird wichtig, wenn wir uns fragen, wie

die Wahrheit von (a) mit der Wahrheit von (b) zusammenhängt; wie wir also von (a) auf (b) schließen können. Die Oberflächenform suggeriert, dass die Wahrheit von (a) auch die Wahrheit von (b) nach sich zieht, die Sätze sagen dasselbe. Nach der Analyse muss dieser Konsequenz widersprochen werden: Der Lehrer Platons könnte weise sein, obwohl Sokrates nicht weise ist – *wenn* Platon einen anderen Lehrer hatte. Der Satz (b) ist also nur wahr, wenn auch die zusätzliche Behauptung stimmt, die in der Oberflächenform schnell übersehen wird (vgl. Russell 1905).

Die Analyse zeigt, dass oberflächlich gleiche Sätze ganz andere Wahrheitsbedingungen haben können. Die klassische Sprachphilosophie verallgemeinert diese Beobachtung zu der Wahrnehmung, dass der unanalytisierte Satz immer potenziell vage und somit dem Missverständnis ausgesetzt ist. Die Aufgabe der Philosophie wird entsprechend darin gesehen, ihn durch „präzise, klare, [und] bestimmte“ (Russell 1918, 498) Behauptungen zu ersetzen. Erst die analysierte Form stellt sicher, was mit dem Satz auch *tatsächlich* ausgedrückt ist. Sie ist, wie Russell es formuliert, die „wirkliche Wahrheit“ („the real truth“), und das Gesagte nur eine „Art Schatten“ (Russell 1918, 498).

Nicht zufällig erinnert Russells Metapher an Platons Höhlengleichnis, wo die gewöhnliche Welt auch nur ein Schatten der Ideen ist. Das klassische analytische Programm ist im Kern platonisch. Nach Platon sind es die Philosophen, die diese Welt *als* Abbild erkennen, indem sie sich der Urform (*eidos*) zuwenden, die dem Schatten zugrunde liegt (Platon *Der Staat*, 514a–519d). Die erfahrbare Welt ist nur ein Schatten dieser Urformen. Der Vergleich mit Platon trifft auch in einer zweiten Hinsicht: Die Analyse geht davon aus, dass sich das unanalytisierte Sprechen in Mehrdeutigkeiten, Vagheiten und logischen Fehlern verliert, *ohne dies zu bemerken*. Hier gleichen diese Sprecher den Höhlenbewohnern, die in Platons Gleichnis gefesselt sind und ihren Blick ohne fremde Hilfe nicht von dem Schattenspiel abwenden können.

Das Motiv der Analyse ist somit von Anfang an die Kritik: Wir Sprachbenutzer sollen Instrumente erhalten, mit denen wir eine ganz eigene Quelle von Irrtümern ausräumen können – Irrtümer, die wir uns durch die Sprache und ihre Oberflächenform gleichsam einfangen. Wenn die Sprache ‚feiert‘ (wie es Wittgenstein später nennt), dann kommt der Gedanke auf, dass mit Ausdrücken wie „das Nichts“ tatsächlich auch *etwas* bezeichnet wird (klassisch: Carnap 1931). Eine Sprachanalyse will dagegen zeigen, dass hier einfach *nichts* gesagt wird und das Sprechen gewissermaßen leer bleibt. Die analytische Sprachphilosophie greift mit diesem Verfahren eine Sprachskepsis auf, die am Ende des 19. Jahrhundert durchaus weit verbreitet war und sich etwa auch bei Nietzsche findet (Matar 2006).

Austin und Wittgenstein führen die reflexive Kritik der Sprache über die platonische Grundkonstellation hinaus. An die Stelle der konstitutiven Tiefenstruktur tritt der offene Zusammenhang der Sprachpraxis. Methodisch ist dabei wichtig, dass diese Kritik weiterhin als Sprachphilosophie auftritt und somit den Anspruch erhebt, das sprachphilosophische Programm im Grunde nur besser

zu fassen. In zwei Hinsichten verzichten diese Autoren daher auf eine Außenposition: Weder kritisieren sie die Sprachphilosophie aus der sicheren Warte eines anderen philosophischen Paradigmas, noch begründen sie ihre Kritik mit nicht-philosophischen Überlegungen, also etwa durch soziologische Studien.

2.2. Offene Praxis als Antwort auf das Problem der Selbstkritik

Die Tatsache, dass Austins und Wittgensteins Kritik *intern* operiert, erzeugt nun eine charakteristische methodische Spannung. Die klassische Sprachphilosophie begreift die Sprache als das Medium des Denkens; sie identifiziert in der Sprache die Gesetze, die unser Denken immer schon leiten. Eine *Kritik* der Sprachphilosophie, die an dieser engen Verbindung von Sprache und Denken festhält, steht daher vor dem Problem, dass sie sich von ihrem Untersuchungsobjekt nicht restlos distanzieren kann. Gerade in der Anerkennung der antipsychologistischen Stoßrichtung der Sprachphilosophie muss weiterhin *in* der Sprache geklärt werden, wie wir sie (und damit uns) besser verstehen sollten. Methode und Gegenstand lassen nicht mehr sauber trennen: Die Sprache steht für das, was kritisiert werden soll, und ist zugleich das Medium der Kritik; sie ist das, was wir verstehen wollen, und zugleich das, wodurch wir verstehen. Die Sprache nimmt nun eine ans Paradoxe grenzende Doppelposition ein.

Es ist diese Spannung, die Wittgensteins und Austins Überlegungen in die Richtung einer ‚Philosophie der Praxis‘ drängt. Wir können die methodische Problematik zwar nicht auflösen, aber zumindest mildern – sobald wir die Praxis als konstitutiv offen und dynamisch verstehen, als einen Vollzug. Unter diesen neuen Voraussetzungen wird es möglich, *in* der Sprache ohne Selbstwiderspruch oder einer vorausgesetzten Außenposition zu Sprachlichem Stellung zu nehmen – und zwar einfach dadurch, dass diese Stellungnahme als ein *weiterer* Vollzug, als Teil einer Praxis, gilt. Das Paradigma ist hier die Kommunikation: Ob wir Befehlen folgen, ein Gespräch führen, Bücher lesen oder Theater schauen – es wird Sprachliches produziert, auf das wir wiederum sprachlich reagieren und antworten. Wir können, oft aber müssen wir sogar dazu Stellung nehmen. Wenn Austin immer wieder vom ‚Gebrauch‘ (*use*) redet und Wittgenstein mit dem Begriff des Sprachspiels Sprechen als eine ‚Tätigkeit‘ verstanden wissen will, dann deshalb, weil sich Sprache nur als ein solcher Gebrauch vollzieht. Wenn wir also *in* der Sprache auf Sprache antworten, öffnet sich ein Zwischenraum, in dem Kritik, Reflexion und Veränderung möglich wird.

In der Anerkennung dieser responsiven und kreativen Dimension der Sprache liegt der Schlüssel für die von Wittgenstein und Austin verfolgte Kritik der Sprachauffassung der klassischen Sprachphilosophie. Der Wandel und die Vielfalt der Sprache wird als ein Teil der Sprache anerkannt, anstatt sie zu reglementieren. Wir reagieren nicht wie Maschinen oder logische Kalküle auf gleiche Situationen vorhersagbar gleich. Das ist keine empirische These über das bei Menschen

erwartbare Verhalten, sondern eine systematische Behauptung über die Operationsweise der Sprache.

Sobald wir berücksichtigen, wie vielfältig *und dennoch sinnvoll* die möglichen Reaktionen auf sprachliche Äußerungen sind, verliert die methodische Spannung zwischen der Sprache als Gegenstand und der Sprache als Medium der Kritik ihre paradoxe Anmutung. Sprache kann Medium der Kritik *und* ihr Gegenstand sein, da Kritik – hier schlicht zu verstehen als die Diskussion darüber, was richtig und falsch ist – in ganz unterschiedlichen Registern vollzogen wird. Diese Vielfalt wird sichtbar, wenn wir Sprache als eine materiale kommunikative Praxis betrachten, als eine Praxis, in der Äußerungen, Zeichen oder Gesten *wirken* und auf je ganz unterschiedliche Art und Weise verwendet und aufgegriffen werden.

Dieses Verständnis der offenen Praxis entlässt aus dem Zwang, beim Sprechen über die Sprache in Paradoxien zu verstummen. Diese Paradoxien treten vor allem dann auf, solange die Forderung im Raum steht, jede Behauptung über die Sprache müsse entweder wahr oder falsch sein. Dann nämlich entsteht der Anschein, die Sprache als *Gegenstand* der Beurteilung müsse völlig neutral erfasst werden können, eben als „wahre Wirklichkeit“ (Russell), die wir philosophisch erfassen. Diese Sicht ist aber eben nicht mit dem programmatischen Anspruch vereinbar, dass wir nur *in der Sprache* über Wahrheit und Wirklichkeit entscheiden können.

Das Konzept der offenen Praxis durchbricht diesen Schein. Es eröffnet neue Optionen, sich zu einem sprachlichen Gegenstand zu verhalten. Behauptungen sind nicht nur wahr oder falsch, sie können auch schief sein oder für die Situation unangemessen. Sie verfehlen zuweilen den Punkt oder spitzen umgekehrt etwas so zu, dass es erst richtig erkennbar wird. Sie können mehr Schaden anrichten, als sie vielleicht kognitiven Nutzen bringen; sie sind manchmal das falsche Instrument, um ein Problem überhaupt anzugehen, und gelegentlich bleiben sie auch einfach leer und ohne Wirkung, etwa weil sie keiner ernst nimmt.

All diese Möglichkeiten sind Weisen, in denen Sprechen – um es mit Austin zu formulieren – *fehlgehen* kann. Für solche Fehlschläge hat sich die klassische Sprachphilosophie interessiert, sie aber nur in der semantischen Dimension gesucht. Mit Austin und Wittgenstein sind Fehlschläge dagegen konstitutiv praktisch: Sie ergeben sich aus der Tatsache, dass Sprache eben nicht nur auf einen Inhalt bezogen ist, sondern ihrer Form nach auch *an andere* gerichtet ist und nur in dieser Verweisung funktioniert. Die Klärung von Missverständnissen ist kein Selbstzweck, sondern ergibt sich aus der Notwendigkeit, dass Sprache wesentlich geteilt ist. Wir sind, als sprachliche Wesen, keine solitären Subjekte, sondern stehen in einer zwingenden und doch auch offenen Verbindung zu einander und zu anderen.

Diese Offenheit der Sprache ist freilich nicht mit Regellosigkeit und Willkür gleichzusetzen. Sowohl Wittgenstein als auch Austin heben hervor, dass Sprache in einer Praxis lebt, die durch Wiederholungen, Gewohnheiten und immer wiederkehrenden Mustern geprägt ist. In diesem Sinne ist die Praxis eine relativ stabi-

le Form, die sich auch situativ durchaus abschließend analysieren lässt. Ohne eine solche Stabilität würde die Methode der Sprachanalyse auch im pragmatischen Sinne nicht funktionieren: Beide Autoren nehmen in Anspruch, *repräsentative* Analysen des Sprachgebrauchs vorzunehmen. Sie kritisieren nicht irgendeinen idiosynkratischen Sprachgebrauch, sondern allgemeine Verwendungsweisen, die sich über weite Bereiche festgesetzt haben. Wenn es diese Stabilität nicht gäbe, hätte ihre Analyse keinen Gegenstand. Und doch gilt: Bei aller Treffsicherheit, mit der wir für gewöhnlich über Wörter verfügen, ereignet sich Sprache eben auch in diesem Zwischenraum der Nuancen und feinen Unterschiede.

2.3. Beispiele und Appelle als Methode

Mit dem Wandel des Verständnisses der Sprache wandelt sich auch die Methode ihrer Analyse. Anstatt die logische Tiefenstruktur freizulegen, wird die vielfältige Gestalt des etablierten, also ‚unseres‘ Sprachgebrauchs, untersucht. Dabei pflegen beide hier behandelte Autoren den Gestus, dass ihre Untersuchungen der Sprachpraxis nur an etwas *erinnern*, an Unterscheidungen, die uns selbstverständlich, aber eben in der Philosophie nicht präsent sind. Sie operieren mit Beispielen, die bei ihnen eine eigene methodische Funktion haben (Flatscher 2002). Beispiele verdeutlichen die Vielfalt, in der sprachliche Vollzüge gelingen oder misslingen können; dazu wird die Leserin mit einbezogen, die diese Beispiele *nachvollziehen* und sie als repräsentativ aufgreifen können muss. Um eine Unterscheidung Nelson Goodmans (1968) aufzugreifen: Diese Beispiele *definieren* nicht, wie Sprache verwendet werden soll, sie *exemplifizieren* die eigene, schon längst in Anspruch genommene Funktionsweise der Sprache; so wie Stoffmuster verdeutlichen, wie das Sitzpolster einer Couch bezogen ist (vgl. auch PU § 71, wo Wittgenstein seine Methode als „Exemplifizieren“ beschreibt).

Dieses Vorgehen hat jedoch seinen Preis: Die Beispiele des Sprachgebrauchs, die zur Reflexion herangezogen werden, sind für sich genommen niemals zwingend. Beispiele sind deutungs offen, ihre repräsentative Bedeutung kann nur behauptet werden. Dies ist unter der Voraussetzung einer offenen Praxis der Sprache nur konsequent. Eine pragmatisch gewendete Sprachphilosophie, die Praxis nicht als theoretisierbaren Gegenstand betrachtet, kann ihre Position nur noch auf eine indirekte Art und Weise kommunizieren. Die Offenheit der Praxis kann nicht endgültig begründet werden; schließlich gehört es ja zu ihrem Begriff, dass alle sprachlichen Vollzüge aufgegriffen werden müssen, um Gehalt zu haben. Indem diese Sprachphilosophie das Sprechen in das Offene der Praxis stellt, muss sie auch ihr *eigenes* Sprechen dieser Praxis überlassen.

Diese Konsequenz drückt sich vor allem in einem stilistischen Merkmal aus, das einem immer wieder in den Texten der hier besprochenen Autoren begegnet: Sie schreiben aus der rhetorischen Position eines Sprechers, der einen anderen Sprecher in sein Reden mit einschließt. Es wird an ein gemeinsames ‚Wir‘ appelliert, an eine gemeinsame Position, von der aus einheitlich über die Angemessen-

heit oder Unangemessenheit eines Beispiels geurteilt werden kann. So beschreibt Austin sein Verfahren als die Untersuchung dessen, „was wir wann sagen würden“ (Austin 1961a, 182), und Wittgenstein präsentiert seine Gedanken als einen vielstimmigen Dialog, in dem sich unterschiedliche Positionen ins Wort fallen und korrigieren. Wittgenstein spricht die Leserin sogar direkt an, ja fordert sie zur Mitarbeit auf: „Betrachte dieses Beispiel“, heißt es etwa, oder: „Frage dich dies!“ Diese Philosophie urteilt nicht aus wissenschaftlicher Distanz über ihren Gegenstand, sondern diskutiert mit anderen darüber, wie die gemeinsame Welt (bzw. die Sprache) verstanden werden sollte.

Das ‚Wir‘ ist essentiell für die Methode. Die Beispiele und Untersuchungen können ihre korrigierende oder belehrende Kraft nur entfalten, weil sie Beispiele *unseres* Sprachgebrauchs sind. Es wird also an die Leserin appelliert, dass sie die Beispiele nachvollzieht und sie als Exemplifikationen auch *ihres* Sprachverständnisses begreift. Die klassische Sprachanalyse konnte sich noch der Illusion hingeben, sie würde Aussagen wie objektive Gegenstände analysieren, als etwas, das in Struktur und Bedeutung völlig unabhängig von jeder Sprecherposition verstanden werden kann. Mit der pragmatischen Ausweitung der Sprache auf die Sprachpraxis aber tritt die eigene Beziehung zur Sprache in den Vordergrund (Volbers 2009).

3. Wittgenstein

3.1. Auf der Suche nach Notwendigkeit

In Wittgensteins einzigem zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Buch, dem *tractatus logica-philosophicus*, geht es primär um Fragen der Logik und der Sprachphilosophie. Es gilt allgemein als ein Gründungsdokument der sprachanalytischen Philosophie. Die erst postum veröffentlichten *Philosophischen Untersuchungen* geben Zeugnis einer scharfen Selbstkritik, mit der sich der spätere Wittgenstein von vielen Annahmen distanzierte, die sein frühes Denken prägten. Im Laufe dieser Selbstkritik wandte Wittgenstein sich so unterschiedlichen Themen wie der Ästhetik, dem religiösen Glauben, der Anthropologie oder auch der Psychologie zu. Inzwischen ist der ganze Nachlass digital aufgearbeitet und online verfügbar; auch liegt auf Deutsch eine weitestgehend anerkannte Werkausgabe vor, in der neben den Hauptschriften große Teile dieses Nachlasses zugänglich gemacht sind.

Wittgensteins deutliche Kritik seines eigenen Frühwerks führte insbesondere direkt nach der Publikation der *Philosophischen Untersuchungen* zu dem Eindruck, dass hier gleichsam zwei Philosophen unter einem Namen operieren: ‚Wittgenstein I‘, der Analytiker, und ‚Wittgenstein II‘, der Kultur- und Praxisphilosoph (vgl. Malcolm 1986). Diese These einer scharfen Diskontinuität ist inzwischen einer differenzierteren Sicht gewichen, die Brüche und Kontinuitäten

zwischen dem Frühwerk und dem Spätwerk hervorhebt (Crary und Read 2000; McGinn 2006, 1–27).

Eine solche differenzierte Sicht wird auch hier eingenommen. Es gilt, den Unterschied und die Gemeinsamkeit zwischen beiden Positionen zu sehen. Beginnen wir mit dem Unterschied: Die Arbeiten rund um die *Philosophischen Untersuchungen* zielen darauf, eine *Pluralität* von Formen des Denkens und Verstehens zu verteidigen, eben jene Pluralität, die der offene Begriff der Praxis einfängt. Das ist die Selbstkritik, die Wittgenstein vom *Tractatus* wegführt: Das Frühwerk entwirft das gleichsam monolithische Bild eines Geistes, der nur über einen Akt – nämlich das wahre Urteilen – Zugang zur Welt hat. Der späte Wittgenstein erkennt hier ein „Vorurteil“ (PU, § 108) und zeichnet das alternative Bild einer offenen menschlichen Praxis, in der es ganz unterschiedliche Arten und Weisen gibt, auf einander und auf die Welt zu antworten. Wittgensteins Spätwerk steht für die These, dass unser menschliches, durch Sprache und Kultur gestiftetes Verhältnis zur Welt und zu anderen durch eine Vielzahl von Beziehungen konstituiert wird. Das behauptende Urteil – der Hauptgegenstand der klassisch modernen, wissenschaftsorientierten Philosophie, zu der auch noch der *Tractatus* zählt – ist nur *eine* dieser Beziehungen.

Dieser große Unterschied zwischen den beiden Werkphasen wird nun aber wiederum zusammengehalten von einem durchgängigen Leitmotiv, das Wittgensteins Denken Zeit seines Lebens prägt: Er untersucht das, was ich hier die *innere Notwendigkeit* des sprachlichen Verstehens nennen möchte. In der heutigen Sekundärliteratur wird dafür oft auch der Ausdruck der ‚Normativität‘ verwendet (zur Normativität der Praxis vgl. auch Rouse 2007). Der Begriff bezieht sich auf sprachliche Phänomene, insbesondere auf die Bedeutung, und darf nicht mit der ethischen Normativität, also dem ethischen Sollen, verwechselt werden. Ethische Normativität ist der Anspruch, der sich aus einem moralischen Gesetz oder – bei Lévinas – dem Antlitz des Anderen ergibt, das einem wollenden Subjekt gegenübertritt. Die Normativität des Verstehens besteht darin, dass das Verstandene das verstehende Subjekt auf bestimmte Implikationen *festlegt*.

Entscheidend für die Normativität der Bedeutung ist, dass sie intern mit dem Akt des Verstehens verbunden ist. Wer den Hinweis versteht, dass über seinem Kopf gerade ein Flugzeug vom Himmel fällt, wird daraufhin einen sicheren Unterschlupf suchen. Wir haben es also mit einer Notwendigkeit zu tun, die im Verstandenen selbst liegt: Wer nach diesem Hinweis zum Unterschlupf rennt, hat ihn verstanden; wer mit den Schultern zuckt, hat ihn nicht verstanden oder hat andere Gründe, der Gefahr nicht auszuweichen. Etwas richtig zu verstehen, heißt also, die mit dem Verstandenen verbundenen Notwendigkeiten zu begreifen. Diese Notwendigkeit ist *logisch* und nicht *kausal*: Die Einsicht in die eigene Gefährdung *kann*, muss aber nicht dazu führen, dass vor dem Flugzeug Schutz gesucht wird. Zwingend ist, dass diese Implikation verstanden wird; doch dieses Verständnis (oder sein Fehlen) manifestiert sich nicht nur auf eine Weise.

Im *Tractatus* entwirft Wittgenstein ein geradezu kristallines Bild dieser Not-

wendigkeit. Das Buch enthüllt seinem Selbstverständnis nach die tragenden Strukturen und Beziehungen der Sprache, in denen sich notwendig alles Verstehen abspielt, und zwar in ihrem *vollständigen* Zusammenhang. Dabei kommt die bereits erwähnte Einseitigkeit ins Spiel, dass Wittgenstein diese Normativität ausschließlich am Paradigma des Behauptens modelliert. So gilt für den frühen Wittgenstein, dass ein verständlicher Satz *immer* einen möglichen Sachverhalt beschreiben muss, um überhaupt verständlich zu sein: „Im Satz wird gleichsam eine Sachlage probeweise zusammengestellt“ (Wittgenstein 1921, 4.031; im Folgenden zitiert als T). Die so verstandene allgemeine Form des Satzes umfasst also alle Möglichkeiten, in denen überhaupt Sachverhalte in der Welt gegeben sein können.

Es ist konsequent, wenn Wittgenstein diese Formen als apriorische Strukturen ausweist, die jedem Weltbezug vorausgehen und der Welt gegenüber indifferent bleiben. Die allgemeine Form des Satzes bestimmt, was es überhaupt heißt, sich sinnvoll auf die Welt zu beziehen. Sie kann daher – in einem logischen Sinne – nicht mehr durch Fakten oder Erfahrung korrigiert werden. Das philosophische Versprechen des *Tractatus* ist, dass das Denken sich auf diese Weise gleichsam von innen auf seine eigene Notwendigkeit besinnt. In der logischen Selbstreflexion kann es seine normative Tiefenstruktur bloßlegen, die zeigt, wo Sätze sinnvoll sind oder wo sie im Gegenteil noch nicht einmal eine *mögliche* Welt berühren und damit „einfach Unsinn“ (so Wittgenstein im Vorwort) sind, also Sätze ohne möglichen Gehalt.

Das Spätwerk nimmt im Vergleich zum *Tractatus* eine differenziertere Haltung ein. Auch der späte Wittgenstein interessiert sich weiterhin für jene Beziehungen und sprachlichen Phänomene, in denen für uns etwas mit Notwendigkeit festzustehen scheint. Damit ist gleich ein wichtiger Punkt hervorgehoben: Wittgenstein ist kein postmoderner Nihilist, noch will er alle Notwendigkeit als willkürliche kollektive Setzung, und somit als Schein, entlarven. Aber der Autor der *Philosophischen Untersuchungen* akzeptiert nun die Möglichkeit, dass diese sprachliche Notwendigkeit nicht von der Welt abgesondert werden kann, auf die sie sich schließlich bezieht. Vor allem wird die Notwendigkeit, die allem Verstehen innewohnt, nun nicht mehr auf das Paradigma des formalen Urteils beschränkt. Es gibt *viele* Arten von Urteilen und Urteilspraktiken, mit ihrer je eigenen Notwendigkeit, und die mathematischen Sätze sind für den späten Wittgenstein nur noch *eine* Art von Sätzen unter anderen.

Erst in dieser weiteren Perspektive wird sichtbar, dass die logische Suche nach einer Sprachform, die keinem Missverständnis ausgesetzt ist, sich nicht von selbst versteht. Sie ist selbst normativer Natur (vgl. PU, § 81), sie ist eine *Forderung* an die Sprache und an unseren Umgang mit ihr. Diese Forderung der modernen Logik wird dann von der Sprachanalyse auf die Sprache als Ganzes übertragen: „Wir leben nun in der Idee: das Ideal ‚müsse‘ sich in der Realität finden“ (PU, § 101; vgl. auch PU, § 81). Eine solche Forderung ist aber nur in spezifischen Kontexten sinnvoll. Der Fehler des *Tractatus* und vergleichbarer Projekte besteht darin, die

logischen Anforderungen an den sprachlichen Ausdruck umstandslos auf alle Kontexte überhaupt auszuweiten:

„Unexakt“, das ist eigentlich ein Tadel, und „exakt“ ein Lob. Und das heißt doch: das Unexakte erreicht sein Ziel nicht so vollkommen wie das Exaktere. Da kommt es also auf das an, was wir „das Ziel“ nennen. Ist es unexakt, wenn ich den Abstand der Sonne von uns nicht auf 1 m genau angebe; und dem Tischler die Breite des Tisches nicht auf 0,001 mm? (PU, § 88)

Wittgenstein *relativiert* in seinem Spätwerk das Ideal logischer Notwendigkeit, das er selbst noch im Frühwerk verteidigt hat (vgl. auch PU, § 102). Er relativiert dieses Ideal, d. h., er setzt es in Beziehung. Er bettet die Logik in praktische Zusammenhänge ein, ohne damit zu leugnen, dass es *innerhalb* dieser Kontexte durchaus sinnvoll ist, auf der spezifischen Notwendigkeit der Logik und ihrer Strenge zu beharren. Die Strenge der Logik und der Mathematik ist dann aber nicht als Ausdruck der Strenge ‚des‘ Denkens in einem absoluten Sinne zu sehen, sondern sie erscheint im Spätwerk als eine Funktion der Strenge und Unnachgiebigkeit, mit der in der sozialen Praxis mathematische Techniken und Praktiken gelehrt, geprüft und angewendet werden (McGinn 2006, 288). Es gibt für den späten Wittgenstein keine Notwendigkeit *schlechthin*, so wie es auch keine Bedeutung *schlechthin* gibt. Wie das obige Zitat zeigt, richten sich Normen der Exaktheit nach dem Zweck, dem sie dienen, und gelten daher relativ zu ihm.

3.2. Zweifel und praktisch funktionierende Kontexte

Die *Philosophischen Untersuchungen* relativieren das Ideal logischer Notwendigkeit, das im *Tractatus* noch absolut galt und damit auch *vor* jeden Weltbezug gesetzt wurde. Damit diese Relativierung jedoch wirklich greifen kann, reicht der Hinweis nicht, dass in verschiedenen Kontexten jeweils verschiedene Normen und Standards (z. B. der Exaktheit) greifen. Es ist nötig, zu zeigen, dass diese Kontexte selbst eine *konstitutive* Rolle bei der Etablierung dieser Normen spielen, dass diese Standards also wirklich genuin praktisch verfasst sind. Wittgenstein muss zeigen, dass Normen überhaupt nur *in* und *durch* den Bezug zum Kontext funktionieren – erst dann hat die Idee Gehalt, dass diese Normativität irreduzibel an die Praxis gebunden ist.

Wittgensteins Argumentation für diese Praxisbindung lässt sich in zwei Schritten fassen, die ich hier zunächst in ihrem Zusammenhang vorstelle, um sie dann an Beispielen zu entfalten. Der erste Schritt variiert das Grundmotiv der sprachlichen Selbstreflexion, das schon den *Tractatus* leitet: Wittgenstein zeigt, dass es *keinen Sinn hat*, eine absolut dekontextualisierte Norm zu behaupten. Es wird also gezeigt, dass solche Normen im Grunde „einfach Unsinn“ sind, um es in den Worten des *Tractatus* zu formulieren – hier wird nichts mehr behauptet, das noch einen möglichen Bezug zu etwas in der Welt leisten kann.

Diese Unsinnigkeit (oder Leere) zeigt sich dadurch, dass alle Kandidaten für

eine solche Norm, also alle möglichen materiellen oder immateriellen Träger von Bedeutung, sich immer auch anders verstehen lassen, sobald sie von ihren üblichen Kontexten isoliert sind. Für sich betrachtet, lässt sich immer zweifeln, ob ein Bild richtig interpretiert, ein Zeichen richtig verstanden oder eine Regel richtig befolgt wird. Selbst scheinbar eindeutige allgemeine Anweisungen wie die Rechenregeln für die Addition können, wie nach Wittgenstein insbesondere Kripke ausführlich gezeigt hat, immer auch falsch verstanden werden (Kripke 1982). Dieser Einwand hat Ähnlichkeiten mit dem von Hume aufgeworfenen Induktionsproblem (Goodman 1975). Das Problem ist immer, dass die gegebenen Beispiele über sich selbst hinaus weisen müssen – es aber keine *logische* Notwendigkeit dafür gibt, dass diese Beispiele nur auf eine bestimmte Art und Weise verstanden werden können. Hier tritt uns die Vielfalt der Praxis in ihrer negativen Gestalt, als radikale Unterbestimmtheit, gegenüber.

Das ist die *skeptische* Seite von Wittgensteins Argumentation: Die Notwendigkeit, mit der wir Bedeutungen verstehen, scheint durch sie völlig aufgehoben zu sein; es gibt demnach (*pace* der Position im *Tractatus*) keine letzte Notwendigkeit, etwas so und nicht anders zu verstehen. Damit ist der Anspruch zurückgewiesen, dass diese Beispiele, Regeln, Bilder und dergleichen die Normativität der Praxis *stiften* können. Dazu fehlt ihnen schlicht die Bindungskraft. Sie lassen sich als Grund für jede mögliche Praxis behaupten und haben damit im Grunde keine erklärende Funktion.

Wittgenstein bleibt jedoch nicht bei diesem Zweifel stehen. Der drohende Skeptizismus wird dann zweitens zu der Diagnose gewendet, dass hier nicht etwa eine Begründungslücke vorliegt. Umgekehrt liegt das Problem in der Art und Weise, wie wir Normativität – und damit uns selbst – verstehen. Der Fehler liegt in der Suche nach einer Begründung, die alle möglichen Missverständnisse mit absoluter Notwendigkeit ausschließt und damit alles menschliche Handeln und Irren transzendieren möchte:

Frege vergleicht den Begriff mit einem Bezirk und sagt: einen unklar begrenzten Bezirk könne man überhaupt keinen Bezirk nennen. Das heißt wohl, wir können mit ihm nichts anfangen. – Aber ist es sinnlos zu sagen: ‚Halte dich ungefähr hier auf!‘? (PU, § 71)

In der platonischen Haltung drückt sich ein Misstrauen gegenüber der Praxis aus, das Wittgensteins Spätphilosophie zu bekämpfen versucht. Das ist der zweite Schritt in Wittgensteins Argumentation: *In der Praxis* ist die unauflösbare Mehrdeutigkeit nicht problematisch. In gewisser Weise will Wittgenstein die Phänomene retten: Nicht die relative Unbestimmtheit von Wörter, Zeichen und Regeln ist das Problem, sondern die Auffassung, dass sie gleichsam eine Lücke in unser Denken reißt (vgl. PU, § 87). Auszugehen ist also von der *Tatsache*, dass Menschen in einer gemeinsam geteilten Praxis an Bedeutungen gebunden sind, ohne ständig über Begründungslücken und skeptische Regresse zu stolpern: „es gibt ja auch keine Regel dafür z. B., wie hoch man im Tennis den Ball werfen darf, oder wie stark, aber Tennis ist doch ein Spiel und es hat auch Regeln“ (PU, § 68).

Zu dieser Tatsache gehört auch, dass unterschiedliche Bedeutungen friedlich nebeneinander bestehen können und es keine Schwierigkeiten mit Mehrdeutigkeiten geben muss. Damit kehrt Wittgenstein die Beweislast um: Es geht nicht darum, wieder Eindeutigkeit herzustellen. Vielmehr muss die Philosophie kritisiert werden, die darauf beharrt, dass wir eine solche Eindeutigkeit *brauchen*, um uns sinnvoll in der Welt zu orientieren. Eben das aber war die Forderung der klassischen Sprachanalyse mit ihrer platonischen Suche nach einer Tiefenstruktur des Sinns.

In der Anerkennung der Notwendigkeit der Praxis liegt dann auch die für die Kultur- und Sozialphilosophie so interessante Kritik des Cartesianismus begründet. Die falsche Suche nach *der* einen tragenden Notwendigkeit des Weltbezugs korrespondiert mit einem falschen, nämlich intellektualistischen, Bild des Denkens und Verstehens. In diesem Bild wird unterstellt, Denken und Verstehen seien individuelle geistige Tätigkeiten, die von Kontext, Praxis und Körper isoliert sind – und die diese Isolation nur *aus eigener Kraft* überwinden könnten, mit den Mitteln des Denkens und Erkennens. Eben für diese Annahme steht Descartes, der den allumfassenden Zweifel zu überwinden sucht, indem das denkende Ich sich im Denken selbst ergreift (Descartes 1641).

Der Vorwurf des Cartesianismus gilt selbst für die klassische Sprachphilosophie, obwohl sie antipsychologistisch argumentiert. Entscheidend ist ihr Ausblenden von Körperlichkeit und Materialität. Bei aller Kritik an der Psychologisierung des Denkens nimmt sie weiterhin an, das Individuum könne sich erst wirklich dann auf die Bedeutung von Sätzen verlassen, wenn es durch logische Analyse die Vagheit der Oberflächenform überwunden hat. Es wird also unterstellt, dass der Körper der Praxis und die Materialität von Darstellungen keine eigenständige Rolle bei der Konstitution von Bedeutungen spielen; und es wird unterstellt, dass eine abschließende Vergewisserung über Bedeutungen *im Grunde* nur im Denken Erfolg haben kann. Diese Annahmen wurden in der philosophischen Tradition nicht nur von der Sprachanalyse vertreten. Wittgensteins Kritik dieser Diagnose greift daher deutlich über die engere Tradition, in der er steht, hinaus. Der Intellektualismus trennt den Geist von der Welt, oder das Individuum von der Praxis, in der es doch immerhin – lebt. Erst dieser zweite Schritt, die Kritik des Intellektualismus, gibt Wittgensteins später Philosophie ihr charakteristisches Gepräge.

3.3. Holismus der Bedeutung

Systematisch gesehen entwickelt Wittgenstein mit dem argumentativen Doppelschritt vom Zweifel zum Kontext eine holistische These. Einzelne bedeutungstragende Elemente haben ihre Bedeutung demnach nur, weil (und insofern) sie Teil eines größeren Ganzen sind (Bertram und Liptow 2002). Holistische Thesen sind im 20. Jahrhundert von den unterschiedlichsten Ansätzen artikuliert worden, so auch im Strukturalismus oder von der Phänomenologie. Vor allem letztere ar-

gumentiert, dass dieser bestimmende Kontext für den jeweiligen Gebrauchsfall selbst implizit bleibt und somit gleichsam im Hintergrund steht. Wer das Wort ‚Hund‘ versteht, kann Hunde von Katzen unterscheiden, wundert sich, wenn ein Hund nur drei Beine hat, und weiß, dass Hunde bellen. Dabei bleiben aber diese Beziehungen selbst im Hintergrund, wenn jemand ruft: „Da ist ein Hund!“ Sie stehen gleichsam auf Abruf bereit und prägen das Verständnis, sind aber als solche nicht thematisch.

Dieser bestimmende Hintergrund ist für den späten Wittgenstein nun die *Praxis*. Es ist charakteristisch für Wittgensteins Vorgehen, dass er diese These jedoch nicht, wie hier geschehen, systematisch artikuliert. Denn wenn wir diese These in solchen abstrakten Begrifflichkeiten beschreiben, stellt sich ja doch wieder das Problem der *Anwendung* dieser Begriffe und damit ihrer Bedeutung. Was ist denn nun ‚der Hintergrund‘, und was wäre denn ein ‚Einzelelement‘? Welchen Begriff von Beziehungen impliziert diese systematische Beschreibung? Wittgensteins Radikalität zeigt sich darin, dass für ihn auch bereits solche abstrakten begrifflichen Bestimmungen einen Versuch darstellen, gleichsam hinter die Praxis zu treten und allgemeine Grundformen zu isolieren, die dann nur noch dem konkreten Einzelfall zugeordnet werden müssen. Das Problem ist also nicht der Abstraktionsgrad der Begriffe, sondern die in ihnen liegende philosophische Versuchung, eine Tiefenstruktur der Praxis durch eine andere zu ersetzen.

Wittgenstein geht daher anders vor. Ein Großteil der Überlegungen im Spätwerk ist damit beschäftigt, die Idee selbstevidenter Bedeutung zu zerstören, indem mögliche Kandidaten diskutiert werden, die von sich aus eine solche normative Kraft entfalten könnten: Bilder (PU, § 139), Tabellen (PU, § 86), Buchstaben (PU, § 162), Gebärden (PU, § 434), Befehle (PU, § 431), Farbtafeln (PU, § 73), Wegweiser (PU, § 23), Pfeile (PU, § 454) – die Liste ließe sich fortsetzen. Stets zeigt Wittgenstein, dass diese Kandidaten scheitern. Er entwirft also keinen systematischen Begriff des Hintergrundes oder des Kontextes, sondern *führt vor*, wie diese möglichen Kandidaten alle ihrer erklärenden Kraft beraubt sind, wenn wir den implizierten praktischen Hintergrund nicht mehr voraussetzen können.

3.4. Zeigen und Sprachspiele

Damit komme ich zu dem angekündigten Beispiel, an dem hier die Doppelbewegung von Wittgensteins Argumentation nachvollzogen werden soll: die Zeigegebete. Sie steht paradigmatisch für die Idee, dass wir Bedeutung durch einen Hinweis normativ *stiften* können. Etwas verweist auf etwas – das ist nach einem auch heute noch verbreitetem Bild der Sprache die tragende semantische Grundrelation. Demnach gilt als Bedeutung eines Wortes das, worauf es verweist; das Wort oder Zeichen *repräsentiert* den Gegenstand. Wittgenstein selbst hat im *Tractatus* eine ähnliche Theorie vertreten (wobei er nicht Wörter, sondern Sätze als Abbilder von Sachverhalten sah; vgl. T 4.024). In diesem Sprachbild ist das Wort im Grunde nichts anderes als ein Substitut für die menschliche Fähigkeit, sich etwas zu

zeigen: Das Wort re-präsentiert den abwesenden Gegenstand, zeigt ihn auf eine andere Weise. Die Zeigegeste ist somit ein guter Kandidat zur Diskussion der Frage, wie Normativität in der Praxis gestiftet wird.

Ein im weitesten Sinne repräsentationalistisches Sprachbild hat auch bereits Augustinus in seinen *Bekanntnissen* gegen Ende des 4. Jahrhunderts skizziert, aus denen Wittgenstein gleich zum Einstieg in die *Philosophischen Untersuchungen* zitiert (PU, § 1) – was wohl als ein Hinweis gelten kann, dass dieses Bild tief verwurzelt ist im westlichen Denken. In diesem Auszug erklärt Augustinus den Spracherwerb explizit durch die Verwendung von Zeigegesten:

Nannten die Erwachsenen irgend einen Gegenstand und wandten sie sich dabei ihm zu, so nahm ich das wahr und begriff, dass der Gegenstand durch die Laute, die sie aussprachen, bezeichnet wurde, da sie auf *ihm* hinweisen wollten. Dies aber entnahm ich aus ihren Gebärden (PU, § 1).

Wenn das Wort durch seine Beziehung zum Gegenstand *definiert* wird, dann muss die Zeigegeste normative Kraft haben: Sie muss verbindlich zeigen können, was gemeint ist. Die skeptische Beobachtung ist nun, dass solche Zeigegesten *von sich aus* aber nicht verständlich machen können, worauf gezeigt wird: „die hinweisende Definition kann in *jedem* Fall so und anders gedeutet werden“ (PU, § 28). Das wird aber erst sichtbar, wenn unterschiedliche Wortklassen in den Blick kommen. Denn wie zeigt man auf Farbe und Form? Wie zeigt man auf die Zahl? Wie zeigt man eine Himmelsrichtung? Und selbst wenn wir bei Gegenständen bleiben: Wie zeigt man, dass ein Gegenstand zusammengesetzt oder einfach ist? In all diesen Fällen ist die Zeigegeste potenziell die gleiche, was sich aber ändert, ist die Art und Weise, wie sie verstanden werden muss. Die Zeigegeste ist also im Grunde normativ untätig: Sie legt gerade *nicht* fest, wie wir das Wort verstehen. Vielmehr gilt: „Man muss schon etwas wissen (oder können), um nach der Benennung fragen zu können“ (PU, § 30).

Ein zeigender Hinweis hat nicht die normative Kraft, die ihm zugeschrieben wird. Die normative Bindung ist vielmehr in den praktischen Zusammenhängen zu suchen, *in denen* ein solcher Hinweis eine klare Rolle erhält. Wittgenstein nennt diese Praktiken auch ‚Sprachspiele‘ und weitet diesen Begriff aus auf alle möglichen menschlichen Tätigkeiten, in denen Bedeutungen in Anspruch genommen werden, wie etwa „Befehlen“, „Berichten eines Hergangs“, „Theater spielen“, „Einen Witz machen“ (PU, § 23). Zeigegesten funktionieren nur deshalb, weil (und insofern) sie Teil eines Sprachspiels sind, einer praktischen Tätigkeit, mit der die Geste verbunden ist.

Der Begriff des Sprachspiels ist wohl eine der bekanntesten Wortschöpfungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts, die es bis in die gebildete Alltagssprache geschafft hat. Er hebt vor allem hervor, dass „Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit“ (PU, § 23) und wird von Wittgenstein äußerst flexibel verwendet. Wittgenstein erfindet eigene Sprachspiele (wie das berühmte „Bauarbeiter-Sprachspiel“ in PU § 2), um bestimmte praktische Zusammenhänge an ihnen diskutieren zu kön-

nen; es sind sozusagen fiktive Praktiken, an denen wir etwas über unseren eigenen Sprachgebrauch erkennen können. Aber auch bestehende Praktiken heißen bei ihm ‚Sprachspiele‘ und werden auf ganz unterschiedlichen Ebenen verortet (‚Theater spielen‘ z. B. schließt ‚Befehlen‘ in sich ein).

Wichtig ist: Wittgenstein erhebt mit dem Begriff des Sprachspiels keineswegs den Anspruch, eine neue abstrakte Grundform der Praxis identifiziert zu haben. Ein Sprachspiel ist ein Begriff mit „Familienähnlichkeiten“ (PU, § 67), bei dem Zusammenhänge dadurch gestiftet werden, dass zwischen einzelnen Individuen jeweils spezifische Ähnlichkeiten bestehen – es gibt aber kein durchgreifendes Merkmal, das *alle* eint. Der Begriff des Sprachspiels ist ein Erkenntnismittel, kein theoretischer Begriff mit notwendigen und hinreichenden Bedingungen. Es stellt vor allem ein Bild zu Verfügung, mit dem sich Sprache als Praxis verstehen lässt.

Mit Blick auf die Leitfrage der Notwendigkeit wird deutlich, warum Wittgenstein diesen Begriff ausgewählt (oder erfunden) hat: Ein Spiel ist eine Tätigkeit mit einer durchaus eigenen internen Notwendigkeit. Wer spielt, gibt sich dem Spiel und seinen Zwängen ganz hin. Auch zeigt sich am Spiel die holistische Verfasstheit der Bedeutung in besonders exemplarischer Weise, weshalb das Schachspiel für lange Zeit eines der Lieblingsbeispiele der sprachanalytischen Semantik war: Die Bedeutung einer einzelnen Schachfigur wird maßgeblich dadurch bestimmt, welche Bewegungsmöglichkeiten die anderen Schachfiguren haben. Wittgenstein widersteht jedoch der Neigung, Spiele einfach darauf zu reduzieren, dass hier bestimmte *Regeln* vorliegen, die in Abstraktion von der Praxis diese vollständig ersetzen könnten. Es gibt auch Spiele ohne klare Regeln, oder Spiele mit wandelnden Regeln (PU, § 83); Spiele haben einen bestimmten „Witz“, der nicht in den Regeln steht (PU, § 564); und nicht jede Möglichkeit im Spiel ist geregelt (PU, § 84). Das Spiel ist somit für Wittgenstein ein Beispiel für eine praktisch verfasste Notwendigkeit, die durchaus zwingend, aber nicht vollständig formalisierbar ist – ohne dass dies den Zwang beeinträchtigte.

Kritik des Subjekts. – Wenn die Notwendigkeit des Verstehens konstitutiv praktisch verfasst ist, dann sind Akte des Verstehens – und damit auch solche geistigen Akte wie Meinen, Glauben, Hoffen und Erwarten – ebenso praktisch verfasst. Durch diese Konsequenz wird Wittgenstein zu einem Kritiker der Auffassung, es gäbe eine ‚innere‘ Subjektivität, die von aller Praxis und Gesellschaft isoliert werden kann.

Der subjektive Geist kommt ins Spiel, weil er eine naheliegende kritische Replik auf Wittgensteins Argumentation ist. Wittgenstein geht ja von der Beobachtung aus, dass alle möglichen Kandidaten normativer Selbstevidenz scheitern müssen: Bilder, Farbtafeln, Pfeile, Zeigegesten, usw. Hier lässt sich nun einwenden, dass doch nur die normative Kraft der *Dinge* diskutiert und damit das Wesentliche verfehlt wurde. Entscheidend für die Praxis sei – so die mögliche Replik – die Art und Weise, *wie* wir subjektiv die Dinge auffassen. Wie sollten denn auch Dinge, unbelebte Materie, ernsthaft eine normative Bindung entfalten können? In dieser Replik spricht sich ein Dualismus von Körper und Geist aus,

der typisch ist für das moderne Verständnis, wonach die Natur selbst keine normative Kraft entfalten kann (Daston 2014). In Reaktion auf die Diagnose der Unterbestimmtheit materieller Evidenzen muss unter diesen Umständen, so scheint es, die eigentliche Arbeit im subjektiven Geist geleistet werden: „Weil wir nicht *eine* körperliche Handlung angeben können, die wir das Zeigen auf die Form (im Gegensatz z. B. zur Farbe) nennen, so sagen wir, es entspreche diesen Worten eine *geistige* Tätigkeit“ (PU, § 36; vgl. auch § 308).

Das Motiv für diesen Rückzug ins Geistige ist nachvollziehbar: Die Offenheit und Vielfalt der Deutungen ist verbunden mit einer öffentlichen Praxis, in der ständig Einwände, neue Hinsichten und andere Positionen zur Sprache kommen. Der Rückzug in das Innere eines Geistes, der ganz bei sich ist, scheint diese irritierende Vieldeutigkeit aufzulösen. Wir haben es dann nicht mit Bildern, sondern mit Vorstellungsbildern zu tun; und alle Mehrdeutigkeiten lassen sich klären, indem wir darauf hinweisen, dass *uns* vor unserem geistigen Auge durchaus klar sei, was mit einer Geste, einem Bild, einem Zeichen gemeint ist.

Mit dieser Ausweichbewegung aber wird das eigentliche Problem umgangen. Der Rückzug in den Geist funktioniert nur, solange eben die behauptete Normativität nicht in Frage gestellt wird – solange also, mit anderen Worten, nicht die Notwendigkeit aufkommt, das eigene Meinen, Vorstellen, Erinnern, Glauben oder Erwarten *zu rechtfertigen*. Dieser Abgleich muss aber in Wittgensteins Augen immer mitgedacht werden, da wir uns keineswegs immer selbst richtig verstehen – so kann sich unser Gedächtnis täuschen, und es wird nötig, die eigene Auffassung eines Wortes oder Sachverhalts zu berichtigen (PU, § 57). Bei dieser Korrektur müssen aber die Zeichen und Bedeutungen verwendet werden, die alle verwenden; in einer Öffentlichkeit, die alle in Anspruch nehmen. An dieser Praxis zeigt sich, dass die eigenen geistigen Akte nicht die normative Kraft haben können, die sie haben müssten, um als Fundament des sprachlichen Weltbezugs zu dienen.

Wittgensteins Argument gegen den Subjektivismus ist auch als ‚Privatsprachenargument‘ bekannt und folgt dem bereits beschriebenen Grundmuster von Zweifel und Beweisumkehr (Williams 1999b). Der Subjektivismus behauptet, das Individuum könne *für sich allein* ein normatives Maß setzen, welches ihm dann später als verbindlicher Standard dienen könne. Wittgenstein zeigt dagegen, dass – abseits möglicher funktionaler Schwächen wie einem schlechten Gedächtnis – eine ‚innere‘ hinweisende Definition denselben skeptischen Einwänden unterliegt wie ihr äußeres Pendant und daher nicht als Erklärung greift.

Das Problem ist die Wiederholbarkeit. Wittgenstein verdeutlicht dies am Beispiel einer Art Tagebuch, mit dem über die eigenen Gefühle Buch geführt wird (PU, §§ 258–304). Wer behauptet, ein Zeichen in diesem Tagebuch entspräche einer gewissen Empfindung – ein Zeichen ‚E‘ –, muss später auch feststellen können, ob diese besondere Empfindung, die mit dem Zeichen festgehalten wurde, wiederkehrt. Woher aber weiß ein völlig privatisierter Geist, dass eine erneute Empfindung auch *diese* besondere Empfindung ist und nicht eine andere? Im

Grunde genommen ist bereits unklar, ob hier überhaupt von einer ‚Empfindung‘ gesprochen werden kann. Dieser Begriff steht für eine öffentlich bekannte Kategorie; eine Empfindung ist zum Beispiel keine Halluzination, kein inneres Bild und kein verwirrter Gedanke. Es müsste also auch gezeigt werden können, dass der wahrgenommene private Eindruck in diese Kategorie ‚Empfindung‘ fällt. Und im selben Sinne lässt sich fragen, was es privat heißt, Empfindungen zu ‚haben‘, und was zudem berechtigt, hier von *einer* klar identifizierbaren Empfindung zu reden, also von ‚etwas‘, das wir ‚haben‘ (vgl. PU, § 261).

Die eigene Definition („E“) unterliegt also der Unterbestimmtheit aller dekontextualisierten Zeichen, und so ist es nötig, die eigene Deutung durch eine „unabhängige Stelle“ zu prüfen (PU, § 265; vgl. §§ 304, 380). Es braucht Objektivität. Diese jedoch ist dem Individuum in dem hier diskutierten Gedankenexperiment verwehrt, diente doch der Rückzug in den subjektiven Geist gerade der These, dass die normative Verbindlichkeit *nur* durch die private Aneignung der öffentlichen Zeichen und Gesten entstehe. Schließlich soll ja die Art und Weise, wie dieser private Geist die Dinge auffasst, den entscheidenden Unterschied in der Praxis machen, z. B. in der Art und Weise, wie eine Zeigegeste verstanden wird. Diese Privatisierung der Normativität aber, so lässt sich nun festhalten, schlägt fehl: Was immer wir uns geistig vor Augen führen, als ein inneres Beispiel dessen, was wir meinen – es kann nicht die fundierende normative Kraft entfalten, die gesucht wird.

Diese umfassende negative Kritik des ‚privaten Geistes‘ ist eine *reductio ad absurdum*. Sie soll nicht den Gedanken zurückweisen, dass es keine inneren Vorgänge, Gedanken oder Erinnerungen gibt. Der Punkt ist vielmehr, dass diese ihre normative Wirkung nur *in Verbindung* mit der Praxis entfalten, zu der sie gehören. So ist es durchaus möglich, die individuelle Absicht zu formen, ein Schachspiel zu spielen, und wir können auch auf dieser Absicht beharren, wenn uns jemand fragt, ob wir uns hier wirklich richtig verstehen. Wittgenstein will das philosophische Problem bekämpfen, das entsteht, wenn wir diese mentale Absicht in Isolation von aller Praxis bestimmen wollen. Von seiner Kritik unberührt bleibt die für ihn unhintergehbare Tatsache, dass wir Absichten haben und über diese auch ohne weiteres reden können:

[W]ir machen uns hier wieder ein irreführendes Bild vom ‚Beabsichtigen‘; d. h., vom Gebrauch dieses Worts. Die Absicht ist eingebettet in der Situation, den menschlichen Gepflogenheiten und Institutionen. Gäbe es nicht die Technik des Schachspiels, so könnte ich nicht beabsichtigen, eine Schachpartie zu spielen (PU, § 337; vgl. § 197).

Der Fehler ist also die Annahme, die Praxis werde durch diese individuellen Meinungen, Absichten und Vorstellungen gelenkt. Eher ist es umgekehrt: Wir lernen mit der Sprache erst, bestimmte Absichten zu formulieren und zu verfolgen. Das ist die positive Seite von Wittgensteins Kritik des Intellektualismus. Wittgenstein entwirft ein antiintellektualistisches Gegenbild des Sprachverstehens, in dem der

Praxis das Primat zukommt. Geistige Akte sind demnach erst möglich *durch* diese Praxis, die wir einüben müssen.

3.5. Wie lehrt uns die Praxis das Verstehen?

Die genaue Fassung des positiven Gegenbildes zum Subjektivismus ist Gegenstand teils starker Kontroversen in der Sekundärliteratur. Im Zentrum steht vor allem das Verhältnis der Individuen zueinander: Was hält die Praxis zusammen, wie lässt sich die Tatsache verstehen, dass wir *gemeinsam* Sprachspiele spielen und dabei auch ein geteiltes Verständnis davon haben, worum es geht? Ich werde kurz drei prominente Positionen skizzieren, die alle zu der Frage Stellung nehmen, wie die normative Vieldeutigkeit, auf der Wittgenstein so stark beharrt, sich mit dem Gedanken einer *gemeinsam geteilten Praxis* vereinen lässt.

Der erste Vorschlag, die normative Bindung durch die Praxis als Konformismus zu verstehen. Saul Kripke (1982) hat in einer einflussreichen Darstellung den Vorschlag gemacht, dass die Praxis das normative Maß des Verstehens stiftet, weil wir dazu *konditioniert* werden, auf gleiche Weise zu handeln. Demnach benutzen wir ein Wort dann richtig, wenn wir es in Übereinstimmung mit anderen Sprachverwendern benutzen; und wir haben gelernt, es in Übereinstimmung mit anderen zu benutzen, weil wir dazu abgerichtet worden sind (Wittgenstein selbst spricht immer wieder von der Notwendigkeit einer Abrichtung, vgl. etwa PU, § 206). Diese Übereinstimmung *definiert* in der ersten Lesart unser Handeln; sie gibt ihm die normative Kraft.

Diese Deutung ist jedoch zurückzuweisen. Sie führt zu einer Preisgabe jeder Objektivität, da nach ihr ein individuelles Urteil nur wahr sein kann, wenn andere mit ihm übereinstimmen. Individuelle Kritik ist in diesem Bild nicht mehr rational möglich, und im Grunde lässt sich auch nicht mehr sagen, dass wir mit unseren Urteilen irgendetwas über die Welt behaupten. Zudem spricht Wittgenstein explizit davon, dass die praktische Übereinstimmung der Menschen gerade *keine* Übereinstimmung in den Meinungen ist (PU, § 241).

Die antirealistische Deutung missversteht aber vor allem die Argumentation Wittgensteins in einem zentralen Punkt: Sie hält an dem skeptischen Gedanken *fest*, dass die ‚inneren‘ Vorgänge und ‚äußeren‘ Zeichen der Praxis tatsächlich auf eine fundamental problematische Weise deutungsoffen sind. Sie übersieht also, dass dieser Skeptizismus nicht Wittgensteins letztes Wort ist. Sie missversteht die diagnostische Rolle, die der Hinweis auf die Deutungsoffenheit bei Wittgenstein spielt.

Eine weitere prominente Deutung erkennt diese Rolle an und sieht in Wittgensteins Argumentation einen transzendentalen Zug (McDowell 1984). Der Zweifel legt demnach das Grundgerüst unseres Weltverhältnisses bloß, das, was wir nicht mehr sinnvoll anzweifeln können. Die Praxis ist in diesem Verständnis die Möglichkeitsbedingung des Verstehens, und Wittgensteins Reflexion zielt demnach auf eine ‚Therapie‘, an deren Ende die Einsicht steht, dass wir nicht hinter

diese bestehende Praxis und ihre verbindlichen Normen zurücktreten können. Diese Deutung hebt besonders hervor, dass die von Wittgenstein zurückgewiesenen Probleme einem falschen Philosophieverständnis entstammen und somit Scheinprobleme sind. Hier wird die skeptische Deutungsvielfalt als eine Absurdität ausgewiesen, die sich gleichsam auflöst, wenn wir die richtige philosophische Haltung einnehmen.

Das Problem der transzendentalen Lesart ist, dass sie letztlich doch wieder einen *selbstevidenten* Grund postuliert – die normale Praxis, in der wir uns täglich bewegen und artikulieren. Es wird davon ausgegangen, dass der Normalfall einen epistemischen Wert hat (McDowell 1998; kritisch: Kern 2002). Die Wörter, Bilder und Zeichen, die wir verwenden, sollen nach der therapeutischen Lesart im Normalfall immer auch gehaltvoll sein: Sie sind Beispiele *erfolgreicher* Weltbezüge, die nur durch falsche philosophische Annahmen in Frage gestellt werden. Wenn wir, z. B., jemanden sehen, der vor Schmerz sich krümmt, dann *wissen* wir, dass diese Person Schmerzen hat, und müssen diese Haltung nicht erst deuten.

Die transzendente Lesart treibt den Zweifel so sehr zurück, dass sie nur noch das Gelingen sieht. Damit aber partizipiert sie an einer Prämisse, die Wittgenstein direkt angreift: die Vorstellung, Sprache diene nur dazu, *Wissen* über Gegenstände zu vermitteln (vgl. PU § 304). Mit Stanley Cavell soll Wittgensteins Verweis auf die Praxis hier daher drittens als die These verstanden werden, dass der primäre Bezug zur Welt und zu anderen Menschen eben *nicht* epistemischer Natur ist (Cavell 1979). Das bedeutet hier vor allem, dass wir gelingende praktische Vollzüge nicht immer als Ausdruck eines Wissens oder Verstehens interpretieren können. Es gibt eine basale Ebene der Praxis, auf der einfach etwas *getan wird*, ohne dass sich daraus weitergehende Begründungsansprüche ableiten lassen.

Wissen und Begründen werden somit zu Aspekten einer umfassenderen Praxis, die selbst keineswegs durchgängig epistemisch strukturiert ist. Das Ende der Begründung, so Wittgenstein in *Über Gewissheit*, „ist nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise“ (ÜG, 110, vgl. ÜG § 511 und PU § 217). Die Möglichkeit des Zweifels (und damit des Wissens) ist in dieser dritten Perspektive ein Sprachspiel unter anderen und lässt sich weder skeptisch noch transzendental verallgemeinern. In diesem Sinne sind auch Bemerkungen wie die folgende zu verstehen, die aus einer Vorlesung zur Philosophie der Mathematik stammt:

Es gibt wohl einen Konsens, doch dies ist kein Konsens der Meinungen. Wir alle handeln eben auf dieselbe Weise, gehen auf dieselbe Weise und zählen auf dieselbe Weise. [...] Beim Zählen bringen wir keine Meinung zum Ausdruck. [...] Wohl aber werden Meinungen mit Hilfe des Zählens zum Ausdruck gebracht (Wittgenstein 1978, 7:221).

Das bloße Funktionieren der Sprache ist für Wittgenstein somit nicht der Beleg eines immer schon gelingenden Weltbezugs. Wir lernen erst den praktischen Umgang mit Zeichen, Wörter, Bedeutungen und stellen uns *dann* in speziellen Kontexten die Frage nach der Angemessenheit von solchen Anwendungswei-

sen. Begründungen aber müssen, das hat Wittgenstein vor allem auch am mathematischen Beweis deutlich gemacht, solche Regelmäßigkeiten im Handeln in Anspruch nehmen, die selbst nicht mehr begründet sind (Williams 1999a). Die Suche nach Gründen und Rechtfertigungen (die so charakteristisch ist für die Epistemologie) hat somit ein Ende *im* Handeln: „Und ich werde dann, ohne Gründe, handeln“ (PU, § 211). Dieses Handeln bricht die Begründung nicht ab, sondern macht sie möglich. Vieles spricht dafür, hier eine anthropologische Basis von Wittgensteins Denken zu sehen (Gebauer 2009).

Ein Handeln ohne Gründe in dem hier skizzierten Sinne liegt etwa vor, wenn wir Buchstaben identifizieren, wenn wir auf einen Befehl spontan antworten oder wenn wir einem Wegweiser folgen. Hier wurden Praktiken eingeübt („Techniken“, wie Wittgenstein auch schreibt), die vor allem darauf zielen, bestimmte Handlungen sicher und verlässlich wiederholen zu können. Diese Techniken etablieren normative Gleichheit, indem sie lehren, auf gleiche Weise auf etwas zu reagieren. Wir greifen nach Wörtern wie nach einem Handtuch, so ein Bild, das Wittgenstein heranzieht, um diese normative und doch unmittelbare Reaktion zu beschreiben (ÜG, § 510).

Wir sind diesen spontanen Handlungen nicht ausgeliefert. Retrospektiv lassen sich Gründe für oder wider solche Handlungen finden, und auf diese Weise können wir dann auch Fehler erkennen und neue Handlungsweisen einüben. Insbesondere in *Über Gewissheit* reflektiert Wittgenstein über den historischen Wandel des Wissens und über Konflikte in der Auffassung darüber, was bestimmte Handlungen bedeuten. Aber diese Gründe sind nun im Gesamt der Praxis zu verorten; sie liegen nicht „hinter“ der Handlung, auch nicht etwa unbewusst. „Ich folge der Regel *blind*“ (PU, § 219) – das heißt vor allem, dass das praktische Handeln, die spontane Reaktion, keine umfassende kognitive Einsicht ausdrückt; auch dann nicht, wenn sie als Teil einer regelgeleiteten Praxis auftritt.

Wir sind handelnde und im Handeln miteinander verbundene Wesen, und erst in diesem offenen und doch auch äußerst stabilem Geflecht von Handlungsweisen etablieren sich komplexere Verbindlichkeiten, wie etwa epistemische Normen oder religiöse Ansichten. In diesem Bild der Praxis, das Wittgenstein zeichnet, gibt es keine finalen Hierarchien. Unterschiedliche Praktiken – wie etwa das Zählen und Wiegen – werden verflochten und stützen sich gegenseitig, so dass es keinen Sinn hat, eine *grundsätzlich* ‚basalere‘ Praxis von anderen zu unterscheiden. Was uns so basal erscheint, dass es eine für uns absolut unabweisbare Notwendigkeit aufweist, wie das Zählen, ist für Wittgenstein dadurch so ‚zwingend‘, dass es tief in die gemeinsam geteilte menschliche Praxis eingewoben ist. Die logische Suche nach einer Tiefenstruktur verwandelt sich so in eine Erkundung der eigenen Lebensform, die *in ihrer Breite* dafür sorgt, dass wir im Einzelfall auf dem festen Boden der Gewissheit stehen können: „Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. / Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen“ (ÜG, § 248).

3.6. Zusammenfassung

Wittgensteins späte Sprachphilosophie verleiht der Praxis eine solche Bedeutung, da sie für ihn der ‚Ort‘ ist, an dem sich die Notwendigkeiten ausbilden, die für unser Verstehen und Denken zwingend sind. Diese Praxis ist körperlich; in ihr spielt das Einüben von ‚Techniken‘, also routinierten Handlungsweisen, eine große Rolle. Sie ist vielfältig und perspektivisch, was sich in der fast schon literarischen Form von Wittgensteins Spätwerk niederschlägt: In seinen Überlegungen wechseln sich Rede und Gegenrede, Wort und Widerwort immer wieder ab. Und diese Praxis ist materiell: Wittgenstein diskutiert sprachliche Zusammenhänge an konkreten Vollzügen, in denen – meist körperlich – etwas *getan* wird. Semantische Beziehungen werden nicht *in abstracto* verhandelt, sondern am konkreten Exempel der Zeigegeste; über innere Zustände wird nicht nur begrifflich reflektiert, sondern am Beispiel eines Eintrags in einem Tagebuch. Auch wichtige systematische Begriffe wie ‚Sprachspiel‘ und ‚Regel‘ werden durch solche Beispiele eingeführt. Der so entfaltete ‚Gebrauch‘ ist etwas, das uns *zeigen* soll, wie wir Sprache verstehen und wo wir falsche Begründungsansprüche erheben (Pulido 2009).

Die Verbindung von Praxis und Normativität zeigt sich systematisch an der Tatsache, dass einzelne Vollzüge der Sprachpraxis, wenn sie von ihren Kontexten isoliert werden, beliebig auslegbar sind und daher die gesuchte Normativität nicht alleine etablieren können. Normative Bezüge haben für Wittgenstein daher nur in einer gemeinsam geteilten Praxis Stabilität, in einer Übereinstimmung im Handeln, nicht in den Meinungen. Doch weder ist diese Stabilität Ausdruck eines immer schon gelingenden Weltbezugs, noch ist die Vieldeutigkeit sprachlicher Ausdrücke für Wittgenstein ein Anlass, über unser Weltverhältnis in grundsätzliche (skeptizistische) Zweifel zu geraten.

Wenn wir in der Suche nach Begründungen unseres Weltverstehens immer weiter gehen, stoßen wir zum Schluss auf „unbegründete Handlungsweisen“ (Wittgenstein), auf spontane, gleichsam instinktive Reaktionen, die als das Produkt von Einübung oder als anthropologische Grundmuster menschlichen Verhaltens verstanden werden können. Diese spontanen Reaktionen sind jedoch kein Fundament der Praxis, sondern bilden gleichsam die Gelenkstellen des Handelns, ohne die keine normativen Standards etabliert und verschoben werden könnten. Damit die komplexeren Praktiken wie etwa das Begründen funktionieren, muss es nach Wittgenstein also eine Form des Handelns geben, die *keine* Deutung ist, so dass ohne Spielraum spontan auf etwas reagiert wird.

4. Austin

4.1. Austins ambivalenter Begriff der Praxis

Austins Sprachphilosophie ist für eine Philosophie der Praxis vor allem aus zwei Gründen relevant. Zum einen ist Austin der Schöpfer des *Wortes* ‚performativ‘, und damit Begründer eines nach seinem Tode weit ausgreifenden Diskurses des ‚Performativen‘, zu dem insbesondere auch Derrida und Butler zu zählen sind (Derrida 1988; Butler 1990; zum Diskurs des Performativen in seiner ganzen Spannweite vgl. Volbers 2014). Zum anderen ist Austin eine der wichtigen historischen Referenzen jener Pragmatisierung der Sprachphilosophie, die in den 1950er Jahren die sprachanalytische Tradition in ihre nachklassische Phase überführte. In beiden Hinsichten also steht Austin für dieselbe Grundbewegung, die auch mit Wittgenstein verbunden ist: für eine Öffnung der Sprachphilosophie zur Praxis.

Der Begriff des Performativen bringt einen zentralen Aspekt dieser Pragmatisierung auf den Punkt: Wenn mit Wittgenstein und Austin von der Sprache als Handeln und als Praxis die Rede ist, dann eben nicht nur in dem Sinne, dass zwar *auch* mit Sprache gehandelt wird, sich die Sprache in ihrer Grundstruktur aber auch ohne Rücksicht auf die konkreten Handlungen verstehen ließe. Vielmehr gilt, dass Sprechen in einem *irreduziblen* Sinn selbst als ein Tun vorgestellt und als ein solches – ‚performatives‘ – Wirken betrachtet wird. Der Begriff des Performativen etabliert somit zunächst vor allem eine bestimmte Erklärungsform: Es wird bestritten, dass bestimmte sprachliche Wirkungen sich einer außerpraktischen Logik verdanken; und es wird umgekehrt hervorgehoben, dass das situative Handeln für den performativen Effekt des Sprechens verantwortlich ist. ‚Performativ‘ ist so zu einem Schlagwort geworden. Es steht für die Idee einer, wie man es formulieren könnte, ungedeckten Praxis der Sprache und der Kultur, in der Ordnungen sich aus sich selbst heraus entwickeln, ohne Stütze durch eine platonische Tiefenstruktur (Krämer 2001).

Freilich darf Austins eigene Position nicht mit diesem Diskurs des Performativen identifiziert werden, der sich nach seinem Tod entwickelt hat. Austin ist zwar der Schöpfer des Wortes ‚performativ‘, doch schon in seiner als Buch veröffentlichten Vorlesung, in der er diesen Begriff einführt, gibt er die isolierte Betrachtung der von ihm so genannten ‚performativen Äußerungen‘ schließlich zugunsten der Skizze einer allgemeinen Theorie des Sprechhandelns wieder auf (Austin 1962a). Er identifiziert eine Minimaleinheit des tätigen Sprechens, den sogenannten *Sprechakt*, klassifiziert die möglichen Sprechakte, diskutiert die Trennschärfe dieser Einordnungen und analysiert unterschiedliche „Rollen“ (im englischen Original: *forces*), in denen alle Sprechakte wirksam werden können. In dieser Perspektive ist Austin also gerade kein Verteidiger des Performativen, der – wie Wittgenstein – für einen untheoretischen, ja anti-theoretischen Blick auf die Praxis wirbt. Hier tritt uns Austin vielmehr selbst als ein *Theoretiker* des

Sprechhandelns entgegen, dessen Grundidee dann von späteren Autoren – zu nennen sind hier insbesondere Searle (1969) und Habermas (1981) – aufgegriffen und weiter entwickelt wurde.

Die systematische Beziehung von Austins Philosophie zu der Philosophie Wittgensteins ist also zumindest ambivalent. Dies zeigt sich vielleicht am deutlichsten an dem von beiden Autoren geteilten kritischen Grundmotiv: Die Zurückweisung der klassisch analytischen Auffassung, Sprache und sprachlicher Weltbezug sei primär an der Leitunterscheidung wahr / falsch, also am Paradigma der Behauptung, zu analysieren. Ähnlich wie Wittgenstein weist Austin darauf hin, dass diese Fixierung auf das wahre Urteil eine falsche Sicht auf die Wirklichkeit erzeuge. Die einseitige Betonung des behauptenden Urteils ignoriert die faktische Vielfalt der Praxis, und das durchaus zum Nachteil der Theorie: „Nicht die Sachen, sondern die Philosophen sind einfach [*simple*]“ (1979b, 252). Auch bei Austin findet sich also der Appell, sich der Praxis in ihrer Pluralität zu öffnen, mit dem Ziel einer gesteigerten Wahrnehmung („sharpened awareness“, 1979a, 182) der Wirklichkeit, in der wir uns sprachlich bewegen.

Mit Blick auf dieses geteilte Grundmotiv fällt umso mehr auf, dass Austin im Unterschied zu Wittgenstein seine Aufgabe durchaus darin sieht, diese faktische Vielfalt in ein möglichst umfassendes und kohärentes Klassifizierungssystem zu überführen. Charakteristisch ist etwa Austins Bemerkung, dass Philosophen schnell dazu neigen würde, von einer *unendlichen Vielfalt* der Gebrauchsweisen der Sprache zu reden. Entomologen aber, so sein Gegenbeispiel, hätten wesentlich mehr Käferarten durchaus mit Erfolg klassifiziert (1979b, 234). So äußert Austin dann auch an einer Stelle die Hoffnung, dass, wenn überhaupt, eine „wissenschaftliche Untersuchung“ die Kraft hätte, die Vielzahl von Gebrauchsweisen eines Verbs – hier: „wahrnehmen“ – zu erfassen (1962b, 4). Die Vielfalt der Praxis ist hier nicht, wie bei Wittgenstein, ein *systematisches* Argument gegen die Versuche einer übermäßigen Theoretisierung der Sprache. Sie gilt Austin als ein Faktum, das berücksichtigt werden muss und sich durchaus für Typologien und Klassifizierungen hergibt.

Dennoch soll hier auf der Perspektive beharrt werden, Austin als einen – wenn auch ambivalenten – Philosophen der *offenen* Praxis zu verstehen. Denn es ist ebenso auffällig – und wurde oft bemerkt (Flatscher und Posselt 2016, 171–73; Krämer 2003; Felman 2003) –, dass Austins Neigung zu Klassifizierungen immer wieder von der ständigen selbstkritischen Beobachtung unterlaufen wird, dass die teils mühsam gewonnenen Unterscheidungen jeweils *nicht hinreichen*, um den Phänomenen gerecht zu werden. Typisch für Austin ist, dass er Kriterien und Unterscheidungen des Sprachgebrauchs festlegt, ihr Scheitern feststellt und dann auf die Gründe für dieses Scheitern reflektiert. Austins Texte sind gespickt mit Warnungen, nicht zu schnell vorzugehen; mit Hinweisen, dass eine Unterscheidung nur unter ganz bestimmten Umständen gilt; und nicht zuletzt mit ironischen Selbstkommentierungen, in denen angekündigt wird, dass eine gerade

getroffene begriffliche Bestimmung ganz gewiss nicht funktionieren wird (Austin 1961b, 281).

Hier haben wir also eine Methode, die *sich selbst* als offene Praxis präsentiert: Die Klassifikationen sind nicht das Ziel, sondern das Mittel der Erkenntnis. Der letzte Referenzpunkt ist das Phänomen, der Sprachgebrauch, und dieser Sprachgebrauch hat das letzte, die eigenen Bemühungen immer wieder unterlaufende Wort. In einer Lesart, die der offenen Praxis Raum gibt, ist Austins Vorgehen somit als eine praktische *Anerkennung* der Grenzen der Fassungskraft von abstrakten Begriffen und theoretischen Unterscheidungen zu entziffern. Damit weist Austins Vorgehen selbst eine performative Dimension auf: Vorgeführt wird, dass alle Klassifikationen doch wieder durch Ausgrenzung und Vereinfachung operieren und damit nicht einfach nur kontingenterweise, sondern *systematisch* ihren Gegenstand – die Praxis – verfehlen. Austins Philosophie rückt damit zwar nicht dem Inhalt, aber der Form nach in die Nähe der Dekonstruktion.

4.2. Normative Praxis anstatt formaler Kriterien

Austins Theorie der Sprechakte bleibt in dem Buch, in dem er den Begriff des Sprechakts einführt, skizzenhaft und unausgeführt. Die Ausführungen beginnen mit der Unterscheidung performativer und konstativer Äußerungen, also mit einer Unterscheidung, die deutlich vor dem historischen Hintergrund der klassischen analytischen Sprachphilosophie zu sehen ist. Performativ sind Äußerungen wie „Ich verspreche dir, morgen zu kommen“ – der Satz stellt nicht nur etwas fest, sondern ist auch eine *Handlung*, in diesem Fall: ein Versprechen. Übliche Beispiele performativer Äußerungen sind etwa „Ich taufe dieses Schiff auf den Namen ...“ oder „Ich eröffne hiermit die Sitzung“. Sie alle führen eine Handlung durch, die sie zugleich auch benennen. Als „konstative“ Sätze bezeichnet Austin dagegen eben jene behauptenden Urteile, um die sich die zeitgenössische sprachanalytische Theorie ausschließlich kümmert. Es sind Behauptungen über die Welt, die entweder zutreffen oder nicht. Indem Austin also feststellt, dass Sprache *nicht nur* zur Beschreibung der Welt dient, führt er bereits eine Korrektur der üblichen Betrachtungsweise ein.

Der entscheidende praxistheoretische Punkt seiner Überlegungen ist aber, dass Austin nach einer längeren Untersuchung schließlich den Versuch für gescheitert erklärt, diese Trennung aufrecht zu erhalten. Damit zeigt er, dass sich der Sinn dieser Äußerungen nicht allein aus ihrer sprachlichen Form *als* Äußerung ablesen lässt. Es ist nicht möglich, allein mit Blick auf die geäußerten Sätze diese verlässlich als ‚performativ‘ oder ‚konstativ‘ einzustufen. Diese Unterscheidung erfordert vielmehr den Rückgriff auf den *praktischen Kontext* der Äußerung – mithin also auf die konkrete Art und Weise, wie die Äußerung durch die Umstände bestimmt und aufgenommen wird. Mit anderen Worten: Diese Unterscheidung erweist sich als eine Funktion der Praxis, in der die Äußerungen eingebettet sind.

Wieder haben wir, wie bei Wittgenstein, ein Verfahren, das die Praxisbindung der Sprache indirekt belegt. Wieder geht es, auch wenn der Begriff nicht auftaucht, um die Normativität von sprachlichen Äußerungen: Was führt dazu, dass wir einen Satz *als* etwas, z. B. als eine Beschreibung, verstehen? Warum erscheint uns eine Äußerung zwingend als eine Behauptung, oder als Befehl, oder als Wunsch, jeweils mit den entsprechenden Konsequenzen? Wie Wittgenstein greift Austin in seiner Diskussion auf die Deutungsoffenheit aller sprachlich fixierten Äußerungen zurück. Er untersucht mögliche Kriterien, die es erlauben würden, eine Äußerung als ‚performativ‘ oder ‚konstativ‘ zu erkennen, und lässt diese Kriterien dann an der Mehrdeutigkeit der Äußerungen scheitern. Kriterien können die kategoriale Zuordnung jeweils nicht mit Gewissheit leisten und verweisen damit indirekt auf die Praxis als impliziten Bestimmungsgrund dieser Normativität.

Zwei Beispiele verdeutlichen dieses Vorgehen. Eine von Austin diskutierte Vermutung ist, dass sich Sätze aufgrund ihres Vokabulars (also lexikalisch) als performative Äußerungen erkennen lassen; schließlich wurde diese Kategorie eingeführt an lexikalisch deutlich markierten Beispielsätzen wie „Ich verspreche dir ...“ Ein Versprechen wäre dann also durch das Verb ‚versprechen‘ identifiziert, ein richterliches Urteil durch das Verb ‚urteilen‘, usw. Doch dies ist offenkundig falsch: Wir müssen nicht ein bestimmtes Vokabular verwenden, um etwas zu versprechen oder zu verurteilen; diese Akte können ausgeübt werden, ohne sie explizit zu benennen. Ein anderes, grammatisches, Kriterium, das Austin untersucht, ist das Tempus des Satzes. Performative Äußerungen, so die Vermutung, müssten im Präsens stehen, da sie ja beschreiben, was *jetzt* geschieht. Für diese Auffassung spricht etwa die Beobachtung, dass der Satz „Ich habe es dir versprochen“ keine performative Äußerung, sondern ein Bericht über eine solche Äußerung ist. Doch auch hier findet Austin ein Gegenbeispiel: Ein Schiedsrichter kann im Fußball ein Abseits urteilen, indem er feststellt, dass die Spielerin gerade im Abseits *stand*. *Die auf die Vergangenheit bezogene Äußerung* „Du standest im Abseits!“ ist dann äquivalent zu „Ich urteile jetzt, dass du im Abseits standest“ (Austin 1962a, 58).

An all diesen Fällen zeigt sich, dass es keinen Sinn hat, einen *vorpraktischen* Unterschied zwischen performativen und deskriptiven Äußerungen zu suchen. In beiden Kategorien von Äußerungen liegt im Grunde ein Handeln vor, weshalb es erforderlich ist, den Satz in seinem Gesamtkontext (von Austin auch „the total situation“ genannt) zu beurteilen. Der praktische Kontext ist also nicht erst relevant, wenn es darum geht, bestimmte *inhaltliche* Aspekte einer Äußerung zu bestimmen. Bereits auf der kategorialen Ebene, in der Identifikation einer Äußerung *als* Behauptung oder *als* Versprechen, ist dieser Kontext nötig. Das bedeutet auch, wie Austin hervorhebt, dass bereits die Beschreibung einer Situation als ein bestimmtes Handeln eine Interpretation darstellt. Zwar sind performative Akte für Austin konventionell bestimmt; es gibt Regeln und Kriterien dafür, dass wir z. B. ein Versprechen ernst nehmen oder dass eine Ehe geschlossen wird. Aber

ob in einer konkreten Situation ein Fall einer solchen Konvention vorliegt, kann übersehen oder bestritten werde. Wenn wir eine Szene daher explizit als ein Versprechen, als eine Taufe oder als eine Wette darstellen, dann bieten wir eine Deutung an: Wir legen nicht einfach nur frei, was implizit ist, sondern *geben vor*, wie die Situation zu verstehen ist (Austin 1962a, 69–70).

Die Interpretation der Situation *als* eine bestimmte Handlung ist somit selbst eine Antwort auf das, was in der Situation geschieht. Hier findet sich der Begriff der offenen Praxis wieder, der in diesem Kapitel insgesamt leitend ist: Schon allein dadurch, dass wir eine Situation in einer bestimmten Weise auffassen, reagieren wir normativ auf sie. Die formale Beschreibung eines Satzes als Versprechen ist somit eine explizite *Festlegung* der Situation und nicht etwa, wie es Austin zu Beginn der Diskussion vermutete, ein Merkmal der Äußerung selbst, an dem sich ihr performativer Status erkennen lässt. Der Satz „Ich verspreche ...“ erscheint nur deshalb als ein eindeutiger Fall des Versprechens, weil er in der Praxis dazu gebraucht wird, das Versprechen explizit herauszustreichen und mögliche Missverständnisse zu verhindern. Für sich genommen aber ist auch dieser formal explizite Satz kein Versprechen; er scheitert ohne den passenden Kontext.

4.3. Sprechen als Handlungen

Ein weiteres Resultat des Zusammenbruchs der Trennung von konstativen und performativen Sätzen ist, dass nun auch konstative Sätze als Handlungen beurteilt werden müssen. Damit lassen sie sich nicht mehr auf die Wahrheitsbeziehung reduzieren. Auch für beschreibende Sätze gilt somit, was bei performativen Äußerungen offensichtlich ist: Sie können auf die unterschiedlichste Weise misslingen, nicht nur hinsichtlich ihres Wahrheitswertes. Ein Satz wie „Die Katze sitzt auf der Matte“ ist nicht nur wahr oder falsch. Er kann auch sinnlos sein (weil keine Katze und keine Matte in der Nähe ist) und in diesem Sinne erst gar nicht *als* Behauptung greift; Austin spricht für solche Fälle von einem „fehlgehen“ (*to misfire*).

Eine Äußerung, ob performativ oder konstativ, kann aber auch *missbraucht* werden und somit in einem ganz anderen Sinne misslingen. Bei performativen Äußerungen ist dieser Missbrauch leicht zu sehen: Wir können etwas versprechen, ohne es zu meinen; damit lassen wir die durch die Äußerung begonnene Handlung unabgeschlossen. In demselben Sinne können aber auch Beschreibungen nicht aufgegriffen oder in ihrer Tragweite nicht erkannt werden. Besonders wichtig ist Austins Beobachtung, dass wir mit Behauptungen uns auch auf *Implikationen* verpflichten. Wer behauptet, dass eine Katze auf der Fußmatte sitzt, muss sich auch entsprechend verhalten und z. B. das Futter dahin bringen. Austin hebt hier vor allem hervor, dass diese Implikationen des Verstehens auch noch vom Sprecher selbst geleugnet werden können. Auch bei bloßen Sachaussagen gibt es bereits eine Dimension der, wie Austin es nennt, *Aufrichtigkeit* gegenüber den eigenen Äußerungen und ihrem Gehalt.

Die Durchlässigkeit der Grenze zwischen performativen und konstativen Äußerungen gilt aber auch in die andere Richtung. Auch performative Äußerungen hängen nicht allein von den Intentionen der Akteure und den passenden Umständen ab; auch ihr Gelingen wird durch *Fakten* bestimmt, also davon, dass etwas der Fall ist. Wir können – so Austins Beispiel – nur auf etwas wetten, das noch nicht passiert ist. Es geht also nicht darum, die Bedeutung von Tatsachen herunterzuspielen. Austins Anliegen ist vielmehr, einen differenzierten Blick zu entwickeln, der zeigt, wie diese unterschiedlichen – wie wir heute sagen würden: *normativen Dimensionen* – des Sprechens zusammenwirken.

Die Theorie der Sprechakte, die Austin im Anschluss an den Kollaps der Unterscheidung zwischen konstativen und performativen Äußerungen entwirft, ist ein Versuch, diese Gemeinsamkeiten des Sprechens *als* Handeln zu systematisieren. Dabei geht Austin davon aus, dass ein- und derselbe Sprechakt ganz unterschiedliche normative Wirkdimensionen hat, die sich grob nach der Distanz klassifizieren lassen, in der diese Wirkungen zum eigentlichen Akt stehen. Auf diese Weise lassen sich ‚im‘ Sprechakt unterschiedliche Handlungen differenzieren, die mit ihm vollzogen werden: Der *lokutionäre Akt* fällt unmittelbar mit der Äußerung zusammen und bezeichnet somit das, *was* gesagt wird. Der *illokutionäre Akt* kommt dem klassischen performativen Handeln am nächsten, da er das beschreibt, was getan wurde, *indem* etwas gesagt wurde. Der *perlokutionäre Akt* schließlich ist die Fernwirkung dieses Handelns, also das, was mit dem Sprechakt erreicht wurde.

Ein Beispiel: Ich gebe das Versprechen, morgen das Geld zu bringen, das ich einer Person schulde. Der lokutionäre Akt ist dann die unmittelbare Äußerung „Ich bringe das Geld morgen!“; der illokutionäre Akt ist, dass ich damit ein Versprechen gebe und die Äußerung auch als Versprechen greift (und z. B. von meinem Gegenüber akzeptiert wird). Der perlokutionäre Akt in diesem Beispiel ist, dass ich durch das geäußerte Versprechen (*per locutio*) verhindere, dass diese Person mich ständig mit weiteren Fragen nach ihrem Geld belästigt. Der Unterschied zwischen illokutionärem und perlokutionärem Akt liegt also nicht zuletzt darin, dass letzterer nicht normativ durch die Äußerung vorbestimmt ist. Die perlokutionäre Wirkung des Versprechens kann ganz unterschiedlich ausfallen; vielleicht misstraut mir die Geldgeberin und hinterfragt trotz meines Versprechens weiterhin meine Zahlungsmoral. Das Versprechen als illokutionärer Akt kann dagegen nur – wenn auch auf vielfältige Weise – misslingen oder gelingen. Anders formuliert: Was ein Versprechen ist, ist konventionell festgelegt; wie es wirkt, bleibt dagegen offen.

Im Anschluss an dieser Skizze der Grunddimensionen des Sprechhandelns versucht Austin sich an einer Typologie. Er schlägt fünf Klassen von Sprechakten vor, die verschiedene Aspekte möglicher Sprechakte zum Ausdruck bringen: ‚Verdiktive‘ nennt Austin Sprechakte, in denen etwas beurteilt oder geschätzt wird; ‚Exerzitive‘ nennt Austin Sprechakte, in denen sprechend Macht ausgeübt wird; ‚Konduktive‘ nennt Austin Äußerungen, in denen es um den sozialen Verkehr

geht: sich entschuldigen, jemanden herausfordern, jemandem gratulieren. Diese Beispiele sollten genügen (die komplette Liste: Austin 1962a, 151 ff.). Sie lassen bereits deutlich werden, dass hier unter dem einheitlichen Titel des Sprechaktes Handlungsweisen sortiert werden sollen, die sich letztlich nicht sauber trennen lassen. Ein Urteil kann *ineins* eine richterliche Machtausübung, ein Akt der Wiedergutmachung und eine „verdikative“ Stellungnahme sein. Und so gesteht Austin auch selbst ein: „Es könnte ebensogut behauptet werden, dass in meinen Klassen alle Aspekte [einer Sprechhandlung] präsent sind“ (1962a, 152).

5. Sprechakte über Austin hinaus

Die Theorien, die sich trotz Austins zögerlicher Selbstkritik auf den Sprechakt als ‚pragmatische Grundeinheit‘ der Sprache stützen, entwickeln ein Verständnis von Praxis, in dem die hier ins Zentrum gestellte Offenheit wieder an den Rand tritt. So unterscheidet Habermas, der für den deutschsprachigen Raum wohl einflussreichste Interpret, mindestens drei *universelle* Arten von Sprechhandeln: das Feststellen („Konstative Sprechhandlungen“), das Ausdrücken („Expressiva“) und das Regeln („Regulativa“) (Habermas 1984, 101–3, 353–440). Diese Klassifizierung soll unterschiedliche Modi der Beurteilung von Äußerungen freilegen: Feststellende Äußerungen werden nach ihrer Wahrheit beurteilt, expressive Akte nach ihrer Wahrhaftigkeit und regelnde Äußerungen (wie etwa Warnungen oder Befehle) nach ihrer Richtigkeit. Dieser Ordnung entsprechend unterscheidet Habermas *Geltungsansprüche*, die implizit mit jedem Sprechakt erhoben werden und entsprechend auch vom Gegenüber diskursiv einklagbar sind. Wer z. B. eine konstative Äußerung tätigt, muss sich danach beurteilen lassen, ob diese Äußerung auch wahr ist. Auf diese Weise lassen sich drei Grundmodi der Rechtfertigung bestimmen, die sich dann gesellschaftstheoretisch auf jeweils unterschiedliche soziale Diskurse abbilden lassen, die verschiedene Aspekte der Realität behandeln: Die objektive Rede von Tatsachen wird der Wissenschaft zugeordnet, der subjektive Ausdruck der inneren Natur der expressiven Rede, und die politische oder juristische Bestimmung legitimer sozialen Ordnung entspricht dem „regulativen“ Sprechen (Habermas 1984, 440).

Diese Zuordnung hat sich mit ihrer Annahme, dass sich eine Äußerung *eindeutig* einer dieser normativen Geltungsdimensionen zuordnen lässt, weit von Austin entfernt. Habermas' Klassifikation fällt gewissermaßen wieder hinter Austins selbstkritische Diskussion zurück, galt die Einführung des Begriffs des Sprechaktes bei Austin doch gerade der Bewahrung der Einsicht, dass wir *nicht* eindeutig trennen können zwischen konstativen und (bei Austin) performativen Äußerungen. Zugleich aber legt Austin selbst mit seiner eigenen Klassifizierung von Sprechakten eben diese Verallgemeinerung doch wieder nahe. Was sich aber durch den Begriff des Sprechaktes bei Austin definitiv gewandelt hat, ist

der Bezugspunkt, an dem sich entscheidet, welcher mutmaßlichen Kategorie ein Sprechakt zuzuordnen ist: Die Einzeläußerung selbst kann nicht mehr entscheidend sein, vielmehr muss die „total situation“ Berücksichtigung finden, der situative Kontext samt Intentionen und Konventionen. Habermas' Angleichung der Sprechakte an gesellschaftliche Diskursarten gibt diese situative Bindung wieder preis. Der Begriff der *kommunikativen* Praxis, den Habermas entwickelt, zielt auf eine alle spezifischen Praxisformen überschreitenden Theorie einer *universellen* (wenn auch pragmatisch verstandenen) Formbestimmung kommunikativer Rationalität.

5.1. Zusammenfassung

Austins Sprachphilosophie hebt in ihrem Inhalt, aber auch in ihrer Durchführung, zentrale Aspekte der offenen Praxis der Sprache hervor. Austin zeigt mit der Hilfe eines eingängigen und daher auch wirkmächtigen Modells, dass Sprache nicht primär als Abbild von Tatsachen verstanden werden kann, sondern selbst in ihrer deskriptiven Funktion als *wirksames Sprechen* – performativ – gedacht werden muss. Diese performative Dimension wurde über Austin hinaus vor allem in der Dekonstruktion und in poststrukturalistisch orientierten Kulturtheorien aufgegriffen und weiterentwickelt. Eine andere, insbesondere von Searle ausgehende Rezeptionslinie liest Austin dagegen als einen traditionellen Philosophen, der mit dem Begriff des Sprechaktes die Basis für eine pragmatisch orientierte Philosophie der Sprache gelegt hat.

Auch wenn wir offen lassen, wie sinnvoll eine ausgefeilte *Theorie* des Sprechhandelns sein kann, nimmt der oben rekonstruierte Übergang, mit dem Austin von der Grundunterscheidung konstativ/performativ zu den Sprechakten gelangt, eine wichtige Neuperspektivierung vor. Mit dem Scheitern der formalen Klassifikation bloßer Äußerungen räumt Austin ein, dass sprachliche Eigenschaften und Kategorisierungen nur verständlich sind in dem funktionalen Gesamtkontext der Situation (samt den dahinter stehenden Konventionen). Wir können am einzelnen Ausdruck nicht ablesen, in welche Kategorie er gehört; wir müssen dafür vielmehr beobachten, was er *tut*. Darüber hinaus wird sichtbar, dass alles Sprechen, insofern es Handeln ist, auf die unterschiedlichsten Weisen gelingen und misslingen kann. Damit wird die epistemologische Leitunterscheidung zwischen wahr und falsch ersetzt durch eine Vielfalt *normativer Dimensionen*, in denen ein Sprechakt steht und in denen auf ihn reagiert werden kann. Dazu gehört auch, dass mit Äußerungsakten normative Festlegungen einhergehen.

6. Kritische Einordnung

6.1. Zusammenfassung der Methode

Die hier vorgestellte Rekonstruktion der Philosophie Wittgensteins und Austin hatte vor allem zum Ziel, die *innere Konsequenz* dieser Ansätze aufzuzeigen: Ihr ‚Weg zur Praxis‘ ergibt sich aus einer internen Reflexion auf die Grenzen und Möglichkeiten der Sprachanalyse. Das erlaubt es, auch bei diesen Autoren weiterhin von der Methode einer Analyse zu sprechen, wenn nun auch in einem anderen Sinne als bei der von diesen Autoren kritisierten Sprachphilosophie. Analysiert, also auf ihre logischen Bestandteile hin zergliedert, werden nicht mehr Sätze, sondern *Darstellungen der Praxis*. Es werden Vorschläge unterbreitet, etwas *so* zu beschreiben, um dann nach der Plausibilität, nach der Tragfähigkeit und nach den impliziten Voraussetzungen dieser Vorschläge zu fragen. Als Werkzeug dieser Analyse gelten nicht mehr zeitlose Gesetze ‚des Denkens‘, sondern das eigene Antwortverhalten: Untersucht wird, „was wir wann sagen würden“ (Austin), verbunden mit der kritischen Note, sich dabei nicht von falschen „Forderungen“ und „Vorurteilen“ (Wittgenstein) fehlleiten zu lassen. Das Resultat ist eine „übersichtliche Darstellung“ (Wittgenstein) der praktischen Notwendigkeiten, Konventionen und Zwänge, die der eigenen Lebensform – die von der spezifischen Kultur bis hin zur allgemein *menschlichen* Lebensweise reicht – innewohnen.

Bei Wittgenstein nimmt diese Reflexion eine eher literarische Form an; er nutzt die poetische Ausdruckskraft der deutschen Sprache, um Szenen und Zusammenhänge möglichst prägnant, und oft auch mit Bedeutungsüberschuss, zu beschreiben. Austin geht typisierend vor, erstellt Kategorien und Unterscheidungsbäume, die an Platons Methode der *dihairesis* erinnern (Austin 1962a, 18). Gemeinsam ist jedoch beiden Autoren die ‚analytisch‘ zu nennende Grundhaltung, dass sie nach den *unabweisbaren Konstituentien* des Verstehens suchen. Auch wenn Austin und Wittgenstein keine platonische Tiefenstruktur des Denkens mehr suchen, bleiben sie dem analytischen Programm insofern treu, als dass sie nach den tragenden Grundformen des (nun pragmatisch gewendeten) Verstehens fragen.

Der hier als Interpretationshilfe angebotene Begriff der offenen Praxis soll hervorheben, dass diese Frage nach den konstitutiven Formen des Verstehens bei beiden Autoren keinen Abschluss findet – und *auch nicht finden kann*. Die in der Reflexion freigelegten konstitutiven Strukturen sind selbst wieder nur Kommunikationsangebote mit einem irreduzibel normativen, und d. h.: anfechtbaren, Charakter. Es wird ein Vorschlag unterbreitet, wie eine Situation, eine Praxis, ein Problem zu sehen ist, ohne dass diese Sichtweise zwingend sein *muss*. Wittgenstein affirmiert diese Offenheit bewusst und reflektiert auf sie; Austin führt sie mit seinem Verfahren, Klassifikationen zu erstellen und dann wieder zu verwerfen, indirekt vor.

6.2. Ist das Relativismus?

Eine der naheliegenden und oft erhobenen Kritikpunkte gegenüber diesem philosophischen Verfahren ist, dass das resultierende Bild der Praxis relativistisch ist. Untersucht wird nur, was in einer bestehenden – der eigenen – Praxis *Geltung hat*, welche Notwendigkeiten also das eigene Handeln und Denken regieren. Diese Untersuchung kann, so scheint es, keinen tiefgreifenden Wahrheitsanspruch begründen. So ist zwar ein Relativismus der subjektiven Meinungen deutlich überwunden, doch mit dem Resultat, dass sich nun unterschiedliche *Praktiken* mit ihren jeweils unterschiedlichen Wissensansprüchen und Zwängen relativistisch gegenüber stehen. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die Tatsache, dass der Begriff der Praxis, wie er sich bei Austin und Wittgenstein rekonstruieren lässt, auf das *Funktionieren* normativer Anschlüsse fokussiert. Er orientiert sich am Normalen, an dem, was wir unter normalen Umständen spontan sagen würden, und versieht diese Normalität sogar mit einer zentralen methodischen Bedeutung: Zu verstehen, welche Notwendigkeiten regieren, heißt zu verstehen, wie wir *in normalen Umständen* auf Zeichen oder Situationen antworten.

Zur Diskussion des Relativismus ist die Feststellung wichtig, dass Wittgenstein und Austin diese Normalität nur *methodisch* in Anspruch nehmen. Normalität ist hier keine inhaltliche Auszeichnung dessen, was als ‚richtig‘ zu gelten hat, sondern ein formaler Begriff für das Zusammenspiel der untersuchten praktischen Zwänge: Wir verstehen normalerweise einen Wegweiser so, dass wir ihm in Pfeilrichtung folgen; doch diese spontane Deutung ist selbst weder richtig noch falsch. Wenn der Relativismus in der philosophischen These besteht, dass über konkurrierende Wahrheitsansprüche kein Urteil gefällt werden kann und daher alle Wahrheitsansprüche gleichberechtigt sind, so liegt bei Wittgenstein und Austin daher kein Relativismus vor. Denn das Normale, wie es hier verstanden wird, ist eher das *Gerüst*, von dem aus sich der Raum des Wahren erst eröffnet. Erinnert sei hier an Wittgensteins Betonung der körperlich-spontanen „instinktiven Reaktionen“, ohne die keine verbindliche normative Reaktion zustande käme, und an den Holismus der Bedeutung, der solche Reaktionen in ein übergreifendes System von Beziehungen einspannt. Erst durch den so etablierten praktischen Spielraum ist es möglich, überhaupt über Wahrheitsfragen zu streiten. Ein *kulturelles* Nebeneinander konkurrierender Wissensansprüche kann von dieser Philosophie nicht bestritten werden; doch sie verweigert sich der philosophischen Überhöhung dieses Widerstreits in einen Relativismus, der zu *wissen* vorgibt, dass es hier keine Einigung geben kann und dass alle Ansprüche gleichermaßen ‚wahr‘ wären.

Die hier rekonstruierte Methode affirmiert also nicht blind das Normale. Sie lebt geradezu von der Beobachtung, dass diese Normalität sich immer wieder entzieht. Diese sprachphilosophischen Untersuchungen sind, insbesondere bei Wittgenstein, eine Erkundung des Eigenen, in der das Fremde, Unbekannte und Unverstandene den ständigen Stachel zur Selbstkritik und Selbstreflexion bildet

(Puhl 2001). Das Normale der eigenen Praxis wird also gerade nicht relativistisch als eine nicht weiter begründbare Wahrheit hingestellt, sondern als ein kompliziertes und wandelbares Geflecht von Institutionen, Kontexten und eingeübten Handlungsweisen gesehen.

6.3. Wandel und Konflikt

Auch wenn der Relativismusvorwurf nicht aufrecht erhalten werden kann, verweist er doch indirekt auf ein durchaus problematisches Merkmal dieser Praxisphilosophie. Obgleich die offene Praxis als eine Praxis im Wandel entworfen wird, fällt auf, wie wenig die hier behandelten Autoren auf die *konkreten Formen* des Wandels (und des Zusammenspiels) von Praktiken reflektieren. Bei Wittgenstein und Austin ist die Philosophie nicht mehr zuständig für die Frage, wie einer möglichen Konkurrenz von Wahrheitsansprüchen konkret zu begegnen ist. Vergeblich sucht man bei ihnen nach einer übergreifenden Perspektive, die im Falle eines Konflikts bei der Frage unterstützen könnte, wie mit diesem Widerstreit umzugehen ist.

Am nächsten ist dieser Frage Wittgenstein in seinem Spätwerk *Über Gewissheit* gekommen. Dort erkennt er die Konflikte zwischen unterschiedlichen Wissensansprüchen an und diskutiert, ob es möglich ist, dass wir uns in unseren alltäglichsten Annahmen (wie etwa, dass die Erde rund ist) ernsthaft irren können. Auch geht er auf den historischen Wandel von Wissensansprüchen ein, also auf den Wandel dessen, was uns jeweils selbstverständlich und unverrückbar erscheint. Doch seine Ausführungen verbleiben auf einer selbst ahistorischen und von aller gesellschaftlichen Konkretion absehenden Ebene.

Repräsentativ für diese Abstraktion ist die von ihm in *Über Gewissheit* verwendete Metapher des „Flussbetts“ (ÜG, §§ 96–99). Diesem Bild zufolge gibt es Sätze (Wissensansprüche), die sich ändern, so wie das Wasser den Fluss hinabfließt; und es gibt Sätze, die scheinbar so gewiss sind, dass sie jedem Wandel entzogen sind. Diese festen Sätze formen dann das Bett für die anderen Sätze, die (im doppelten Sinne) im Fluss sind. – Die Pointe dieses Bildes ist die *wechselseitige* (wenn auch asymmetrische) Abhängigkeit von Flussbett und Wasser: Zwar hält das Ufer das Wasser fest in seinem Bett, aber das Wasser kann auch übertreten. Auch das Wasser formt also das Ufer: Es kann sich ein neues Bett herausbilden, oder das Ufer verschiebt sich mit der Zeit durch Abtragungen und mitfließendes Geröll. Dieses Bild präsentiert noch einmal die Idee der offenen Praxis, die uns als Leitmotiv dient, hier metaphorisch verdichtet im Wechsel von Fluss und Festigkeit.

Wittgensteins Bild verdeutlicht jedoch auch die philosophische Flughöhe, die er trotz seiner Kritik der platonischen Philosophie weiterhin einnimmt. Es wird mit keinem Wort auf die *konkrete* Geschichte des Wissens eingegangen, auf mögliche zivilisatorische oder historische Dynamiken, wie sie etwa in anderen Diskursen mit Begriffen der ‚Aufklärung‘, der ‚Moderne‘ oder auch der ‚wissen-

schaftlichen Weltsicht‘ diskutiert werden. Wieder geht es nur um einen rein formalen Zusammenhang, der in keiner Zeit und in keiner Kultur eingebettet ist.

Um diese Zurückhaltung deutlicher zu sehen, hilft der Vergleich mit anderen philosophischen Ansätzen, bei denen gerade der Wandel der Praxis eine wichtige Rolle spielt: Nietzsche, Hegel und dem Pragmatismus. Sie nehmen zum Wandel von Geschichte, Kultur und Politik auch *inhaltlich* Stellung, bewerten ihn und schlagen vor, in welche Richtung er vorangetrieben werden sollte. So sind Dewey und Hegel beide teils emphatische Verfechter einer Moderne, die sie als Fortschritt, Emanzipation und historischen Aufbruch zu mehr Freiheit begreifen; so wie umgekehrt Nietzsche sich kritisch gegen diese Fortschrittsgeschichte stellt, indem er die herrschende Moral als „Sklavenmoral“ verurteilt und damit gerade nicht als Befreiung zu sehen bereit ist (zum Pragmatismus als Verfechter der Moderne Menand 2001; zu Nietzsches Modernekritik Saar 2007; zu Hegel und die Moderne vgl. die Beiträge in Arndt 2013).

Diese Wertung ist für diese Autoren kein Nebenaspekt, der sich von ihrer Auffassung der Praxis trennen ließe. Für Nietzsche *ist* die menschliche Praxis ein Kampf um Interpretationen, ein ständiger Versuch, jeweils neue Beschreibungen durchaus gewaltsam als den eigentlichen Sinn der Geschichte zu präsentieren (Foucault 1971b); so wie auch für Hegel Wissen nur als Prozess begreifbar ist, in dem Wissensansprüche immer wieder an ihre Grenzen stoßen und sich in neue Formen „aufheben“. Der Pragmatismus wiederum möchte zeigen, dass die Praxis nicht nur offen und wandelbar ist, sondern auch aus guten Gründen offen und wandelbar bleiben *sollte*. In all diesen Positionierungen wird der Wandel nicht nur festgestellt, sondern qualifiziert und normativ aufgeladen.

In diesen alternativen Positionen wird davon ausgegangen, dass es eine für den Begriff der Praxis *wesentliche* Differenz gibt zwischen dem, was in der Praxis gilt, und dem, was in ihr gelten *sollte*. Die praktischen Zwänge und Notwendigkeiten werden noch einmal daraufhin befragt, ob sie auch so sein sollten, wie sie wirken. Der Begriff des Wandels wird so erweitert zum Begriff des Konflikts, der gleichsam die Bewussterwerden des Wandels, und damit die Möglichkeit einer Stellungnahme, zum Ausdruck bringt. Es kündigt sich eine Verschiebung der Zwänge an, es wird erkennbar, *dass* sich etwas wandelt oder bereits gewandelt hat. Dies wirft dann die Frage auf, wie wir uns zu dieser Veränderung verhalten (und verhalten können).

Diese Frage als einen Konflikt zu beschreiben, heißt zu behaupten, dass dieser Frage nicht ausgewichen werden kann. Sie ist im Grunde ein Zeichen der *Freiheit* der Praxis, die sich am deutlichsten eben darin zeigt, dass eine Entscheidung erzwungen wird, und sei es auch die Entscheidung, sich zu nichts zu entscheiden. Im Konflikt zeigt sich, dass die Teilnehmer der Praxis auf diese reflexiv einwirken; ihre Handlung kann für den weiteren Verlauf der Praxis einen Unterschied machen. Dieser Einwirkung, die sich im Konflikt manifestiert, können wir uns nicht entziehen (ausführlicher Volbers 2018). Hier wird also die Vieldeutigkeit und Skepsis, die bei Wittgenstein und Austin nur methodisch zum Einsatz kommt,

als ein internes Merkmal der Praxis selbst gesehen. In diesen Ansätzen wird die Position vertreten, dass der Begriff der Praxis erst durch diesen *inneren* Konflikt richtig charakterisiert ist. Der Konflikt bleibt nicht beschränkt auf das philosophierende Subjekt, dessen falsche platonischen Fragen „wie eine Krankheit“ (so Wittgenstein; PU, § 254) behandelt werden müssen; er liegt, *objektiv*, in der Praxis selbst.

Das Problem ist also, dass Wittgenstein und Austin zu stark dazu neigen, als alleinige Ursache für das *Missverständnis* der Praxis das überschießende philosophischen Denken (die von Austin ‚scholastisch‘ genannte Philosophie) zu sehen. Die Praxis, die für sich selbst sprechen kann, wird ihnen zufolge durch die Idealisierungen, Forderungen und allzu sauberen Dichotomien dieser falschen Philosophie gleichsam gestört. Aber beide zeigen eben auch, dass es letztlich die Praxis selbst ist, die *sich* stört. Sie bleiben jedoch bei einem Methodenideal, das sich des Urteils darüber enthält, wie dieser Wandel konkret zu bewerten ist.

Lektüreempfehlungen

Einen guten aktuellen Überblick der Tradition der Sprachphilosophie, in der auch die hier behandelten Autoren ausführlich gewürdigt werden, bieten Flatscher/Posselt (2016). Die philosophische Tragweite, die Wittgensteins und Austins Wende zur Praxis einläuteten, beschreibt Krämer (2001). Als Einführung in Wittgenstein speziell bietet sich deutschsprachig Schulte (2016) an; in Englisch Monk (2005). Zu Austin, der eher mit einzelnen Texten und Ideen Einfluss übte, gibt es keine einführenden Monographien. Kanonisch ist die Deutung von Austin als Erfinder der „Sprechakttheorie“ (Searle 1971; Hindelang 2010), die Forschung zu diesem Gebiet ist in der Philosophie aber seit den 1990er Jahren merklich abgeflaut. Eine eher heterodoxe, aber zunehmend einflussreiche Deutung von Austins und Wittgensteins sprachphilosophischen Ansatz bietet Cavell (2006); als Einführung sei hier die englischsprachige Sammlung von Richard Eldridge (2003) empfohlen.