

*Ernst Michael Lange*

# Das Verstandene Leben

Nachmetaphysische Lebensphilosophie:  
Vorschläge und Kritik

© E.M. Lange 2006; revidiert 2016

## Inhalt

Einleitung	3
I. Sinn – Leben – Sinn des Lebens	5
Sinn	5
Leben	5
Sinn des Lebens – das begriffliche Problem	7
Sinn des Lebens – wonach gefragt wird; warum; und wie	10
Der häufig implizite Charakter der Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens	15
II. Vorgegebenheiten und Vorgaben	18
III. Zeit und Lebensalter	24
Zeit – die methodologische Erklärung	25
Zeit – die formal-ontologische Erklärung	28
Die Zeitreihenbestimmungen als modale	30
Zeit als formaler Begriff	35
Ewigkeit, ewige Fragen und die metaphysische Philosophie	40
Lebensalter und Tod	43
IV. Sprache	47
V. Liebe und Freundschaft	53
VI. Leistung, Konkurrenz, Arbeit und Selbständigkeit	57
VII. Moral und Recht	63
Charakterisierung von Tugendhats Position: Programm und Methode der Kritik	64
Braucht man einen formalen Moralbegriff und ist Tugendhats Begriff formal?	67
Das Problem der Moralbegründung	70
Ist Moral in der Moderne etwas wesentlich Soziales?	77
Ein Dilemma der Revision der Moral aus tierethischem Interesse	81
Der Fundamentalismus des Kriteriums der Leidensvermeidung	83
Subjekte und Objekte der Moral; Rechte und Recht	85
VIII. Politik	90
IX. Erziehung und Bildung	102
X. Spiel und Selbstentfaltung	109
XI. Rausch, Ausdruck, Kunst	115
XII. Religion	121
Anhang	125
1. Zur Philosophie-Konzeption Wittgensteins	125
2. Zu Heideggers Zeit-Analyse	138
Heideggers Konzeption in Perspektive	138
Dasein und Zeit bei Heidegger	141
Philosophie; Methode	141
Daseins-Analyse	143
Zu <i>Sein und Zeit</i> §79	152
Zu <i>Sein und Zeit</i> § 80	156
Zu <i>Sein und Zeit</i> § 81	159
Nachwort	162
Literatur-Verzeichnis	163

## Einleitung

Schon von Heraklit ist ein Fragment überliefert, das lautet: „Ich erforschte mich selbst.“ (fr. 103) Und spätestens seit Platon Sokrates in seiner *Apologie* hat sagen lassen, dass „ein Leben ohne Selbsterforschung gar nicht verdient gelebt zu werden“ (St 38 a), ist es in der Philosophie immer auch um das Verstehen des Lebens gegangen, in dem wir uns je schon vorfinden, wenn wir ausdrücklich darüber nachdenken. Aber die Philosophie hat seither auch immer in der Versuchung gestanden, das Leben der Philosophie für das gute Leben selbst zu halten – so sagt der platonische Sokrates am Ort des angeführten harschen Urteils darüber, welches Leben überhaupt gelebt zu werden verdient, auch ausdrücklich, „dass ja eben dies das größte Gut für den Menschen ist, täglich über die Tugend sich zu unterhalten und über die anderen Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und andere prüfen hört“. Diese Zuversicht des Anspruchs auf absolute Vorzüglichkeit des philosophischen Lebens ist der Philosophie zu Recht verloren gegangen, aber nur selten sind die Gründe dafür auch ausdrücklich eingeräumt und anerkannt worden. Auch ein zeitgenössischer Ethiker kann zu seiner vorläufigen Schlussfolgerung über das gute Leben für den Menschen erklären: „The good life for man is the life spent in seeking for the good life for man, and the virtues necessary for the seeking are those, which enable us to understand what more and what else the good life for man is“.<sup>1</sup> Noch immer scheint der, der ein gutes Leben führen möchte, jedenfalls auch Philosoph sein zu müssen.

In dem bestimmten Sinn von Philosophie, der inzwischen die intellektuellen Betätigungen charakterisiert, die heute unter diesem Titel an Universitäten und Akademien („vornehmlich oder allein im Staatsdienste“ – so Hegel) betrieben werden – Philosophie als *reflexive begriffliche Klärung* – sind aber nur wenige selbst denkende Philosophierende (übrigens auch an Universitäten und Akademien). Und die folgenden Klärungsvorschläge für ein explizites Verstehen des Lebens, das wir zu führen haben, haben nicht zuletzt auch das Ziel, das in der Philosophie aus zu erörternden Gründen nahe liegende Vorurteil ausdrücklich auszuräumen, wer ein gutes oder sinnvolles Leben führen wolle, müsse auch Philosoph im Sinn des bestimmten Begriffs der Philosophie sein.

Begonnen habe ich diese Untersuchungen als ein Projekt zur Klärung des Begriffs eines *Sinns des Lebens*. Das Ergebnis, zu dem ich dabei gekommen bin, ist im ersten Kapitel dargestellt. Es begrenzt die Zuständigkeit der Philosophie auf die Klärungen der Vorgegebenheiten und einiger Vorgaben der Lebensführung, die für jedwedes zu führende Leben bestehen, ganz unabhängig von einer etwa bestimmten Lebenskonzeption, die das Leben eines einzelnen so bestimmen kann, wie das Interesse an durchdringender Klarheit des Verständnisses das Leben der Philosophierenden bestimmen sollte. Und es zeigt auch, warum nicht jeder über diese Vorgegebenheiten und Vorgaben Klarheit in der Form gewinnen muss, die für die Philosophie charakteristisch sein sollte. Für das gute oder sinnvolle Leben hat die Philosophie keine andere Zuständigkeit als für alle anderen ihrer Themen – die Zuständigkeit für ausdrückliches und mit Gründen geklärtes Verständnis.

Eine nachmetaphysische Lebensphilosophie geben die folgenden Erörterungen nicht nur in dem schwachen Sinn einer hermeneutisch gewonnenen Geschichtsphilosophie des Geistes; sondern zunächst darin, dass sie sich darauf beschränken, im weiten Sinn analytisch *gegebene* Begriffe *deutlich* zu machen (nach Kant tut der Philosoph nur dies), *nicht*, sie für theoretische Zwecke *zu konstruieren*<sup>2</sup>; dass sie für die Klärungen den praktischen Status von Vorschlägen zum besseren Verständnis beansprucht, nicht den einer Einsicht in das Wesen der Welt und des Lebens; und schließlich in dem engeren Sinn, dass am Ende eines Kapitels über *Zeit* gezeigt werden wird, dass für die weiter gehenden Ansprüche der Philosophie auf Lebensbedeutsamkeit eine begriffliche Konstellation von Notwendigkeit und Ewigkeit ausschlaggebend gewesen ist, die die Metaphysik

<sup>1</sup> Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, Sec. Ed. London (Duckworth) 1985, 219.

<sup>2</sup> Bei diesem Kontrast denke ich an das metaphysische Gerede der historisch ‚Lebensphilosophie‘ genannten Formation, z.B. Georg Simmels Rede von ‚Leben‘, ‚Mehr-Leben‘ und ‚Mehr-als-Leben‘.

von Aristoteles bis Hegel ausdrücklich und unausdrücklich die Philosophie auch weit darüber hinaus bestimmt hat und die heute aus Gründen begrifflicher Klarheit nicht aufrecht erhalten werden kann.

*I. Sinn – Leben – Sinn des Lebens*

## Sinn

Zur Verständigung über das Leben im Ganzen konkurrieren in der Philosophie die Begriffe Glück und Sinn. Die antiken Philosophen, besonders Aristoteles, haben gemeint, im Leben gehe es wesentlich um Eudaimonie, Glück, weil das es sei, was alle im Ganzen ihres Lebens erstrebten. Wie eine klarsichtige Philosophin, die sich dieser antiken Auffassung in der Frage nach dem guten Leben als für die Philosophie grundlegend anschloss, bündig bemerkt hat, hat gegenüber dem Begriff des Glücks der des Sinns den Vorteil, auch Lebensziele außerhalb des eigenen Wohls von vornherein berücksichtigen zu können.<sup>3</sup> Seinen Nachteil sah sie darin, dass der Begriff einen leicht in metaphysische Spekulation verstrickt. Ich möchte versuchen, dem zu entgehen, indem ich dem Wortfeld von ‚Sinn‘ eine Ordnung abzugewinnen suche, die die Frage nach einem Sinn des Lebens orientieren kann.

Denn zunächst ist ‚Sinn‘ ja ein Wort der Sprache, in dem sie reflexiv wird. In einer seiner Verwendungen, die nach dem *Deutschen Wörterbuch* der Gebrüder Grimm heute „nur noch üblich und sehr gewöhnlich“ ist<sup>4</sup>, ist Sinn das Korrelat von Verstehen, Verständnis, und heißt soviel wie Verstehbarkeit oder Verständlichkeit. Denn wenn wir nach dem Sinn eines Ausdrucks – Wort, Phrase oder Satz – fragen, fragen wir danach, wie er (vernünftigerweise) verstanden werden kann und zu verstehen ist.

Aber auch wenn diese Verwendung von Sinn schon 1905 (dem Erscheinungsjahr von *DW* Bd. 16) nur noch üblich und sehr gewöhnlich war, ist sie doch eine hochstufige Bildung, die sehr viel voraussetzt. Wenn man die in 24 Punkte gegliederten Angaben des Artikels ‚Sinn‘ im *DW* zu ordnen versucht, ergibt sich zwanglos eine Einteilung in vier Gruppen. Die Grundbedeutung von ‚Sinn‘ ist ‚Richtung‘ – wir kennen sie noch in der Rede vom Uhrzeigersinn, d. i. die Richtung, in der die Uhrzeiger laufen. Diese durchaus physisch lokalisierend zu verstehende Bedeutung soll aber von vornherein ‚ins Geistige‘ übertragbar gewesen sein. Da heißt ‚Sinn‘ dann soviel wie ‚Zweck‘ oder ‚Absicht‘ oder ‚Tendenz‘. Der Sinn einer Handlung z.B. ist ihr Zweck, ihre Tendenz, das, worauf sie ausgeht. Auf diese Verwendung baut eine für das Vermögen oder die Fähigkeit zur Zwecksetzung und Tendenzverfolgung auf. Wir kennen sie noch in Randbedeutungen. Wenn man einer Person z.B. einen Sinn für Malerei oder Musik oder Schönheit zuschreibt, dann wird ihr eine besondere Fähigkeit zugesprochen, Malerei und Musik zu genießen oder Schönheit zu verfolgen. Diese Verwendung bezieht sich nur auf die rezeptive Seite unsere Fähigkeiten, aber in der Sprachgeschichte gab es auch Verwendungen für aktive und produktive Fähigkeiten. Auch davon gibt es heute nur noch Reste. Wenn von einer Person gesagt wird, dass ihr der Sinn nach etwas stehe, ist gemeint oder zu verstehen, dass sie etwas haben, tun oder erleben will (häufig geht es um das Haben, etwa den Genuss einer Speise oder eines Getränks).

Die heute nur noch übliche und sehr gewöhnliche Verwendung im Sinn von ‚Bedeutung, Verständlichkeit‘ lässt sich an die Verwendung als ‚Zweck‘ etc. anschließen. Handlungen haben ihre Verständlichkeit durch ihre Absichten und Zwecke sowie die Gründe, die zunächst die handelnden Personen für ihre Handlungen anführen können. Solche Begründungen sind selbst zweckgerichtet – sie wollen erklären und rechtfertigen und müssen dazu verständlich sein. Oft können wir auch nicht alleine handeln, sondern müssen uns mit anderen abstimmen und einigen – und dazu müssen wir oft sprechen. Solche Handlungen koordinierenden Äußerungen müssen ebenfalls verständlich sein. Der reflexive Gebrauch der Sprache um der Verständigung und des Verstehens willen ist nur eine Autonomisierung und Spezialisierung des auf Handeln bezogenen Sprechens und Verstehens. Es hat also Sinn – lässt sich vernünftig verstehen –, dass diese Verwendung von ‚Sinn‘ zur zentralen und heute fast nur noch üblichen hat werden können.

Wir haben demnach mit vier Arten der Verwendung von ‚Sinn‘ und seinen Ableitungen (sinnvoll,

<sup>3</sup> Ursula Wolf: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt) 1999, 16.

<sup>4</sup> Bd. 16, Spalte 1147, Ziffer 22. Zitiert *DW*.

sinnlos, sinnwidrig, unsinnig etc.) zu rechnen – (1) im ‚Richtungssinn‘; (2) im ‚Zwecksinn‘; (3) im ‚Fähigkeitssinn‘ und dabei bezogen auf Verstehen und Handeln gleichermaßen; zu dieser Gruppe ist noch zu ergänzen die Verwendung von ‚Sinn‘ für ein Insgesamt von Fähigkeiten, wofür in anderen Zusammenhängen auch ‚Bewusstsein‘ und (subjektiver) ‚Geist‘ gebraucht werden. Eine Unterart dieser Verwendungen betrifft die fünf Sinne: Getast, Geschmack, Geruch, Gesicht und Gehör; interessant auch, dass die Wendung vom ‚sechsten Sinn‘ ursprünglich sexuellen Sinn hatte – das Wortfeld von ‚Sinn‘ enthält wesentliche Elemente einer deskriptiven Anthropologie; und schließlich (4) ‚Sinn‘ im ‚Verständlichkeitssinn‘.

## *Leben*

Dass ‚Leben‘ ein Grundwort der Sprache ist, versteht sich daraus, dass wir uns selbst als Lebendige verstehen und im Verstehen alles anderen von uns ausgehen. Wieder nach Auskunft des *DW* ist die Grundbedeutung von ‚leben‘ das Lebendigsein „im Gegensatz zu einem erwarteten und gefürchteten Totsein“.<sup>5</sup> Während sich ‚Sinn‘ zwar von einem Verb herleitet – *sinnan* oder *sinnen* als ‚reisen, beistehen, sich um etwas kümmern‘ – aber ein Substantiv ist, ist ‚leben‘ zunächst ein Verb, das mit ‚bleiben‘, aber auch mit ‚Leib‘ zusammenhängt und im Altnordischen auch ‚übrig sein, übrig bleiben‘ bedeutete. (Vielleicht hat Heidegger in *Sein und Zeit* vom Leben einer Person, wie sie es selbst erfährt, als vom ‚Dasein‘ geschrieben – wer lebt und übrig geblieben ist, ist noch da, den gibt es noch.) Erst die ausgedehnte Verwendung des Infinitivs als Substantiv hat zu einem voll entfalteten Substantiv ‚Leben‘ im Sinne von ‚das ganze Leben einer Person‘, das lateinisch *vita* heißt, geführt.

Manche Philosophen haben gesehen, dass es sich bei dem Gegensatz von ‚leben‘ und ‚tot sein‘ um eine Grundunterscheidung handelt, die nicht wirklich erklärt, nur weiter erläutert werden kann. Wittgenstein etwa weist darauf hin: „Unsere Einstellung zum Lebenden ist nicht die zum Toten. Alle unsere Reaktionen sind verschieden.“ Einem Stein können wir keinen Schmerz zuschreiben, aber einer zappelnden Fliege – „der Schmerz scheint hier *angreifen* zu können, wo vorher alles gegen ihn, sozusagen *glatt* war.“<sup>6</sup> Der Charakter des Gegensatzes als Grundunterscheidung ist vor allem daraus deutlich, dass sich an die Unterscheidung signifikant verschiedene Verstehensweisen knüpfen. Was tot ist, verstehen wir von ‚außen‘, in den gesetzlichen Zusammenhängen, die seine Konstitution und die Beziehung zu anderem bestimmen. Was lebendig ist, verstehen wir auch von ‚innen‘. Das ist leicht misszuverstehen und sollte folgendermaßen verstanden werden: Im Verstehen von Lebendigem rechnen wir damit, dass das Verstandene selbst eine irgendwie verstehende Perspektive auf sich und sein Leben hat. Und wir verstehen es wesentlich auch aus seiner Perspektive. Am klarsten ist das bei Handlungen einer Person. Eine Handlung ist ein Verhalten mit einer Absicht und aus einem Grund – ein Verhalten, für das sich aus der Perspektive des Verhaltenden etwas sagen lässt, ein Grund geben lässt. Im einfachsten Fall ist die Absicht, das, was der Handelnde erreichen will, selbst der Grund. Es hat weit reichende Folgen, dass diese Perspektivität, der Unterschied, der in den grammatischen Personen der Sprache zum Ausdruck kommt, für das Verstehen von handlungsfähigem Lebendigen grundlegend ist. Ohne Umstände anwendbar ist diese Verstehensweise zunächst auf Wesen, die sprechen und die wir deshalb nach ihren Handlungsgründen fragen können. Oft müssen wir nicht fragen, weil uns ihre Absichten aus dem Kontext ihres Verhaltens offensichtlich scheinen und dies auch oft sind. Aber in schwierigen Fällen müssen wir fragen (können), um zu verstehen – und das macht Handlungen von Personen zu wesentlich intersubjektiven Gegebenheiten. Ihre Intersubjektivität gehört schon zum Phänomen des Handelns selbst<sup>7</sup>, nicht erst zu den Redeweisen über die Phänomene (wie bei toten Gegenständen

<sup>5</sup> Bd. 12, Spalte 397, Ziffer 2 b).

<sup>6</sup> *Philosophische Untersuchungen* (häufig zitiert als *PU*) Abschnitt 284.

<sup>7</sup> Es gibt einen Gemeinplatz, dem zufolge der Mensch das Wesen ist, das nicht *nicht* kommunizieren kann. Wenn

und Prozessen). Wir wenden die ‚intentionalistische‘ Verstehensweise auch auf Tiere an, wir reden davon, dass ein Hund ‚nur spielen‘ will, den Knochen ‚sucht‘, ‚weiß‘, dass auf dem Baum eine Katze ist etc. etc. Aber bei Tieren können wir uns für ihr Verstehen nur auf den Kontext ihres Verhaltens und die allgemeine Kenntnis ihre grundsätzlichen Verhaltensmöglichkeiten stützen. Die entscheidende Quelle für Belege, die bei menschlichen Personen die Möglichkeit der Befragung darstellt, besteht bei ihnen nicht, weil sie über keine Sprache verfügen (jedenfalls keine, die uns verständlich wäre). Die Anwendbarkeit der ‚intentionalistischen‘ Verstehensweise auf Tiere ist also entscheidend ausgedünnt. Noch stärker ist das der Fall hinsichtlich der dritten Klasse von Lebendigem, den Pflanzen. Auch da reden wir davon, dass sie nach dem Licht ‚streben‘, ihre Blüten zur Sonne ‚ausrichten‘ etc., aber damit ist in keiner Weise die Unterstellung von Intentionalität verbunden und die ausschließliche Kontextbezogenheit in Bezug auf Tiere zu einem funktionalen Verständnis der Erfordernisse für die Aufrechterhaltung des Stoffwechsel-Prozesses verfestigt, dessen Vorhandensein ‚leben‘ ja biologisch definiert.

Das Verb ‚leben‘ bezeichnet von seiner biologischen Definition her einen Prozess, ohne dass der Dauer des Prozesses durch die Logik des Ausdrucks eine Bestimmung zukäme. Wer lebt, das impliziert der Gegensatz zum tot sein, wird sterben, aber es ist offen, wann. Das voll entfaltete Substantiv ‚Leben‘ im Sinn von Vita bezeichnet dagegen eine durch Geburt und Tod begrenzte zeitliche Ganzheit. Sie ist dem Lebenden selbst (in 1. Person) nie gegeben, nur dem Biographen post mortem in 3. Person. Die Vita, die eine Person zu einem Zeitpunkt ihres Lebens verfassen mag, ist daher immer Teilvita, aus 3. Person Teilbiographie. Und doch ist die Person in Situationen der Orientierungssuche oder im Rückblick auf ihr Leben in gewissem Sinn dem Ganzen ihres Lebens konfrontiert. Diese Ganzheit ist wesentlich keine zeitliche, sondern eine strukturelle – die Ganzheit der das Leben ausmachenden Lebensvollzüge: Tätigkeiten, Handlungen und Widerfahrnisse; und Lebensbezüge: Familie, Beruf, Mitgliedschaft in Organisationen etc. In Verwendungen des Verbs ‚leben‘ hat diese strukturelle Ganzheit partielle Repräsentanten in Redeweisen wie ‚in der Stadt‘ oder ‚auf dem Land leben‘ oder auch ‚zu (in) einer bestimmten Zeit (Epoche) leben‘. Zum ‚in der Stadt leben‘ gehören gewisse typische Lebensvollzüge: arbeiten, das Lebensnotwendige besorgen, sich erholen und unterhalten etc. Die strukturelle Ganzheit, der eine Person in den genannten typischen Situationen der Orientierungssuche und des Rückblicks als ihrem ganzen Leben konfrontiert ist, ist eine biographisch bestimmte Totalisierung solcher Lebensweisen wie ‚in der Stadt‘ oder ‚auf dem Land leben‘.<sup>8</sup>

Wir haben also mit ‚leben‘ als Verb und als Substantiv zu rechnen. Als Verb bezeichnet es einen durch das Bestehen von Stoffwechsel bestimmten Prozess unbestimmter zeitlicher Dauer. Als voll entfaltetes Substantiv die Vita, die bei ‚Leib und Leben‘, wie eine altertümliche Redewendung lautete, immer unvollständig ist, einen Prozess mit einem Anfang in der Geburt und einem zeitlich unbestimmten Ende im Tod. Zwischen beiden vermittelt die substantivische Verwendung für eine Ganzheit von Lebensbezügen und Lebensvollzügen.

### *Sinn des Lebens – das begriffliche Problem*

Am Ende des Überblicks über die für unseren Begriff wichtigen Wörter ‚Sinn‘ und ‚Leben‘ sehen wir vielleicht etwas weiter, sind aber angesichts der Frage nach dem Sinn *des Lebens* eher noch stärker in einer Aporie.

---

‚können‘ hier seinen Fähigkeitssinn hat und ‚kommunizieren‘ intentional als ‚zu verstehen geben‘ zu verstehen ist, ist diese Behauptung falsch, denn man kann willentlich den Mund halten und sich an einem Gespräch nicht beteiligen. Wenn ‚kommunizieren‘ hier nicht-intentional im Sinn von ‚verständliches Verhalten zeigen‘ zu verstehen ist, dann ist die Behauptung richtig und die Intersubjektivität des Handelns (auch des einsamen, ‚monologischen‘) ist dafür die Erklärung.

<sup>8</sup> Was hier nur behauptet wird, werde ich, beginnend im nächsten Unterabschnitt, in Kritik an den vorherrschend gegenteiligen philosophischen Auffassungen seit Kierkegaard ausdrücklich begründen.

Das gilt weniger für den Ausdruck ‚Leben‘ – denn den können wir jedenfalls nicht im Sinn von *vita* als etwas Abgeschlossenem verstehen, solange wir bei ‚Leib und Leben‘ nach dem ‚Sinn des Lebens‘ fragen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist in Situationen der Suche nach Orientierung oder des Rückblicks auf gelebtes Leben eine praktische nach dem Charakter des für uns immer noch teilweise offenen, zukünftigen Prozesses, der andauert, indem er sich aus innerer Kraft erhält bzw. von uns erhalten wird/zu erhalten ist. Sie ist eine praktische auch gegenüber der Vergangenheit, die zwar nicht mehr geändert werden kann, der gegenüber aber überlegt werden kann, welche Teile derselben man sich wirklich zurechnen möchte (und daher in die Zukunft hinein berücksichtigen und/oder fortsetzen möchte).

Die Aporie gilt aber für die Vieldeutigkeit von ‚Sinn‘. Denn die im Wörterbuch den meisten Raum einnehmenden Verwendungen von ‚Sinn‘ für affektive und kognitive Fähigkeiten von Personen, also die psychologischen Verwendungen, kommen für die Zusammensetzung mit Leben zum Ausdruck „Sinn des Lebens“ nicht in Frage. Zwar gibt es Menschen, die beneidenswert leicht mit ihrem Leben zurecht kommen, aber man wird ihnen deshalb nicht einen Sinn für Leben zusprechen wollen, der analog dem Sinn für Schönheit wäre. Der Fähigkeitssinn von ‚Sinn‘ wird aber vielleicht eine Rolle für die Erklärung spielen, warum wir nach dem Sinn des Lebens fragen können. Unter den Verwendungen von ‚Sinn‘, die m. E. in Frage kommen, sind prima facie die anderen drei: 1. die Verwendung im Sinn von ‚Richtung‘. Von dieser ist zu sagen, dass sie allenfalls dazu beiträgt, dass das Problem des Sinns des Lebens sich stellt – die ‚Richtung‘ des Lebens von der Geburt zum Tod. Denn wir fürchten den Tod gemeinhin und unser Lebenswille sucht ihn zu vermeiden. Auch sollten wir gewiss in dem, was wir mit unserm Leben anfangen, dessen gewärtig sein, dass es grundsätzlich jederzeit enden kann, dass wir nicht unbegrenzt Zeit haben und mit ihr vernünftig umgehen sollten. Das sind wichtige Gesichtspunkte für die Beurteilung des Sinns des Lebens, aber allein mit ihnen ist das Problem des Sinns des Lebens noch nicht gestellt; auch wenn es dabei um die Richtung unseres Lebens im Ganzen gehen sollte, ist es nicht nur die zeitliche Richtung von der Geburt zum Tod. Denn, der Sinn des Lebens kann nicht sein zeitlicher Verlauf allein sein, er müsste sein, was er für uns bedeutet, was an ihm für uns wichtig ist. (Analog ist nicht alles vergangene Geschehen auch schon ‚Geschichte‘, dazu wird es erst, wenn es von Zeugen des Erinnerns und von Historikern des Erzählens für wert gehalten wird.) Was aber die einzelnen Teile und Abschnitte unseres Lebens in ihrem zeitlichen Zusammenhang bedeuten, was an ihnen für seinen Verlauf wichtig ist und war, das stünde erst ganz am Ende fest. Tatsächlich haben Philosophen, z.B. Wilhelm Dilthey, die Auffassung vertreten, hinsichtlich dessen, was er Bedeutung als die Beziehung der zeitlichen Teile zum ganzen Leben nannte, „müsste (man) das Ende des Lebenslaufes abwarten und könnte in der Todesstunde erst das Ganze überschauen, von dem aus die Beziehung seiner Teile feststellbar wäre“.<sup>9</sup> Wenn der Sinn des Lebens wesentlich sein zeitlicher Verlauf und dessen erinnerbarer Zusammenhang wäre, ist das ganz konsequent. Aber das kann „der Sinn des Lebens“ nicht allein sein, lag er doch auch für Dilthey „in der Gestaltung, in der Entwicklung“, also bei etwas, das schon während des Lebenslaufes wichtig sein kann. Der Aporie einer zeitlichen Auffassung des Lebenssinns entkommt auch nicht Heidegger mit seiner Auffassung von einem „Vorlaufen“ in die äußerste Möglichkeit des Todes schon im entschlossenen Existieren, die auch aus den Aporien bei Dilthey entwickelt ist. Sie ist vielmehr ein vergeblicher Versuch, einen zeitlichen Sinn für ‚Sinn des Lebens‘ gegen die Evidenzen festzuhalten, indem der Tod als das zeitliche Ende des Lebens antizipierend in dessen Verlauf hineingezogen wird.

2. kommt für das Verständnis von ‚Sinn des Lebens‘ der Zwecksinn von ‚Sinn‘ in Betracht. Hier ist es eine historische Überlegung, die die Schwierigkeit deutlich macht. Bis in das erste Drittel des 19. Jahrhunderts hinein war es eine religiös begründete und vielfach philosophisch aufgenommene und ausgearbeitete Vorstellung, es gebe so etwas wie eine ‚Bestimmung des Menschen‘. Mit dem

---

<sup>9</sup> Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, hrsg. v. M. Riedel, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1970, 288. Das folgende Zitat ebenda 245.



Schwinden der Überzeugungskraft der Religionen und der metaphysischen Lehren vom Menschen ist auch diese Überzeugung schwächer geworden und in dieser Situation ist die Rede vom ‚Sinn des Lebens‘ überhaupt erst aufgekommen.<sup>10</sup> Erst wenn nicht mehr an eine von Gott oder der Verfassung der Wirklichkeit vorgegebene ‚Bestimmung‘ des Menschen geglaubt wird, hat der Einzelne sowohl Raum als auch Anlass, nach dem Sinn des Lebens zu fragen. Wenn diese Überlegung zum historischen Ort der Lebenssinnfrage in einer Situation ‚metaphysischer Obdachlosigkeit‘ richtig ist, dann ist klar, dass die Verwendung von Sinn als ‚Absicht‘ oder ‚Zweck‘ als solche für ‚Sinn des Lebens‘ auch nicht in Frage kommt: Einen externen Zweck oder eine fremde höhere Absicht hat es mit unserm zu führenden Leben nicht, wenn wir nicht mehr an eine ‚Bestimmung des Menschen‘ glauben; wir haben Zwecke im Leben, aber nicht einen einzigen Zweck für unser Leben, und die vielen Zwecke, die wir haben, müssen nicht hierarchisiert sein oder auf andere Weise ein harmonisches Ganzes bilden. Die, wenn teleologisch verstanden, gegenteilige Vorstellung bei Aristoteles von der *eudaimonia*, dem Glück oder gelingenden Leben als übergreifendem Zweck, wird noch erörtert werden.<sup>11</sup>

Aber es war Aristoteles, der die Elemente für ein Argument bereitgestellt hat, nach dem das Leben keinen solchen übergreifenden Zweck haben kann – schon aus grammatisch-logischen Gründen. Er hat physikalisch zwischen unvollendeten und vollendeten Bewegungen unterschieden und darauf zwei unterschiedliche Aspekte von Tätigkeiten/Handlungen gegründet. Unvollendete Bewegungen sind auf ein ihnen externes Ziel gerichtet, in dem (mit dessen Erreichung) sie erlöschen. Die zu dieser Kategorie von Bewegungen gehören Handlungen sind *poieseis*, ziel- oder zweckgerichtete Handlungen. Vollendete Bewegungen sind auf kein ihnen externes Ziel gerichtet und erlöschen nicht aus internen Gründen. Das physikalische Vorbild war die (nach damaliger Vorstellung vollendete) Kreisbewegung der Gestirne. Tätigkeiten, die zur Kategorie dieser Art von Bewegungen gehören, nannte Aristoteles *praxeis*. Und ihren Unterschied markierte er durch eine grammatisch-logische Beobachtung hinsichtlich des verschiedenen Verhältnisses der Tempora der Verben zueinander: Einer kann nicht zugleich gehen und gegangen sein, oder bauen und gebaut haben, oder werden und geworden sein ... Dagegen kann dasselbe Wesen zugleich sehen und gesehen haben, denken und gedacht haben...“ (*Metaphysik* 1048 b 31-3). Nach diesem grammatischen Kriterium gehört ‚Leben/leben‘ zu den vollendeten Bewegungen, denn man kann schon gelebt haben und immer noch leben. Nun können einige Verben verschiedenen konstruiert werden, wobei die verschiedenen Konstruktionen die Zugehörigkeit zur jeweils anderen Teilkategorie bedingen. Z.B. kann man schon geschwommen sein und immer noch schwimmen – ‚schwimmen‘ wäre demnach eine *praxis*. Aber man kann nicht ans andere Ufer geschwommen sein und immer noch schwimmen – ‚ans andere Ufer schwimmen‘ ist eine *poiesis*. Diese Modifizierbarkeit der entsprechenden Verben könnte in einem handlungstheoretischen Kontext, in den hier nicht einzutreten ist, mit der Bezugnahme auf die jeweilige Absicht des Handelnden verständlich gemacht werden. Aber hier muss nur darauf hingewiesen werden, dass trotz des Gebrauchs der *Figura etymologica* ‚sein Leben leben/führen‘ ‚Leben/leben‘ nicht so konstruiert werden kann, dass es aus der Kategorie der *praxeis* in die der *poieseis* gerät. D.h. aber: Leben kann kein übergreifendes Ziel im Sinne eines externen Bezugspunkts der Bewegung haben. (Das Substantiv) ‚Leben‘ in ‚sein Leben leben‘ bezeichnet gar nicht in erster Linie eine Bewegung oder gar die zeitliche Ganzheit derselben (die *vita*), sondern allenfalls das Insgesamt der Lebensbezüge und Lebensvollzüge. Man drückt das gelegentlich so aus, dass man sagt, das Leben sei ein Selbstzweck. Mir erscheint die Rede von Selbstzwecken unglücklich und irreführend, weil sie die

<sup>10</sup> Dies gezeigt zu haben, ist das wesentliche Verdienst eines Beitrages von Volker Gerhardt, ‚Sinn des Lebens: Über einen Zusammenhang zwischen antiker und moderner Philosophie‘, in: *Praxis, Vernunft, Gemeinschaft*, hrsg. v. Volker Caysa und Klaus-Dieter Eichler, Weinheim 1994.

<sup>11</sup> Auch Dilthey hielt anachronistisch noch für selbstverständlich: „Wir deuten das Leben als die Realisierung eines obersten Zweckes, dem sich alle Einzelzwecke unterordnen, als die Verwirklichung eines höchsten Gutes.“ (a. a. O. 248) Wenn der Sinn des Lebens problematisch geworden ist, tun wir das gerade nicht mehr.

Kategorie der vollendeten Bewegungen von der der unvollendeten her beschreibt. Aber wenn man sich gegenwärtig hält, dass ein Selbst'zweck' ist, was wir um seiner selbst willen wollen können, und nicht vergisst, dass das ‚Leben/leben‘ nicht nur keine Handlung, sondern auch eine Tätigkeit/praxis nur grammatisch ist, weil es ebenso sehr nach seinem zeitlichen Ursprung in der Geburt und nach vielen seiner Gegebenheiten in die Kategorie der Widerfahrnisse gehört, dann ist die Redeweise vom Leben als Selbstzweck unproblematisch. Aber mit dieser Erinnerung ist der Sinn von ‚Sinn‘ als ‚Zweck‘ oder ‚Absicht‘ im Kontext ‚Sinn des Lebens‘ gerade nicht nachgewiesen.

Bleibt 3. der Verständlichkeitssinn von 'Sinn'. Und 'Verständlichkeit/Verstehbarkeit' spielt gewiss eine Rolle. Denn insofern der Sinn des Lebens etwas ist, wonach wir fragen (können), muss verstehbar sein, was wir als Antwort etwa finden/herausfinden/erfinden. Also hat der Sinn des Lebens gewiss mit Verständlichkeit/Verstehbarkeit zu tun. (Das ist der Umstand, auf den Heidegger sich gestützt hat, als er in *Sein und Zeit* für seine Leitfrage nach dem „Sinn von Sein“ einen Vorrang für die Analyse des Daseins beanspruchte, weil Dasein dadurch ausgezeichnet sei, ein *Seinsverständnis* zu haben.) Aber Verständlichkeit/Verstehbarkeit kann doch nicht alles sein, was den Sinn des Lebens ausmacht; denn wir haben zu unserem Leben, weil wir es zu führen oder praktisch zu bewältigen haben, nicht die Distanz, es bloß verstehen zu wollen. Es muss etwas dazukommen, damit ‚Sinn‘ in der Zusammensetzung „Sinn des Lebens“ seinen besonderen Sinn hat. Aber was ist es?

*Sinn des Lebens – wonach gefragt wird; warum; und wie*

Wir sind am Ende des Überblicks auf eine Aporie gestoßen: Keine der vier Kategorien und keines ihrer Elemente als solche(s) scheint für die Bedeutung von „Sinn“ in der Wendung vom „Sinn des Lebens“ aufkommen zu können. Um sie aufzulösen, ist es nützlich, die Frage zu erörtern, warum wir nach dem Sinn des Lebens fragen können, was der Grund der Möglichkeit dieser Frage ist. Einen Anfang mit der Antwort macht die triviale Feststellung, dass wir nach dem Sinn des Lebens fragen können, weil wir *fragen* können. Und wir können fragen, insofern wir sprechen können, also Personen sind. Den Ausdruck „Person“ habe ich bisher beiläufig als Bezeichnung für ein sprach- und handlungsfähiges Lebewesen gebraucht, wenn ich davon geschrieben habe, dass Personen das-und-das erstreben und nach dem-und-dem fragen. Aber die so beiläufig unterstellte vorläufige Erklärung genügt nicht. Indem wir sprechen und handeln können, können wir uns an normativen Praktiken beteiligen. Nicht erst im Handeln nach Moral und Recht, schon im Sprechen, im Gebrauch der Sprache, sind wir an Normen gebunden, in diesem Fall an Kriterien der Richtigkeit und Falschheit. Was wir sagen und tun, indem wir sprechen, wird nicht nur von anderen nach Richtigkeit oder Falschheit (grundlegend: Verständlichkeit oder Unverständlichkeit) beurteilt oder bewertet, sondern auch von uns selbst. Wir sind an Normen gebunden, indem wir uns selbst an sie binden – im Sprechen handeln wir *nicht nur regelmäßig*, sondern, wie Wittgenstein ausführlich dargelegt und erörtert hat, wir *folgen* Regeln.<sup>12</sup>

Wittgenstein geht von ganz einfachen Lernsituationen aus – einem Schüler wird beigebracht, eine arithmetische Reihe richtig fortzusetzen (vgl. *PU* Abschnitt 143). Dabei kann es sich zunächst um das Erlernen/Lehren der Reihe der natürlichen Zahlen handeln und die Aufgabe im Nachschreiben der Zahlzeichen. Dem Schüler kann zunächst sogar die Hand geführt werden müssen. Dann aber

---

<sup>12</sup> Vgl. zentral *PU* Abschnitte 142-243. Wittgensteins Absicht in seinen Erörterungen über Regeln Befolgen ist freilich nicht nur die Klärung des Begriffs ‚Regelfolgen‘, sondern diese nur und nur soweit, wie es zur Kritik an philosophischen Illusionen über Regeln Befolgen erforderlich ist. Vgl. meinen Kommentar zu den *PU*, Paderborn 1998 (UTB 2055), 225-260. – Dass das Sprechen der Sprache die Beteiligung an einer normativen Praxis (Handlungsweise) ist, ist auch der grundlegende Gesichtspunkt der bedeutendsten systematischen Sprachphilosophie, die die Analytische Philosophie hervorgebracht hat: Robert B. Brandom: *Making it Explicit* (dt. *Expressive Vernunft*), Harvard UP 1994 (Frankfurt a.M. 2000).

räumt Wittgenstein mit der vernünftigen Resignation des Pädagogen<sup>13</sup> – er hat bekanntlich auch als Volksschullehrer gearbeitet – etwas ein, was von seinen philosophischen Auslegern wenig beachtet wird: „Dann aber wird die *Möglichkeit der Verständigung* daran hängen, dass er nun selbständig weiter schreibt.“ Die Bereitschaft zum selbständigen Fortsetzen ist ein Beitrag, den der Schüler leisten muss und an dieser Bereitschaft hängt „die Möglichkeit der Verständigung“. Erst einem derart bereiten Schüler kann beigebracht werden, wie fortzusetzen richtig ist und wie fortzusetzen falsch wäre. D.h. aber, der Schüler muss die Regel, die ihm beigebracht werden soll, selbst anwenden *wollen* – er muss sich selbst an die Regel und damit an Kriterien der Richtigkeit und Falschheit (Normen des Urteilens) binden. Alle erworbenen Fähigkeiten, in deren Erwerb man unterrichtet werden konnte oder hätte unterrichtet werden können, sind an solche objektiven, weil geteilten oder der Teilung fähigen Kriterien der Richtigkeit und Falschheit gebunden (weil es ohne sie keine Kontrolle der Lernfortschritte geben könnte). Einige Fähigkeiten werden im Kontrast dazu durch natürliche Prozesse des Wachstums und Reifens erworben – z.B. die Fähigkeit weiblicher Lebewesen, Nachkommen zu gebären. Für diese Fähigkeiten gibt es keine erlernbaren Kriterien des Richtig-*Machens*. Aber sehr viele Fähigkeiten, über die erwachsene Personen verfügen, sind derart, dass sie hätten gelehrt werden können, auch wenn sie faktisch vielleicht überwiegend durch spontane Nachahmung erworben wurden.

Die Überlegung zu erworbenen Fähigkeiten, die hätten gelernt/gelehrt werden können und deshalb an objektive Kriterien der Richtigkeit und Falschheit gebunden sind, führt dazu, den Begriff der Person so weiter zu bestimmen, dass zu sagen ist: *Personen sind wesentlich sich selbst bewertende, sich selbst an Normen bindende Lebewesen*.

In der neueren philosophischen Diskussion ist dieser Personbegriff durch Harry Frankfurt wieder gewonnen worden.<sup>14</sup> Frankfurt geht im Blick auf Personen von zwei Stufen von Wünschen aus – Wünsche 1. Stufe, etwas zu tun oder zu haben, und Wünsche 2. Stufe, die sich auf Wünsche erste Stufe beziehen und darauf gehen, sich bestimmte Wünsche zurechnen zu wollen und andere nicht. Diese second-order-volitions konstituieren für Frankfurt den Willen einer Person und damit diese selbst. Schon früh ist von Gary Watson kritisiert worden<sup>15</sup>, dass es zu eng ist, auf der zweiten Ebene nur *Wünsche* höherer Stufe operieren zu lassen und nicht auch Regeln, Normen, Ideale, Vorbilder etc. Aber vor allem löst dieses strukturelle Modell der zwei Stufen nicht das Problem der Möglichkeit einer solchen Struktur, wie neuerdings Peter Bieri diskutiert hat.<sup>16</sup>

Man kann mit Wittgenstein denken, es sei nicht für die Aufgabe der Philosophie, sich für Erklärungen zu interessieren, jedenfalls nicht für kausale und motivationale Erklärungen. Aber für rationale potentielle Erklärungen muss man sich interessieren, wenn man die Möglichkeit der Ausbildung einer Struktur verständlich machen will, ebenso wie den Zusammenhang von normativen Fähigkeiten, wie sie eine Person auszeichnen, mit der Möglichkeit der Frage nach dem

<sup>13</sup> Sie hat nach der Auffassung Sören Kierkegaards schon eine Rolle gespielt bei der Charakterisierung seiner Kunst als Hebammenkunst durch Sokrates – vgl. z.B. *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, Übers. E. Hirsch, Düsseldorf 1961, 197; *Philosophische Brocken*, Übers. E. Hirsch, Düsseldorf 1952, 7 f.

<sup>14</sup> Vgl. Harry Frankfurt, ‚Willensfreiheit und der Begriff der Person‘ (engl. 1968), in: P. Bieri (Hrsg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, 2. verbesserte Auflage Bodenheim 1993, 287-302. – Ein nicht wie bei Frankfurt beschränkter analoger Begriff der Person wird auch entwickelt von Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979 u. ö. Neuere Untersuchungen zeigen, dass er auch in der rationalen Psychologie, die von Kants Moralphilosophie unterstellt wird, impliziert ist und bis auf Platon zurückgeht – vgl. Christine M. Korsgaard: *The Sources of Normativity*, Cambridge UP 1996, 3.2.1 ff.

<sup>15</sup> ‚Free Agency‘, in: *Journal of Philosophy* 72 (1975), 205-220.

<sup>16</sup> Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit* – Die Entdeckung des eigenen Willens, München 2001, 445.- Ich sehe die Lösung des Problems der Möglichkeit dieser Struktur in der Ansetzung von Wünschen verschiedener Struktur schon auf der 1. Stufe. Neben Wünschen *zu tun* und *zu haben*, die sich nach außen richten, bildet der langfristig abhängige menschliche Nachwuchs von vornherein Wünsche *zu sein wie* aus. Diese richten sich auf dem intentionalen Umweg über ‚außen‘ nach ‚innen‘, auf den Wünschenden selbst. An diesen zweiten Typ Wünsche können die erzieherischen Einflussnahmen von außen anknüpfen und den Aufbau der zweiten Stufe, auf der Regeln, Normen, Vorbilder etc. operieren können, ermöglichen und stabilisieren.

Sinn des Lebens.

Der Nachwuchs von lernfähigen Lebewesen hat ein generisches Motiv, lernen zu wollen – er will groß werden und darin so *werden wie* die Erwachsenen. Auf diesem generischen Motiv beruht auch die Bereitschaft des Schülers in Wittgensteins Beispiel, selbstständig zu versuchen, richtig fortzusetzen. Nun sind mit den Möglichkeiten, es richtig oder falsch zu machen, die Möglichkeiten des Erfolgs und Misserfolgs bei weiteren Versuchen verbunden. Und aufgrund des generischen Motivs, so werden zu wollen wie die Erwachsenen, kann der Schüler angesichts der Alternative von Erfolg oder Misserfolg nicht gleichgültig sein oder bleiben (wäre oder bliebe er es, wäre die Möglichkeit der Verständigung erschöpft – Pädagogen stoßen immer wieder schmerzlich an Grenzen der Belehr- und Beschulbarkeit ihrer Schützlinge). Auf Misserfolg reagiert der Schüler daher typischerweise mit negativen Gefühlen der Enttäuschung und Niedergeschlagenheit, auf Erfolg mit Gefühlen der Befriedigung und des Stolzes.

Solche Gefühle werden zu Symptomen der im Lernenden mächtig werdenden Selbstbewertung. Sie werden für ihn selbst sogar zu Kriterien für die Selbstbeurteilungen ‚Ich kann es‘ oder ‚Ich kann es nicht‘. In den Kontext dieser konkreten Selbstbeurteilungen hinsichtlich spezifischer Fähigkeiten gehört, so möchte ich vorschlagen, auch die Frage nach dem Sinn des Lebens, die nicht mehr *besondere* Fähigkeiten und nicht mehr nur *Fähigkeiten* betrifft, sondern die gesamte Lebenserfahrung. Nicht nur was wir können und leisten, auch was uns widerfährt und was wir im Ganzen sind, steht in der Lebenssinnfrage zur Beurteilung: Kann und will ich mich so verstehen und annehmen, wie ich bin, kann ich es verstehen und will ich es annehmen, wie es in meinem Leben ist? – das scheint mir der vernünftige Klartext der Frage nach dem Lebenssinn (‚Was ist der Sinn meines Lebens?‘) zu sein. Die Frage nach dem Lebenssinn betrifft den ganzen Sinn (im Fähigkeitssinn dieses Ausdrucks) einer Person. Nicht nur die Sprach- und Handlungsfähigkeiten, auch das Begehrungsvermögen als Sitz alles Strebens und Wollens, die Affizierbarkeit durch Stimmungen und Gefühle, der Verstand und die Wahrnehmungsfähigkeiten sowie das geschlechtliche Begehrungsvermögen (alle Ausdrücke treten im Artikel ‚Sinn‘ des *DW* als Explikate verschiedener Verwendungen des Ausdrucks auf) sind in Beurteilungen des Lebenssinns involviert und die auf sie bezüglichen Erfahrungen sind von Beurteilungen des Lebenssinns betroffen. Dabei sind natürlich die eher rezeptiven Fähigkeiten in den Beurteilungen stärker nur involviert, die eher produktiven stärker von ihnen betroffen – denn nur hier kann die Person willentlich etwas ändern.

Wenn das richtig ist, dann heißt „Sinn“ in der Frage nach dem Sinn des Lebens so etwas wie ‚verständliche Annehmbarkeit‘.<sup>17</sup> Die bloße Verständlichkeit/ Verstehbarkeit, also die moderne Grundbedeutung von „Sinn“, reicht für die Bedeutung von „Sinn“ in dieser Frage nicht, weil die Frage in den Kontext der bewertenden Selbstbeurteilung eingebettet ist. Bei bewertenden Beurteilungen geht es nicht nur darum, wie es sich verhält, sondern darum, ob es gut oder schlecht, akzeptabel oder nicht akzeptabel ist, wie es sich verhält – und also um Annehmbarkeit. Und die Dimension der Annehmbarkeit hat in diesem Kontext sogar Vorrang vor der der Verständlichkeit, deshalb ‚verständliche Annehmbarkeit‘ und nicht ‚annehbare Verständlichkeit‘. Der Vorrang der Annehmbarkeit erklärt, wie viele Menschen in Lebensweisen ihren Sinn finden können, in die wir uns als Außenstehende nicht finden können, die uns vielleicht nicht unverständlich, aber jedenfalls und vor allem unannehmbar erscheinen. (Nehmen wir ein aktuelles Beispiel: ein islamischer Fanatiker auf dem Weg, durch ein herostratisches Attentat zum Märtyrer zu werden. Er ist völlig

---

<sup>17</sup> In dieser Explikation bin ich nach der Maxime von David Wiggins verfahren, „dass im Falle einer so oft gestellten Frage der Philosoph das Beste aus ihr machen muss und dass er, wenn der Sinn der Frage wirklich dunkel ist, herausfinden muss, welche Bedeutung das Ringen um eine Antwort ihr *aufzwingen* kann.“ ‚Wahrheit, Erfindung und der Sinn des Lebens‘, in: G. Meggle u. a. (Hrsg.): *Der Sinn des Lebens*, München (dtv) 2000, 408. Aber ich habe dabei doch die sachliche Priorität der semantischen Frage beachtet, die auch Wiggins anerkennt und zu deren Umgehung er seine Maxime formuliert hat: „Aber logischer Vorrang ist nicht alles; vor allem muss die Reihenfolge, die er festlegt, nicht immer die sein, die zu einer Entdeckung führt.“ (ebd.) Ich hoffe gezeigt zu haben, dass sie, wenn nicht zu einer Entdeckung, so doch zu einer Einsicht führen kann.

verständlich – er kommt seinem Glauben zufolge direkt in den Himmel und darf ohne Vermittlung des Propheten zur Linken Gottes sitzen; außerdem darf er 70 Mitglieder seiner Familie in den Himmel nachholen, macht sich also bei seiner Familie beliebt. Wenn das kein verständliches Motiv ist ... Aber *wir* lehnen es ab, auch weil wir nicht an postmortale Belohnungen glauben.) Weil aber die Lebenssinfrage in den Kontext der Selbstbewertung gehört, hat für sie das Urteil des Selbst nicht nur Vorrang, sondern sogar alleinige Zuständigkeit. Es ist also nicht, wie manchmal der Anschein entsteht<sup>18</sup>, ein merkwürdiger sprachlicher Zufall, dass wir vor allem nach dem Sinn des eigenen Lebens fragen. Das Argument dafür, dass das sinnvoll ist, ist dieses: Wenn einer sich etwa anmaße, das Leben eines anderen als sinnlos zu beurteilen, dann folgte für den Beurteilten daraus gar nichts. Der 3. Person-Beurteiler sagte mit seinem Urteil eigentlich nur: Ein solches Leben möchte *ich* nicht führen. Und mit dem, was er so eigentlich zu verstehen gibt, bestätigte er nur den Vorrang der 1. Person-Perspektive, denn er redete damit von sich (und kritisierte wider Willen seine Anmaßung, über den Sinn des Lebens eines anderen urteilen zu wollen). Der Lebenssinfrage eignet tatsächlich grundlegend der „Charakter der Jemeinigkeit“, den Heidegger dem Dasein als solchem zuspricht (*Sein und Zeit* § 9, S. 42). D.h. nicht, dass nicht eine Gruppe von Personen in gemeinsamen Tätigkeiten und einer geteilten Lebensform ihren Sinn finden könnte, sondern nur, dass auch dieser glückliche Umstand sich expliziten oder impliziten Stellungnahmen, Sinnbeurteilungen der einzelnen Mitglieder der Gruppe verdankt, die sich dieser Lebensform einfügen wollen. Es heißt (im Unterschied zu Heideggers Auffassung der Jemeinigkeit) auch nicht, dass nicht Beurteilungen des Sinns des Lebens einer Person aus der Beurteiler-Perspektive der 3. Person möglich wären. Nur sind solche Beurteilungen unvermeidlich auf vorgängige Selbstbeurteilungen des Beurteilten bezogen und haben keine unabhängige Autorität. Wenn die Lebenssinfrage durch den Charakter der Jemeinigkeit ausgezeichnet ist, dann ergibt sich eine Schwierigkeit für die Absicht auf reflexive begriffliche Klärung, mit der die Philosophie diese Frage anzugehen hat. Die Reflexivität des philosophischen Fragens ist ja, anders als die der Lebenssinfrage und trotz häufiger Erzeugung eines gegenteiligen Anscheins, keine persönliche

<sup>18</sup> Vgl. Ernst Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, a. a. O., 168 f.: „Wir sprechen nicht nur vom Sinn von sprachlichen Ausdrücken, sondern auch vom Sinn von Handlungen, und entsprechend verwenden wir das Wort ‚Verstehen‘ nicht nur in der Bedeutung des Verstehens sprachlicher Ausdrücke und anderer Zeichen, sondern wir sagen: wir verstehen eine Handlung, und auch: etwas von der Handlung Bewirktes, ein Werk, und dann auch: eine Person (in ihren Handlungen). Die Frage nach dem Sinn heißt hier stets soviel wie: was will der oder ein Handelnder damit, was bezweckt er? Letztlich ist auch die Rede vom Sinn eines sprachlichen Ausdrucks ein Spezialfall dieser Rede vom Sinn einer Handlung. Denn die Frage, welchen Sinn – welche Bedeutung – ein sprachliches Zeichen hat, meint so viel wie: was will man damit zu verstehen geben, welche Funktion hat der Ausdruck? Wo wir nun solche sprachlichen Ausdrücke haben, die auf Grund ihres Sinns für etwas stehen, was seinerseits Sinn hat oder haben kann – insbesondere also ein Handeln – ergibt sich die Möglichkeit einer Staffelung von Sinnfragen, z.B.: welchen Sinn hat ‚Bergsteigen‘, welche Bedeutung hat das Wort? Welchen Sinn hat Bergsteigen, was bezweckt man damit? Es ist in diesen Fällen aber klar, dass es sich a) um zwei scharf verschiedene Fragen handelt und b) die zweite Frage voraussetzt, dass man die erste implizit beantwortet hat. Nun gibt es eine Bedeutung des Wortes ‚Sein‘, bei dem sich die Sinnfrage genau in dieser Staffelung stellen lässt, nämlich beim Sein im Sinn von menschlicher Existenz, Leben. Das Leben eines Menschen ist der Gesamtzusammenhang seines Handelns. Daher fragen wir auch beim Leben eines Menschen, insbesondere beim eigenen Leben – und hier mit einer besonderen Betroffenheit – nach seinem Sinn: ist etwas damit bezweckt, bzw. was ist es, was ich selbst damit will? Im Fall dieses Seins – aber auch nur dieses Seins – ist daher auch verständlich, was die Frage nach dem Sinn von sein besagt, aber sie ist der Frage nach dem Sinn des Wortes ‚Sein‘ nachgeordnet, was in diesem Fall um so klarer ist, als sie nur bei *einer* der Bedeutungen des Wortes ‚Sein‘ möglich ist. Aus § 32 von *S. u. Z.* (S. 151 f.) lässt sich ersehen, dass Heidegger bei der Frage nach dem Sinn von ‚Sein‘ tatsächlich diese weitere Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens mit im Auge hatte. Er hat die beiden Fragen aber nicht auseinander gehalten, und das hat zur Unklarheit seiner Frage nach dem Sinn von Sein noch zusätzlich beigetragen.“ Tugendhats eigene Auffassung, im Unterschied zu seiner berechtigten Kritik an seinem Lehrer Heidegger, verdiente eine ausführliche Kritik, zu der mir hier der Platz fehlt. Sie würde ausgehen von seinem Diktum, das Leben einer Person sei wesentlich der Gesamtzusammenhang ihres *Handelns*. Während sein Lehrer Heidegger die ‚Geworfenheit‘ immerhin noch im Munde führt, läuft Tugendhats Konzeption des Lebenssinns auf eine unangemessene völlige Voluntarisierung des Problems hinaus.- Die vielen Verweise auf Heidegger werde ich in einer Kritik seiner Zeitanalyse im Anhang gut machen, Tugendhats Konzeptionen sind an verschiedenen Stellen im Haupttext wesentliche Bezugspunkte.

und, was der Philosophierende zum Sinn seines eigenen Lebens zu sagen haben mag, nicht unbedingt von allgemeinem Interesse. Die mit philosophischem Anspruch vorgetragene Klärungen sind an die Idee des Urteilens gebunden, an die unparteiliche Zustimmungsfähigkeit durch jeden, der unter gleichen Voraussetzungen urteilen sollte. Der auf das eigene Leben bezogene Reflektierende kann sich dagegen mit einem Grad von Klarheit genügen lassen, die seinem Verständnis und dem Führen seines Lebens weiterhilft – und das kann sehr oft ein viel geringerer sein als für philosophische Klärungen zu verlangen ist. Die Diskrepanz ist m. E. nur so umgebar: Man muss sich philosophisch auf die Erörterung von Themen beschränken, im Hinblick auf die sich die Beantwortung der Frage nach dem Lebenssinn für Personen entscheiden kann und zum Teil auch *muss*. Ich denke an Themen wie die im Folgenden behandelten: ‚Vorgegebenheiten und Vorgaben‘, ‚Zeit und Lebensalter‘, ‚Liebe und Freundschaft‘, ‚Leistung und Konkurrenz‘, ‚Arbeit und Selbständigkeit‘, ‚Moral, Recht und Politik‘, ‚Erziehung und Bildung‘, ‚Spiel und Selbstentfaltung‘, ‚Rausch und Ausdruck‘, ‚Kunst‘, etc. Im Hinblick auf solche Themen lässt sich etwas mit dem Anspruch auf allgemeine Zustimmungsfähigkeit sagen. Philosophisch liegt der Akzent also unvermeidlich auf der Verständlichkeit, wenn auch in der Perspektive der 'vorphilosophischen' (sich nicht auf reflexive begriffliche Klärung einschränkenden) 1. Person: in der Perspektive der Annehmbarkeit. Denn die Autonomie (und Selbstgestaltungsfähigkeit) von Personen ist ja nicht absolut (wie die existenzialistische Terminologie des ‚Entwurfs‘ den irreführenden Anschein erwecken kann), sondern wird unter nicht selbst gewählten und nicht selbst wählbaren Bedingungen ausgeübt – so wie auch die sprachlich eröffneten Möglichkeiten unseres Verstehens nur durch situierte, nicht der Kontexte überhobene Autonomie gekennzeichnet sind.<sup>19</sup> Jede Auswahl unter den Themen des Lebens ist unvermeidlich subjektiv, aber sie kann sich, wie noch stärker dann ihre Erörterung im Einzelnen, um Objektivität, unparteiliche Zustimmungsfähigkeit bemühen. Hinsichtlich der Lebensthemen hat jede Person evaluative Autonomie, die durch keine mit Anspruch auf Objektivität (Zustimmungsfähigkeit) unternommene Klärung präjudiziert werden kann und sollte. Dann bleibt, wenn davon überhaupt zu reden ist, nur eingestandene Subjektivität. Obwohl die philosophische Reflexivität nicht die der persönlichen Lebensführung ist, steht hier, was gesagt werden kann, wenn verstanden werden soll, unvermeidlich im Zusammenhang mit einem Verständnis dessen, der das zu Verstehende äußert. Im philosophischen *Dialog* kann diese Zumutung durch die Möglichkeit der Gegenrede und der eigenen Selbstdarstellung kompensiert werden, die Schriftlichkeit erlaubt dies nicht. Das hat lebendige Philosophie seit Platon der Schriftlichkeit gegenüber kritisch sein lassen. Aber andererseits erlaubt die Schriftlichkeit größere Reichweite der Verständigung und gründlichere Kritik als die flüchtige mündliche Rede. Die Alternative wäre nur, mit Wittgenstein ganz zu schweigen. Obwohl ich dem Schweigegebot über Höheres in Wittgensteins erstem Buch nicht folge, wird es ein Test für die Überzeugungskraft der vorgeschlagenen Klärungen sein, dass von ihnen her auch etwas verständlich wird, was Wittgenstein über die Frage nach dem Sinn des Lebens geschrieben hat: „Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist dies nicht der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.)“<sup>20</sup> Im Übrigen werden ja, wie in der Philosophie überhaupt, so auch in diesem Feld nicht autoritative

---

<sup>19</sup> Den Ausdruck „situierte Autonomie“ entlehne ich Charles Taylor, der extensiv über die Probleme moderner Subjektivität geschrieben hat und von „situierter Freiheit“ spricht, die er mit ihrem modernen Vorgänger, dem Begriff der Freiheit als ‚Abhängigkeit *nur von sich*‘ kontrastiert. Dass die Ausübung der Freiheit oder Autonomie situiert ist, heißt, dass sie nie nur von sich abhängt, sondern immer von auch vorgefundenen Bedingungen. Vgl. z.B. *Hegel and Modern Society*, Cambridge UP 1979, 154-69. - Im Kontext des Problems der Willensfreiheit betont Peter Bieri bestechend, dass unsere Freiheit immer „bedingte Freiheit“ sein und bleiben muss – vgl. *Das Handwerk der Freiheit*, a. a. O., Erster Teil.

<sup>20</sup> *Logisch-Philosophische Abhandlung* Nr. 6.521. - Gerhardt äußert sich a. a. O. verständnislos über Wittgensteins Diktum. Ich habe das am Ende meines Verrisses seines Buches *Der Sinn des Sinns* – Versuch über das Göttliche, München 2014, etwas ausführlicher kritisiert. (zugänglich auf der website)

Erkenntnisse ex cathedra verkündet, sondern nur Vorschläge zum, wenn möglich, besseren Verständnis unterbreitet. Der Leser sollte die Vorschläge an seinem Verständnis prüfen und sein Verständnis an den Vorschlägen. Wie er sich dann zu ihnen stellt, muss ihm, wie auch sonst in philosophischen Klärungen, selbst überlassen bleiben.

### *Der häufig implizite Charakter der Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens*

Die Beschränkung der philosophischen Erörterung auf Lebensthemen, im Hinblick auf die sich die Lebenssinfrage im grob umrissenen Sinn entscheiden kann und muss, ist aber nicht nur aus methodischen Schwierigkeiten des Philosophierens zu rechtfertigen, sondern auch sachlich. Bisher habe ich überwiegend so geschrieben, als sei die Frage nach dem Lebenssinn eine explizite Frage – lautete etwa ‚Hat mein Leben einen Sinn oder nicht?‘ – und sei in noch unaufgeklärter Weise direkt (wenn auch nicht in nur einem Satz) zu beantworten. Explizit – das kann die Frage sein, aber in der Regel ist sie es nicht. Eigentlich lassen sich nur zwei Typen von Situationen denken, in denen die Frage explizit werden kann: Situationen der Suche nach Orientierung, vor allem als junger Mensch; und Situationen des Rückblicks auf ein zu größeren Teilen schon gelebtes Leben als älterer Mensch.<sup>21</sup> Die methodische Fiktion einer expliziten Frage war in der bisher leitenden Frage nach dem Sinn (der Bedeutung) von ‚Sinn‘ in der Lebenssinfrage unvermeidlich. (Es war der Sinn einer Frage vorläufig zu klären, also musste sich die Erörterung an einer möglichen Formulierung der Frage zumindest implizit orientieren.)

Nachdem dieser Sinn als ‚verständliche Annehmbarkeit‘ formal geklärt ist, kann die Fiktion aufgegeben und ausdrücklich hervorgehoben werden, was bisher nur beiläufig erwähnt wurde: Die Lebenssinfrage ist eine umfassende praktische Frage (ein Aspekt oder eine Version der Frage ‚Wie will ich/soll ich/kann ich leben?‘); und diese Frage stellt sich selten ausdrücklich. Oft stellt sie sich nur implizit, wenn für das eigene Leben Struktur gebende Entscheidungen getroffen werden. Solche Struktur gebenden Entscheidungen bezüglich z.B. Partnerschaft oder Ehe und Familie, Beruf, Beteiligung an gesellschaftlichen Tätigkeiten und Organisationen etc. bestimmen mit, als was wir uns verstehen wollen und müssen (z.B. welchen Arten von Handlungsgründen wir in welchem Kontext aufgrund eines solchen Selbstverständnisses vorrangige Beachtung schenken müssen<sup>22</sup>) und damit über den Sinn unseres Lebens. Es sind diese Aspekte, die auch der Beurteilung durch andere zugänglich sind, die deshalb als Themen für die Diskussion objektiviert werden können. Wenn wir uns an das Aussehen solcher Struktur-Entscheidungen in unserer Erfahrung (des eigenen Lebens und des Lebens unserer Bekannten) erinnern, dann werden wir einräumen müssen, dass auch solche wichtigen Lebensentscheidungen zwar manchmal, aber keineswegs immer rational nach gründlicher Überlegung des Für und Wider gefällt werden, sondern häufig spontan auf den überzeugenden Eindruck in einem Augenblick oder einer Situation hin. Oder sie ergeben sich aus einer längeren

---

<sup>21</sup> Eine persönliche Bekundung: Ich schreibe dies in einer Situation der zweiten Art. Aber ich habe auch aus eigener Erfahrung Belege für eine Situation der ersten Art. Während meines Studiums im Berlin der 60er Jahre habe ich Tagebuch geführt und kürzlich Gelegenheit genommen, die damaligen Aufzeichnungen wieder zu lesen. Unter dem Datum vom 7. Juni 1969 ist Folgendes verzeichnet: ‚Ich bin zur Zeit psychisch völlig unfähig, etwas zu arbeiten. Befinde mich in so etwas wie einem ‚erkenntnistheoretischen Schwindel‘, kann anderen kaum zuhörtend folgen, ohne an einem Wort hängen zu bleiben und über seinen Gebrauch und die damit benannte und beschworene Realität und darüber, ob sie so getroffen werden kann, nachzudenken. Auch der Sinn eines solchen Studiums ... ist mir zutiefst fragwürdig geworden.‘ Offenbar genügte mir zum Zeitpunkt der Aufzeichnung die Auskunft nicht mehr, die mir in vergleichbarer Stimmung drei Jahre zuvor (23. September 1966) meine Freundin gegeben hatte – der Sinn des Lebens liege im Leben selbst. Jedenfalls wollte ich da dann genauer verstehen, was das heißt. Dass dazu die Methode, an Wörtern hängen zu bleiben und nach ihrem Gebrauch zu fragen, auch philosophisch respektabel sein könnte, habe ich erst sehr viel später von Wittgenstein gelernt.

<sup>22</sup> Dieser Gesichtspunkt lässt die Moralphilosophie bei Thomas Scanlon einen größeren sozialen Realismus gewinnen, als er akademisch üblich ist: vgl. *What We Owe to Each Other*, Harvard UP 1998 u.ö. Scanlon verwendet diesen Realismus zu einer überzeugenden Kritik am teleologischen Status von Glück als ‚master-value‘, z.B. S. 108 ff.

Entwicklung, ohne je ausdrücklich getroffen worden zu sein. Nicht nur die Lebenssinnfrage, auch die thematischen, Struktur gebenden Lebensentscheidungen bleiben oft implizit, weil und insbesondere dann, wenn sie nicht nur auf unserm Handeln beruhen, sondern auch auf den uns treffenden Widerfahrnissen (Ereignissen vom Typ der Liebe auf den ersten Blick, der Begegnung mit einer überzeugenden Person – etwa einem akademischen Lehrer, der einen das Studienfach wechseln lässt, oder mit einem Bekannten, der ein Geschäft betreibt und einen Mitarbeiter sucht, der man dann bleibt etc.). Dieser Modus des Zustandekommens als „Schicksal“ muss der Rationalität als Verständlichkeit auch im Blick auf Gründe keinen Abbruch tun. Denn hinsichtlich sehr vieler Fähigkeiten, die wir erwerben, ist es so, dass wir vermöge ihrer mehr *können* als wir über ihre Ausübung und deren Ergebnisse *sagen können*. Und in der Gestaltung des eigenen Lebens ist eine komplexe, aus vielen Einzelfähigkeiten sich aufbauende Fähigkeit im Spiel, über die wir verfügen können, ohne sie als ganze explizieren können zu müssen. Jedenfalls eine *vollständige* Explizierbarkeit ist auch deshalb nicht zu erwarten oder zu fordern, weil über eine Fähigkeit zu verfügen heißt, sich auch in neuen, unvorhergesehenen und unvorhersehbaren Situationen zurechtfinden zu können. Der darin liegenden Unerschöpflichkeit von erworbenen Fähigkeiten (im Unterschied z.B. von Programmen, nach denen elektronische Rechenmaschinen arbeiten) kann keine Explikation zuvorkommen wollen.

Wir wissen in – auch großen – praktischen Fragen oft, was (für uns) gut ist, ohne es auf Anhieb sagen und begründen zu können. Und doch ist, was wir aufgrund solcher Einsicht tun, verständlich und wir können auch die Gründe dafür verstehen (und dann auch ausdrücken), wenn wir uns auf sie besonnen haben. Hinsichtlich der Lebenssinnfrage kann man das, wenn überhaupt, gemeinhin nur bezüglich der großen Lebensentscheidungen, in denen sie implizit ist. Ich glaube, dass dies der sachliche Grund ist, der Wittgenstein seine Bemerkung in der *Logisch-Philosophischen Abhandlung* Nr. 6.521 hat machen lassen. Die Lösung des Problems des Sinns des Lebens merkt man insofern am Verschwinden des Problems, als man sich in den Lebensentscheidungen und ihren Folgen ohne Schwierigkeiten verstehen kann, die durch ihre Ergebnisse mit konstituierte verständliche Annehmbarkeit des eigenen Lebens erfährt und deshalb die Frage gänzlich vergessen kann.

Aber was man vergessen kann, kann man auch erinnern. Platon, zu dessen Philosophie nach dem Bonmot von Alfred Whitehead die ganze folgende Philosophie nur Fußnoten verfasst hat, hat die reflexive Einsicht der Philosophie auch deshalb mit der Erinnerung verglichen. Nach einer eindrucksvollen Interpretation dieser Philosophie<sup>23</sup> hat ihn u. a. gerade das Problem der Grenzen der Explizierbarkeit praktischen Wissens zu seiner Kritik an der Schriftlichkeit philosophischer Klärungen und zu Strategien der indirekten Mitteilung (u. a. dem Gebrauch von erfundenen Mythen, dem Verfassen von Dialogen und ihrer kunstvollen Regie) motiviert. Das, was er Ideen nannte, ist als die Vielheit der unausdrücklichen Bezugs- und Orientierungspunkte praktischer Fähigkeiten zu verstehen, mit der Idee des Guten als Idee aller Ideen. Ein Handwerker z. B. kann sich an der Idee des Artefakts, das er produzieren will, als an einem guten Exemplar dieser Art von Gegenstand orientieren und diese Idee den Gegebenheiten des Materials, mit dem er zurechtkommen muss, anmessen. Deshalb darf die Idee keine Blaupause sein, die eins-zu-eins ins Material zu übertragen wäre, sondern muss hinreichende Unbestimmtheit oder Flexibilität für solche anmessenden Anpassungen nicht nur der Mittel an Ziele, sondern auch umgekehrt der Ziele an verfügbare Mittel haben. Der Sinn des Lebens könnte aus der Perspektive der ihr Leben führenden Person, also unter Beachtung seiner ‚Jemeinigkeit‘, als ein Analogon einer Idee im platonischen Sinne aufgefasst werden, wenn man sich drei wesentliche Unterschiede gegenwärtig hält:

- Für Platon waren Ideen *notwendige* Gegebenheiten und die Orientierung an Ideen notwendig – der Sinn des Lebens ist eine kontingente Gegebenheit (oder Nicht-Gegebenheit) und die ausdrückliche *Orientierung* an ihm ist *optional*;

<sup>23</sup> Vgl. Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen <sup>2</sup>1999.



- Ideen waren allgemeine Gegebenheiten für Platon (schon weil sie Gegenstand des höchsten Wissens sein sollten und es Wissen platonisch nur von Allgemeinem gibt), der Sinn des Lebens als die Idee eines individuellen Lebens aus der Perspektive desjenigen, der das Leben führt, wäre eine unvermeidlich individuelle Gegebenheit;
- und anders als Ideen wäre der Sinn des Lebens ein Bezugs- und Orientierungspunkt nicht nur für praktische Fähigkeiten, sondern auch für das Verstehen und das Selbstverständnis im Hinblick auf Widerfahrnisse und Vorgegebenheiten.

An der Stelle, an der ich den Begriff des Lebenssinns auf der Landkarte unserer Begriffe sehe, stand für die antike Philosophie die Idee der Eudaimonie, des guten oder gelingenden Lebens, das vor allem unter dem Aspekt des Tätigseins gesehen wurde. Denn die noch vorzüglichere reine Betrachtung der Theorie im *bios theoretikos* soll nur wenigen und auch diesen nur in wenigen Augenblicken vollkommen möglich sein. Eudaimonia wurde oft als „Glück“ übersetzt, weil das es sei, was alle wesentlich anstreben. Aber auch wenn es, wie von Aristoteles, durchaus angemessen erläutert wurde, wenn er es dem Skopus, dem Zielpunkt des Bogenschützen vergleicht (der wegen der elliptischen Flugbahn des Pfeils gerade nicht direkt der zu treffende Gegenstand sein kann, so dass der Schuss ein Mittel zur Erreichung des Ziels und ein Bestandteil desselben zugleich wäre), herrscht ein an poetischen Einzelhandlungen orientiertes teleologisches Verständnis vor. Außerdem kannte die antike Konzeption nicht die moderne Vorstellung der individuellen Person mit freiem Willen, in deren Kontext für uns die Lebenssinnsfrage gehört. (Gerade die Orientierung auf Eudaimonie sei dem Menschen ja objektiv vorgegeben – alle wollen das; Nietzsche hat trocken bemerkt, der Mensch suche nicht nach Glück, nur der Engländer tue das – wenn er sich überhaupt derart politisch unkorrekt äußern wollte, hätte er vielleicht besser ‚der Amerikaner‘ gesagt. Denn in der amerikanischen Verfassung ist der ‚pursuit of happiness‘ als Grundrecht garantiert.) Deshalb darf m. E. die moderne Vorstellung des Lebenssinns mit der antiken des guten Lebens nicht kurzgeschlossen werden – sie ist eine Nachfolger-Vorstellung der antiken Vorstellung unter den geistigen Bedingungen der Moderne.<sup>24</sup>

Eine metaphysische Version dieses modernen Gedankens hat der Philosoph Georg Simmel in seinem Gedanken eines „individuellen Gesetzes“ gegeben.<sup>25</sup> Das ist vielleicht eine paradoxe Wendung<sup>26</sup>, weil die dominante Verwendung von „Gesetz“ Allgemeinheit (Gültigkeit für alle Fälle eines Bereichs) konnotiert. Eine metaphysische Theorie mag sich Paradoxie gestatten dürfen. Eine sich im Rahmen des von mir erklärten Philosophie-Verständnisses haltende Explikation aber wird versuchen müssen, die unmetaphysische Fassung eines analogen, keiner paradoxen Formulierung bedürftigen Gedankens zu gewinnen.

## II. Vorgegebenheiten und Vorgaben

<sup>24</sup> Das wendet sich gegen Gerhardt, a. a. O. Vgl. Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbeck bei Hamburg 1999; zu Aristoteles Eudaimonia-Verständnis und dem Vergleich mit dem Skopus ebd. S. 49.

<sup>25</sup> Vgl. Georg Simmel, *Lebensanschauung - Vier metaphysische Kapitel*, München und Leipzig 1918, Kap. 4, S. 154 ff.; der „vorläufige Umriß des Problems“ besagt, es handele sich dabei um den „Zusammenhang der idealen Lebensgestaltung, die gerade diesem Individuum eingewebt ist, der prinzipiellen Einzigkeit seines Lebenssinnes folgend“ (S. 160). Simmel bedient sich des Lebenssinnsbegriffs ohne eine Analyse, wie sie hier gegeben wurde.

<sup>26</sup> Auch wenn die Gesetzesvorstellung auf die Gesamtheit der Augenblicke des Lebens der Person bezogen wird – die sind doch so verschieden, dass sie nur narrativ vereinheitlicht werden können – wie kann sie *ein* Gesetz verknüpfen? Und wenn an ein Bildungsgesetz analog zum biologischen gedacht ist, dann bleibt das für das Problem des Lebenssinns doch metaphorisch.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens fragt nach der verständlichen Annehmbarkeit des je eigenen Lebens (wenn die bisherigen Überlegungen richtig waren und überzeugen). Wir können diese Frage stellen, weil wir als Personen wesentlich uns selbst bewertende Lebewesen sind, die Möglichkeit der Stellungnahme zu jedwedem uns unmittelbar Gegebenen haben. Die Formel "uns selbst bewertende Lebewesen" wird in diesem Abschnitt noch weiter erläutert werden.

Personen im angedeuteten und noch näher zu klärenden Sinn sind wir nicht von Geburt an, dazu müssen wir in einem Prozess des Wachstums und Reifens, des Lernens, Erzogen-Werdens und uns Bildens erst im Lauf der Zeit werden. Aber zu jedem Zeitpunkt unseres Lebens, zu dem wir Fragen stellen und Antworten verstehen können, sind wir schon Personen, wenn auch eine lange Zeit noch nicht fertig entwickelte. Der Verlauf des Prozesses der Personwerdung mag typische Phasen und Abschnitte haben, ist aber letztlich individuell und nur in der Biographie oder Autobiographie einer Person narrativ darstellbar. Wenn die philosophische Erörterung von Themen und Problemen, an denen sich der Sinn des Lebens für Personen gemeinhin entscheidet, von der lebensgeschichtlichen Reflexion verschieden ist, dann kann es nicht um eine solche, letztlich allein angemessene Darstellung gehen. Aber wenn wir vom Verlauf des Prozesses der Personwerdung in seiner unveräußerlich individuellen Form absehen, dann ergibt sich doch die Möglichkeit, eine abstrahierende Übersicht über seine wesentlichen Vorgegebenheiten und Vorgaben zu versuchen. Abstrahierend ist eine solche Übersicht, weil sie zum einen von der zeitlichen Ordnung des Wirksamwerdens solcher Vorgaben und zum andern von der kategorialen Verschiedenheit der Vorgegebenheiten und Vorgaben weitgehend absieht.

Als *Vorgegebenheiten* möchte ich die Bedingungen der Personwerdung bezeichnen, die in gleicher Weise für alle Personen bestehen, als *Vorgaben* diejenigen, die für jede Person trotz zufällig möglicher Übereinstimmungen mit anderen ein besonderes Aussehen haben. Hinsichtlich der Vorgaben lässt sich die Abstraktion von dem zeitlichen Aspekt des Prozesses der Personwerdung sachlich nicht durchhalten, weil Personen als sich selbst bewertende Lebewesen mit einer zu jedem Zeitpunkt ihres Lebens teilweise noch offenen Zukunft wesentlich *Prozesse* sind, sich in Auseinandersetzung mit ihrer Erfahrung entwickelnde, teilweise sich selbst gestaltende und verändernde Lebewesen. Dieser Umstand hat, konstruktiv zusammen gesehen mit den Entwicklungen der außermenschlichen Natur und der überindividuellen menschlichen Geschichte, z.B. die idealistische Begriffsbildung Hegels bestimmt, den Geist wesentlich als Werden-zu-sich aufzufassen.<sup>27</sup>

Wenn Personen wesentlich Prozesse sind, scheint die grundlegende Vorgegebenheit für sie die zeitliche Verfassung unserer Wirklichkeit zu sein. Wir werden geboren und damit in den zeitlichen Verlauf eines Lebens *geworfen*, wie die Existenzphilosophen gesagt haben. Mit dem Beginn des Lebens in der Geburt steht fest, dass der Prozess, der mit ihr beginnt, auch einmal enden wird, auch wenn es lange dauern mag, bis wir das auch nur abstrakt realisieren. Die Körperfunktionen, denen ein Neugeborenes zunächst ausschließlich zu leben scheint, sind selbst zeitlich verfasst: Wachen und Schlafen, Hungern/Dürsten und Essen/Trinken, Verdauen und Ausscheiden, Spielen und sich Langweilen. Und sie sind nicht nur zeitlich verfasste Prozesse, sie haben ihre Zeiten im Wechsel von Tageszeiten, von Tagen und Nächten, Wochen, Monaten und Jahren. Wir können für die Erfordernisse unserer Körperfunktionen nicht von Anfang an selbst sorgen, sind hilfsbedürftig und völlig abhängig, wir würden, allein gelassen, nicht überleben. Das Aussetzen von neugeborenen Kindern hieß, sie dem Tode (oder dem Zufall eines Weiterlebens als Findelkind) zu überantworten.

---

<sup>27</sup> Die metaphysische Begriffsbildung stellt die die endlichen Subjekte prägenden Entwicklungen von Bildung und Erziehung als Konsequenzen eines Über-Subjekts Geist dar, der in den einzelnen Subjekten nur „zur Existenz gebracht werde“. Aber Hegel betont, dass „in der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen ... er selbst als nach seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet (wird)“ – *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes, § 387. Nachmetaphysisches Philosophieren kann Über-Subjekte nicht mehr affirmativ unreduziert in Anspruch nehmen und deswegen besser auf den eigenen Anteil der Subjekte am ‚zur Existenz bringen‘ des Geistes achten.

Dass wir unsere Körperfunktionen kontrollieren lernen und im Hinblick auf sie selbstständig werden, ist eine mit der zeitlichen Verfassung schon unseres biologischen Lebensprozesses gesetzte Vor- und Aufgabe. Ihre Lösung verdankt sich teilweise spontanen Wachstums- und Reifungsprozessen. Aber wegen des Faktums der Hilflosigkeit von Geburt an sind diese immer auch sozial geprägt. Ein weiterer Aspekt der Vorgegebenheit einer zeitlich verfassten Wirklichkeit ist, dass wir in eine bestimmte Zeit hinein geboren werden.

Die mit dem Geborenwerden gesetzte zeitliche Verfassung unseres Lebens – Hannah Arendt sprach von der Grundbedingung der Natalität<sup>28</sup> analog zur Mortalität – impliziert soziale Vorgegebenheiten. Wir werden nicht nur geboren, sondern von unserer Mutter geboren. Wenn es uns gut geht, nimmt uns unsere Mutter als ihr Kind an, für das sie sorgt und dessen Hilfsbedürftigkeit sie als Aufgabe akzeptiert. Schon dass der Vater sich an der Aufgabe der Kinderaufzucht beteiligt, ist nicht selbstverständlich, aber die Regel. Sozial funktional lässt sich das daraus verstehen, dass die Mutter, wenn sie für ein Kind zu sorgen hat, nur eingeschränkt für sich selbst sorgen kann (jedenfalls solange ihr Kind ganz klein ist), so dass für sie mit gesorgt werden muss – und da Frauen beim Gebären unvertretbar sind, ist es nahe liegend, dass diese Mit-Sorge ein nicht gebärfähiger Erwachsener, ein Mann, übernimmt.<sup>29</sup> Aber das funktionale Erfordernis der Mit-Sorge für Frauen mit Säuglingen und Kleinkindern (wie korrespondierend am Ende des Lebens für Kranke, Alte und Gebrechliche) kann natürlich ganz verschiedene Gestalten annehmen und ist weitgehend sozial gestaltbar. Es muss nicht die Mutter für das hilflose Kind sorgen, aber irgendein Erwachsener, es muss keine blutsverwandte Familie um die Aufgabe der Kinderaufzucht besorgt sein, aber irgendeine soziale Gruppierung, die sich die Mühe des Lebensunterhalts teilt. Wenn im Folgenden von Familie die Rede ist, ist dies oft rein funktional zu verstehen. Nicht jedoch in dieser Erinnerung: der sozialen Vorgegebenheit der Familie entspricht die Vorgabe, dass jeder von uns in eine bestimmte Familien-Konstellation geboren wird – einer bestimmten Mutter zu einer bestimmten Zeit in bestimmten Familien- und sozialen Verhältnissen. Die die Möglichkeit von Familie neben der Bedürftigkeit von Kindern grundlegend bedingende Vorgegebenheit ist das Faktum der Geschlechtlichkeit. Wir werden nicht nur geboren und einer Mutter geboren, sondern als Kinder weiblichen oder männlichen Geschlechts. Durch nach Sigmund Freud einflussreich gewordene psychologische Theorien ist der geschlechtliche Antrieb neben so genannten Selbsterhaltungstrieben als die grundlegende Triebkraft menschlich-persönlicher Entwicklung hervorgehoben worden.<sup>30</sup> Diese Theorien tendieren dazu, die Möglichkeit auch einer völlig ablehnenden Stellungnahme der Person zum Faktum ihrer Geschlechtlichkeit, die Möglichkeit freier Enthaltensamkeit und Askese, nicht ernst genug zu nehmen, insofern sie dazu tendieren, eine solche für pathologisch zu halten (was sie sein kann, aber nicht muss). Aber es ist leicht zu sehen, dass die Geschlechtlichkeit jedenfalls das generische Motiv für Männer bildet, sich an eine Familie zu binden, insofern damit die Möglichkeit einer privilegierten Geschlechts-Beziehung zur Mutter der Kinder verbunden ist. Und gewiss ist mit der Vorgegebenheit der Geschlechtlichkeit für jede Person die Aufgabe verbunden, diese mächtige Triebkraft in ihre Lebensführung einzufügen und sie so zu gestalten.

Eine Familie aus Eltern und Kindern ist nicht autark. Auch als der weitere soziale Zusammenhang im Sozialen noch auf Familienbeziehungen beruhte, war sie in solche den engeren Familienzusammenhang überschreitende größere Zusammenhänge der Generationen und der sozialen Arbeitsteilung eingefügt. Diese Einfügung in die Gesellschaft ist eine weitere soziale Vorgegebenheit – die der Ordnungen des Zusammenlebens in der Gesellschaft. Damit kommt ein kategorial anderer Typ von Vorgegebenheit zur Sprache – soziale Forderungen und Normen. Heute

<sup>28</sup> Vgl. *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, S. 15.

<sup>29</sup> Ich habe die für Frauenemanzipation engagierte berühmte Anthropologin Magaret Mead am Ende einer erhitzten Diskussion über das Geschlechterverhältnis trocken sagen hören: „There still remains the basic fact: that women bear children and men do not.“

<sup>30</sup> Sigmund Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), Studienausgabe Bd. V; *Triebe und Triebchicksale* (1915), Studienausgabe Bd. III.

sind die wichtigen Typen dieser Vorgegebenheit Konventionen, Moral und Recht. Auf diesen Vorgegebenheiten beruht die soziale Ordnung, in die Familie eingefügt ist. Der Staat ist die umfassende Ordnung der rechtlichen Verfassung einer Gesellschaft und bildet als handlungsfähige überindividuelle Agenturen die Instanzen zur Setzung und Wahrung des Rechts aus (oft werden allein die Agenturen, die Staats'organe', allein 'Staat' genannt). Die Religion war einmal die allgemein verbindliche Organisation der moralischen Ordnung der Gesellschaft mit den zugehörigen handlungsfähigen Instanzen der Kirche(n), eine Funktion, die sie in der modernen Gesellschaft nicht mehr hat.

In modernen Gesellschaften gibt es soziale Konventionen und Formen der Moral, die auf Teil-Gruppen und Klassen von Personen in der Gesellschaft beschränkt sind. Normen sind allgemeine Regeln des Sich-Gebens, Verhaltens und Handelns, die als Gründe für und Forderungen an Handeln wirksam werden. Da Handeln und Fordern Tätigkeiten primär von individuellen Personen sind (Kollektive können nur fordern und handeln, indem dies individuelle Personen in ihrem Namen tun), werden Normen zunächst nur dadurch wirksam, dass sie von Personen unausdrücklich oder ausdrücklich geltend gemacht werden. Die primären Bezugspersonen eines Heranwachsenden in der Familie sind auch diejenigen, die ihm gegenüber zuerst soziale Normen geltend machen, ihre Einhaltung fordern und ihre Verletzung kritisieren, sanktionieren, bestrafen. Auf der dadurch gelegten Grundlage bauen Institutionen sozialer Erziehung und Ausbildung wie Kindergärten, Schulen etc. auf. Mit den Vorgegebenheiten der sozialen Normen ist für die heranwachsende Person zunächst die Aufgabe verbunden, zu lernen, ihnen zu genügen und zu entsprechen, indem sie sich zunehmend selbst an die Forderungen und Normen des Zusammenlebens bindet; späterhin auch die Aufgabe, eine selbständige Stellung ihnen gegenüber einzunehmen.

Wo Forderungen und Normen *ausdrücklich* geltend gemacht werden, wird *gesprochen*. Damit kommt eine eigentümliche Vorgegebenheit der Personwerdung in den Blick, die Sprache, die man lernt, indem man aufwächst. Auch sie beruht auf Normen, Normen der Verständlichkeit (des Sinns), aber diese Normen müssen weder ausdrücklich formuliert sein noch mit formellen Sanktionen verbunden werden, weil der Heranwachsende ein überragendes allgemeines Motiv hat, sich ausdrücken zu lernen und es richtig zu tun – das erleichtert und erhöht schließlich die Chance der Befriedigung seiner Bedürfnisse. An Verständlichkeit, den Normen des Sinns, hat jede Person von selbst ein starkes Interesse, nicht Verstandenwerden und darum z.B. nicht zu bekommen, was man will, ist Sanktion genug, so dass es formeller Sanktionsmittel – Kritik, Missbilligung, Verachtung, Bestrafung – gar nicht oder kaum bedarf.

Vermutlich kann empirisch das moralische Lernen der Normen menschlichen Umgangs vom Sprache Lernen gar nicht getrennt werden. Und natürlich dient die gelernte Sprache nicht nur dem Ausdrücken eigener Bedürfnisse und Wünsche, sondern sie ist das universale Mittel auch des Verstehens, nicht nur der sozialen, sondern auch der natürlichen Wirklichkeit. Man darf auf der Seite der Heranwachsenden ein allgemeines Motiv unterstellen, die eigene Wirklichkeit verstehen zu lernen, wenn auch vielleicht zuerst nur als unselbstständigen Bestandteil des noch allgemeineren Motivs, groß und selbstständig wie die erwachsenen Bezugspersonen werden zu wollen und deshalb auf alles neugierig zu sein, was dazu beitragen kann oder könnte.

Im Hineinwachsen in die normativen Ordnungen von Sprache, sozialen Konventionen, Moral etc. wird ein menschliches Lebewesen zur Person, zu einem sich wesentlich selbst bewertenden Lebewesen. Bezüglich dieser Ordnungen besteht die Selbstbewertung zunächst in der Selbstanwendung der Normen dieser Ordnungen. Zu uns selbst bewertenden Lebewesen werden wir, indem wir von anderen, zuerst den Bezugspersonen, die uns aufziehen, bewertet werden und lernen, die Gesichtspunkte der Bewertung selbst zu übernehmen und auf uns anzuwenden. Das Kind tut etwas Untersagtes oder Verbotenes und wird vielleicht mit einem Kopfschütteln oder mit stärkeren Korrektiven zurechtgewiesen. Beim nächsten Mal tut es das Verbotene vielleicht wieder, aber kopfschüttelnd. Die Übernahme der abwehrenden Geste ist der Beginn der Selbstbewertung,

die in diesem Fall das Handeln noch nicht wirklich bestimmt – aber es ist in den meisten Fällen nur eine Frage der Zeit, bis das der Fall ist. Denn es will werden wie die Erwachsenen, groß und selbstständig, und hat von daher ein überragendes Motiv, Verbote, Anweisungen, Ratschläge etc. zu befolgen. In dem Maße, in dem es ihm gelingt, hat es die Instanz der Beurteilung des eigenen Benehmens und Verhaltens als Gesichtspunkt der Selbstbeurteilung für sich angenommen oder in sich aufgenommen, verinnerlicht oder internalisiert, wie Psychologen sagen. Die Instanz der moralischen Selbstbewertung hat einen eigenen Namen – Gewissen – aber es gibt nicht nur moralisches Gewissen, weil es nicht nur moralische Selbstbewertung gibt. Nietzsche hat ganz zu Recht von intellektuellem (Verständnis-bezogenem) Gewissen gesprochen. Nicht nur unseren Wünschen und Handlungsimpulsen, Einstellungen und Gefühlen gegenüber erwerben wir im Aufwachsen eine Instanz der Bewertung, auch unseren nicht praktischen (auf das Handeln gerichteten) Meinungen / Überzeugungen gegenüber gewinnen wir reflexive Beurteilungsdistanz. Wir lernen nicht nur praktisch zu fragen: „Ist das geraten, vernünftig, erlaubt?“, sondern auch theoretisch oder epistemisch (Erkenntnis-bezogen): „Ist es glaubhaft, richtig, wahr?“ Der Erwerb (der Möglichkeit) kritischer Beurteilungsdistanz bezüglich aller der Fähigkeiten, die wir im Aufwachsen und Erzogen-Werden erwerben, lässt uns zu Personen, uns selbst bewertenden Lebewesen werden. Man kann eine Person auch definieren als ein Lebewesen, das von sich absehen kann – von sich, d.h., seinen eigenen unmittelbaren Wünschen, Meinungen, Einstellungen, Gefühlen, Stimmungen etc.

Die kritische Beurteilungsmöglichkeit bezieht sich schließlich gar nicht mehr ausschließlich auf die erworbenen Fähigkeiten, mit denen objektive Kriterien der Richtigkeit und Falschheit verbunden sind und sein müssen (weil anders der fortschreitende Erwerb der Fähigkeiten nicht überprüft und korrigierend befördert werden könnte), sondern auch auf das Ganze der eigenen Erfahrung und des eigenen Seins. Mit diesem weitesten Horizont der Selbstbewertung eröffnet sich auch die Möglichkeit, zu den sozialen Ordnungen und Vorgegebenheiten in Beurteilungsdistanz zu kommen und zu fragen: „Ist es richtig und gut so geregelt, kann ich wollen, dass es so geregelt ist?“ etc. Diesen weitesten Horizont auszubilden haben die monotheistischen Religionen geholfen, besonders, wenn sie mit dem Faktum des moralischen Gewissens die Idee einer persönlichen Gottesbeziehung verbunden haben: Die persönliche Beziehung des Gläubigen zu Gott und seine überragende Verpflichtung ihm gegenüber im eigenen Gewissen stiftet eine prinzipielle Distanz zu den menschlichen Ordnungen und Ansprüchen. Martin Luthers ‚Hier stehe ich, ich kann nicht anders‘ ist dafür ein unvergleichliches historisches Symbol. Jean-Jacques Rousseaus politischer Philosophie verdankt sich die Einsicht, dass mit dieser prinzipiell gewordenen Distanz zwischen Person und Gemeinwesen die (in der europäischen Tradition oft idealisiert wahrgenommenen) staatlichen Verfassungen der Antike in der Moderne unmöglich geworden sind.<sup>31</sup>

Manche der Vorgegebenheiten und Vorgaben wird die Person nicht praktisch in Frage stellen und verändern können, aber mit der Gewinnung der Selbstständigkeit als Person kann man sie und sich doch bewertend distanzieren. Ein auf den protestantischen Theologen Reinhold Niebuhr zurückgehendes und dann sehr weit verbreitetes, in der Verbreitung für traditionell gehaltenes Gebet lautet: „Gott gebe mir die Gelassenheit, Dinge hinzunehmen, die ich nicht ändern kann; den Mut, Dinge zu ändern, die ich ändern kann; und die Weisheit, das eine vom anderen unterscheiden zu können.“ Es drückt sehr gut die Wünsche nach den vernünftigen Einstellungen einer erwachsenen Person aus, auch wenn sie nicht mehr religiös gebunden sein sollte und Gott als eine gebende Instanz unverständlich findet.

Ich hatte nun nahe gelegt, dass die Frage nach dem Lebenssinn in den Kontext der Selbstbewertung der Person gehört und nicht nur deren Fähigkeiten, sondern ihre ganze Erfahrung und ihr gesamtes Sein betrifft. Um das mit dem eben Ausgeführten über normative Ordnungen und Personwerdung durch Erwerb der Fähigkeiten zur Selbstbewertung angemessen zu verbinden, muss ein Aspekt hervorgehoben werden, der bisher nur beiläufig erwähnt wurde. Ich hatte gesagt, zu uns selbst

---

<sup>31</sup> Vgl. *Du Contrat Social* IV, 8: „De la religion civile“.

bewertenden Lebewesen werden wir nur, indem wir durch andere bewertet werden und lernen, deren Maßstäbe selbst und auf uns selbst anzuwenden. Das hatte ich dann ausschließlich auf den Erwerb von Fähigkeiten bezogen, und damit bleibt zunächst unverständlich, wieso sich die Selbstbewertung von der der eigenen Fähigkeiten auch löst und darüber hinausgreift. Dieses Problem ergibt sich aber nur aus der Ausblendung eines Aspekts, der nun noch zu entwickeln ist. Es ist gar nicht so, dass Bewertung durch andere sich zuerst und zunächst nur auf zu erwerbende und erworbene Fähigkeiten richtet und im Geltendmachen von Normen besteht. Vielmehr ist für die gesunde Entwicklung eines menschlichen Lebewesens eine andere Weise der Bewertung viel grundlegender. Ich habe sie gestreift, als ich sagte, wenn es gut gehe, werde das einer Frau geborene Kind von ihr als Mutter angenommen und als Aufgabe ihres Lebens bis zum Erreichen der Selbstständigkeit des Kindes übernommen. Auch diese Form der Annahme, in ihrer entwickelten Form ist es die Einstellung der Liebe, ist eine Weise der Bewertung des Kindes – jetzt nicht eine Bewertung hinsichtlich seiner Eigenschaften und Fähigkeiten, sondern als ganze Person schon in seinem bloßen Dasein. Der Philosoph Leibniz hat Liebe als Freude am Glück des anderen definiert<sup>32</sup>, aber richtiger erscheint mir zu sagen: Liebe ist Freude am *Dasein* des anderen und an seinem Glück insofern, als er selbst (wie gemeinhin angenommen wird) glücklich sein oder glücklich werden will. Diese Freude am Dasein des anderen, ihres Kindes, muss die Mutter (oder eine die Fürsorge übernehmende Bezugsperson) aufbringen und in ihrem Benehmen ausdrücken. Nur so kann dieses Zutrauen zum Recht seiner Ansprüche auf Fürsorge und Zuwendung, die im Maße ihrer Anerkennung zu Anspruchsrechten werden, und über die Verlässlichkeit derselben Vertrauen in den verlässlichen und freundlichen, jedenfalls nicht durchweg feindlichen Charakter der Wirklichkeit gewinnen. Auch diese affektive Bewertung, die das Kleinkind erfährt, setzt es in Selbstbewertung um – in Selbstbewusstsein und Zutrauen zu den eigenen Ansprüchen und Fähigkeiten. Ich denke, dass die Lebenssinnsfrage an diese affektive Dimension der Bewertung und Selbstbewertung anschließt, indem sie sich mit dem Verstehenspotential der erworbenen Fähigkeiten verbindet (verbunden wird). Dann handelt es sich gar nicht um ein Übergreifen der Funktion der Selbstbewertung von den Fähigkeiten auf einen umfassenderen Bereich, sondern um die Verbindung und Integration verschiedener Dimensionen der Personwerdung mit ihnen zugehörigen Aspekten der Selbstbewertung.

Am Ende dieser kursorischen Erinnerungen von Vorgegebenheiten und Vorgaben menschlicher Personwerdung ist noch einmal auf ihren ersten Punkt, die zeitliche Verfasstheit der Erfahrung zurückzukommen. Mit der Einübung in die Rhythmen der Bedürfnisbefriedigung, in Verrichtungen und Tätigkeiten der Bewältigung und Gestaltung des Lebens erwerben wir auch ein Bewusstsein von der zeitlichen Verfasstheit dieses allen. Zu jedem Zeitpunkt nach dem elementaren Spracherwerb hat eine Person ein Bewusstsein von Zukunft (noch nicht, später), in die sie mit Absichten und Plänen vorausgreift, und Vergangenheit (nicht mehr, früher), von der sie in spontanen Erinnerungen betroffen wird, und Gegenwart (jetzt, gleich), in der sie sich befindet, ergeht, beschäftigt oder langweilt. Dieses Zeitbewusstsein ist nicht nur eine intellektuelle Angelegenheit, sondern auch eine affektive.<sup>33</sup> Das Nicht-mehr vergangener Befriedigung, die nicht wiederholt werden kann, ebenso wie die Erfahrung der Nicht-Realisierbarkeit von Absichten etc. wird zum Anlass von Ärger, Wut, Traurigkeit, bei eigener Verantwortlichkeit für diese Negativitäten Anlass zu Reue, Scham und Schuldgefühlen. Und die Zukunft wird im Lichte von negativen Erfahrungen ebenso sehr zum Anlass der Beängstigung und Furcht, wie sie von den eigenen und anderer Erwartungen, Absichten und Plänen her Anlass zu Freude und positiven Phantasien werden kann. Auch dies sind Selbstbewertungen der Person im Hinblick auf ihre

---

<sup>32</sup> Vgl. Robert Spaemann: *Glück und Wohlwollen* - Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, S. 123.

<sup>33</sup> Eine grandiose Explikation des Zeitbewusstseins aus den Perspektiven der Lebenserfahrung geben die Interpretationen der Dichtung Pindars von Michael Theunissen - vgl. *Pindar* - Menschenlos und Wende der Zeit, München 2000.

Erfahrung, ihr Ergehen und ihre Erwartungen. Die Abhängigkeit von einer nicht mehr änderbaren Vergangenheit und einer offenen, nie gänzlich beherrschbaren Zukunft ist eine durchdringende Vorgegebenheit menschlicher Erfahrung, zu der jede Person immer wieder eine Einstellung zu finden versuchen muss. Nicht umsonst sind neben Liebe und Tod Vergänglichkeit und Kontingenz im Allgemeinen die wesentlichen Themen von kulturellem Ausdruck in Dichtung und schönen Künsten. Wesentlich wegen des Bezugs auf eine offene Zukunft sind Personen Prozesse, von denen Teile immer noch ausstehen, auch für sie selbst. Der uneinholbare Ausstand in der Erfahrung jeder Person ist der erwartete und gefürchtete eigene Tod, zu dem das gelebte und noch zu lebende Leben den vollendeten Gegensatz bildet. Ob aber der Tod als das Ereignis der Beendigung eines Lebens die die Erfahrung durchgreifend strukturierende Rolle wirklich spielt, die Existenzphilosophien ihm zugesprochen haben, bedarf erst noch einer Untersuchung.

### *III. Zeit und Lebensalter*

Wenn die grundlegende Vorgegebenheit die zeitliche Verfassung unserer Erfahrung und der Wirklichkeit ist, besteht sachlicher Anlass, sich über ‚Zeit‘ klar zu werden. Zwar ist das Ziel dabei, sich über die Rolle der Zeit für die Erfahrung einer Person von ihrem Leben und im Hinblick auf den Sinn des Lebens klar zu werden, aber auf dieses Ziel kann nicht direkt zugegangen werden. Das hat sogar Heidegger, der die objektive Zeit auf die subjektive Zeit der Zeitigung des Daseins zurückgeführt haben wollte, anerkannt: „Der Zeit ... gebührt umso notwendiger eine *grundsätzliche* Analyse, als außer der Geschichte auch die Naturvorgänge ‚durch die Zeit‘ bestimmt sind.“<sup>34</sup>

Eine Klärung von Zeit zunächst unabhängig von dem lebensphilosophischen Interesse zu versuchen, ist auch deshalb von Vorteil, weil es die Methode des hier betriebenen Philosophierens vorzuführen geeignet ist. Die Frage, was Zeit ist, ist ja eine der ‚ewigen‘ Fragen der Philosophie, was darin ironisch ist, dass Zeit und Ewigkeit oft als diametraler Gegensatz betrachtet werden. Augustinus hat in seinen Bekenntnissen gestanden, hinsichtlich der Frage, was Zeit sei (quid est ergo tempus?), in folgender Verlegenheit zu sein: Wenn keiner mich fragt, weiß ich es (si nemo ex me quaerat, scio); wenn ich es einem Frager erklären wollte, weiß ich es nicht (si quaerentem explicare velim nescio). Sowohl Kant als auch Wittgenstein haben sich auf dieses Geständnis Augustins bezogen und in ihm das Paradigma eines philosophischen Problems formuliert gesehen, an das sie darum Aufgabe und Methode des Philosophierens knüpfen wollten. Die Aufgabe der Philosophie war für sie *reflexive begriffliche Klärung*, d.h. (um die schon mehrfach gebrauchte Formel weiter zu erklären) die Anstrengung, ausdrücklich zu verstehen und zu erklären, was wir als handelnde, verstehende und sprechende Lebewesen je schon unausdrücklich kennen, können und wissen (verstehen). Wie Augustin wissen wir alle, was Zeit ist, wenn niemand uns fragt, insofern wir uns über zeitliche Sachverhalte verständigen können (z.B. Verabredungen für bestimmte Zeitpunkte treffen können) und dabei in der Regel Erfolg haben. Wer erfolgreich mit zeitlichen Sachverhalten umgehen kann, der weiß (praktisch), was Zeit ist. Was wir, wie Augustin, nicht auf Anhieb können, ist unser praktisches Verständnis von Zeit so zu explizieren und in Übersicht zu bringen, dass wir es jemandem erklären könnten, der uns fragte, was Zeit ist. Wir können das im Allgemeinen nicht auf Anhieb wegen des schon erwähnten Sachverhaltes, dass wir hinsichtlich sehr vieler erworbener Fähigkeiten mehr *können* als wir aufgrund ihrer und über sie *sagen können*. Im besonderen Fall der Zeit und anderer philosophisch grundlegend wichtiger Begriffe können wir es zudem nicht, weil die Begriffe sehr weit verzweigt sind und uns deshalb, weil wir nicht alle Kontexte überschauen, unklar bleibt, wonach wir fragen. Sowohl Kant als auch Wittgenstein haben die Frage nach der Zeit als eine Frage nach der Bedeutung von Ausdrücken, auch des Ausdrucks ‚Zeit‘ selbst verstanden. Kant war aber der Meinung, dass „Bestimmungen einer Wortbedeutung“ oder deren mehrere „niemals philosophische Definitionen (sind), sondern, wenn sie Erklärungen heißen sollen, so sind es nur grammatische“ (*Deutlichkeit A 72*<sup>35</sup>). Gesucht sei aber philosophisch eine Realerklärung der Zeit und die sei „niemals gegeben worden“. Es nütze auch nicht, mit einer „Namenerklärung“ anzufangen, denn sie helfe uns „wenig oder nichts, denn auch ohne ihr versteht man dieses Wort (‚Zeit‘) genug, um es nicht zu verwechseln.“ (*Deutlichkeit A 80*) Wittgenstein war dagegen der Meinung, dass schon hinsichtlich der Wörter Unklarheit herrsche und uns insbesondere die substantivische Form der Frage, was Zeit ist, in die Irre zu führen geeignet sei (weil Substantive Gegenstände indizieren und uns die Zeit aufgrund der Form der Frage als eine merkwürdig Art von Ding erscheinen könne.<sup>36</sup>). Aber er hat gelehrt, dass Bedeutung eines Ausdrucks das sei, was Erklärungen der Bedeutungen dieses Ausdrucks erklären (dieser analytische Satz verknüpfe einfach die Begriffe Bedeutung und

<sup>34</sup> *Sein und Zeit* § 78, 404. Ich werde Heideggers Analyse im Anhang kritisch untersuchen.

<sup>35</sup> Kant: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1764)

<sup>36</sup> *Das Blaue Buch* (= *BB*) 21 f.



Erklärung).<sup>37</sup> Und wenn wir keine Erklärungen für Bedeutung eines Ausdruck in einem Satz oder jedenfalls in übersichtlicher Weise haben, dann soll man sich nach Wittgenstein die Bedeutung des Ausdruck von dem Gebrauch lehren lassen, den wir in der Sprache tatsächlich von ihm machen. In jedem Fall seien, anders als Kant meinte, Worterklärungen jedenfalls der Anfang philosophischer Einsicht. Und ‚Zeit‘ ist nun ein ganz gebräuchlicher Ausdruck unserer Sprache, der Bedeutung hat und sich also erklären lassen muss.

### *Zeit – die methodologische Erklärung*

Wenn wir unser praktisches Verstehen von Zeit u. a. darin zeigen, dass wir Verabredungen zu bestimmten Zeitpunkten erfolgreich treffen, dann kann als Anfang einer Erklärung für den Ausdruck ‚Zeit‘ nicht falsch sein, wenn wir mit der Erklärung anfangen: *Zeit ist, was wir als Zeit bestimmen* (z.B. den Zeitpunkt einer Verabredung). Das ist wieder analytisch und also zunächst nichts sagend, aber es verknüpft die Begriffe der Zeit und der Bestimmung von etwas und ist insofern nicht ganz leer. Weiter führt dann die Frage, *wie* machen wir es denn, dass wir Zeit bestimmen? Wenn wir uns ein wenig auf die vielfältigen Weisen des Bestimmens von Zeit besinnen, werden wir nach einigem Nachdenken folgender erster Erklärung die Zustimmung nicht versagen: *Zeit ist, was wir bestimmen, indem wir es mit Kalendern einteilen und mit Uhren messen.*<sup>38</sup>

Nun ist die Unterscheidung zwischen Kalendern und Uhren als Mitteln unserer Zeitbestimmung mittels der Ausdrücke ‚einteilen‘ und ‚messen‘ nicht trennscharf. Wir bestimmen Daten nicht nur mit Hilfe des Kalenders, sondern, wenn der Kontext solche Genauigkeit verlangt, mit der Angabe einer Uhrzeit. Und wir messen Zeiträume nicht nur mit der Uhr, sondern, wenn der Kontext solche Ungenauigkeit zulässt, auch mit Hilfe des Kalenders (z.B. als den Zeitraum einer Reihe von Tagen). Gleichwohl können wir nicht auf einer der beiden Typen von Angaben einfach verzichten, wenn wir unsern normalen Zeitbegriff klären wollen. Das wird klar, wenn man auf den Zusammenhang aufmerksam wird, der beide Arten von Angaben mit zwei grundlegenden Fragen nach der Zeit verbindet – den Fragen ‚*wann?*‘ und ‚*wie lange?*‘. Diese beiden Fragen scheinen aufeinander nicht reduziert werden zu können. Die erste betrifft die Datierung von zeitlichen Gegebenheiten, die zweite ihre Dauer (wenn sie eine aufweisen). Die beiden Fragen sind aber auch nicht völlig unabhängig voneinander. Sie sind Ausdruck verschiedener Interessen, die wir an zeitlichen Gegebenheiten nehmen und die uns daher bei aller Zeitbestimmung leiten.<sup>39</sup> Kalender dienen primär der Datierung, können aber auch zu grober Messung verwendet werden; Uhren dienen primär der Messung, können aber auch zur genauen Datierung verwendet werden. Welche sind die zeitlichen Gegebenheiten, die wir messen bzw. datieren? Hier führt ein wenig Überlegung zu folgendem Vorschlag einer Antwort: Wir datieren *Ereignisse* an Zeitpunkten und wir messen *Prozesse* hinsichtlich ihrer Dauer. Die Ausdrücke ‚Ereignis‘ und ‚Prozess‘ können als Bezeichnungen der formalen Gegenstände der Fragen ‚*wann?*‘ und ‚*wie lange?*‘ aufgefasst werden. ‚*Wann?*‘ bezieht sich formal auf Ereignisse und will für ein bestimmtes Ereignis, das durch eine Kennzeichnung nach dem Fragewort im Satz spezifiziert wird, seine Datierung als Antwort. ‚*Wie lange?*‘ bezieht sich formal auf Prozesse und erfragt für einen bestimmten Prozess, der durch eine Kennzeichnung nach dem Fragewort spezifiziert wird, seine Dauer in für den Fragekontext hinreichend genauen Zeiteinheiten (Jahre, Monate, Tage, Stunden, Minuten, Sekunden etc.). Auch die Unterscheidung zwischen Ereignissen und Prozessen ist nicht trennscharf und abhängig von Interessen. Das muss ebenso begründet werden wie eine Begründung für die zuvor behauptete Interessenabhängigkeit der Fragen nach der Zeit nachgeholt werden muss.

<sup>37</sup> *Philosophische Untersuchungen* (= PU) Abschnitt 560.

<sup>38</sup> Hier folge ich, was die Bezugnahme auf Uhren angeht, Einstein und Wittgenstein (vgl. *Das Braune Buch* Abschnitt 51, 154). Die bei beiden fehlende Bezugnahme auf Kalender rechtfertige ich im Text sachlich.

<sup>39</sup> Die gesamte folgende Zeitanalyse ist eine Anwendung von Wittgensteins allgemeiner Einsicht: „Begriffe leiten uns zu Untersuchungen. Sind der Ausdruck unseres Interesses, und lenken unser Interesse.“ PU Abschnitt 570.

Zunächst kann man die Unterscheidung dadurch schärfen, dass man Ereignisse als durch Veränderungen definiert auffasst. Dann kontrastiert ein Ereignis als die Veränderung von etwas mit einem Prozess als dem unveränderten Andauern von etwas. Auf die mangelnde Trennschärfe der Unterscheidung führt dann die Überlegung, dass Veränderungen zwar manchmal plötzlich erfolgen, zu einem bestimmten Zeitpunkt, oft aber ‚Zeit brauchen‘, d.h. eine gewisse Zeit andauern. Auf der anderen Seite fangen viele Prozesse an (wie ein Leben in der Geburt) und enden auch wieder (wie ein Leben im Tod) und diese beiden formalen Rahmendaten von Prozessen, Anfang und Ende, sind Ereignisse/Veränderungen (der Anfang von einem Zustand ohne den Prozess in einen, in dem er vor sich geht; das Ende in einen Zustand, in dem der Prozess nicht mehr weitergeht). Diese Überlegung, dass Ereignisse auch Prozesse sein und jedenfalls solche begrenzen können, macht die Unterscheidung aber nicht überflüssig. Wir sind der Unterscheidung auch schon im Kapitel *Sinn* etc. in Form der aristotelischen Unterscheidung zwischen unvollendeten und vollendeten Bewegungen, Handlungen (*poieseis*) und Tätigkeiten (*praxeis*) begegnet, die sich hier als auf einer fundamentalen Dualität im Zeitbegriff beruhend erweist. Als Prozesse (die vollendeten Bewegungen des Aristoteles) bestimmen wir zeitliche Begebenheiten, wenn und indem wir von dem Umstand absehen, dass sie vielleicht einen Anfang gehabt haben und vermutlich ein Ende haben werden – das interessiert uns bei typischerweise als Prozesse bestimmten zeitlichen Begebenheiten nicht. Beispiele wären Regen in einem bestimmten Landstrich oder eine Krankheit. Auf der anderen Seite beachten wir an als Ereignissen aufgefassten zeitlichen Begebenheiten oft zunächst nicht, dass sie nicht plötzlich erfolgen, sondern prozessual ausgedehnt sind. Ein grammatisches Unterscheidungskriterium für seine engere handlungstheoretische Unterscheidung hat Aristoteles – wie schon erwähnt, aber wichtig – in dem verschiedenen Verhältnis der Tempora der Verben für unvollendete Bewegungen/Ereignisse/ Handlungen bzw. vollendete Bewegungen/Prozesse/ Tätigkeiten gefunden: Man kann nicht zugleich gehen und gegangen sein oder bauen und gebaut haben; aber man kann zugleich sehen und gesehen haben, denken und gedacht haben (*Metaphysik* 1048 b 30 ff.). Aristoteles’ Formulierung ist an der angeführten Stelle ungenau – man kann nicht *zu einem bestimmten Ort* schon gegangen sein und noch gehen; nicht *ein bestimmtes Haus* schon gebaut haben und immer noch bauen. Aber die Verbesserung unterstreicht gerade den Punkt, der hier in Rede steht – die Interessenabhängigkeit der unterschiedlichen Charakterisierungen. Ein Architekt mit entsprechender Berufserfahrung kann durchaus schon gebaut haben und immer noch bauen – nur nicht ein bestimmtes Haus; das ist irgendwann fertig und nicht mehr weiter zu bauen (so auch Aristoteles selbst, *Physik* 201 b). Manchmal sind wir an Angaben des einen Typs interessiert, manchmal an solchen des anderen. Wenn hiermit die Interessenabhängigkeit der Unterscheidung Ereignis/Prozess etc. und der grundlegenden zeitlichen Fragen ‚wann?‘ und ‚wie lange?‘ als nachgewiesen betrachtet wird, kann die Überzeugungskraft des Nachweises durch die Überlegung verstärkt werden, dass auch eine Unterscheidung als Interessen-abhängig eingesehen werden kann, die den Unterscheidungen im Felde der Zeitbestimmungen noch voraus liegt – die zwischen primär räumlich Bestimmten und primär zeitlich Bestimmten. Typische zeitlich bestimmte Begebenheiten sind Ereignisse wie ‚die totale Sonnenfinsternis in Mitteleuropa im Sommer 2002‘ oder ‚Deutschland erster Sieg bei einer Fußball-Weltmeisterschaft 1954 in der Schweiz‘. In den kursiv geschriebenen Bestandteilen dieser Kennzeichnungen von Ereignissen ist auch von räumlich lokalisierenden Bestimmungen Gebrauch gemacht, aber sie stehen nicht im Vordergrund des Interesses. Auf der anderen Seite sind Artefakte, z.B. ein Stuhl, primär räumlich und funktional bestimmte Gegenstände. Aber gerade Artefakte haben notwendig auch zeitliche Aspekte: Ein Stuhl ist der Natur der Sache nach irgendwann von irgend jemandem hergestellt worden; und er wird, abhängig von der Haltbarkeit der Materialien, aus denen er gemacht ist, irgendwann seiner Funktion, ein Möbel zum Sitzen zu sein (und deshalb entsprechend räumlich dimensioniert sein zu müssen), nicht mehr dienen können. Davon sieht unsere Kategorisierung des Stuhls als einer primär räumlich und funktional bestimmten Gegebenheit aber ab, das interessiert uns nicht in erster Linie und für die Eventualitäten seiner

zeitlichen Aspekte kommt dieser Teil der Sprache auf andere Weise auf als durch die kategoriale Bestimmtheit des Ausdruckstyps selbst (z.B. durch Verbformen für Zustandsveränderungen wie ‚ist zerbrochen‘). Insofern ist auch die Unterscheidung räumlich bestimmt/zeitlich bestimmt von unserem Interesse abhängig. Erst die physikalische Theorie im Stadium der allgemeinen Relativitätstheorie hebt diese komplementäre Abstraktion der Kategorisierung von Gegebenheiten als primär räumlich oder primär zeitlich bestimmt auf und versteht alle Gegebenheiten einförmig als vierdimensional raumzeitlich. Aber zur Erklärung dieser Begriffsbildung scheint sie negativ auf die aufgehobene, komplementär abstrahierende Kategorisierung im natürlichen Verstehen bezogen zu bleiben.<sup>40</sup>

Bevor ich die gegebene Erklärung für ‚Zeit‘ aufgrund der angestellten Erinnerungen und Überlegungen weiter entwickle, möchte ich auf einen möglichen Einwand antworten. Mit ihm wird bezweifelt, dass die beiden Fragen nach Zeitlichem tatsächlich die grundlegenden sind. Er bringt auch einen Zweifel mit sich, ob es sich bei Prozessen und Ereignissen wirklich um kategorial verschiedene zeitliche Gegebenheiten handelt. Es scheint nämlich neben ‚wann?‘ und ‚wie lange?‘ noch eine dritte Frage zu geben, die ein grundlegendes Interesse an einer Art von zeitlichen Bestimmungen ausdrückt, die Frage ‚wie oft?‘ (auf Englisch ‚how many times?‘) Diese Frage ist aber eine zeitliche nur, wenn die Gegebenheiten, nach deren Anzahl gefragt wird, selbst zeitlich (nämlich als Ereignisse) bestimmt sind (und nicht z.B. als Zahlen). Aber im Kontext der Aufmerksamkeit auf die Frage ‚wie oft?‘ als zeitlicher könnte man auf folgende Weise bezweifeln, dass Ereignisse und Prozesse kategorial verschieden sind: Es scheint Umformulierungen der Fragen, die den Kategorien zugeordnet worden sind, zu geben, die für eine Reduzierbarkeit auf einen Typ von zeitlichen Gegebenheiten spricht. ‚Wann?‘ heißt ja soviel wie ‚zu welchem Zeitpunkt?‘ und könnte ‚wie lange?‘ nicht als ‚zwischen welchen Zeitpunkten?‘ ausgedrückt werden?

Zunächst einmal kann die vorgeschlagene Umformulierung davon überzeugen, dass ‚wie oft?‘ nicht mit den andern beiden Fragen auf eine Ebene gehört. Denn dafür müsste eine analoge Umformulierung ja wohl lauten ‚zwischen welchen Zeitpunkten und zwischen welchen Zeitpunkten nicht?‘. Dabei wäre hinsichtlich der Frageglieder mit der Möglichkeit mehrerer beantwortender Angaben zu rechnen – d.h. ‚wie oft?‘ ist, wenn es sich überhaupt auf zeitliche Begebenheiten bezieht, jedenfalls eine komplexere Frage höherer Stufe. Was die Umformulierung der beiden anderen Fragen mittels ‚Zeitpunkten‘ angeht, so scheint die für ‚wann?‘ unproblematisch zu sein, wenn man nur an objektive Datierungen denkt (und die Beantwortung der Frage durch Angaben relativer Datierung wie ‚zu Beginn‘ etc. vernachlässigt). Die Umformulierung für ‚wie lange?‘ scheint mir einem triftigen Einwand ausgesetzt zu sein. Die Frage nach der Dauer eines Prozesses kann ohne jeden Bezug auf eine Datierung, objektiver oder subjektiver Art, gestellt werden. Die oben erwähnten typischen Gegebenheiten, die wir als Prozesse auffassen – den Regen in einem Landstrich oder eine Krankheit – wollen wir gemeinhin primär überhaupt nicht datieren, sondern nur in ihrer Dauer absehen können.

Dem Unterschied zwischen Ereignissen als zeitlichen Individuen und Prozessen entspricht in den Ausdrücken für primär räumlich Bestimmtes der Unterschied zwischen (sortalen) Ausdrücken mit teilender Bezugnahme (z.B. der/ein Stuhl) und Ausdrücken für Massen (z.B. Wasser). Bei Massenausdrücken muss für eine quantitative Bestimmung ein entsprechender Ausdruck hinzugefügt werden (z.B. *ein Schluck/Glas* Wasser) – es sind also Ausdrücke, die im Unterschied zu Sortalen für das von ihnen Bezeichnete eine beliebige Zerteilung bzw. Bildung von Einheiten zulassen (dagegen ist ein halber Stuhl kein Stuhl mehr). Ereignisse können nicht ohne Bedeutungsverlust mit Prozessen zu einer Kategorie zusammengefasst werden, weil sie

---

<sup>40</sup> In allen ihren Stadien konzipiert die neuzeitliche physikalische Theorie Zeit als den numerischen Parameter ‚ $t = 1, 2, 3, \dots$ ‘ und damit Zeit als eine Folge von Zeitpunkten. Eine philosophische Aufklärung unseres normalen Zeitbegriffs kann und muss auch die vorthoretischen Grundlage dieses Zeitbegriffs aufweisen können, was ich weiter unten tun werde.

hinsichtlich ihrer Einheit schon bestimmt sind, Prozesse aber nicht. (Gleichwohl wird in der Philosophie der Unterschied zwischen Ereignissen und Prozessen selten beachtet und undifferenziert von *Ereignissen* als *den* zeitlichen Gegebenheiten gesprochen.) Auch nach diesen ergänzenden Überlegungen gilt also: Insofern ‚*wann?*‘ nach Ereignissen fragt und ‚*wie lange?*‘ nach Prozessen, handelt es sich um von Interesse abhängige irreduzibel verschiedene Fragerichtungen.

### *Zeit – die formal-ontologische Erklärung*

Durch den Hinweis auf ‚*wann?*‘ und ‚*wie lange?*‘ als die grundlegenden Fragen nach zeitlich Bestimmtem, auf Ereignisse und Prozesse als formale Gegenstände dieser Fragen sowie ihre kategoriale Verschiedenheit lässt sich die zunächst gegebene Erklärung für ‚Zeit‘ im Blick auf unsere Praktiken der Datierung und Messung folgendermaßen zusammenfassen: *Zeit ist, was wir bestimmen, indem wir Ereignisse konstituierende Veränderungen mittels Kalendern (und, gegebenenfalls, Uhren) datieren und Prozesse mittels Uhren (oder, gegebenenfalls, nur mit Hilfe des Kalenders) in ihrer Dauer bestimmen.*

Weiter führen kann nun folgende Frage: Wenn wir mit Uhren die Dauer von Prozessen und mit Kalendern die Daten von Ereignissen bestimmen, ist dann nicht schon eine Zeit vorausgesetzt, in der die Prozesse verlaufen und die Ereignisse sich ereignen? Und was ist nun diese Zeit? Die Antwort auf die erste Frage ist ‚Ja‘ und die auf die zweite: *Zeit ist die Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung.* Das scheint nun eine Erklärung *per obscurius* zu sein. Man will wissen, was Zeit als eine grundlegende Struktur der uns umgebenden und bestimmenden und von uns bestimmten Wirklichkeit ist, unabhängig von unseren Weisen des Umgangs mit ihr (von denen bisher Messung und Datierung erwähnt wurden). Und erhält zur Antwort: Zeit ist die Möglichkeit von zeitlichen Gegebenheiten und Sachverhalten. Da möchte man doch fragen: Wie kann denn eine Möglichkeit etwas Wirkliches sein?

Das einzusehen sind zwei Überlegungsgänge hilfreich. Der erste besteht in einer genaueren Beschreibung unserer bisher erwähnten Instrumente der Zeitbestimmung, Kalender und Uhren. Ein Kalender ermöglicht uns Zeitrechnung. Unser Kalender ist in einem langen geschichtlichen Prozess astronomisch geeicht worden durch die Bindung der Zeiteinheit eines Jahres an den einmaligen Umlauf des Planeten Erde um die Sonne, der Zeiteinheit eines Tages an eine Umdrehung der Erde um die eigene Achse. Der Umlauf der Erde um die Sonne und die Umdrehung der Erde um die eigene Achse sind *Prozesse*. Das weist daraufhin, was wir tun, wenn wir Zeit mittels Kalendern einteilen: Wir verwenden natürliche Prozesse als Normen der Einheit, machen sie uns zum Maßstab. Regeln (im Sinne von natürlichen Regelmäßigkeiten) werden in unserer Praxis zu Regeln (im Sinn von Normen) der Beurteilung und Bestimmung von weiteren (im Beispiel: zeitlichen) Gegebenheiten. Wie unsere begriffliche Praxis auch im Allgemeinen ist also die Zeitbestimmung durch Kalender ein Beispiel für die Gültigkeit einer Einsicht, die Francis Bacon in die Formulierung *natura non nisi parendo vincitur* gefasst hat (nur indem wir der Natur gehorchen, besiegen wir sie): In unseren normativen Regeln binden wir uns grundlegend an natürliche Regelmäßigkeiten und bemeistern sie dadurch. Unsere alltäglich gebräuchlichen Uhren zum Zwecke der Zeitmessung sind aus der regelmäßigen Einteilung der Zeiteinheit des Tages in 24 gleiche Teile, Stunden, gewonnen. Heute konstruieren wir regelmäßig laufende, mechanische Instrumente als Uhren zur Zeitmessung mittels einer gleichsam kardinalen Skala und verwenden als Zeiteinheiten sogar natürliche Prozesse wie den Atomzerfall bestimmter langlebiger chemischer Elemente um größerer Genauigkeit willen. Auch der Lauf einer Uhr ist ein *Prozess*. Aber bevor es mechanische und elektrische Uhren gab, dienten Beobachtung und Beurteilung des Sonnenstandes als Uhren mit einer gleichsam ordinalen Skala. Sonnenaufgang, Sonnenhöchststand und Sonnenuntergang (Morgen, Mittag und Abend) wurden als auffällige natürliche Ereignisse zur Grundeinteilung des Tages verwendet und Zeitpunkte zwischen diesen Daten z.B. durch den

normalen Zeitaufwand für Tätigkeiten wie das Pflügen eines Feldes bestimmter Größe, den Weg von einem Ort (,ein Vormittag', ,eine Tagesreise') zum anderen etc. bestimmt. Aus solchen Zeitbestimmungen entwickelten sich Sonnenuhren etc.

Die Erinnerung an diese Sachverhalte und Praktiken weist auf die Komplementarität von Ereignissen und Prozessen auch bei der Bestimmung der Instrumente unserer Zeitbestimmungen hin. Um Kalender eindeutig zu machen und intersubjektiv zwingende Datierung zu erlauben, brauchte es ein Analogon zum Nullpunkt eines Koordinatensystems. Beim Kalender haben wir in der abendländischen Tradition ein einmaliges (und jedenfalls mit dieser Datierung fiktives) Ereignis als solchen Nullpunkt gewählt – die Geburt des christlichen Erlösers als Beginn des Jahres 1 unserer Zeitrechnung. Bei der Uhr gilt als Nullpunkt ein sich täglich wiederholendes Ereignis: die Vollendung der letzten Sekunde der letzten Stunde eines Tages bzw. der Beginn der ersten Sekunde der ersten Stunde des folgenden Tages. Für diesen Zeitpunkt haben wir den Ausdruck ,Mitternacht' in Gebrauch. Das Nullpunktereignis markiert das Ende des einen und den Beginn des nächsten Tages, d.h. des Zeitverlaufs (Prozesses), an den als ,Einheitsverlauf' (zu verstehen analog zur ,Einheitsstrecke', z.B. 1 Meter, bei der Längenmessung) wir die Einteilung unserer Uhr gebunden haben.

Diese Erläuterungen machen zusätzlich plausibel, inwiefern ,Zeit' zunächst als das erklärt werden kann, was wir mit Kalendern einteilen und mit Uhren messen. Diese Erklärung kann methodologisch genannt werden, weil sie auf unsere Methoden der Zeitbestimmung rekurriert. Demgegenüber ist die neue Erklärung – Zeit als Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung – formal-ontologisch. Wie hängen beide Erklärungen zusammen? Ich möchte nahe legen: An Entstehen und Vergehen interessiert uns primär das Datum, die Beantwortung der Frage ,wann?', eher sekundär die Dauer dieser Vorgänge als selbst durch Anfang und Ende begrenzte Prozesse (also die Beantwortung der Frage ,wie lange?'). Bezüglich Dauer und Veränderung scheint unsere Interessenlage genau umgekehrt zu sein – zuerst wollen wir wohl wissen, wie lange eine Zustand oder seine Veränderung in einen anderen dauert, erst dann auch, wann der Zustand besteht oder die Veränderung stattfindet. Die unterschiedlichen Interessenlagen hängen sicher auch damit zusammen, dass wir an Zeitbestimmungen nicht nur theoretisch, für unser Verstehen, sondern auch praktisch, für unser Handeln, interessiert sind. Man könnte also die beiden formal-ontologischen Titelpaare für Gegenstände unseres Interesses an der Zeit ebenso wie die zuvor aufgewiesene grundlegende Dualität im Zeitbegriff mit den unterschiedlichen, theoretischen und praktischen, Interessen in einen motivierenden Zusammenhang bringen. Aber immer noch bedarf der Ausdruck ,Möglichkeit' in der formal-ontologischen Erklärung für ,Zeit' einer Erläuterung. Mir scheint der folgende psychologische Sachverhalt dafür hilfreich: Wenn nichts geschieht, wenn wir uns langweilen, weil nichts unseren Geist beschäftigt, dann ,vergeht' doch Zeit – für unser Empfinden quälend langsam, denn darin besteht die *lange* Weile. D.h. aber soviel wie: es geschieht nichts außer dem Lauf der Uhr oder dem Fortschreiten in der Einteilung der Zeit durch den Kalender. Der Lauf der Uhr ist selbst ein Prozess, eine zeitliche Gegebenheit, aber *als* Instrument der *Zeitbestimmung* die bloße Möglichkeit der Bestimmung von Zeit durch Zeitangaben, die während der langen Weile leer läuft. Das zu Bestimmende, das Geflecht aus Ereignissen und Prozessen, als das wir unter zeitlichem Aspekt die Wirklichkeit bestimmen, fällt für unsere Aufmerksamkeit im Zustand der Langeweile weg. Langeweile ist das psychologische Korrelat der Zeit als bloßer Möglichkeit (etwas, was sich ereignet oder geschieht, zu erleben oder etwas zu tun). Auch Kant hat die Zeit als eine Möglichkeitsform erklärt und die gegebene Erläuterung erfasst einen Aspekt seiner Erklärung:

Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Die können insgesamt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben

werden.<sup>41</sup>

Wenn alle zeitlichen Erscheinungen, Ereignisse und Prozesse, aufgehoben gedacht werden, bleibt die Zeit als allgemeine (Bedingung ihrer) Möglichkeit – also der Möglichkeit von Ereignissen und Prozessen sowie der diese bestimmenden Aspekte von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung. Das empirische Substrat der Behauptung ist, dass vor dem Hintergrund unserer Praktiken der Zeitbestimmung bei Aufhebung der zeitlichen Gegebenheiten deren Instrumente bleiben und weiter laufen, wenn auch leer.

Ich habe in der Aufnahme von Kants Gedanken nach dem Zitat die Wörter ‚Bedingung ihrer‘ eingeklammert, weil ich es wichtig finde, schärfer als Kant im Blick auf Raum und Zeit empirische und logische Möglichkeit voneinander zu unterscheiden. Der bisher erläuterte Möglichkeitscharakter der Zeit ist ein *empirischer* Sachverhalt. Man kann sich das zunächst leichter am Raum klarmachen. Ein leerer Raum ist die Möglichkeit der Aufnahme von Körpern, ausgedehnten materiellen Gegenständen. Als abgeschlossener kann ein Raum selbst gleichsam als Körper betrachtet werden – ein ‚Hohlkörper‘. Und der Inbegriff aller Räume in diesem Sinn ist *der* Raum. Der bestimmte Artikel legt hier wieder eine Individuierbarkeit nahe. Aber für diese steht uns keine Urteilsperspektive zur Verfügung (vielleicht hat deshalb Newton den absoluten Raum und die absolute Zeit mit dem Cambridger Platonismus seiner Zeit als Sensorium Gottes bezeichnet). Weil uns für *den* Raum keine Individuierung erlaubende Urteilsperspektive zur Verfügung steht (wie für die vielen Räume in ihm), konzipieren wir ihn als die Möglichkeit aller Lokalisierungen. In der älteren Sprache entsprach *dem* Raum daher auch nicht ein Substantiv, sondern das Pronominaladverb ‚*irgend*‘ (unser heutiges ‚irgendwo‘).<sup>42</sup> Analog, aber wegen der Unanschaulichkeit der Zeiten schwerer einzusehen, ist *die* Zeit der Inbegriff aller möglichen Temporalisierungen (Zeitangaben). Das ist ein empirischer Sachverhalt. Das, was an der Zeit (und am Raum) dagegen a priori ist (in Kants Terminologie), ist eine logische Gegebenheit – der Aspekt unseres Zeitbegriffes, von dem im Folgenden gesagt werden wird, Zeit sein ein ‚formaler Begriff‘. Kants Rede von der Zeit als ‚Bedingung der Möglichkeit‘ aller Erscheinungen (bei Kant auch nicht nur der zeitlichen!) wirft beide Aspekte zusammen.<sup>43</sup> Der formale Begriff ‚Zeit‘ erfasst alle Arten von zeitlichen Bestimmungen – ist mit jeder einzelnen von ihnen schon gegeben und insofern ‚a priori‘ – und daher auch die Zeit als empirische Möglichkeit der Temporalisierung.

### *Die Zeitreihenbestimmungen als modale*

Über die sachliche Haltbarkeit der formal-ontologischen Erklärung von Zeit als Möglichkeit der Temporalisierung muss eine Aufklärung über die Stellung modaler Bestimmungen und Sachverhalte in unserem Verstehen überhaupt und des Näheren eine Erläuterung des Zusammenhangs zeitlicher Bestimmungen mit den modal grundlegenden ‚alethischen‘ (auf Wahrheit bezogenen) Bestimmungen ‚wirklich/möglich/notwendig‘ entscheiden. In Verbindung damit muss aus dem Bisherigen das Problem im Auge behalten werden, wie denn das in der Dualität der Fragen ‚*wann?*‘ und ‚*wie lange?*‘ und den zugeordneten begrifflichen Unterscheidungen steckende Interesse an Einmaligkeit (Ereignisse) im Unterschied zu Wiederholbarkeit (Prozesse), das bisher deskriptiv unterstellt wurde, seinerseits verständlich

<sup>41</sup> *Kritik der reinen Vernunft* B 46/A 31)

<sup>42</sup> *DW* Bd. 10, Spalte 2157 Ad 2). Interessanter Weise war für *die* Zeit der Genitiv ‚*irgendwans*‘ in Gebrauch (unser heutiges ‚irgendwann‘), ebd. Spalte 2158 Ad 2). In grammatischer Metapher gesprochen, ist *die* Zeit der Genitiv *des* Raumes – darin spiegelt sich der relative Primat *des* Raumes vor *der* Zeit in unserem natürlichen Begriffssystem.

<sup>43</sup> Die Nichtunterscheidung ist unter Voraussetzung seines transzendentalen Idealismus, der die Möglichkeitsform Zeit zu einer Form der (subjektiven) Anschauung werden lässt, auch konsequent. – Leider fehlen mir genauere Kenntnisse in der physikalischen Theorie, um zu untersuchen, inwiefern die Nichtunterscheidung empirischer von logischer Möglichkeit auch bei den Debatten zwischen Positionen einer ‚relativen‘ und einer ‚absoluten‘ Zeitauffassung eine Rolle gespielt hat.

werden kann.

Für den ersten Punkt ist es praktisch, sich an den zeitlichen Bestimmungen zu orientieren, die seit Kant als vorzüglicher Ausdruck der Zeit überhaupt gegolten und daher im Mittelpunkt des Interesses üblicher Zeitphilosophie gestanden haben. Kant sah Zeitlichkeit wesentlich durch „das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen“ konstituiert und seit J.E. McTaggart orientiert sich die analytische Zeitphilosophie an dem Bestimmungspaar ‚früher/später‘ und der Bestimmungsreihe ‚vergangen/gegenwärtig/zukünftig‘. Die erste Relation ordnet eine B-Reihe genannte Abfolge von zeitlichen Gegebenheiten (‚positions in time‘), die zweite Folge, A-Reihe genannt, sei eine weitere Ordnung zeitlicher Gegebenheiten. Das zentrale Problem des Verstehens von Zeit bestand seither für viele Philosophen in der Bestimmung des Charakters (real? subjektiv? objektiv?) und des Verhältnisses der beiden Reihen zueinander.<sup>44</sup>

Aus Sicht der bisherigen Erörterungen ist zu dieser Problemstellung zu sagen, dass die Orientierung an den beiden Reihen indifferent bleibt gegenüber dem Unterschied Ereignis/Prozess – beide Arten von zeitlichen Gegebenheiten können nach beiden Reihen geordnet werden. Und: Die Reihen gehören, nach der Verwendung der zu ihrer Markierung benutzten Wörter zu urteilen, in den Zusammenhang von Datierungsfragen – früher und/oder später geben eine grobe relative Datierung von Ereignissen oder Prozessen (oder ihren Stadien) im Verhältnis zueinander, vergangen und zukünftig eine grobe Datierung bezüglich einer als gegenwärtig ausgezeichneten Erfahrungsperspektive bzw. eines gewählten objektiven Bezugspunkts, aus dem (auf den) eine Erfahrungsperspektive (im Sinne möglicher Beobachtung und Messung) möglich ist.

Für die jetzt anzustellenden Überlegungen stellt sich im Hinblick auf den modalen Charakter der Zeitbestimmungen die Frage so: Wie verhalten sich ‚vergangen/gegenwärtig/zukünftig‘ zu ‚möglich/wirklich/notwendig‘ (‚früher/später‘ können als bloß relative Bestimmungen zunächst außer Betracht bleiben). Und im Hinblick auf den etwa erfolgreichen Nachweis der Modalität der Zeitbestimmungen stellt sich dann die Frage: Wie ist die Stellung von modalen Bestimmungen in unserem Verstehen überhaupt zu verstehen?

Es ist einfacher, bezüglich ‚vergangen/gegenwärtig/zukünftig‘ mit einer Vorfrage anzufangen. Wie können die für elementar gehaltenen Unterscheidungen der beiden Reihen McTaggarts im Hinblick auf das bisher Erörterte überhaupt eingeführt werden? Eine paradigmatische zeitliche Gegebenheit ist ein Sonnenaufgang. Es dauert eine bestimmte Zeit(spanne), bis der Prozess, der mit dem Sichtbarwerden der ersten Sonnenstrahlen beginnt, mit dem Hervortreten des unteren Sonnenrandes (aus einer an- oder eingenommenen Wahrnehmungsposition geurteilt) abgeschlossen ist. Diese beiden markanten, den Prozess des Sonnenaufganges als Beginn und Ende einrahmenden Ereignisse sind ordinal selbst eingerahmt von einem ‚überhaupt noch nicht (sichtbar sein)‘ und einem ‚gar nicht mehr (im Gange sein)‘. Mit Blick auf diesen Prozess sind beide Zeitreihen erklärend einzuführen und es ist dabei nicht umstritten, dass die A-Reihe pragmatischen Vorrang hat. Mit dem ersten Sichtbarwerden (den ‚ersten Strahlen‘) ist die Dunkelheit des ‚noch nicht‘ eher plötzlich vorbei und damit ‚nicht mehr‘, ‚vergangen‘. Aber ganz ist der Sonnenball zu diesem Zeitpunkt ‚noch nicht‘ zu sehen, also ist seine völlige Sichtbarkeit noch ‚zukünftig‘. Natürlich ist logisch das vergangen, was *früher* als ‚jetzt‘ ist (im Beispiel ‚die ersten Strahlen sichtbar‘), und was *später* als ‚jetzt‘ ist zukünftig (die ganze Sonne sichtbar‘). Das wird oft im Sinne eines Vorrangs der B-Reihe gedeutet, indem gesagt wird, sie sei das „Konstruktionsprinzip“ der A-Reihe. Aber als Reihe ist die B-Reihe nicht weniger ‚konstruiert‘ und sie bedarf eines Ausdrucks wie ‚gegenwärtig‘, um den Kontrast früher/später auf einen aktuell beobachteten Prozess anwendbar sein zu lassen.: ‚jetzt nicht mehr, also früher‘, ‚jetzt noch nicht, aber später‘. Dabei weist die Zeitpunktangabe ‚jetzt‘ als der Koordinatennullpunkt subjektiver Temporalisierung auf das „Zeitzeichen“ ‚jetzt‘ in praktischen Sätzen (Aufforderungen, Befehle, Bitten etc.) zurück. Der

<sup>44</sup> Die beste akademische Untersuchung in dieser Tradition war in deutscher Sprache die Dissertation von Peter Bieri: *Zeit und Zeiterfahrung*, Frankfurt am Main 1972. Vgl. auch Ernst Tugendhat, ‚Heidegger und Bergson über die Zeit‘, in: *Philosophische Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt am Main 2001, 15.

Kontrast ‚früher/später‘ ist, wie Wittgenstein erstmalig gezeigt hat, im Hinblick auf wiederholbare Gegebenheiten zirkelfrei einführbar, wenn Darstellungen von Sachverhalten (er wählt Bilder von Sonnenständen in einer mit auffälligen Punkten versehenen Landschaft) und Reihenfolgen-Bildung durch Tätigkeiten bzw. Bildern von ihnen verfügbar sind. Für die Einführung der A-Reihe bedarf es eines als einmalig oder abschließbar betrachteten Vorgangs mit verschiedenen Phasen im Blick (möglicher) kontinuierlicher Beobachtung.

Die Interessen an beiden Arten von Zeitbestimmung sind verschieden, auch wenn sie aufeinander bezogen bzw. beziehbar sind. In szientifischer Zeitphilosophie wird viel daraus gemacht, dass die Physik als angeblich maßgebende Theorie der Objektivität nur Bestimmungen der B-Reihe verwende und diese daher objektiver als die A-Reihe sei (auch wenn beide ‚semantisch objektiv‘ seien). Die A-Reihe sei, weil sie sich nicht objektivieren lasse, letztlich nur im Zusammenhang mit unserer Erfahrung der Wirklichkeit verständlich und insofern eine Struktur der Subjektivität, die sich geradezu als ‚Darstellung‘ von nach B-Reihen geordneten Prozessen und Ereignissen mittels der A-Reihe zu verstehen lassen verspreche (eine zeitphilosophisch verarmte Version der alten Lehre, das Subjekt sei der Mikrokosmos zum Makrokosmos der Welt). Ich verstehe aus eigener Kompetenz nur wenig von Physik, aber die Konstruktion erscheint mir zweifelhaft. Es gibt ja auch den Gesichtspunkt einer ‚Geschichte der Natur‘ (C. F. v. Weizsäcker), der den gesamten Prozess der natürlichen Wirklichkeit als einmalig konzipiert (‚vom Urknall bis zum Schwarzen Loch‘). Dass in diesem Prozess nicht eine beträchtliche Menge von Ereignissen und Prozessen zu jedem gegenwärtigen Zeitpunkt, zu dem auch nur gesprochen werden kann, nicht schon objektiv und real gleichermaßen vergangen sein sollte (und nicht nur ‚früher‘ stattgefunden hat), erscheint mir schlicht unsinnig, schon weil es astronomische Zeit gebraucht hat, bis gesprochen, geschweige den astronomische und andere Wissenschaft getrieben werden konnte. In jedem Fall ist die Frage für die Klärung unseres normalen Zeitverständnisses irrelevant. Warum aber das doppelte Interesse an Prozessen einerseits als wiederholbaren zeitlichen Gegebenheiten, andererseits als einmaligen?<sup>45</sup> Mein Vorschlag: Das doppelte Interesse an sowohl Wiederholbarkeit als auch Einmaligkeit ist in Beziehung auf den Umstand zu verstehen, dass unsere Begriffe für Zeitliches nicht nur für unser (theoretisches) Verstehen, sondern auch für unser (praktisches) Handeln eine Rolle spielen. Unsere Handlungen können wir aber, insofern wir ihren Erfolg nicht sicher voraussehen können und Zukünftiges (d.h. hier nur: zeitlich Späteres) überhaupt nicht im Einzelnen wissen, nur als riskante (nicht erfolgssichere) einmalige Vorkommnisse auffassen. Die eine Handlung leitende Absicht kann geradezu als deiktische (singuläre) Bezugnahme auf die ergriffene Handlungsmöglichkeit verstanden werden.<sup>46</sup> Insofern wir uns andererseits für unsere Handlungen auf die Kenntnis kausaler Zusammenhänge stützen, müssen wir Handlungen auch als Typen und damit immer als wiederholbare Prozesse konzipieren und in diesen Prozessen eine Verrichtung als vor (früher als) andere(n) auszuführen bestimmen können. Im praktischen Kontext ist also das doppelte Interesse an zeitlichen Gegebenheiten als sowohl wiederholbaren als auch im Vollzug eines Typs von Tätigkeit bzw. der Vollbringung eines Typs von Handlung zu einer bestimmten Zeit einmaligen Vorgängen (als datierbarer Prozess bzw. datierbares Ereignis) unmittelbar verständlich. Wie sich das auf das Verstehen überträgt, kann das Beispiel der Verfolgung eines Theaterstücks durch einen Zuschauer deutlich machen. Wenn der Zuschauer das Stück in Unkenntnis seiner Handlung verfolgt, erscheint es ihm als einmaliger Prozess, dessen Ausgang für ihn offen ist (bezüglich dessen er also hinsichtlich des Helden des Stücks solche Fragen stellen könnte wie ‚was wird er tun?‘, ‚wie wird es ihm ergehen?‘). Wenn er dagegen das Stück schon kennt, kann er

---

<sup>45</sup> Ereignisse sind in dem hier befolgten Sprachgebrauch zeitliche Individuen und als solche immer einmalig; freilich gibt es hinsichtlich ihrer die Differenz Typ/Vorkommnis. Als ich vorhin über die Verankerung der Tageszeitbestimmung durch Uhren gesagt habe, man habe dafür ein sich täglich wiederholendes Ereignis gewählt (den Zeitpunkt der Mitternacht), hätte es genauer heißen können/müssen: einen täglich wieder instantiierten Typ von Ereignis.

<sup>46</sup> So Donald Davidson über die logische Form der Konklusion eines Praktischen Syllogismos in ‚How is Weakness of the Will possible?‘, in: *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, bes. 31 ff.



Feststellungen treffen wie ‚das hat er schon getan, das aber wird er erst noch tun‘. Er kann also Bestimmungen von Vergangenheit und Zukunft auf Vorgänge anwenden, die in Beziehung auf den ganzen Handlungsverlauf, der ihm aus vorheriger Lektüre oder einer anderen Aufführung schon bekannt ist, im Stück in bestimmter Ordnung früher oder später passieren. Interessant ist im zweiten Fall, dass das jeweilige Jetzt, das Vergangenheit und Zukunft scheidet, für den Zuschauer doppelt bestimmt ist – durch die Situation der Personen im Stück und durch seine Wahrnehmungssituation. Diese Doppelung gibt es für das Handeln in 1. Person nicht – der Handelnde ist in seinem Handeln gleichsam der (Co-)Autor des Stücks, in dem er eine Rolle spielt.<sup>47</sup> Deshalb ist für den Handelnden die Zukunft wesentlich offen, für den Verstehenden unbedingt nur, was ihre Einzelheiten angeht. Und die mit der Verschiedenheit von 1. und 3. Person verbundenen Perspektiven ermöglichen die Freiheit der Wahl einer ‚Betrachtungsweise‘: die Konzeption von Prozessen als entweder wiederholbar oder als einmalig auch für das Verstehen. Inwiefern handelt es sich nun bei den Zeitbestimmungen in den beiden Reihen um eine Art von modalen Bestimmungen? Eine Antwort gelingt am besten mit einem weiten Blick auf die Bestimmungen der Modalität. Der grundlegende modale Kontrast wirklich/möglich ist schon mit dem Verfügen über die Verneinung gegeben. Jeder empirische Aussagesatz ist wesentlich, seinem Sinn nach, entweder wahr oder falsch – d.h. er muss, um sinnvoll zu sein bzw. verstanden werden zu können, beide *Wahrheitsmöglichkeiten* haben, wahr sein *können* oder falsch sein *können*. Mit der Entscheidung der Alternative in einem bestimmten Fall ist das Wahre eo ipso als *wirklich* bestimmbar – ‚Es ist wahr, dass p‘ ist äquivalent ‚p‘ und dies kann erläutert werden als ‚wirklich p‘; das Falsche ist äquivalent ‚nicht p‘ und, wenn ‚p‘ als ‚wirklich p‘ erläutert wird, als ‚nicht wirklich p‘, aber (unter anderen Umständen auch) gleichwohl möglich. Der Sachverhalt, der so beurteilt wird, ist (wegen des Bezugs auf andere Umstände) als wiederholbarer konzipiert. Mit der Verwendung von expliziten Darstellungen, grundlegend sprachlichen, hat sich unser Verhältnis zu unserer Umwelt grundlegend *modalisiert*. D.h. in der Verwendung von der Wahrheit oder Falschheit fähigen theoretischen Sätzen bzw. der Erfüllung oder Nichterfüllung fähigen praktischen Sätzen haben wir die uns vorgegebene Umwelt in einen Raum von Möglichkeiten distanziert, von denen unter geeigneten Umständen eine jeweils wirklich bzw. verwirklichtbar, die anderen aber möglichen Alternativen zum Wirklichen/Verwirklichtbaren bilden. Die Verwendung zeitlich bestimmter Darstellungen ist eine Fortentwicklung dieses grundlegenden anthropologischen Sachverhalts.

Ich habe oben in Anspruch genommen, dass wir unsere Lebenssituation unter dem Aspekt des Handelns als offene Situation verstehen und deshalb unsere Handlungen als die einmaligen Ereignisse oder Prozesse verstehen müssen, in denen wir individuelle Handlungsmöglichkeiten bei entsprechenden Gelegenheiten ergreifen. Betrifft daher die Beurteilung nach *wahr* oder *falsch* Handlungen, die von uns (oder anderen) ausgeführt worden sind, ist hinsichtlich der Qualifikation der ‚falschen‘, nicht verwirklichten Möglichkeit(en) eine weitere Beschränkung der Bestimmung ‚möglich‘ erforderlich: Als Typ mag die ausgeschlossene Handlungsmöglichkeit unter anderen Umständen auch möglich – verwirklichtbar – sein, als zum gegebenen Zeitpunkt ausgeschlossenes Vorkommnis ist sie es nicht, weil sie als ‚vergangene‘, nicht ergriffene Möglichkeit kausal nicht mehr beeinflusst werden kann und also als *diese* Option (Wahlmöglichkeit) nicht mehr zugänglich ist. An diesem Punkt scheint mir die Fortbestimmung der alethischen Modalitäten zu temporalen erforderlich zu sein. Mit ‚wirklich‘ und ‚möglich‘ bezüglich der Polarität wahr/falsch war durch die Ausschließlichkeit der Alternative implizit auch ‚notwendig‘ eingeführt. Ein Aspekt dieser latenten Implikation wird in der Fortbestimmung der alethischen zu temporalen Modalitäten explizit: Die Vergangenheit ist in erster Linie das für Handlungen Unzugängliche, notwendig Gewordene.

<sup>47</sup> Es ist sehr charakteristisch, dass Kierkegaard in seinem religiösen Bezugsrahmen natürlich Gott als Autor des Stückes hat und die doppelte Bestimmtheit der handelnden Person, die im Stück mitspielt, durch die Nicht-Unterschiedenheit von Rolle und Souffleur zu fassen sucht – *Entweder/Oder II*, 145 f. Den Anmerkungen des Übersetzers Hirsch der von mir benutzten Ausgabe ist zu entnehmen, dass die Theatermetapher in dieser Version aus Schellings *System des transzendentalen Idealismus* (1800) stammt.

Komplementär ist die Zukunft gerade das durch Handlungen noch Beeinflussbare. Diesen praktischen Konnotationen der temporalen Modalitäten korrespondieren epistemische (auf Wissen bezogen): Vergangenes kann nur noch erinnert (beurteilt, bewertet, bereut etc.) werden, Zukünftiges nur erwartet (vorausgesagt, befürchtet, erhofft etc.), Gegenwärtiges wahrgenommen und praktisch beeinflusst werden.

Die Fundamentalität der Unterscheidung theoretisch/praktisch ist jedoch im Hinblick auf die zeitlichen Modalitäten noch unzureichend bestimmt. Für das (theoretische) Verstehen ist Zukunft eigentlich nur ‚eine (im Verhältnis zu ‚jetzt‘) spätere Zeit‘, für das (praktische) Handeln aber eine in bestimmter Weise noch ausstehende und insofern etwas, was tatsächlich auf den Handelnden ‚zu-kommt‘. Diese Beobachtung falsifiziert die in szientifischer Zeitphilosophie manchmal vertretene Auffassung, die Rede von *dem* Fluss der Zeit sei insofern deskriptiv richtig, als sie in nicht-trivialer Weise die *Richtung* der Zeit (ihre so genannten Anisotropie) angebe. Zwar könne Zeit auch als aus der Zukunft in die Vergangenheit verlaufend aufgefasst werden (wie für einen Handelnden in 1. Person), aber nur die umgekehrte Auffassung, dass er darin bestehe, dass sich Gegenwart aus der Vergangenheit in die Zukunft bewege, gebe *den* Fluss der Zeit an. Diese Auffassung privilegiert die Beobachtung gegenüber dem Handeln – dafür gibt es aber in der philosophischen reflexiven Klärung unseres Verstehens keinen guten Grund. Für den Handelnden kommt die Zukunft eines möglichen Erfolgs oder Misserfolgs seines Tuns aus der Zukunft auf ihn zu. Also gibt es gar nicht *den* Fluss der Zeit. Die Rede vom Fluss der Zeit ist sinnlos, wenn mit Zeit die Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung gemeint wird, weil ‚Möglichkeiten‘ keine Realcharaktere haben – und ein Mittleres zwischen Sinn und Unsinn gibt es nicht.

Wenn diese Überlegungen im Groben richtig sind, liegt es nahe, die Ausdrücke ‚vergangen/gegenwärtig/zukünftig‘ im Hinblick auf nicht temporalisierte Aussagesätze analog zu ‚möglich/wirklich/notwendig‘ als Satzoperatoren aufzufassen, die die Tempora der Verben als die primären sprachlichen Mittel zur Angabe von Zeitbestimmungen der A-Reihe zum Zwecke der Vereinfachung logischer Behandlung in einem Zeit-Kalkül ersetzen können.<sup>48</sup> In einer solchen Behandlung wäre ‚Er sprach‘ äquivalent mit ‚Vergangen: er spricht‘ und ‚Er wird sprechen‘ äquivalent mit ‚Zukünftig: er spricht‘. In dem Bestandteil ‚er spricht‘ in den explizit modalisierenden Formen darf das grammatische Präsens nicht als Zeitbestimmung verstanden werden, weil natürlich ‚Er spricht‘ äquivalent wäre mit ‚Gegenwärtig: er spricht‘ und bei zeitlichem Verständnis des grammatischen Präsens wäre diese Formel zeitlich doppelt bestimmt. Diese Auffassung ist auch geeignet, die Vorstellung in szientifischer Zeitphilosophie zu korrigieren, es gebe einen vom Sachverhalt ‚Werden in der Zeit‘ zu unterscheidenden Sachverhalt, der ‚zeitliches Werden‘ oder gar ‚Werden *der* Zeit‘ genannt werden könnte und der als ‚Wechsel von A-Bestimmungen an Ereignissen‘<sup>49</sup> erklärt werden müsste. Diese Vorstellung setzt eine unzeitliche Redeweise *über Ereignisse* voraus (der am Ende des letzten Absatzes gemachte Vorschlag dagegen nur unzeitliche, d.h. zeitlich nicht bestimmte Sachverhalte) und verfällt der Suggestion des Substantivs ‚Ereignis‘ und damit einer Mystifikation. Bevor sie sich ereignen, gibt es Ereignisse noch nicht, wenn sie sich ereignet haben und vergangen sind, gibt es sie nicht mehr. Der Ausdruck einer Erwartung, Befürchtung oder Hoffnung, in dem mit einem dass-Satz der Inhalt dieser Einstellungen ausgedrückt wird, lässt diese Suggestion des Ereignisses entstehen, das erst zukünftig ist (erwartet, befürchtet erhofft wird) und dann durch Verwirklichung gegenwärtig wird, also einer Entität, an der Zeitbestimmungen der A-Reihe wechseln.<sup>50</sup> Aber die Suggestion beruht

<sup>48</sup> Erst nachdem ich auf diesen Vorschlag durch selbstständiges Nachdenken gekommen war, bin ich durch Hinweise bei Bieri auf den Sachverhalt aufmerksam geworden, dass dieser Vorschlag schon in Schriften von A.N Prior (*Time and Modality; Papers on Time and Tense*) weitläufig und in Einzelheiten ausgeführt worden ist. Danach war mir völlig unverständlich, warum Priors weit reichende Klärungen in Bieris Darstellungen so gar keine Spuren hinterlassen haben sollten.

<sup>49</sup> Bieri: *Zeit und Zeiterfahrung*, a. a. O., 17.

<sup>50</sup> In der Existenzphilosophie ist das im Folgende kritisierte Missverständnis durch Kierkegaards (bzw. seines

auf einer falschen Semantik solcher Sätze – denn das erwartete/ befürchtete/erhoffte Ereignis *tritt ja entweder ein oder es tritt nicht ein*. Also kann sich der sprachliche Ausdruck der Erwartung/Befürchtung/ Hoffnung mit dem dass-Satz nicht auf das datierbare individuelle Ereignis beziehen, denn wenn es nicht eintritt, ‚gibt‘ es den Bezugsgegenstand ja nicht. Es wird im Ausdruck der zukunftsbezogenen Einstellungen mit der Sprache operiert und dabei werden Ausdrucksweisen auch verwendet, die zur Beschreibung der Erfüllung dieser Einstellungen verwendet werden können. Aber das heißt nicht, dass auf dieselbe Entität, nur in einem anderen ‚Existenzmodus‘ Bezug genommen würde. Man kann sich das Missverständnis am einfachsten Fall der Negation einer synchron zuschreibbaren Eigenschaft klar machen.<sup>51</sup> Damit etwas *nicht rot* ist, muss es nicht irgendwie doch rot sein, weil der Ausdruck ‚rot‘ eben Rot bezeichne. Die Begründung ist zwar richtig, darf aber nicht so verstanden werden: Rot müsse anwesend sein, damit ‚rot‘ es bezeichnen könne (im Fall der Negation: *irgendwie*). Der Ausdruck muss nur in der Sprache erklärt sein, in diesem Fall mittels eines Musters. Ebenso muss einer Beschreibung, die, wenn sie auf ein wirkliches Vorkommnis zutrifft, etwas Wirkliches darstellt, in anders (auch zeitlich) modalisierten Fällen nicht ‚Wirkliches‘ entsprechen. Nur die Verwendungsweise der sprachlichen Beschreibung in diesem Kontext, z.B. als Ausdruck einer zukunftsbezogenen Einstellung oder als Beschreibung ihres Inhalts, muss erklärt sein. Also ist es irreführend, durch Formulierungen nahe zu legen, es gäbe da Ereignisse, die erst zukünftig seien, dann gegenwärtig und schließlich vergangen sein würden. Und dieser Irreführung macht sich die Formulierung eines angeblichen Sachverhalts des zeitlichen Werdens oder gar Werdens *der Zeit* schuldig. Es ist auch diese Konzeption (die die Zeit ja als eine Veränderung *sui generis*<sup>52</sup> auffasst und damit als einen wirklichen Prozess), der die szientifische Zeitphilosophie an der Einsicht in den modalen Charakter der Bestimmungen der beiden Zeitreihen hindert.

### *Zeit als formaler Begriff*

Die beiden Zeitreihen McTaggarts sind nicht die elementaren Sachverhalte für unser Verständnis von Zeit, nicht ‚die Referenten‘ des Ausdrucks ‚Zeit‘. Vielmehr sind elementar Ereignisse und Prozesse, die in diesen Reihen geordnet werden können. Die Frage ist, ob es nicht heißen müsste: geordnet *sind*; und ob es so gleichermaßen für beide Reihen lauten könne. Das wirft die Frage nach der Objektivität oder Subjektivität von Zeitbestimmungen auf. Gegen die Ansetzung von Ereignissen und Prozessen als elementar steht auch das Bedenken, dass Zeit „kein empirischer Begriff ist, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden“ (*Kr.d.r.V.* B 46/A 31). Können wir dann den Begriff der Zeit an der Erfahrung von Ereignissen und Prozessen gebildet haben, wie es

---

Ethikers) These, Handeln sei „wesentlich futurisch“ (*Entweder/Oder II*, 181), einflussreich gewesen und hat Heideggers Konzeption einer Zeitigung des Daseins wesentlich bestimmt. Ich gehe darauf im Anhang ein.

<sup>51</sup> Wittgenstein behandelt die Krankheit diese ‚Irrtums‘ (Missverständnisses) über das Funktionieren der Sprache in seiner charakteristisch verdichtenden Manier in *PU* Abschnitte 518-25. – Über Muster für die Erklärung von Wörtern für Wahrnehmbares handelt er am Beginn der *PU*. Ihr Gebrauch, der sie als zur Sprache, wenn auch nicht zur Wortsprache gehörig (Abschnitt 16) ausweist, ist das zentrale Beispiel dafür, dass das metaphysische Realitätsproblem, das die Zeitphilosophie hinsichtlich der Zeitreihen aufwirft, im Gebrauch der Sprache je schon entschieden ist. Die als Muster verwendeten Gegebenheiten sind Elemente der Realität und in anderen Kontexten als denen der Bedeutungserklärung auch durch Sätze charakterisierbar, die anders als Bedeutungserklärungen, wahr oder falsch sein können. (Bei der Zeit betrifft das die Ereignisse und Prozesse, die zur Eichung unsere Methoden der Zeitbestimmung mittels Kalendern und Uhren verwendet werden.) Die Beziehung der Sprache auf die Wirklichkeit ist daher sowohl intern als auch extern – intern in den Bedeutungserklärungen und den von ihnen zu Elementen der Sprache gemachten Mustern, extern in der Dimension wahr/falsch bzw. erfüllbar/nicht erfüllbar. Damit sind sowohl der Idealismus, der nur ein internes Verhältnis annimmt („die Welt ist unsere Vorstellung“) als auch der Realismus, der nur ein externes Verhältnis annimmt, das auch nicht bestehen könnte und deshalb erst bewiesen werden müsste, als unhaltbar abgewiesen. – Auf die Elemente der Realität, die als sprachliche Muster fungieren, ist Nietzsches metaphorische Einsicht anwendbar, wir trieben (hier: mit der Sprache) „ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge“. (*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, KSA Bd. 1, 876.)

<sup>52</sup> Bieri: *Zeit und Zeiterfahrung*, a. a. O., 36, 69, 78; 177.

sein müsste, wenn sie die elementaren Gegebenheiten unseres Zeitverständnisses wären?  
Auf dieses Bedenken antwortet der Sache nach die im Kontext der Bezugnahme auf Kants Erklärung der Zeit als Möglichkeitsform beiläufig gemachte Angabe, 'Zeit', insofern sie a priori (und nicht empirische Möglichkeit aller Temporalisierungen) ist, sei ein 'formaler Begriff'. Andere formale Begriffe sind 'Gegenstand', 'Raum', 'Farbe', 'Zahl', 'Eigenschaft', 'Zustand' – und eben auch 'Prozess' und 'Ereignis' (jeweils in einer der vielfachen Verwendungen der Ausdrücke). Für formale Begriffe im Unterschied zu empirischen oder materialen oder inhaltlichen ist das kennzeichnende Merkmal, dass sie mit jeder ihrer Instanzen, Fällen der Anwendung, schon gegeben sind.<sup>53</sup> Die formalen Begriffe klassifizieren nicht Gegebenheiten in der Erfahrung, sondern andere Begriffe, indem sie ihre formale Gemeinsamkeit mit zu ihrem formalen Begriff gehörenden anderen Begriffen auffällig machen. Der Begriff 'Ereignis' z.B. klassifiziert die Begriffe Sonnenaufgang, Sonnenuntergang, Geburt, Liebesakt, Tod etc. Man kann die grundlegenden formalen Begriffe mit dem späteren Wittgenstein als Kapitelüberschriften in einer Philosophischen Grammatik auffassen. Unter der Überschrift 'Zeit' würden dabei gleichermaßen die verschiedensten Ausdruckstypen hinsichtlich der für sie geltenden Regeln behandelt, die in einer normalen Grammatik in verschiedene Kapitel gehören: also Verben für Handlungen, Tätigkeiten und Widerfahrnisse; Kennzeichnungen und Namen für Ereignisse und Prozesse (z.B. 'die Jugend des Henri IV.', 'Weihnachten'); zeitliche Indikatoren (jetzt, dann, vorhin etc.); zeitliche Quantoren (immer, nie, manchmal); zeitliche Konjunktionen und Satzgefüge (nachdem, bevor, als, während etc.), zeitliche Adjektive, zeitliche Adverbien (langsam, gemächlich, schnell etc.) und viele mehr. Der Sinn der Behandlung von grammatisch so Verschiedenartigem unter einer Überschrift wäre gerade, den formalen Begriff der Zeit durch möglichst vollständige Behandlungen seiner Arten von Instanzen zu charakterisieren und damit Übersicht in die Verwirrung zu bringen, die unsere nur praktische Beherrschung und so weitgehende Assimilierung der Sprache für unsere Versuche mit sich bringt, das Verständnis reflexiv ausdrücklich zu machen.

Im Zuge der hier unternommenen Aufklärung unseres normalen Zeitverständnisses ergibt sich das Desiderat, zu verstehen, wie die Charakterisierung des Ausdrucks ‚Zeit‘ als (in einer seiner Verwendungen) einen formalen Begriff ausdrückend zusammenhängt mit der methodologischen und der formal-ontologischen Erklärung, die bisher entwickelt wurden. Schließlich ist aus den vorhergehenden Erörterungen noch das Versprechen einzulösen, die vortheoretischen Grundlagen des Zeit-Parameters ‚t‘ in der physikalischen Theorie aufzuweisen.

Eigentümlicherweise ist dieser letzte Punkt im Zusammenhang der Erörterung des ersten zu erledigen, der die Frage nach Subjektivität und Objektivität von Zeitbestimmungen aufwirft. Fragen wir also, warum es objektive und subjektive Zeitbestimmungen gibt. Denn dass es in der Sprache beide gibt, ist schon ein Einwand gegen konstruktive Versuche in der Zeitphilosophie, die Zeit im Ganzen zu subjektivieren (etwa durch Irrealitätsbeweise wie bei Kant und McTaggart). Wir können die Zeit nicht im Ganzen für subjektiv erklären, weil wir die Unterscheidung subjektiv/objektiv für die Einteilung von Zeitbestimmungen selbst brauchen. Die Frage stellt sich zunächst hinsichtlich datierender Zeitbestimmungen. Für eine Antwort auf die Frage 'wann?' nach einem bestimmten Ereignis wäre eine Auskunft wie z.B. 'vor drei Jahren' für einen Hörer nichts sagend, wenn der nicht seine eigene Position in der Zeit konnte. Dazu muss er auf seine Gegenwart mit 'jetzt' Bezug nehmen können, für welchen Indikator auch szientifische Zeitphilosophie die so genannte zeichenreflexive Analyse akzeptiert, der zufolge 'jetzt' soviel heißt wie 'gleichzeitig mit dem Zeichen >jetzt<'. In dieser Funktion bezeichnet der Ausdruck den zeitlichen Ursprung eines logischen Raumes der Deixis, dessen räumliche Entsprechung 'hier', dessen sachliche Entsprechung 'dies' und dessen persönliche Entsprechung 'ich' ist. Der durch diese Indikatoren markierte Punkt ist subjektiver Nullpunkt eines Koordinatensystems (bzw. mehrerer), dessen es bedarf, damit objektive Bestimmungen von Raumzeitlichem für Sprecher und Hörer im Gebrauch der Sprache effektiv werden können. Um genau zu verstehen, wovon jeweils die Rede ist, müssen

<sup>53</sup> Vgl. Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung* Nr. 4.126 – 4.12721.

Sprecher und Hörer und Denker wissen, wer, wo, wann sie selbst sind – erst die (meist implizit bleibende) Beantwortung dieser Fragen setzt sie in eine für sie verfolgbare Beziehung zu den Gegenständen (Themen) der Rede und des Denkens.<sup>54</sup> Bezogen auf Zeitbestimmungen heißt das: Um effektive Datierung und auch Messung zu ermöglichen, bedarf es immer sowohl objektiver als auch subjektiver Zeitbestimmungen.

Dafür gibt es keinen besseren Beleg als den Umstand, dass unsere Instrumente der Zeitmessung, Kalender und Uhr, zu ihrer einwandfreien Funktionsfähigkeit der Bestimmung eines Nullpunktes durch ein 'einmaliges' Ereignis bedürfen – ich habe darauf hingewiesen. Das Ereignis der Geburt des christlichen Erlösers und der Augenblick der Mitternacht sind als Nullpunkte der entsprechenden Koordinatensysteme *Zeitpunkte*, d.h. zeitliche Gegebenheiten, die mögliche Situationen für die Verwendung des Zeitzeichens 'jetzt' und der gleich lautenden indikatorischen Zeitangabe darstellen bzw. darstellten.<sup>55</sup> In unserem Begriffssystem ist den Folgen von Ereignissen und Prozessen, die durch die Reihen McTaggarts geordnet bzw. zu ordnen sind, gleichsam ein Koordinatensystem von Zeitpunkten als den Stellen möglicher Wahrnehmungs- und/oder Handlungssituationen zugeordnet, die die Verwendung von Indikatoren erlauben bzw. verlangen. Die vergangenen Zeitstellen sind nicht mehr zugänglich, aber zugänglich gewesen, die zukünftigen sind noch nicht zugänglich, werden es aber sein. Die scheinbar größere Objektivität der B-Reihe ist eine Illusion – der Umstand, dass, was einmal früher geschehen ist als etwas anderes, immer früher als das andere bleibt, ist einfach ein Fall davon, dass wahre Sätze ihren Wahrheitswert nicht verlieren. Was einmal vergangen ist, bleibt auch vergangen – so stellt sich uns die Wirklichkeit unter dem Aspekt zeitlicher Gegebenheiten eben dar. Dass es möglich sein muss, den objektiven Zeitbestimmungen subjektive zuzuordnen, ist ebenfalls nicht rätselhaft. Es ist einfach ein Aspekt des bei der Erläuterung des modalen Charakters der Zeitbestimmungen betonten grundlegenden Sachverhalts: Mit der Vermittlung unserer Erfahrung durch (sprachliche) Darstellungen – in der Wahrheit und Falschheit fähigen theoretischen und der Erfüllung oder Nichterfüllung fähigen praktischen Sätzen – haben wir das Tatsächliche einer Umwelt mit dem Möglichkeitsraum der Welt umgeben und, was wirklich ist, hat für uns seine volle Bestimmtheit nur im Kontext der es umgebenden, aber nicht verwirklichten Möglichkeiten.<sup>56</sup> Der logische Raum der Deixis ist der Punkt, an dem Wirklichkeit mit dem Möglichkeitsraum der Welt verknüpft ist und von dem aus die zutreffende Auswahl der Möglichkeiten erfolgen muss.

Die Zeitpunktfolge des Koordinatensystems unseres Verständnisses von zeitlich Bestimmtem in der Welt scheint nun die vor-theoretische Grundlage des Zeit-Parameters ,t' in physikalischen Theorien zu sein. Als theoretisch-empirische Wissenschaft, die sich an die Methode der experimentellen Prüfung von Hypothesen bindet, erfasst sie in erster Linie wiederholbare Prozesse (mit Ausnahme des erwähnten Gesichtspunkts einer ,Geschichte der Natur') und strebt ihre Erklärung und Voraussage an. Dazu genügen ihr hinsichtlich der zeitlichen Bestimmtheit von Gegebenheiten die kargsten Elemente unserer komplexen Grammatik für das Verstehen von zeitlich Bestimmtem – eben die Zeitpunktfolge und die Idee der (wiederholbaren) Prozesse. Dass diese in der Wahrnehmung der Physik als objektivster, gleichsam metaphysischer Theorie des

---

<sup>54</sup> In dieser Weise gilt das nur für empirische Sachverhalte; bei rationalen Sachverhalten tritt an die Stelle des einheitlichen Raum-Zeit-Systems mit einem deiktisch/indikativ ausgezeichneten Nullpunkt die Kette der Erklärungen und Begründungen, die der Hörer versteht und der Sprecher geben kann.

<sup>55</sup> Die wechselseitige Voraussetzung von Kennzeichnungen von Zeitpunkten, Ereignissen und subjektiven Indikatoren für unsere Formen der Zeitbestimmung sind im Ansatz in befriedigender Weise zuerst in der Theorie singulärer Termini von Ernst Tugendhat aufgeklärt worden – vgl. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, 25.-27. Vorlesung.

<sup>56</sup> Es gibt für diesen Sachverhalt keinen besseren philosophischen Beleg als den, dass eine Theorie wie die des frühen Wittgenstein, die die Welt ontologisch auf das Tatsächliche reduzieren wollte (als ,Gesamtheit der Tatsachen') mit Rücksicht auf die Negierbarkeit von Darstellungen, gleichsam wider Willen, zu einer doppelten Bestimmung des Ausdrucks ,Wirklichkeit' in Beziehung auf den Ausdruck ,Welt' genötigt ist (*Logisch-Philosophische Abhandlung* 2.04, 2.06, 2.063).

Wirklichen überhaupt – alles ist *matter in motion*<sup>57</sup> – als die eigentlich allein objektiven Zeitbestimmungen erscheinen, ist eine der intellektuellen Arbeitsteilung in der Gesellschaft geschuldete Illusion. Dafür spricht eine einfache Überlegung: Auch Theorie und Wissenschaft zu treiben sind *Tätigkeiten*, die zu ihrem vollen Verständnis und Selbstverständnis unsere gesamte Grammatik für Tätigkeiten und Handlungen voraussetzen (z.B. in der Auskunft darüber, was eigentlich im Überprüfen von Hypothesen durch Experimente *getan* wird); sie setzen damit auch die volle vortheoretische Grammatik für das Verstehen von zeitlich Bestimmtem voraus. Dies als bloß pragmatische Voraussetzungen zu diskontieren, wie szientifische Zeitphilosophie zu tun geneigt ist, dient jedenfalls nicht *philosophischem* Verständnis.

Bleibt die Frage: Wie hängen die methodologischen und die formal-ontologischen Erklärungen für ‚Zeit‘ mit ihrer Charakterisierung als ‚formalem Begriff‘ zusammen? Das Verhältnis der beiden Erklärungen zueinander sollte nach den vorstehenden Erörterungen klar sein: Die methodologische Erklärung gibt an, *wie* wir vor allem mit zeitlich Bestimmtem umgehen – indem wir es mit Hilfe von Kalendern und Uhren datieren und messen. Die formal-ontologische Erklärung gibt dagegen in abstrakter Weise an, *womit* wir so umgehen, wenn wir so handeln, wie die methodologische Erklärung sagt.

Zunächst einmal muss darauf hingewiesen werden, dass die beiden Erklärungen zwar die zentralen Weisen des Umgangs mit Zeit zu treffen beanspruchen, aber nicht alle. Im Zusammenhang mit dem zu Handlungen (im Unterschied von Tätigkeiten) gehörenden Begriff der Zukunft als des spezifisch noch Ausstehenden, auf den Handelnden selbst insofern Zukommenden, als er den Erfolg seiner Handlung in der Absicht antizipiert, der sich empirisch einstellen wird oder nicht, sind wir auf andere Weisen des Umgangs mit der Zeit gestoßen. Im Hinblick auf sie könnte sehr wohl auch erklärt werden: Zeit ist als Zukunft das, was wir in praktischen Einstellungen vorwegnehmen – befürchten, erwarten, erhoffen, zu gestalten bestrebt sind; Zeit ist als Vergangenheit das, was wir erinnern, bereuen und bedauern, mit Stolz oder Befriedigung betrachten etc.; Zeit als Gegenwart ist, worin wir wahrnehmen und beobachten, tätig sein und handeln können. Jede mögliche Erläuterung ist nur partiell anwendbar (auch wenn sie verschiedene Reichweite haben), es gibt keine, die für alle Kontexte des Verstehens und Handelns und die sie erschließenden Praktiken gültig wäre. In szientifischer Zeitphilosophie hat dieser Umstand ein Echo in der Behauptung, die Erfahrung von Zeit sei eben universeller als jede andere; was immer erfahren werde, Zeit werde mit erfahren. Aber erstens ist die Behauptung unangemessen unbeschränkt – es gibt auch Erfahrbares, das wir jedenfalls primär und zunächst nur als räumlich bestimmt behandeln (ich werde darauf eingehen). Und zweitens besagt der eben gegebene Hinweis doch: Zeit wird gar nicht nur ‚erfahren‘, sondern ist auch in ganz anderen Einstellungen (wie den praktischen, den dichterischen etc.) „erschlossen“ (das ist Heideggers Kunstausdruck, in dem ‚bewusst‘ und ‚verständlich amalgamiert sind).

Welchen Status haben derartige Erklärungen? Nach dem hier befolgten Philosophie-Konzept – reflexive begriffliche Klärung – sind sie keine theoretischen Behauptungen. Sondern vielmehr synoptische, Überblick gewährende Zusammenfassungen über eine Vielzahl von Praktiken und zu ihnen gehörenden Verwendungsweisen von sprachlichen Ausdrücken, die immer dann Erwähnung fanden, wenn Beispiele für die allgemeinen Ausdrücke gegeben wurden – also z.B. für den Ausdruck ‚Prozess‘ die Beispiele ‚Regen in einem Landstrich‘, ‚Krankheit‘; oder für den Ausdruck ‚Ereignis‘ die Beispiele ‚Sonnenaufgang‘ oder ‚Geburt eines Lebewesens‘. Zu überprüfen wären die gegebenen Erklärungen daran, ob sie in den Verwendungsweisen der als Beispiele dienenden konkreten Ausdrücke Entsprechungen haben, die von den formalen allgemeinen Erklärungen gedeckt sind. Auch die allgemeinen Erklärungen sind ihrem Status nach, anders als ihre Formulierung im Indikativ nahe legt, nicht theoretische, sondern praktische Sätze: Vorschläge zum

---

<sup>57</sup> Ein Bertrand Russell zugeschriebener philosophischer Witz, den mir Peter Bieri erzählt hat, gehört in den Kontext der physikalistischen Idee ‚everything is matter in motion‘: „What ist mind? Nothing but matter. And what is matter? Never mind.“

besseren ausdrücklichen Verständnis dessen, was wir je schon kennen, können und tun, insofern wir handeln, sprechen und verstehen. Praktische Sätze bedürfen der Ratifikation durch ihre Adressaten. Im vorliegenden Fall muss der Leser sich durch Nachdenken davon überzeugen (oder auch nicht), dass die gegebenen Erklärungen sein Verständnis klären, es ihm besser übersichtlich machen als andere Erklärungen und als es zuvor war. (Der Leser kann *philosophieren*, wenn er nicht nur sein Verständnis an den Erklärungen, sondern auch umgekehrt die Erklärungen an seinem Verständnis messen und korrigieren, verbessern, ausarbeiten kann.)

Eben habe ich beiläufig formuliert, die Erklärungen seien formale. Sie sind es deshalb (und das klärt endlich das Verhältnis der Erklärungen zur Charakterisierung von 'Zeit' als formalem Begriff), weil sie (mit Ausnahme des Gebens von Beispielen) auf der Ebene formaler Begriffe verbleiben. Diese klassifizieren, wie erläutert, nicht empirische Gegebenheiten, sondern andere Begriffe, die in der Verwendung der in Beispielen angeführten konkreteren Ausdrücke ausgedrückt werden. Formale Begriffe konstituieren die Grundbereiche unseres sprachlich verfassten Verstehens (sind Überschriften auf verschiedenen Textebenen in einer Philosophischen Grammatik), weil 'Sprache' in dem Sinn, in dem in der Philosophie und auch hier davon die Rede ist, selbst ein formaler Begriff ist – er klassifiziert zunächst die natürlichen Sprachen (die deutsche, die englische, die spanische Sprache etc.) und noch verschiedenartige Zeichensysteme, die diesen natürlichen Sprachen (Aspekten von ihnen) hinreichend ähnlich sind. Und Sprachen sind selbst Möglichkeiten – Möglichkeiten nämlich des Ausdrucks und der Darstellung, die immer dann realisiert werden, wenn einer Sprache sich bedient wird, um etwas auszudrücken oder darzustellen. Der Ausdruck 'Zeit' für den formalen Begriff klassifiziert alle Arten von konkreteren zeitlichen Bestimmungen, in Sonderheit die in der Sprache. Über die Eichung der konkreten Ausdrücke der Sprache auf Muster klassifizieren die formalen Begriffe indirekt auch das konkrete Wirkliche, das von den von ihnen zusammengefassten konkreten Begriffen erfasst wird. [Für Muster in der Sprache haben die vorstehenden Erörterungen, außer dem Hinweis in Fußnote 51, Beispiele nur im Zusammenhang der Erörterung der Instrumente der Zeitmessung gegeben; aber jede Bedeutungserklärung für einen Ausdruck für Wahrnehmbares in der Form ‚dies ist (ein)...‘ verbunden mit einer Zeigegeste auf eine Gegebenheit gibt ein weiteres Beispiel.] Über die Erklärbarkeit der Bedeutung von Ausdrücken besteht deshalb auf der Ebene des Sinns, des Verständlichseins (im Unterschied zu den Ebenen von Wahrheit vs. Falschheit, Erfüllung vs. Nichterfüllung), *auch* eine *interne* (d.h. notwendige, die Existenz beider Relationsglieder voraussetzende) Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit, nicht nur die externe (kontingente) von *wahr* oder *falsch*, *erfüllt* oder *nicht erfüllt*. Weil aufgrund dieser Stufenfolge im Aufbau der Sprache die formalen Klassifikationen auch das vom Klassifizierten Klassifizierbare indirekt erfassen, hängt die Charakterisierung des Ausdrucks 'Zeit' als formalem Begriff mit den methodologischen und formal-ontologischen Erklärungen so zusammen: Der formale Begriff *Zeit* klassifiziert die formalen Begriffe für zeitliche Gegebenheiten, von denen im Vorstehenden die zentralen *Ereignis* und *Prozess*, aber auch *Uhr* und *Kalender* (insofern es verschiedene Arten von Uhren und Kalendern geben kann) waren. Diese fungieren in den formalen Erklärungen, der methodologischen und der formal-ontologischen. Diese Erklärungen verknüpfen also verschiedene formale Klassifikationen von Möglichkeiten des Ausdrucks und der Darstellung, die erst realisiert werden, indem wirklich etwas zeitlich Bestimmtes ausgedrückt und dargestellt wird. Was in diesen Verknüpfungen von formalen Begriffen in formalen Erklärungen indirekt erfasst wird, sind Regeln der Verwendung von konkreten Ausdrücken für zeitlich Bestimmtes. Die formal-ontologische Erklärung etwa impliziert die Regel: Was nicht als entstehend/entstanden, vergehend/vergangen, sich verändernd/dauernd verstanden werden oder damit in Zusammenhang gebracht werden kann, kann nicht als zeitlich bestimmt verstanden werden. Sollte bezweifelt werden, dass diese allgemeinste Regel unseres Zeitverständnisses gehaltvoll ist (weil sie nichts ausschließt), dann kann darauf hingewiesen werden, dass sich logische, arithmetische und geometrische Sätze sowie Ausdrücke von semantischen Regeln überhaupt nicht als zeitlich bestimmt verstehen lassen. Das ist philosophisch

unumstritten; umstrittener sind weitere Beispiele, insbesondere das oben im Zusammenhang der modaltheoretischen Behandlung der Ausdrücke früher/später bzw. vergangen/gegenwärtig/zukünftig behauptete Beispiel, dass sich Darstellungen von aktuell Wahrgenommenem (in dem angeführten Beispiel der abhängige Satz ‚er spricht‘ in Zusammensetzungen wie ‚Zukünftig: er spricht‘ anstelle von ‚Er wird sprechen‘) nicht als zeitlich bestimmt verstehen lassen. (Das Argument war, dass, wenn es zeitlich bestimmt verstanden würde, im Fall von ‚Gegenwärtig: er spricht‘ eine doppelte Temporalisierung vorläge.)

Das war eine lange und komplizierte Erörterung. Zu ihrer Entschuldigung kann ich nur Einstein anführen: „Alles soll so einfach wie möglich dargestellt werden, aber nicht einfacher.“ Unser sprachlich verfasstes Verstehen ist Ausdruck einer enorm komplexen Lebensform und kann, wenn es reflexiv aufgeklärt werden soll, nicht einfacher dargestellt werden als es verfasst ist. Aber die gesamte Erörterung ist ja unternommen worden, um die grundlegende Vorgegebenheit im Verstehen zu klären, auf die Personen stoßen, die den Sinn ihres Lebens suchen. Natürlich muss eine solche Person nicht über das Ausgeführte verfügen, das hieße den alten philosophischen Fehler zu machen, das philosophische Interesse an reflexiver Klarheit des Verstehens zum Lebensinteresse jeder Person zu erklären. Die meisten Personen haben dieses Interesse nicht und müssen es nicht haben; es genügt, dass sie den Umgang mit Zeitlichem praktisch zu beherrschen erlernt haben. Bevor ich nun erörtere, in welcher Hinsicht dieses Erfordernis ein Lebensthema für jede Person – das Thema der Lebensalter – aufwirft, möchte ich noch eine abschließende Erwägung zum philosophischen Zeitproblem anstellen.

### *Ewigkeit, ewige Fragen und die metaphysische Philosophie*

Ich hatte mit dem Hinweis begonnen, dass eine gewisse Ironie darin liegt, dass die Frage, was Zeit ist, zu den ewigen Fragen der Philosophie gehört, werden doch Zeit und Ewigkeit oft als diametrale Gegensätze verstanden. Diese Ironie wird noch dadurch gesteigert, dass ‚ewig‘ ein Wort unserer Zeitsprache ist. Das Wort ‚Zeit‘ kommt von einer sprachlichen Wurzel für ‚teilen‘ und meint ursprünglich das Abgeteilte, Zugeteilte.<sup>58</sup> Es meinte damit sowohl das Geschehen zwischen zwei Zeitpunkten als auch die Zeitpunkte selbst (die Dualität von Prozess und Ereignis). In der älteren Sprache gab es nun die Prägung ‚ohne Zeit‘, die meinte: ‚ohne Ende, ohne Begrenzung nach hinten‘. Der Ausdruck ‚ewig‘ ist im Hinblick auf diese Prägung nun zunächst eine konservative Erweiterung der Sprache: die Ersetzung eines Ausdrucks aus zwei Wörtern (‚ohne Zeit‘) durch einen Einwortausdruck. Denn seine Grundbedeutung ist „das immer währende, *endlose*“.<sup>59</sup> Das Merkmal auch der Anfangslosigkeit ist dem Begriff der Ewigkeit durch philosophische Spekulation zugefügt worden, zuerst vermutlich von Parmenides in den Prädikaten seines Seins.

Die Auffassung philosophischer Fragen als ewiger Fragen ist nun aber nicht eine resignative Bildung angesichts ihrer angeblichen Unlösbarkeit und jedenfalls angesichts des endlosen Streits der Philosophen über diese Fragen, sondern verdankt sich einer spezifischen historischen Konstellation der europäischen Philosophie. Als ewig, ungeworden und unvergänglich, erschien den griechischen Philosophen in erster Linie der Kosmos, die schön geordnete Natur. Aristoteles etwa hat als Paradigma der vollendeten Bewegungen, die nach seiner Explikation Prozesse und Tätigkeiten sind, die (nach damaliger Auffassung) endlosen Kreisbewegungen der Gestirne angesehen. Theorie war Betrachtung des Kosmos, der ewigen schönen Ordnung des Ganzen der Wirklichkeit. Aristoteles' Lob der *theoria* (Spekulation, Schau) als Teilhabe am ewigen Leben des unbewegten Bewegers als des Prinzips (*Metaphysik* XII, 7) verspricht dem metaphysischen Philosophieren den Genuss der Selbstmächtigkeit überlegener, weil das Ganze erfassender Einsicht. Zwar soll diese Einsicht für uns Sterbliche nur ausnahmsweise in Augenblicken und nicht auf Dauer möglich sein, aber in den Momenten der Erfüllung soll sie sich mit der objektiven Vernunft in

<sup>58</sup> DW Bd. 31, Spalte 523.

<sup>59</sup> DW Bd. 3, Spalte 1201, Hervorhebung von mir.



Gestalt des unbewegten Bewegers (Aristoteles' Begriff von Gott) vereinigen und, „den Gegenstand berührend und denkend, so dass Vernunft und Gedachtes (noëton) dasselbe ist“, an dessen Vollkommenheiten teilhaben. Den bei Aristoteles nur angedeuteten Zusammenhang hat Schopenhauer in seiner Darstellung der ästhetischen Erkenntnis (*Die Welt als Wille und Vorstellung I*, § 34) zur völligen Deutlichkeit gebracht. Die ästhetische Betrachtung isoliert den Gegenstand der Betrachtung aus seinen alltäglichen und wissenschaftlich erforschbaren Zusammenhängen und verwandelt ihn in eine Idee; aber „eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern es ist REINES, willenloses, schmerzloses, zeitloses SUBJEKT DER ERKENNTNIS.“ Für ein Verständnis dieser Konstruktion ist es wichtig zu realisieren, dass Schopenhauer mit der überwiegenden Anzahl der Philosophen seit Aristoteles der Meinung ist, die sinnliche (paradigmatisch: die visuelle) Wahrnehmung gebe der Erkenntnis schon ohne sprachliche oder begriffliche Vermittlung *einzelnes*, wahrgenommen würden wesentlich *einzelne* Gegenstände, aus deren gemeinsamen Merkmalen allgemeine Begriffe erst abstrahiert würden. Dann ist die Verwandlung der beiden Pole der Erkenntnis (Subjekt-Objekt) in der ästhetischen Erkenntnis eine Verallgemeinerung: der Gegenstand wird zur (allgemeinen) Idee, das individuelle Erkenntnissubjekt zur Verkörperung des allgemeinen Ichs. [Tatsächlich ist ja 'ich' insofern allgemein, als *jeder* zu sich 'ich' sagt – aber d.h. nicht, dass ein Allgemeines (>Ich<) in jeden fährt, der 'ich' sagt, auch nicht im Fall der Erkenntnis (Kant) oder einer besonderen Erkenntnis, der ästhetischen (Schopenhauer).] Erst eine spätere Auffassung, die die symbolische, sprachliche Vermittlung jedweden Erkennens ernst nahm, konnte realisieren, was auch Aristoteles schon beiläufig gesagt hatte, dass der sinnlichen Wahrnehmung als solcher keineswegs schon *einzelnes* gegeben sei, sondern vielmehr Gleichartiges („ein solches“), das erst unter der Beschreibung durch singulär prädikative Sätze („Das x ist F“) in einzelnes vs. allgemeines, nämlich den einen Gegenstand spezifizierenden Subjektausdruck und ein charakterisierendes allgemeines Prädikat dissoziiert wird.<sup>60</sup> Schopenhauer weiß, dass die Behauptung dieser in Subjekt und Objekt komplementären Verwandlungen im ästhetischen Erkennen befremdlich wirken muss und sieht die Gefahr, dass vom Erhabenen zum Lächerlichen nur ein Schritt ist. Er glaubt aber die Idee des ästhetischen Erkennens durch Ausarbeitung dagegen abschirmen zu können und beruft sich für eine Plausibilisierung zunächst auf Baruch Spinozas Konzeption einer dritten Gattung der Erkenntnis, die das Gleiche im Auge gehabt habe: *mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit* (*Ethica V, pr. 31, schol.*)“ (Der Geist sei insofern ewig, als er die Sache unter einem Aspekt der Ewigkeit auffasse.) Aber diese Berufung ist einfach die auf eine (in diesem Punkt) verwandte metaphysische Konzeption. Und Schopenhauer folgt ihr auch dahin, der Idee ästhetischen Erkennens selbst metaphysische Relevanz zuzusprechen, weil in der Erhebung des betrachteten Objekts zur Idee die ‚Welt als Vorstellung‘ „gänzlich und rein hervor(tritt)“, weil allein die Idee „ADÄQUATE OBJEKTIVITÄT“ sei. Im Übrigen beruft er sich für seine Phänomenologie des ästhetischen (und erweitert: metaphysischen) Erkennens im Wesentlichen auf eine Interpretation „einer sinnvollen Deutschen Redensart“, nach der man „sich gänzlich in diesen Gegenstand (sc. der Betrachtung) verliert; d.h. eben sein Individuum, seinen Willen vergisst und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehen bleibt“.

Schopenhauers Konstruktion macht Motive des metaphysischen Denkens gleichsam nachträglich deutlich, denn er schreibt als eine Art von Kantianer schon unter nachmetaphysischen Prämissen, wenn diese auch weder bei Kant noch gar bei ihm selbst die Spuren ihrer Herkunft völlig abgestreift haben. In der Charakterisierung des Subjekts des ästhetischen und metaphysischen Erkennens als 'rein, willenlos, schmerzlos, zeitlos' wird deutlich, dass es metaphysischem Erkennen um eine Bewältigung der Bedingungen endlicher Existenz durch Abstreifen oder Verdrängung geht, um entmischende Reinheit gegenüber den Verstrickungen durch Trieb und Willen, und die Negierung von Verletzbarkeit und Endlichkeit in Schmerz und Tod.

Bei Aristoteles ist diese negierende Ausrichtung metaphysischen Denkens auf das einzige Motiv der

<sup>60</sup> Vgl. Ernst Tugendhat: *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, a. a. O., 203 und 211 Fußnote 5.

Teilhabe an Ewigkeit nach Maßgabe menschlicher Möglichkeit reduziert.<sup>61</sup> Hinter diesem Motiv stecken neben religiösen Wünschen auch Sachauffassungen: zum einen die kosmologische Auffassung der Ewigkeit der Welt, des Kosmos; zum andern die Auffassung der apriorischen Sätze in Logik, Arithmetik und Geometrie als zeitlos. Kosmologische Überzeugungen sind im Verlauf der Geistesentwicklung aus der Philosophie in die Wissenschaften abgewandert und heute gilt der Kosmos überwiegend als endlich und geworden, also nicht ewig; obwohl damit die Dauer des Weltalls im Vergleich zu den denkbaren Spannen eines Menschenlebens immer noch vergleichsweise 'ewig' ist, gibt das keinen Grund, es als eine Stütze für eine mögliche (Teilhabe an) Ewigkeit des auf den Kosmos gerichteten Erkennens anzuführen.

Natürlich muss man fragen: War es das je? Und rational ist die Antwort ohne Zweifel: Nein. Aber in den Anfängen der Rationalitätsentwicklung herrschten zum Teil magische Vorstellungen von den Bedingungen der Möglichkeit gewisser Formen von Erkenntnis. Diese Vorstellungen hat, gegen Ende der metaphysischen Tradition, Goethe in einen Vers gefasst: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, /Die Sonne könnt' es nie erblicken.“ Charakteristischerweise geht der Vers aus dem 3. Buch der *Zahmen Xenien* so weiter: „Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, /Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“ Das Bild dieses Gedankens ist uralt, es geht dokumentiert über den neuplatonischen Philosophen Plotin (*Enneaden* I, 6,9) jedenfalls bis auf Platon zurück, der in seinem Hauptwerk das Auge das sonnenartigste unter allen Werkzeugen unserer Wahrnehmung genannt hat (*Politeia*, VI. Buch, St. 508 b). Der Gedanke selbst, wie er auch noch in Aristoteles' Lob der (kosmologischen) *theoria* wirkt, ist der: Wir könnten als endliche Wesen Ewiges (die Gesetze des Kosmos und die Gesetze des Denkens in Logik, Arithmetik und Geometrie) nicht erkennen, wenn nicht etwas in uns selbst ewig wäre oder jedenfalls so beschaffen, dass es am Ewigen, wie immer nur ausnahmsweise, teilhaben kann.<sup>62</sup> In formalisierender Verallgemeinerung besagt der Gedanke, damit Erkenntnis möglich sei, müssten Erkennendes und Erkanntes in irgendeiner Hinsicht wesensgleich oder jedenfalls ähnlich sein. Merkwürdigerweise hat Aristoteles diesen formalisierten Gedanken als allgemeine Bedingung für Erkenntnis selbst schon kritisiert (*De anima* 409 b 26 ff.), aber in seiner Konzeption metaphysischer *theoria* wirkt er doch fort: „den Gegenstand berührend und denkend“ sind „Vernunft und Gedachtes (noëton) dasselbe“ und wenn das Gedachte ewig ist (wie die Gesetze des Kosmos und die des Denkens), dann hat das Denken durch die Berührung des Gegenstandes an diesem Charakter teil.

Schopenhauer ist sich über die Motive zur Metaphysik in seiner Theorie über „das metaphysische Bedürfnis des Menschen“ (*Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Kap. 17) sowie die ergänzenden Ausführungen zum Subjekt des Erkennens (*Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Kap. 30) völlig klar: „Ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens, was den stärksten Anstoß zur philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt gibt.“ Bezüglich der Bestandteile seiner Konzeption des ästhetischen und metaphysischen Erkennens denkt er aber unter den modernen Bedingungen einer Philosophie der Subjektivität und daher die entsprechenden Verwandlungen von Gegenstand und Subjekt im ästhetischen und metaphysischen Erkennen als Veränderungen des Individuums, „einer Veränderung in uns, die man auch als einen Akt der Selbstverleugnung betrachten könnte“. Diese Veränderungen könnten aber nicht vom Willen ausgehen, sondern allein „aus einem temporären Überwiegen des Intellekts über den Willen (entspringen)“. Sie sind also ein kontingentes Widerfahrnis und diese Konzeption macht es grundsätzlich möglich, kritisch zu fragen, ob das denn überhaupt je der Fall ist bzw. geschieht. Schopenhauer ist vielleicht deshalb auch aus anderen Gründen als denen der Verwandelbarkeit des Individuums in ein reines, zeitloses Subjekt des Erkennens von der „Unzerstörbarkeit unseres Wesens“ durch den Tod überzeugt (*Die Welt als Wille*

<sup>61</sup> Emil Angehrn, *Der Weg zur Metaphysik*, Vorsokratik – Platon – Aristoteles (Weilerswist 2000), identifiziert, unter dem Einfluss von Klaus Heinrich, die bei Platon und Aristoteles nicht mehr manifesten Motive. Vgl. bes. S. 151-3.

<sup>62</sup> Hans Blumenberg hat diesen Grundsatz, den er „das schöne homöopathische Prinzip ‚Gleiches nur durch Gleiches‘“ nennt, in seiner Wichtigkeit für das Verständnis von Platons *Politeia* behandelt in: *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main 1996, bes. Zweiter Teil III/IV (Zitat 137).

und *Vorstellung II* Kap. 41). Aber er operiert dabei doch mit dem Begriff der Notwendigkeit (also dem unterstellten Charakter der Gesetze des Kosmos und des Denkens) und sein Argument funktioniert nur, wenn Notwendigkeit Zeitlosigkeit im affirmativen Sinn von Ewigkeit (Ungewordenheit und Unvergänglichkeit) konnotiert:

„Als ein notwendiges aber wird sein Dasein erkennen, wer erwägt, dass bis jetzt, da er existiert, bereits eine unendliche Zeit, also auch eine Unendlichkeit von Veränderungen abgelaufen ist, er aber, dieser ungeachtet doch da ist: die ganze Möglichkeit aller Zustände hat sich also bereits erschöpft, ohne sein Dasein aufheben zu können. KÖNNTE ER JEMALS NICHT SEIN; SO WÄRE ER SCHON JETZT NICHT. Denn die Unendlichkeit der bereits abgelaufenen Zeit, mit der darin erschöpften Möglichkeit ihrer Vorgänge, verbürgt, dass was EXISTIERT NOTWENDIG EXISTIERT.“

Das Argument ist natürlich fehlerhaft, weil Möglichkeit nicht die Schattenwirklichkeit einer erschöpfbaren Menge von Zuständen ist und die Zeit kein ablaufendes Medium, sondern selbst eine 'Möglichkeit', die Möglichkeit der Dauer (von Prozessen) und Veränderung (von Ereignissen), des Entstehens und Vergehens (von Gegenständen). Aber charakteristisch ist das Fortspinnen der metaphysischen Konstellation von Zeitlosigkeit, Notwendigkeit und 'Unsterblichkeit' dessen, der sie verstehen kann, unter prinzipiell schon nachmetaphysischen Bedingungen. Wenn dafür kosmologische Stützen nicht mehr zur Verfügung stehen (obwohl Schopenhauers Theorie des Willens als des 'Ding-an-sich' für ihn auch eine kosmologische Dimension hatte, war sie doch ohne Kontakt zur naturwissenschaftlichen Kosmologie), bleiben angeblich die logischen und mathematischen Stützen.

Erst wenn deren Notwendigkeit anders verstehbar wird, ist die metaphysische Konstellation nicht mehr fortsetzbar. Im Prinzip war das bereits mit Kants kritischer Philosophie der Fall, zum einen wegen der bei ihm zugrunde liegenden kopernikanischen Wende, zum andern wegen der von ihr bereits unterstellten *normativen* Theorie der Logik. Wenn die Notwendigkeit der logischen und arithmetischen Sätze *normativ* expliziert werden kann, kann ihre Zeitlosigkeit rein negativ, als Nichtanwendbarkeit – Unmöglichkeit und Unnötigkeit – zeitlicher Bestimmungen für diese Sätze verstanden werden. (Normen, die bei wie immer kontingentem Bestehen der Bedingungen ihrer Anwendung *zu jeder Zeit* angewendet werden können, bedürfen nicht nur nicht eines zeitlichen Indexes, sondern können ihn auch nicht haben.) Bei Kant ist das noch nicht der Fall, weil er in seiner Moralphilosophie aus Gründen des Interesses an der kategorischen Verbindlichkeit der moralischen Normen die metaphysische Konstellation in gewisser Weise fortgesetzt hat, indem er die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes zu Postulaten der praktischen Vernunft erhob. Dass es sich aber um *Postulate* der *praktischen* Vernunft handeln sollte, machte die Einsicht in den Charakter metaphysischen Denkens als *Wunschdenken* immerhin möglich.

### *Lebensalter und Tod*

Der Überblick über die Grammatik der Zeit sollte die Einordnung des Lebens in die Kategorie der Prozesse (der zeitlichen Gegebenheiten, die nicht aus Gründen der Logik der Ausdrücke für sie ein bestimmtes Ende haben – im Unterschied zu Ereignissen) unaufregend sein lassen. Auch Tätigkeiten sind Prozesse, aber gegen die Fassung des Lebens als Tätigkeit spricht, dass zum Leben zwar auch Tätigkeiten und Handlungen gehören – aber ebenso Widerfahrnisse, ja dass das Leben nach seinem Ursprung in der Geburt und dem unbestimmt bevorstehenden Ende im Tod sowie, per Implikation, in seinem zeitlichen Verlauf in vielen seiner Gegebenheiten selbst eher als ein Widerfahrnis verstanden werden kann und muss. Wenn einem das nicht schon von Tag zu Tag deutlich wird, dann doch an den Schwellen der Persönlichkeitsentwicklung, die in nicht bestimmt datierbarer Weise verschiedene Abschnitte des Lebens unterscheidbar machen, die wir als Lebensalter verstehen.

Die Konzeption von Lebensaltern hat einen stark konventionellen Anteil – eine Rede zum 50.

Geburtstag von Kant titulierte den Jubilar als ‚Ehrwürdiger Greis‘ – heute würde wohl angesichts der allgemein gewachsenen Lebens(zeit)-Erwartung nirgends ein 50-Jähriger als ‚Greis‘ bezeichnet und angesprochen werden können. Dennoch hat die Abgrenzung der Lebensalter in vielen Fällen auch ein natürliches Fundament – das klarste Beispiel ist die Abgrenzung zwischen Kindheit und Jugendzeit anhand des Eintritts der Geschlechtsreife (Zeugungs- bzw. Gebärfähigkeit). An der an diesen Schwellen aufdringlichen Unumkehrbarkeit der Erfahrung bildet sich ein Verständnis des Lebensprozesses im Ganzen heraus, der ihn als eine unumkehrbare Folge von zeitlichen Stadien – Lebensaltern – durchlaufend auffasst. Diesen Umstand tendieren die Existenzphilosophen (von Kierkegaard her) mit Konstruktion eines handelnden Entwurfs der Lebenseinheit im Ganzen normativ zu überwölben und – in der Ablendung bestehender Alternativen – zu verzeichnen. Gemäß der hier vertretenen ‚strukturellen‘ (unzeitlichen) Konzeption von Lebenssinn kann in einer konkreten Erörterung der Lebensthemen, an denen sich für Personen ihre Auffassung vom Sinn ihres Lebens bilden kann und z. T. bilden muss, von dem Umstand der Lebensalter-Gliederung der Lebenserfahrung zunächst abgesehen und die Elemente möglichen Lebenssinns zunächst unabhängig von ihrem Zusammenhang mit Lebensaltern erörtert werden. Erst, dass nicht jedes Lebensthema in jedem Lebensalter relevant ist (z. B. kann man nicht in jedem Lebensalter eigene Kinder haben und Enkelkinder können einem nur geschenkt werden, wenn man eigene Kinder gehabt hat) und dass einige die Relevanz anderer voraussetzen, würde auf die zeitliche Ordnung der Lebenserfahrung reflektieren lassen müssen und als das spezifisch zeitliche Thema im Kontext von Lebenssinn – der verständlichen Annehmbarkeit des eigenen Lebens – das Thema Lebensalter deutlich werden lassen.

Als ich am Ende des Abschnitt *Vorgegebenheiten* auf das Thema zeitliche Verfassung unserer (Lebens-)Erfahrung zu sprechen kam, habe ich geschrieben: „Wesentlich wegen des Bezugs auf eine offene Zukunft sind Personen Prozesse, von denen Teile immer noch ausstehen, auch für sie selbst. Der uneinholbare Ausstand in der Erfahrung jeder Person ist der erwartete und gefürchtete eigene Tod, zu dem das gelebte und noch zu lebende Leben den vollendeten Gegensatz bildet. Ob aber der Tod als das Ereignis der Beendigung eines Lebens die die Erfahrung durchgreifend strukturierende Rolle wirklich spielt, die Existenzphilosophien ihm zugesprochen haben, bedarf erst noch einer Untersuchung.“

Die Pauschalität dieser Bemerkungen ist irreführend. Obwohl im letzten Satz schon eine Distanzierung von der existenzphilosophischen Tradition steckt, geben die Formulierungen doch eigentlich nur existenzphilosophische Gemeinplätze wieder, die im Nachdenken über das Leben eine lange Tradition haben und sich in Weisheitssprüchen wie ‚Das Ende gewiss, die Stunde ungewiss‘ niedergeschlagen haben. Erst kürzlich hat ein Autor aus der existenzphilosophischen Tradition, Ernst Tugendhat, darauf hingewiesen<sup>63</sup>, dass das Bewusstsein, einmal sterben zu müssen, die strukturierende Rolle für die Erfahrung der Lebenszeit, die ihm Existenzphilosophien zugeschrieben haben, nicht haben kann, weil es während der meisten Stadien eines Lebenslaufs bis zum Alter in der Nähe der (veränderlichen) durchschnittlichen Lebenserwartung abstrakt bleibt. Das abstrakte Wissen, einmal sterben zu müssen, kann einen als natürliches Faktum gleichgültig lassen, ist aber zu unterscheiden vom oft Furcht erregenden Bewusstsein der Todesnähe und auch von vegetativer Todesangst in lebensbedrohenden Situationen, für die es physiologische Ursachen und Symptome gibt. Tugendhat kritisiert seinen Lehrer Heidegger für den Fehlschluss: „Das Sein des Menschen ist sein Worumwillen, also fürchtet der Mensch den (dem) Tod (Heidegger: ängstigt sich der Mensch vor dem Tod).“ Die meisten tun es, nicht alle – und Furchtlosigkeit vor dem nahen, womöglich selbst herbei zu führenden Tod ist mit vegetativer Todesangst vereinbar (deshalb können Suizidanten für ihren Mut bewundert werden). Aber einen Punkt kritisiert Tugendhat an Heidegger nicht, verteidigt ihn vielmehr ausdrücklich – die starke These, dass es dem Dasein (Menschen) um

<sup>63</sup> Ernst Tugendhat, ‚Gedanken über den Tod‘, in: M. Stamm (Hrg.), *Philosophie in synthetischer Absicht*, Stuttgart 1998, S. 487-512; auch in: *Philosophische Aufsätze 1992-2000*, a. a. O., 61-90.

sein Sein geht, dass dieses das letzte „Worumwillen“ (Heideggers Übersetzung des aristotelischen Kunstausdrucks für ‚Zweck‘ – *to hou heneka*) des Daseins sei. Tugendhats Verteidigung der These lautet so: „Wer einen bestimmten Zweck nicht will, sieht von ihm ab, hat dann eben andere Zwecke; wer hingegen sein Leben nicht mehr will, will es nicht mehr, weil es so ist, wie es ist; er bleibt auch, indem er es zurückstößt, willentlich auf es bezogen.“ Der letzte Satz nach dem Semikolon scheint mir aber einfach falsch zu sein, es sei denn, das bloße Faktum, am Leben geblieben zu sein, spreche auch schon für *Lebenswillen*. (Aber dann könnte man von niemandem bei Leib und Leben sinnvoll sagen, sein Lebenswille sei ‚gebrochen‘ oder gar ‚erloschen‘ - und das scheint man widerspruchsfrei zu können.) Dieser Einwand ist sogar in Übereinstimmung mit Tugendhats eigener Argumentation gegen den anderen Philosophen, an dessen Auffassungen er seine ‚Gedanken über den Tod‘ klärt, Thomas Nagel.<sup>64</sup> Gegen ihn macht Tugendhat nämlich geltend, das Leben sei nicht notwendigerweise ein Gut, sondern neutral zwischen Gut und Übel – es ist eben in dem Sinne, in dem der leibliche Tod es trifft, eine Vorgegebenheit, zu der die Person eine Einstellung finden muss (und, in der Nähe des Todes, gefunden haben sollte). Willentlich sind wir auf das Gute bezogen und wenn bloßes Leben (Vegetieren) nicht für Lebenswillen spricht, dann passt das gut dazu, dass das Leben nicht *per se* ein Gut ist, auch wenn vermutlich die meisten Menschen das so sehen, diese Einstellung zum Leben erworben und ausgebildet haben.

Die teleologische Beziehung des Lebens auf sich selbst als sein letztes Worumwillen ist aber m. E. der Grund dafür, dass dem Bewusstsein des Sterben-Müssens die Lebenserfahrung prägende Rolle zugeschrieben worden ist, die Tugendhat mit dem Bestehen auf der Unterscheidung zwischen abstraktem Todesbewusstsein, Bewusstsein der Todesnähe und vegetativer Todesangst selbst an Heidegger kritisiert. Der Tod macht dem Leben ein Ende und es damit zu einer zeitlichen Ganzheit. Wenn diese Ganzheit analog zur zeitlichen Ganzheit einer Handlung gesehen wird, liegt es nahe, ihr, wie der Handlung, einen Zweck, ein Worumwillen zuzuordnen, und sei es den Selbstzweck, dass es dem Leben um es selbst geht. Die Analogie zur Handlung (die von Tätigkeit nicht unterschieden wird) entschärft auch das Problem des nie daseinsmäßigen Vorliegens der zeitlichen Ganzheit des Lebens – diese Ganzheit wird eben so antizipiert wie der objektive (verwirklichte) Zweck einer Handlung in ihrer Absicht. So kann man sich unabhängig von der Annahme verdrehter existenzial-ontologischer Bedeutungen unserer normalen Ausdrücke (Heidegger bezweifelt etwa, dass ‚Tod‘ nur eine biologische Bedeutung hat, und nimmt zusätzlich noch eine existenzial-ontologische an; *S. u. Z.* 237) deutlich machen, wie es zu Heideggers Theorem des ‚Vorlaufens zum Tode‘ als „*Vorlaufen in die Möglichkeit*“ kommen kann, das Heidegger für ein ‚eigentliches Sein zum Tode‘ in Anspruch nimmt (*S. u. Z.* § 53). In dieser Sicht hängt alles an der Auffassung des Lebens als Tätigkeit/Handlung. Diese Auffassung kann durch eine weitere Überlegung in Perspektive gerückt werden.

Ich habe im Bisherigen angenommen, die Frage und Suche nach Sinn des Lebens komme auf, wenn allgemein verbindliche Überzeugungen von einer Bestimmung des Menschen schwinden oder geschwunden sind. Die Nachfolger dieser Überzeugungen sind solche von der erforderlichen *Selbstbestimmung* des Menschen. Wenn nun aber angenommen wird, dass die Selbstbestimmung ihrem Gehalt nach *Bestimmung* bleibt und nur das Subjekt der Bestimmung wechselt, wenn demgemäß vom selbst bestimmten Leben eine analoge Einheitlichkeit und Ganzheit erwartet wird, wie sie das teleologisch mediatisierte Leben vorgeblich haben kann, dann muss das Leben als „Entwurf“ und in diesem Sinn Handlung(s)-analog teleologisch gedacht werden. Da der Tod die äußerste Möglichkeit des Ganz-sein-könnens des Daseins ist (was ich in der angeführten, irreführend pauschalen Passage zu Beginn den „uneinholbaren Ausstand“ genannt habe; beim Tod ist, wenn auch nur vorlaufend, alles vollständig, ganz) – wächst ihm auf diese Weise die die Erfahrung des Lebens durchaus strukturierende Funktion zu, die Tugendhat mit den Unterscheidungen der drei Formen von Todes-Bewusstsein selbst angreift. Über diese teleologisch

---

<sup>64</sup> Vgl. Thomas Nagel: ‚Death‘, in: *Mortal Questions*, Cambridge UP 1979, 1-10. (Deutsch: *Letzte Fragen*, Erweiterte Neuausgabe, Mainz 1996)

verzerrende Sicht kommt man aber hinaus, wenn man das Leben weder als Handlung noch auch als Tätigkeit auffasst, sondern so, wie Tugendhat es gegenüber Nagel fasst – als Vorgegebenheit, zu der wir (immer wieder, sich ändernd, erst allmählich sich festigend) eine Einstellung finden müssen. Wir sind im Leben tätig und handeln; indem wir im Leben tätig sind und handeln, *führen* wir unser Leben, wie es treffend umgangssprachlich heißt, aber das Leben wird dadurch nicht selbst zu einer Tätigkeit oder Handlung. Schon wenn gesagt wird, wir *vollziehen* unser Leben *in* Tätigkeiten und Handlungen, ist man an der Schwelle zur Verzeichnung der Vorgegebenheit des Lebens. Erst mit diesem Zug kommt der Umstand in den Blick, der weiter dagegen spricht, dem Todes-Bewusstsein die existenzphilosophisch angenommene Funktion zuzusprechen: Todes-Bewusstsein bleibt während eines großen Teils unseres Leben abstrakt (außer in kontingenten Situationen der Lebensbedrohung), weil wir den natürlichen Tod mit einem bestimmten *Lebensalter* zu verbinden tendieren und ihn deshalb im Verlauf unserer Lebenserfahrung immer weiter heraus zu schieben neigen und trachten. Ein Kind kann sich nicht vorstellen, Jugendlicher zu sein und hält schon seine Eltern und alle jenseits ihres Lebensalters für alt (wie jung sie sein mögen<sup>65</sup>). Sie sind aber noch nicht tot, also wird der Tod im kindlichen Bewusstsein noch später als das, was ihm schon als alt gilt, eingeordnet. Für den Jugendlichen, den jungen Erwachsenen, selbst den reifen Erwachsenen verschieben sich die Perspektiven entsprechend, auch wenn der Begriff einer stabileren Ordnung von Lebensaltern ausgebildet wird. In dieser Ordnung wird der Tod mit dem Lebensalter der Alten und Greise verbunden. Und erst mit dem Erreichen dieses Alters ist ein chronisches Bewusstsein der Todesnähe zu erwarten. Weil sich unsere zeitliche Lebenserfahrung in der skizzierten Weise aufbaut und strukturiert, bleibt das Todes-Bewusstsein während großer Spannen des Lebens abstrakt und kann die strukturierende Rolle nicht spielen, die ihm Existenzphilosophien zugewiesen haben.

---

<sup>65</sup> Über mich gibt es eine Familienanekdote, nach der ich zu meiner 28jährigen, nur 20 Jahre älteren Mutter an ihrem Geburtstag gesagt haben soll: „So alt und noch nicht tot.“

## IV. Sprache

Obwohl ich im Überblick über *Vorgegebenheiten und Vorgaben* des Lebens die Sprache als sachliche Vorgegebenheit nach den Normen erwähnt habe, möchte ich in der Ausführung die Sprache vor den Normensystemen der Moral und des Rechts behandeln. Zunächst war ja auch das Sprechen der Sprache als ein Handeln nach Normen (des Sinns, der Verständlichkeit) zu verstehen. Ein weiterer Grund ist folgender: Weil die vorliegenden Erörterungen in Vision und sachlichen Überzeugungen, wenn auch nicht in der Methode (insbesondere der Darstellung durch Aspekt beleuchtende treffende Aphorismen), von keinem großen Philosophen mehr beeinflusst sind als von Ludwig Wittgenstein, war schon in den bisherigen Erörterungen vielfältig von Sprache die Rede und das sollte nun auch geklärt werden. Zwei Erklärungen sind bisher ausdrücklich in Anspruch genommen worden: Das Sprechen einer Sprache ist eine Beteiligung an einer normativen Praxis; eine Sprache ist die Möglichkeit (ein Ensemble von Möglichkeiten) von Ausdruck und Darstellung. Diese beiden Erklärungen sind analog zu den für ‚Zeit‘ gegebenen methodologischen und formal-ontologischen Erklärungen. Die Erklärung des Sprechens einer Sprache als normative Praxis ist eine methodologische – sie gibt an, *wie* wir mit Sprache umgehen: Wir verwenden ihre Ausdrucks- und Darstellungsmittel nach normativen Regeln des Sinns, Regeln der Verständlichkeit. Die Erklärung der Sprache als eines Ensembles von Möglichkeiten des Ausdrucks und der Darstellung ist eine formal-ontologische – sie gibt an, *was* wir verwenden, wenn wir uns sprachlicher Mittel bedienen: Ein Medium des Ausdrucks und der Darstellung.

Auch diese Erklärungen sind nicht Behauptungen überlegener Einsicht in das Wesen des Phänomens Sprache, sondern ratifikationsbedürftige Vorschläge zum besseren Verständnis. Die folgenden Erläuterungen sollen solche Ratifikation erleichtern helfen.

Den Anfang dabei kann die Erinnerung machen, dass Wittgenstein, dem die Philosophie die methodische ‚Wendung zur Sprache‘ (linguistic turn) verdankt<sup>66</sup>, dennoch kein ‚Sprach‘philosoph gewesen ist. Ich werde seine Philosophiekonzeption im Anhang erörtern. Aber schon hier kann diese vielleicht erstaunliche Behauptung durch folgende Belege vorläufig erläutert werden: Wittgenstein war sich darüber klar, dass man über Sprache im Allgemeinen „nur Äußerliches ... vorbringen kann“. Seine Begründung war, „dass ich bei meinen Erklärungen, die Sprache betreffend, schon die volle Sprache (nicht etwa eine vorbereitende, vorläufige) anwenden muss“. (PU Abschnitt 120) Die Unumgänglichkeit, sich der Sprache zu bedienen, wenn etwas erklärt werden soll – erklärt werden soll, *wie* etwas zu verstehen ist (es geht nicht um Erklärungen, *warum* ...) – hat Implikationen in zwei Richtungen: für die Struktur der Sprache selbst; und für ihre Beziehungen zum in ihr Dargestellten.

Die Möglichkeit, sich der Sprache für ‚Erklärungen, wie ...‘ zu bedienen, macht Sprachen zu universellen Medien, Medien, die dazu verwendet werden können, ihre eigenen Bestandteile zu erklären. Wenn man ein Medium dann *universell* nennt, wenn es dazu verwendet werden kann, seine eigenen Bestandteile zu erklären, dann ist die Sprache weitestgehend ein universelles Medium. Deshalb hat Wittgenstein für das wie-zu-verstehen ihrer Bestandteile, d. i. deren Bedeutung, synoptisch zusammenfassend formulieren können: „Die Bedeutung eines Ausdrucks ist, was die Erklärung der Bedeutung erklärt.“ (PU Abschnitt 560) Allerdings ist der Charakter der natürlichen Sprachen als universeller Medien begrenzt. Ein Fundament dieser Sprachen muss durch Training, Einübung, Wittgenstein sprach von „Abrichtung“, gelernt werden. Zwar können sprachliche Bedeutungserklärungen auch rückwirkend das so erlernte Fundament der Sprache durchdringen, aber oft führen dahingehende Erklärungen letztlich nur auf Feststellungen wie 'so

<sup>66</sup> Dass Wittgenstein und nicht, wie die akademische Philosophie unter dem Einfluss der Untersuchungen vor allem Michael Dummetts (*Frege – Philosophy of Language*, London 1973 u. ö.) überwiegend meint, Gottlob Frege der Vater des linguistic turns war, weisen G.P. Baker und P.M.S. Hacker in ihrem Buch *Language – Sense & Nonsense* (Oxford 1984) nach. Einseitigkeiten bei ihnen werden korrigiert von H.J. Schneider: *Phantasie und Kalkül – Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache*, Frankfurt am Main 1992.

handeln wir eben', 'so machen wir es nun einmal'. Wittgenstein benutzt diese Beobachtung für ein berühmtes Regressargument, das zuerst Kant in der Einleitung zum Zweiten Buch der Transzendentalen Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* für die Unmöglichkeit von Regeln für die Urteilskraft verwendet hat (PU Abschnitt 202; *K. d. r. V.* B 172 f./A 133 f.). Das Argument beruht auf der Einsicht: „Ich kann nicht beschreiben, wie eine Regel (allgemein) zu verwenden ist, als indem ich dich *lehre, abrichte*, eine Regel zu verwenden.“ (Z 318) Aber trotz dieser Begrenzung des universellen Charakters der Sprache durch ihre Verankerung in einer faktischen (Lehr- und Lern-) Praxis ist sie das Medium, das dem Begriff eines universellen Mediums am nächsten kommt – *und das einzige derartige Medium*. Wenn man die gesprochene Sprache mit anderen Ausdrucks- und Darstellungsmedien vergleicht – Bildern, Gesten, Tänzern, Musik – dann kann man sich von der Alleinstellung der Sprache als universelles Medium dadurch davon überzeugen, dass man sich erinnert: Wenn in diesen anderen Medien etwas nicht verstanden wird, dann muss zur Erklärung im Allgemeinen und schließlich *gesprochen* werden, aber nur ausnahmsweise kann man umgekehrt Sprachliches durch Bilder, Gesten, Tänze, Melodien verständlich *machen*. Das begründet für die Sprache aufgrund ihres alleinigen universellen Charakters (ihrer weit gehenden Selbsterklärungsfähigkeit) auch einen *Universalitätsanspruch* hinsichtlich des Verstehens / verständlich Machens. Wittgenstein erhebt ihn implizit, wenn er im ersten Absatz von PU Abschnitt 120, in dem die erklärende Verwendung der Sprache an die „Sprache des Alltags“ gebunden wird, schreibt: „Ist diese Sprache etwa zu grob, zu materiell für das, was wir sagen wollen? *Und wie wird denn eine andere gebildet?*“ Auch wenn die typographische Hervorhebung ein Missverständnis sein sollte<sup>67</sup>, sachlich besteht sie zurecht (und ist nur eine von zwei Hervorhebungen eines ganzen, selbstständig verwendbaren Satzes im gesamten Text der PU). Die Frage ist rhetorisch und verlangt die Antwort: Eine andere Sprache muss gebildet werden, indem ihre Wörter und die Formen ihrer Verknüpfung in unserer schon gesprochenen Sprache erklärt werden – aber dann *kann* sie auch gleich selbst gesprochen werden. Und bezüglich der anderen Medien des Ausdrucks und der Darstellung *muss* sie im Zweifelsfall gesprochen werden. Die erläuterte Struktur der Sprache durch ihre Selbsterklärungsfähigkeit ist oft ihre ‚Reflexivität‘ genannt worden, irreführend, weil weder der optische noch der relationslogische noch der Überlegenssinn von ‚Reflexion‘ für ein geklärtes Verständnis klar in Frage kommt. Sie könnte im Sinn einer Zweistufigkeit der Sprache – mit der Ebene der Verwendung/Verwendbarkeit und der Ebene der Erklärung – verstanden werden. Das ist nicht falsch, aber missverständlich. Gegen das Missverständnis wendet sich Wittgenstein in PU Abschnitt 121:

„Man könnte meinen: wenn die Philosophie vom Gebrauch des Wortes ‚Philosophie‘ redet, so müsse es eine Philosophie zweiter Ordnung geben. Aber es ist eben nicht so; sondern der Fall entspricht dem der Rechtschreiblehre, die es auch mit dem Wort ‚Rechtschreiblehre‘ zu tun hat, aber dann nicht eine solche zweiter Ordnung ist.“

Die Meinung, es gebe eine Philosophie zweiter Ordnung (eine Philosophie 'über' die Philosophie) ist der Grund der Rede von ‚Metaphilosophie‘ und bezüglich der Sprache von ‚Metasprache‘. Aber das Verhältnis von sprachlich möglichen Erklärungen zur gesprochenen Sprache ist nicht das einer beschreibenden Meta- zur Objektsprache, sondern *normativ*. Bedeutungserklärungen sind *Regeln*, Angaben, wie etwas *zu verstehen ist*. Darauf weist der Bestandteil ‚-lehre‘ in ‚Rechtschreiblehre‘ hin und für die sprachlichen und auch seine Bedeutungs-Erklärungen hat Wittgenstein daher den Titel ‚Grammatik‘ verwendet und diesen einmal auch als ‚Sprachlehre‘ verdeutscht. (PG 97 c) Der universelle Charakter der Sprache bestimmt auch ihr Darstellungsverhältnis zur Wirklichkeit. Bedeutungserklärungen verbleiben *innerhalb* der Sprache. Das gilt auch für die Art von Bedeutungserklärungen, von denen man meinen könnte und gemeint hat, dass sie die Sprache ‚mit

<sup>67</sup> Das wird in der *Kritischen Ausgabe* der PU hrsg. von J. Schulte u. a., Frankfurt am Main 2001, 813<sup>1</sup> behauptet. Die andere, nicht bestrittene Hervorhebung eines ganzen Satzes im Text der PU betrifft gerade die faktische Praxisverankerung der Sprache in Abschnitt 654: *dieses Sprachspiel wird gespielt*.



der Wirklichkeit verknüpfen' – hinweisende oder ostensive Erklärungen. Sie machen Gebrauch von *Mustern*, indem sie diese der Sprache (wenn auch nicht der Wortsprache – *PU* Abschnitt 16) internalisieren. Die Begründung für diese Zuordnung ist: Wenn z.B. ein Farbausdruck mittels Hinweises auf ein Muster erklärt ist ‚dies → ist blau‘, dann kann in einem späteren Kontext, in dem etwas als von blauer Farbe charakterisiert wird, wenn das nicht verstanden wird, durch Rückgang auf das Muster mit ‚Es hat doch diese → Farbe‘ erklärt werden – da fungiert das Muster als Sprachelement. Insofern besteht zwischen Sprache und Wirklichkeit hinsichtlich der Bedeutung oder des Sinns ihrer Ausdrücke ein interner, wesentlicher Zusammenhang (einer, der *nicht* nicht bestehen kann), so dass gilt: „Ich kann mit der Sprache nicht aus der Sprache heraus.“ (*PB* I.6, 54)<sup>68</sup> Wittgenstein hat diese Internalität des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit „Autonomie der Grammatik“ genannt:

„Die Verbindung zwischen ‚Sprache und Wirklichkeit‘ ist durch die Worterklärungen gemacht, – welche zur Sprachlehre gehören, so dass die Sprache in sich geschlossen, autonom bleibt.“ (*PG* 97 c)

„Die Grammatik ist keiner Wirklichkeit Rechenschaft schuldig. Die grammatischen Regeln bestimmen erst die Bedeutung (konstituieren sie) und sind darum keiner Bedeutung verantwortlich und insofern willkürlich. Es kann keine Diskussion darüber geben, ob diese Regeln oder andere die richtigen für das Wort ‚nicht‘ sind (d.h. ob sie seiner Bedeutung gemäß sind). Denn das Wort hat ohne diese Regeln keine Bedeutung, und wenn wir die Regel ändern, so hat es nun eine andere Bedeutung (oder keine) und wir können dann ebenso gut auch das Wort ändern. ‚Das einzige Korrelat in der Sprache zu einer Naturnotwendigkeit ist eine willkürliche Regel. Sie ist das einzige, was man von dieser Notwendigkeit in einen Satz abziehen kann.“ (*PG* 184 b/c)

Die letzte Bemerkung geht in Abschnitt 372 in der Spätfassung der *PU* ein, dort aber ist ihr ein „Überlege:“ vorangestellt. Exegesen, die einfach unterstellen, es sei hier (nur) von logischer Notwendigkeit die Rede, wenn ‚Naturnotwendigkeit‘ gesagt wird, ersparen es sich, dieser Aufforderung zur Überlegung nachzukommen. Die Aufforderung unterstellt, dass da durch Überlegung etwas herauszubekommen ist – entweder inwiefern das Zitierte richtig und inwiefern es falsch ist – oder z.B. auf welche verschiedenen Weisen es richtig sein kann. Das zweite ist hier der Fall. Das Angeführte ist richtig, wenn unter ‚Naturnotwendigkeit‘ logische Notwendigkeit verstanden wird – im Prinzip willkürliche Regeln generieren logische Notwendigkeit dadurch, dass „*das* ... nicht willkürlich (ist): dass, *wenn* wir etwas willkürlich bestimmt haben, dann etwas anderes der Fall sein muss. (Dies hängt von dem *Wesen* der Notation ab.)“ (*LPA* 3.342) Eine Regel für einen Ausdruck zu akzeptieren impliziert die Bereitschaft, sich festzulegen: „das ist nicht nur eine willkürliche Verknüpfung von Geräuschen und Tatsachen. Wenn ich sage, dass dies hier grün ist, dann muss ich auch von anderen Dingen sagen, dass sie grün sind. Ich bin auf einen künftigen Sprachgebrauch festgelegt.“ (*Vorlesungen* 59) Und natürlich muss ich dann von anderen Dingen sagen, dass sie nicht grün sind, dass sie eine andere Farbe haben/zeigen. Der in *PU* zitierten Äußerung, „das einzige Korrelat in der Sprache zu einer Naturnotwendigkeit ist eine willkürliche Regel. ...“, kann aber auch eine vernünftige Deutung gegeben werden, wenn ‚Naturnotwendigkeit‘ wirklich ‚*Naturnotwendigkeit*‘ heißt. Und im Ursprungskontext der *PG* (vgl. auch *Vorlesungen* 79, 252) ist diese Deutung intendiert, wie die Anmerkung zur Anordnung „Vielleicht zu dem Paradox, dass die Mathematik aus Regeln besteht“ andeutet (*PG* 184<sup>1</sup>). Wittgenstein will in dieser Deutung der Bemerkung darauf hinaus, dass uns Tatsachen der Welt die Annahme bestimmter Regeln im Unterschied zu anderen möglichen nahe legen können. Das zeigt die folgende Ausführung des Gedankens in einer Vorlesung von 1934-35:

<sup>68</sup> Die Bemerkung im Ganzen erklärt auch den Unterschied zwischen dem deiktischen Satz ‚Dies ist blau‘, der wahr oder falsch sein kann, und der gleich lautenden ostensiven Definition, die eine normative Regel ist und nicht falsch sein kann (bzw. nur unter zusätzlichen Voraussetzungen – einer Sprachpraxis, die durch die Regel nicht richtig beschrieben wäre – falsch sein könnte).

„Nehmen wir an, es sei eine Tatsache, dass die Längen der Körper in diesem Zimmer Vielfache der Länge des Arms sind. Wollen wir eine Maßeinheit festsetzen, wäre es natürlich, den Arm als Einheit festzusetzen. Dazu sind wir jedoch nicht gezwungen, sondern es ist eine Sache der Bequemlichkeit. Der Philosoph würde die Naturtatsache (!), dass die Länge der Körper ein Vielfaches der Länge eines Arms beträgt, mit der Tatsache verwechseln, dass der Arm als Maßeinheit verwendet wird - was ja eine Konvention ist. Sie sind völlig verschieden, obwohl sie eng miteinander zusammenhängen. Das eine ist eine Erfahrungstatsache, das andere eine Regel des Symbolismus.“ (*Vorlesungen* 251-2)

Man muss zu dieser Überlegung nur den Gedanken der Gesetzlichkeit von Tatsachen ergänzen, um für die Anführung in *PU* 372 die Deutung der Notwendigkeit als *Naturnotwendigkeit* zu haben. Es dürfte schwer fallen, diesen Gedanken Wittgenstein abzusprechen.

Man könnte nun die gesamten Ausführungen über Struktur der Sprache und ihr internes Verhältnis zur Wirklichkeit anscheinend wittgensteinianisch in Frage stellen, wenn man sich auf seine Äußerung beriefe: „Allgemeine Ausführungen über die Welt und die Sprache gibt es nicht.“<sup>69</sup> Und man könnte das zusätzlich so kritisch gegen Wittgenstein selbst wenden, dass man sagte, er selbst verhalte sich nicht nach seiner Äußerung und mache insbesondere über den Sprachspiel-Charakter der Sprache selbst allgemeine, ja metaphysische Äußerungen. Diese Missverständnisse möchte ich noch ausdrücklich ausräumen.

In die Spätfassung der *Philosophischen Untersuchungen* hat Wittgenstein in Abschnitt 7d die Bemerkung eingefügt, er „werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‚Sprachspiel‘ nennen.“<sup>70</sup> Aber als metaphysisches Diktum wäre auch diese späte Verallgemeinerung missverstanden. Der Ausdruck Sprachspiel fungiert auch hier als *Aspekt beleuchtende Metapher*, wenn auch für die ganze Sprache – und dies gerade deshalb, weil wir für ‚die ganze Sprache‘ im für die Philosophie maßgeblichen Sinn (der das Gemeinsame der verschiedenen natürlichen Sprachen reflexiv formal hervorhebt und zusammenfasst) keinen (materialen) Begriff haben.<sup>71</sup> Als formaler Begriff aber ist der Begriff Sprache durch jede seiner Instanzen (die deutsche S., die englische S. etc.) bereits gegeben.<sup>72</sup> Zur Verständigung über sie müssen wir uns derselben Instanz oder einer anderen bedienen und können dann ‚nicht mehr mit ihr aus ihr heraus‘, um sie als ganze zu distanzieren. Eine aufschließende, Aspekt beleuchtende Metapher ist der Ausdruck ‚Sprachspiel‘ für die philosophische Reflexion auch hinsichtlich der ganzen Sprache, weil die Philosophie versucht, die Grammatik, die Regeln der Sprache zu klären, und dies heißt, „sie ... auf die Form eines Spiels mit Regeln bringen.“<sup>73</sup> Dieser konstruktive Aspekt

<sup>69</sup> *Wiener Ausgabe*, Bd. 3, 275.

<sup>70</sup> Es ist dies eine von zwei gänzlich neuen (Teil-, d.h. Absätze von) Bemerkungen in dem die Keimzelle des ganzen Werks seit 1936 bildenden Anfangsabschnitt der letzten Fassung der *PU* [die andere ist 133 d, der zufolge es nicht eine Methode der Philosophie gibt, sondern (verschiedene) Methoden].

<sup>71</sup> Zu ‚formale Begriffe‘ vgl. erneut *Logisch-Philosophische Abhandlung* 4.122-4.128.- Später hat Wittgenstein formale Begriffe, wie schon erwähnt, aber nicht nachgewiesen, mit Überschriften in der ‚philosophischen Grammatik‘ verglichen – vgl. *Wiener Ausgabe* Bd. 3, S. 197. Ein nicht zur Verfügung stehender materialer Begriff der Sprache müsste einer sein, der es einem erlaubte, sich für die Situation vor dem Erlernen der Sprache an „ein Fühlen des Mangels der Sprache (zu) erinnern“. Aber man kann „keinen Begriff der Sprache haben, ehe man spricht“, also sich an den Mangel nicht derart erinnern, „und freilich auch nachher nicht, weil es einen solchen Begriff nicht gibt.“ (*Wiener Ausgabe* Bd. 3, S. 211.) Denn, wenn man sprechen kann, dann bedient man sich immer schon einer besonderen Sprache, die man nicht als ganze distanzieren (sondern nur etwa von einer anderen aus betrachten) kann, so dass gilt: „Allgemeine Ausführungen über die Welt und die Sprache gibt es nicht.“ (ebd. S. 275)

<sup>72</sup> Vgl. ebd. 274 sowie *PG* 190 (Teil I Nr. 137 b): „Die Sprache ist für uns nicht als Einrichtung definiert, die einen bestimmten Zweck erfüllt. Sondern ‚Sprache‘ ist ein Sammelname und ich verstehe darunter die deutsche Sprache, die englische Sprache, u. s. w., und noch einige Zeichensysteme, die mit diesen Sprachen eine größere oder geringere Verwandtschaft haben.“ – Die Belegstelle für das folgende ‚nicht mit ihr aus ihr heraus‘ ist die angeführte aus *PB* I.6 (S. 54)

<sup>73</sup> *Wiener Ausgabe* Bd. 5, S. 24.- „Einseitige Betrachtungsweise“ – *Das Blaue Buch* 49. Hier wird auch das Motiv dieser Einseitigkeit namhaft gemacht: „Warum vergleichen wir dann unsern Gebrauch von Wörtern, wenn wir philosophieren, mit etwas, das sich nach genauen Regeln vollzieht? Die Antwort lautet, dass die Rätsel, die wir aus

des Gebrauchs der Sprachspiel-Metapher, den Wittgenstein gelegentlich zur Betonung ihres unmetaphysischen Charakters auch selbst „eine einseitige Betrachtungsweise“ nennt, lässt Raum für zwei deskriptive Sachverhalte – im Gebrauch der Sprache wechseln wir zwischen verschiedenen Regelzusammenhängen und insofern ‚spielen‘ wir in ihr (die Grundbedeutung von ‚spielen‘ ist der schnelle Wechsel hin und her wie im ‚Spiel der Schatten‘ auf einer Mauer<sup>74</sup>); und diese Wechsel unterliegen selbst keinen Regeln. Schließlich: die grammatische Untersuchung der philosophischen Reflexion kann an Stellen gelangen, an denen sich keine Regeln auffinden oder aufstellen lassen: „Wir können sagen: Untersuchen wir die Sprache auf ihre Regeln hin. Hat sie dort und da keine Regeln, so ist *das* das Resultat der Untersuchung.“<sup>75</sup>

Dass man nicht im metaphysischen Sinne sagen kann, die Sprache sei ein Spiel, liegt auch daran, dass zwischen Sprache und Wirklichkeit, wie erläutert, kein externer, sondern ein interner Zusammenhang besteht. Dieser macht es unmöglich, „die Welt in der Sprache abzugrenzen und hervorzuheben“ (was ja komplementär die vergegenständlichende Abgrenzung der Sprache implizieren würde): „Die Selbstverständlichkeit der Welt drückt sich eben darin aus, dass die Sprache nur sie bedeutet, und nur sie bedeuten kann. Denn da die Sprache die Art ihres Bedeutens erst von ihrer Bedeutung, der Welt, erhält, so ist keine Sprache denkbar, die nicht diese Welt darstellt.“<sup>76</sup> Nicht mit der Sprache aus ihr herauskönnen, heißt, die Beziehung der Sprache auf die Wirklichkeit nicht gleichsam von der Seite oder von oben einsehen oder betrachten zu können und deshalb weder metaphysisch die Welt hervorheben zu können noch metaphysisch die Sprache abgrenzen zu können. Die Verfassung des formalen Begriffs Sprache und die interne Beziehung der Sprache auf die Wirklichkeit begründen die Absage an Metaphysik, auch hinsichtlich der Sprache selbst. Nur indirekt ist der Sprach-reflexiven Philosophie etwas Analoges zum Wesen der Welt, auf das die metaphysische Philosophie ausging, zugänglich:

„... was zum Wesen der Welt gehört, lässt sich eben nicht sagen. Und die Philosophie, wenn sie etwas sagen könnte, müsste das Wesen der Welt beschreiben. – Das Wesen der Sprache aber ist ein Bild des Wesens der Welt und die Philosophie als Verwalterin der Grammatik kann tatsächlich das Wesen der Welt erfassen, nur nicht in Sätzen der Sprache, sondern in Regeln für diese Sprache, die unsinnige Zeichenverwendungen ausschließen.“<sup>77</sup>

Wenn diese Bemerkung von 1930 noch Wittgensteins späte Auffassung in *PU* sollte charakterisieren können, dann müsste sich zeigen lassen, dass auch die Charakterisierung des Ganzen – der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, sich in Regeln, die unsinnige Zeichenverbindungen ausschließen, auflösen lässt und also etwas über das Wesen der Welt (und der Sprache) allenfalls indirekt, nicht in einem philosophischen Satz zu verstehen gibt. In diesem Sinn ist zunächst einmal zu betonen, dass die Bemerkung 7 d der *PU* selbst eine mögliche Form einer Regel hat: ‚Ich werde X so-und-so nennen‘ ist ein Satzrahmen für eine Bedeutungserklärung und legt (als Regel) fest, wie der Äußerer verstanden werden will. Dann aber ist der Satz ein Versuch einer Übersicht, der auf andere Regeln zurückverweist. Die methodische Funktion einer solchen Zusammenfassung hat Wittgenstein so gesehen: „Der Zweck des guten Ausdrucks und des guten Gleichnisses ist, dass es die augenblickliche Übersicht erlaubt.“<sup>78</sup> Und die Übersicht, die die Charakterisierung des Ganzen mittels des guten Ausdrucks oder Gleichnisses

---

dem Weg zu räumen versuchen, immer gerade aus dieser Haltung der Sprache gegenüber entstehen.“ (ebd.) Diese einseitige Betrachtungsweise ist gleichsam Folge der Goetheschen Einsicht: *nemo contra deum nisi deus ipse*.

<sup>74</sup> *DW* Bd. 16, Spalte 2325-6.

<sup>75</sup> *Wiener Ausgabe* Bd. 4, S. 196-7. Die Stelle enthält eine erste Version der Bemerkung 83 der Spätfassung der *PU*, im Blick auf die umstritten gewesen ist, ob nicht doch alle Handlungen Regeln folgen – die entsprechende positive Auffassung z.B. von Savigny scheint mir durch den Herkunftskontext, den ich in *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen* (a. a. O., 182) noch nicht direkt kannte, klar widerlegt.

<sup>76</sup> *Wiener Ausgabe* Bd. 2, S. 157 = PB V.47 b (S. 80)

<sup>77</sup> Ebd., S 132 = PB V.54 (S. 85)

<sup>78</sup> *Wiener Ausgabe* Bd. 4, S. 214. Der Ausdruck *erlaubt* ist in der Handschrift gewellt unterstrichen, was eine Zeichen dafür ist, dass Wittgenstein damit unzufrieden war.

„Sprachspiel“ erlaubt, ist vor allem auch die über das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit. Denn die Tätigkeiten, mit denen die Sprache verwoben sein soll, verweben sie auch mit der Wirklichkeit. Die sprachlichen Tätigkeiten, die dafür besonders wichtig sind, sind die erörterten hinweisenden Bedeutungserklärungen und es ist nun von aufschließendem Interesse zu sehen, dass Wittgensteins Konzeption dieser grundlegenden Erklärungsart (vornehmlich) für Ausdrücke, die sich auf Wahrnehmbares beziehen, ein Aperçu ausarbeitet, das Nietzsche für die empfindende Wahrnehmung geprägt hat – sie begnüge sich damit, „gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen.“<sup>79</sup> Nietzsche hat bei „Spiel“ hier vielleicht nur an die erwähnte Grundbedeutung der regelmäßigen schnellen Hin- und Herbewegung gedacht. Aber Wittgenstein gibt der Metapher eine Auslegung unter Verwendung des von Regeln bestimmtem, normativen und potentiell sozialen Sinns von „Spiel“.

Das Erlernen der Muttersprache ist das wesentliche Medium der Personwerdung auch deshalb, weil empirisch das Erlernen der Sprache vom Erlernen der Normen menschlichen Umgangs nicht zu trennen ist. Personen, so hatte ich nahe zu legen versucht, sind wesentlich sich selbst bewertende Lebewesen. Die erläuterte Struktur der natürlichen Sprachen, ihre Selbsterklärungsfähigkeit d.h. die sprachliche Formulierbarkeit ihrer Normen des Sinns, ist der Struktur des Personseins, die eigenen unmittelbaren Wünsche, Einstellungen, Meinungen normativ bewerten und steuern zu können, homolog. Diese Homologie sollte den unabhängig von einander gegebenen Erläuterungen zusätzliche Überzeugungskraft geben.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, in: KSA Bd.1, 876.

<sup>80</sup> [Hinzugefügte Anmerkung 2016]: Als ich den vorliegenden Text 2005 verfasst habe, kannte ich die systematische Sprachphilosophie von Robert B. Brandom, den ich als den bedeutendsten, weil gedankenstärksten lebenden Philosophen anerkenne, noch nicht näher. Seither habe ich sie gründlich studiert (auch mit Hilfe einer Internet-Diskussionsgruppe über Schriften von ihm, die Mark Le Bar, Florida State University, initiiert hat). Brandom stützt sich hinsichtlich zeitgenössischer Quellen vor allem auf Gottlob Frege, Michael Dummett, Wilfrid Sellars, David Lewis und Donald Davidson, auch auf Wittgenstein, wenn auch eher heterodox. (vgl. dazu meinen Aufsatz 'Robert Brandom's Wittgensteinian Commitments', in: *Journal Al-Mukhatabat* 16, Oktober 2015, Tunis, S. 251-264) Aber er kann seiner systematischen Position der Verbindung einer normativen Pragmatik in terminis der doxastischen Kontoführung mit einer inferentialistischen Semantik auch auf erhellende Weise mit Motiven bei Kant und Hegel in Verbindung bringen und erklärt sogar, dass ursprünglich Hegel-Lektüre ihn zu dieser Konzeption angeregt hat (*Wiedererinnertes Idealismus*, Frankfurt am Main 2015. 292 Fn 25). Ich kann sowohl meine Überlegungen zur Modalisierung mit Brandoms Ideen über die notwendige Koordination von deontischer und alethischer Modalität in der Spezifikation des 'intentionalen Nexus' so in Verbindung bringen, dass sie sich als vereinbar erweisen, als auch darauf hinweisen, dass Brandom hinsichtlich der Homologie von Struktur der Sprache und Struktur der Person im Blick auf Hegel ganz ähnlich von 'Homomorphie' spricht (ebd. 155 Fn 20 und Abschnitt 8.4: „Selbste und Begriffe“ , 290-9.) Dass in dieser Weise auf ganz unabhängigen Wegen Überlegungen dieselben oder jedenfalls eng verwandte Ergebnisse erreichen, ist für mich ein Indiz ihrer Sachhaltigkeit und Haltbarkeit.

## V. Liebe und Freundschaft

Es wäre nicht unsachgemäß, an die Vorgegebenheit Sprache das Thema *Moral und Recht* anzuschließen. Da ich dieses Thema aber stärker dialektisch behandeln werde (in der Kritik an anderen Konzeptionen der Moral) und diese Behandlung auf einen engeren Zusammenhang von Recht und *Politik* führen wird, setze ich zunächst mit Themen fort, die aus der Perspektive von Personen, die ihr Leben zu führen haben, näher liegen.

Der *Beziehungsform* Liebe sind wir schon unter dem Thema ‚*Vorgaben*‘ begegnet. Ich hatte vorgeschlagen, die Definition von Leibniz – Liebe ist Freude am Glück des anderen – in „Freude am Dasein des anderen“ zu verändern. Das war nicht nur dem Umstand geschuldet, dass es im früheren Zusammenhang um das Mutter-Kind-Verhältnis ging und Frauen, wenn sie Mütter werden, sich erst einmal mit dem Dasein eines von ihnen abhängigen anderen Wesens, das doch zu ihnen gehört, zurechtfinden müssen. Als Freude am Dasein des anderen, die verbunden ist mit dem Bestreben, mit ihm zusammen sein zu können und ihm gut zu tun, ist Liebe zunächst einmal eine *Einstellung* einer Person gegenüber (einer) anderen. Wenn die Psychoanalyse die seelische Gesundheit darin sieht, dass eine Person arbeits- und liebesfähig ist, dann ist mit Liebesfähigkeit die Fähigkeit zu dieser Einstellung gemeint.

Aber wenn jemand das Glück hat oder hatte, ‚seine große Liebe‘ zu finden, dann ist mit Liebe nicht nur die Einstellung (und schon gar nicht ein bloßes *Gefühl* der Verliebtheit) gemeint, sondern eine soziale Beziehungsform, die sich aus der Wechselseitigkeit der Einstellung der Liebe ergibt. Das Begegnen dieser Wechselseitigkeit ist ein Widerfahrnis. Warum wird dieses Widerfahrnis und damit diese Beziehungsform gemeinhin ersehnt? (Es wäre nicht gerade widersprüchlich, aber merkwürdig zu sagen, sie werde „erstrebt“.)

Die Frage geht auf eine potentielle rationale Erklärung (und damit ein Erklärungsschema), in deren Licht die Beziehungsform und ihre Rolle in unserer Erfahrung besser verstehbar sind. Das Problem ist zu verstehen, wie ein handlungsfähiges Wesen etwas suchen kann, was zentral ein Widerfahrnis ist, also seiner Handlungsfähigkeit entgegensteht. Deshalb ist der Schlüssel zum aufzuklärenden Phänomen hier nicht die eigene Einstellung der Person der anderen gegenüber, sondern ihre Erfahrung der Einstellung des Gegenübers zu ihr. Aus der Verschränkung der Einstellungen beider Partner (Freude am Dasein des jeweils anderen) und ihrer Erfahrungen der Einstellung des anderen (‚ich bin Gegenstand der Freude des anderen‘) ergibt sich die Wechselseitigkeit der Einstellungen; und aus der Wahrnehmung der Wechselseitigkeit die Stabilisierung der Beziehungsform: Jeder weiß von sich selbst und vom anderen und damit von der beide verknüpfenden Beziehung und kann daher ‚wir lieben uns‘ sagen.

In seinen Spekulationen zur Triebtheorie weist Freud<sup>81</sup> auf die Lobrede des Aristophanes auf Eros in Platons *Symposion* hin, wonach sich der Trieb zur Vereinigung mit seinem jeweils anderen aus der Zerreißen einer ursprünglichen Einheit als Trieb zur Rückkehr in dieselbe ergebe.

Psychoanalytische Spekulationen haben an Derartiges den Gedanken einer symbolischen Rückkehr in den Mutterschoß geknüpft. Theorien dieses Typs geben nicht die gesuchte rationale Erklärung. Ich schlage gegen solche ursprungsmythischen Scheinerklärungen vor, die Stabilität der Beziehungsform Liebe in der Koinzidenz von homologen Strukturen auf leiblicher und psychischer Ebene zu sehen.

Zunächst ist der sexuelle Trieb während langer Zeit nach der Pubertät eine beherrschende Antriebskraft. Er geht elementar auf abreagierende Entspannung durch plötzliche<sup>82</sup> Auflösung eines

<sup>81</sup> *Jenseits des Lustprinzips* (1920) Abschnitt VI, Studienausgabe Bd. III, S. 266. - Bei Platon (vgl. *Symposion* 189 d - 193 d) ist das jeweils andere nicht *eo ipso* das andere Geschlecht; das ist es nur beim ursprünglich (androgynen) dritten Geschlecht; Aristophanes nimmt drei ursprüngliche Geschlechtstypen an, die in Doppelindividuen realisiert waren, welche dann von Zeus geteilt wurden und daher nach ihrer Wiedervereinigung streben.

<sup>82</sup> Wenn man lernt, dass das Plötzliche für antike religiöse Erfahrung die vornehmliche Erscheinungsform des Göttlichen war, bekommt man eine Ahnung von der Erfahrungsbasis von Redeweisen, die uns fremd geworden sind. Vgl. M. Theunissen: *Pindar*, a.a.O., S. 399-441.

in rhythmischer Bewegung erzeugten Lustkrampfes (und ist daher auch allein zu befriedigen), findet aber genussreichere Erfüllung erst mit einem Sexualpartner. Die wechselseitige Befriedigung dieses Triebes gibt eine leibliche Erfüllung des anerkannt werden, angenommen werden Wollens als ganze Person. Als psychische Personen aber sind wir als uns selbst bewertende Lebewesen auf eine genaues psychisches Analogon der Erfüllung in der leiblichen Vereinigung gerichtet – wir wollen nicht nur unserer Fähigkeiten wegen und nach von anderen an uns herangetragenen Hinsichten, sondern als ganze Person (bewertet und) angenommen werden. Und die leibliche Vereinigung in ihrer gelungensten Form überbietet die psychische sogar darin, dass sie im Orgasmus das Bewusstsein leiblicher Getrenntheit für einen Augenblick aufgehoben sein lässt. Ich denke, dass diese Sicht des Sachverhalts das *Neue Testament* von Liebenden sagen lässt, sie seien „ein Fleisch“ (– religiös soll das natürlich nur in heterosexueller Ehe möglich sein). Und diese momentane Überbietung möglicher psychischer Vereinigung lässt einerseits ihre Wiederholbarkeit<sup>83</sup> und damit die Stabilisierung der Beziehungsform, in der sie möglich ist, wünschen, und begründet andererseits, wie der katholische Philosoph Spaemann realistisch anerkannt hat, dass „der Akt der geschlechtlichen Vereinigung ... allen Glücksvorstellungen als Paradigma zugrunde liegt.“<sup>84</sup>

Dieses Zugeständnis korrigiert die einseitig vergeistigende Theorie der Ehe bei Hegel. Der hatte sich zu Recht gegen Kants Vertragstheorie der Ehe („die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften“<sup>85</sup>) als eine „Schändlichkeit“ gewendet und das Wesen der Ehe als eine (relative) sittliche Totalität begriffen. In einer sittlichen Ganzheit kann keine Seite des Verhältnisses als beherrschender Zweck – Vertragszweck – isoliert werden, ohne ihr Verständnis zu verzerren. Für Hegel wurde durch die Ehe „die äußerliche *Einheit* der natürlichen Geschlechter in eine *geistige*, in selbstbewusste Liebe, umgewandelt“<sup>86</sup>, aber er wollte den Sachverhalt nur als Vergeistigung des Leiblichen und nicht *gleichgewichtig* als Verleiblichung des Geistigen verstehen (weil das nicht passte in die Konzeption einer hierarchischen Überordnung der sittlichen Verhältnisse in einem teleologischen Stufengang des objektiven Geistes – etwa als die strikte normative Unterordnung der Ehe als privatrechtliches Verhältnis unter die öffentlich-rechtlichen Verhältnisse des Staates; der Stufengang des Geistes muss bei gleichgewichtigen selbstständigen Balancen auf seinem Weg möglicherweise – für das Bewusstsein der Beteiligten – gar nicht zu Übergeordnetem fortschreiten). Der hier gemachte Vorschlag ist im Sinne einer solchen wechselseitigen gleichgewichtigen Durchdringung zu verstehen und im Übrigen nicht auf rechtlich formalisierte Geschlechtsverhältnisse zu beschränken.

Freundschaft lässt sich vor diesem Hintergrund als eine Beziehungsform verstehen, die gleichfalls durch die wechselseitige Anerkennung der ganzen Person der Freunde gekennzeichnet ist, in der aber das bei Geschlechtsverhältnissen die Integrationsaufgabe bedingende Moment der Begierde (des Geschlechtstriebes) fehlt, so dass das Verhältnis einen größeren Grad der Unabhängigkeit der Partner voneinander zulässt und bestehen lässt. Personen, denen die Öffnung gegenüber anderen Personen auf der Ebene des Geschlechts aus psychischen oder anderen Gründen nicht möglich ist, suchen gemeinhin in der Einbettung in einem engen Freundeskreis ein Äquivalent für die zentralen Funktionen, die diese Dimension für das Personsein bildet.

<sup>83</sup> Das betont schon Sokrates im *Symposion*, wenn er Eros als das Verlangen, das Gute immer zu haben, erklärt (204 d ff.).

<sup>84</sup> *Glück und Wohlwollen*, a. a. O., 88. Die paradigmatische Stellung einer Erfahrung der Plötzlichkeit für unsere Glücksvorstellung ist übrigens der Grund, nicht mit „Glück“ als formalem Begriff für die Verstehensorientierung menschlichen Lebens zu operieren (die Vorstellung eines ununterbrochen dauernden Orgasmus dürfte doch eher schrecklich sein), sondern mit „Sinn“. Damit ist eine Orientierung ins Auge gefasst, die Raum hat für Glück und Unglück und die ein Muster der gesamten Erfahrung stiftet, die beides lebbar sein lässt.

<sup>85</sup> *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, § 24. Ich habe freilich aus einer Hochzeitsrede, die der mir befreundete Berliner Soziologe Heiner Ganssmann meiner Frau und mir gehalten hat, gelernt, dass Kants Erklärung der Ehe als Vertrag auch den positiven Aspekt hat, die Gleichgestelltheit der Ehepartner als Vertragspartner zu betonen.

<sup>86</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 161, vgl. § 75.

Wenn unter den Lebensthemen, an denen sich der Sinn eines Lebens bildet, hier Liebe und Freundschaft vor viele andere sachliche Vorgegebenheiten gestellt werden, dann weil ich nahe legen möchte, dass wir in ihnen das Gravitationszentrum unserer Erfahrung sozialer Beziehungen haben – alle anderen messen wir am Abstand zu diesen, die für unser Selbstverhältnis zentral sind. Die Einsicht in diese Funktion der Erfahrung der Beziehungsformen Liebe und Freundschaft ist in Hegels Kunstbegrifflichkeit eingegangen. Er hat Liebe als ‚im *anderen* bei sich selbst Sein‘ konzeptualisiert<sup>87</sup> und sie damit als den zentralen Fall menschlicher Freiheit expliziert, der die Struktur ‚im anderen *bei sich selbst* Sein‘ gegeben wurde (wenn man die Terminologie so entziffert).

Tatsächlich ist diese terminologische Fassung bei Hegel darin irreführend, dass sie im Interesse einer metaphysischen Integration der Erfahrung des Geistes über seine verschiedenen Dimensionen hinweg perspektivische Differenzen der Charakterisierungsmöglichkeiten verschleift. Als ‚im anderen Sein‘ kann z.B. Liebe nur aus der Perspektive eines der (beiden) Beteiligten sinnvoll charakterisiert werden – die dritte Person müsste so etwas sagen wie ‚mit dem anderen zusammen Sein‘. Als ‚bei sich selbst Sein‘ wiederum kann das Verhältnis nur aus 3. Person aufgefasst werden, die 1. Person müsste ja sagen ‚bei mir selbst Sein‘. Der Versuch des Redens aus 1. und 3. Person zugleich generiert Metaphysik – auch in der Philosophie bleiben dem reflexiven Reden aus 1. Person-Perspektive Grenzen der Objektivierungsmöglichkeit gezogen – die Reflexion kann nicht ‚Wissenschaft‘ werden –, deren Verletzung zu Unsinn (Unverständlichem und erst mühsam zu Rekonstruierendem) führt.

Metaphysisches Explikationsbestreben beruht auf der Leugnung des Umstands, dass die zu einer sprachlichen Welterschließung gehörende Philosophie nicht in Sätzen, sondern in (den kategorialen Einteilungen) der Sprache niedergelegt ist und deshalb in reflexiver Aufklärung des sprachlichen Verstehens aufgeklärt und berichtigt werden muss. Es will (weil das normale unreflektierte Sprechen tatsächlich ‚nicht *weiß*, was es tut‘ – es nicht explizit *sagen* kann) das in den Einteilungen steckende Verstehen im direkten Zugriff berichtigend formulieren und (im Fall Hegels) aus einfachsten begrifflichen Elementen sich selbst zu dieser Formulierung entfalten lassen. Obwohl das metaphysische Bestreben zur Explikation für analytisches Verstehen nicht hilfreich ist, kann es heuristisch aufschlussreich sein für einen Aspekt philosophischen Verstehens, den Wittgenstein „die Zusammenhänge sehen“ (*PU* Abschnitt 122) genannt hat. Es ist klar, dass eine philosophische Perspektive, die uns zeigen will, dass alles im Grunde eines ist (bei Hegel: aus der Selbstbewegung der Idee und des Geistes hervorgeht), bei allen Verzerrungen auch wirklich bestehende Zusammenhänge auffälliger macht, als sie für reflexives Verstehen allein sein könnten.

Ein solcher Zusammenhang wird im Blick auf die Formel für Freiheit und Liebe – ‚im anderen bei sich selbst Sein‘ – darin sichtbar, dass Hegel sie auch für einfaches intentionales Handeln, das keine Wechselseitigkeit einschließt, verwendet, wenn er dieses z.B. als den „in die äußerliche Objektivität tretende(n) Zweck“ (*Rphil* § 132) charakterisiert. Der in die Äußerlichkeit tretende Zweck ist der, der im Handeln verwirklicht wird – der subjektive Zweck oder die Absicht. Wenn dessen Verwirklichung als ‚in die Äußerlichkeit treten‘, ‚übersetzt werden‘ etc. verstanden wird, dann bleibt der Handelnde in der Entäußerung seiner Absicht durch Verwirklichung bei sich selbst, denn die Absicht bleibt sich (angeblich) gleich (sie wird nur von ‚innen‘ nach ‚außen‘ versetzt). D.h. die Handlung und ihr Ergebnis werden wesentlich unter dem Aspekt der Willensäußerung des Handelnden beschrieben, diese Beschreibungsmöglichkeit wird privilegiert. Darin steckt eine konstruktive Verzeichnung unserer Sprache zur Beschreibung von Handlungen (subjektiver und objektiver Zweck haben denselben Gehalt – können in gleichen Ausdrücken beschrieben werden – sind aber, weil der Form nach – bloß gedacht vs. verwirklicht – wesentlich verschieden).<sup>88</sup> Aber es

<sup>87</sup> Vgl. etwa *Grundlinien* etc. § 167 die Verwendung der Formel zur Rechtfertigung der Monogamie. Ich weiß wohl, dass Hegel zitieren heißt, ihn zu verfälschen, aber das Stirnrunzeln der Aficionados darf einen nicht kümmern, wenn man selbst etwas verstehen will.

<sup>88</sup> Vgl. E.M. Lange, *Das Prinzip Arbeit*, Berlin 1980, Kap. 1.

steckt darin doch auch eine phänomenologische Einsicht in Zusammenhänge. Wir können auch in das Verfolgen unsere Zwecke so eingelassen, versunken sein, dass wir, ohne bewusst an uns zu denken, ganz bei uns selbst sind und also ‚im andern bei uns selbst‘.

Hegels Terminologie des ‚im andern bei sich selbst sein‘ macht also als Struktur des ‚Geistes‘ den Zusammenhang zwischen so verschiedenen Sachverhalten wie Handeln, Erkennen, Liebe, Freundschaft, Staatsbürgerschaft etc. sichtbar. Wenn man nicht wie Hegel mit der gewählten Terminologie den Gesichtspunkt des Handelnden (der grammatisch 1. Person) weiter überschreiten will als bis zur grammatisch 3. Person – also nicht metaphysisch einen ‚Blick von nirgendwo her‘<sup>89</sup> in Anspruch nehmen will, weil man dazu die Verstehens-konstitutiven Differenzen der grammatischen Personen verschleifen muss, – dann kann man die durch ‚bei sich sein im anderen‘ gekennzeichneten und zusammengefassten Verhältnisse als *sinnvolle* Gestaltungen der Zeit charakterisieren (im Kontrast z.B. zu Gestaltungen der Zeit wie dem Rausch, der nur ein herbeigeführtes Widerfahrnis ist). Denn sie enthalten Verstehbares und Verständliches, das, wenn es begehrt und gebilligt werden kann, auch Annehmbares ist. Sie sind auch sämtlich Realisierungen der Freiheit – also der Fähigkeit der Distanznahme und des absehen Könnens von sich, die Personen durch die sie definierende Ebenendifferenz im Überlegen und Wollen ermöglicht ist.

---

<sup>89</sup> Vgl. das für diese Einstellung argumentierende Buch gleichen Titels von Thomas Nagel (*The view from Nowhere*, Oxford UP 1986 u. ö., deutsch 1992 bei Suhrkamp)



## VI. Leistung, Konkurrenz, Arbeit und Selbständigkeit

Obwohl die Dimension der erworbenen Fähigkeiten nicht die einzige und, für das Selbstverständnis von Personen, nicht einmal notwendig die grundlegende Dimension der Selbstbewertung bildet, ist sie in vielem vorherrschend. Grundlegend wollen Personen wohl geliebt werden, d.h. in ihrem Dasein und ihrer Ganzheit bejaht werden – das ist es, was sie in sich frei und in der Zuwendung zur Wirklichkeit sicher und belastbar werden lässt. Andere Formen der Anerkennung und Bewertung sowie die darauf bezüglichen Selbstbewertungen werden in der Regel aus dem Abstand zu dieser zentralen Dimension der (Selbst)Schätzung bewertet. (Aber es gehört zur Autonomie von Personen, auch die Gewichtung der Dimensionen der Bewertung in gewissen Grenzen durch eigene Stellungnahme modifizieren zu können.)

Der Erwerb von auf die Dimension persönlicher Beziehungen nicht unmittelbar bezüglichen Fähigkeiten ist jedoch unvermeidlich, weil der menschliche Nachwuchs selbstständig werden will und soll, so dass er in die Lage kommt, für seinen Lebensunterhalt, die Befriedigung seiner Bedürfnisse, aus eigener Anstrengung aufkommen zu können. Diese Unvermeidlichkeit ist durch zwei strukturelle Gegebenheiten gesetzt – Pluralität der Akteure und nicht unmittelbare Verfügbarkeit sowie Knappheit der Mittel für die Lebenserhaltung. Sie bedingen, dass der Erwerb von Fähigkeiten in der langen Phase nach der frühkindlichen Sozialisation in der Familie, in Schulen und in Stätten der Ausbildung und Bildung immer noch auf die Verwertbarkeit in einer materiellen Sicherung des Lebens durch eigene Erwerbsarbeit orientiert ist bzw. dass gemeint wird, dass er das sein sollte. Im sozialen Zwang zur Erwerbsarbeit, der sich in entsprechendem Lebensalter durch Erwartungen der Bezugspersonen, die bisher für das Kind gesorgt haben, durchsetzt, wird das ursprünglich spielerische etwas leisten und sich konkurrierend durchsetzen Wollen, das bereits im kindlichen Spiel beobachtet werden kann, sozial ausgenutzt. Das kindliche Verhalten korrespondiert dem strukturellen Umstand, dass die Ausübung jedweder Fähigkeiten nach gut, besser oder schlechter, schlecht bewertet werden kann und die durch die Pluralität von Akteuren gegebene Vergleichbarkeit den generischen Wunsch, groß und stark zu werden mit dem Wunsch affiziert, besser zu werden als die anderen – jedenfalls in sozialen Kontexten, in denen die Sozialisation auf eine soziale Lage hinführt, in der das Leben durch eigene Arbeit erhalten werden muss.<sup>90</sup>

Das war bekanntlich historisch nicht immer und für alle Schichten einer Gesellschaft gleichermaßen der Fall. Heute aber gilt es noch allgemein, obwohl durch den Verlust der Vollbeschäftigung und das Schwinden der Aussicht, sie wieder herzustellen, die Legitimation für diese Konstruktionsstreben der sozialen Wirklichkeit im Schwinden begriffen ist. Diese Situation gibt den Blick frei auf ein historisch funktionales Verständnis der mit der Dimension von Leistung, Konkurrenz und Arbeit verbundenen Vorgaben für die Selbstbewertung von Personen und damit für ihren möglichen Lebenssinn.

Ausgehen möchte ich von folgender Überlegung. Die Grundbedeutung von ‚Arbeit‘ ist ‚Mühsal, Beschwerde, Anstrengung, Not‘. Gleichwohl wird Arbeitslosigkeit als ein Übel erfahren. Da stellt sich die naive Frage: Warum eigentlich? Wenn man an die Grundbedeutung von ‚Arbeit‘ denkt – wie kann dieser Übel los und ledig zu sein selbst als ein Übel empfunden werden? Es hilft gegen die Naivität dieser Frage nicht, darauf zu bestehen, dass in ‚Arbeitslosigkeit‘ der Bestandteil ‚Arbeit‘ nicht seine Grundbedeutung hat. Vielmehr ist da von ‚Arbeit‘ als der den Lebensunterhalt sichernden, weil ein Geldeinkommen erzielenden sowie sozialversicherungspflichtigen Beschäftigung die Rede. Aber gerade Arbeit in diesem Sinn ist meist und für die meisten mühsam, beschwerlich und anstrengend (vielleicht nicht gerade notvoll) – also bleibt das Problem: Wie kann arbeitslos zu sein als ein Übel erfahren werden?

Die Antwort darauf scheint zu sein: Wenn in ‚Arbeitslosigkeit‘ ‚Arbeit‘ ungefähr die angegebene

<sup>90</sup> Eine frühere Version von Teilen des folgenden Textes ist erschienen unter dem Titel ‚Glück, Sinn und Arbeit‘ in: *Rechtsphilosophische Hefte* Bd. 5 (Frankfurt am Main 1996: Peter Lang), 57-75.

Bedeutung als ‚Lebensunterhalt sichernde Tätigkeit‘ hat, ist ein Faktor namhaft gemacht, der schon für sich zu erklären scheint, warum Arbeitslosigkeit als Übel erfahren wird. Arbeit ist die gewöhnliche Quelle des den Lebensunterhalt sichernden Geldeinkommens. Ohne Arbeit kein Einkommen, ohne Einkommen kein Lebensunterhalt und das muss, weil man Lebenswillen unterstellen darf, als Übel, als Bedrohung der Lebensmöglichkeit erfahren werden.

Aber diese einfache Antwort trifft nicht umstandslos zu. Denn in unseren Gesellschaften bedeutet Arbeitslosigkeit eben nicht automatisch Einkommenslosigkeit. Auch wenn die Sozialeinkommen (Arbeitslosengeld, Sozialhilfe) gering sind, sichern sie den Lebensunterhalt auf einem gesetzlich definierten Anspruchsniveau. Arbeitslosigkeit wird trotzdem als ein Übel erfahren, dessen man lieber früher als später ledig ist, jedenfalls in der Regel. Wenn man an dem angedeuteten Erklärungsansatz als ausschließlichem festhält, müsste man als Grund für dies auch bei sozialer Sicherung bestehende Bestreben, Arbeitslosigkeit loszuwerden und wieder Arbeit zu haben, die finanzielle Differenz zwischen dem Sozialeinkommen und dem erzielbaren Arbeitseinkommen ansehen. Empirisch mag das sogar in großem Maß der Fall sein und trotzdem halte ich den Erklärungsansatz, der einen seinen Nutzen maximierenden *homo oeconomicus* unterstellt, für im Ganzen nicht ausreichend.

Ich vertrete die These, dass im Hintergrund der normativen Matrix unseres sozialen und politischen Selbstverständnisses noch immer eine Konzeption steht, der eine für unsere Tradition verbindliche Formulierung in der aristotelischen Ethik gegeben worden ist. Diese Ethik ist eudämonistisch. Ihre Grundfrage ist, wie schon erwähnt, die nach der *eudaimonia*, dem Glück oder gelingenden Leben. Und Aristoteles' prägende Antwort auf diese Frage war, dass Glück, das, was alle im Ganzen ihres Lebens anstreben und wollen, im Leben in der und für die Polis liegt, für eine das gute Leben gemeinschaftlich anstrebende Rechtsgemeinschaft von Personen – vom Leben der Theorie abgesehen, weil das nur wenige und auch diese nur für kurze Zeiten führen können. In der Orientierung auf die Polis liegt natürlich die historische Beschränkung der aristotelischen Konzeption, weil Stadtstaaten (*poleis*) als selbstständige, autarke Einheiten der weltgeschichtlichen Vergangenheit angehören. (Ein weiterer Grund dafür ist, neben der gewachsenen Größe der Gemeinwesen, die schon erwähnte Einsicht der politischen Philosophie Rousseaus, dass mit der religiösen Befreiung des moralischen Gewissens eine prinzipielle Distanz zwischen individueller Person und Gemeinwesen entstanden ist.) Es wird sogar die These vertreten, schon zu seiner Zeit sei Aristoteles archaisierend gewesen<sup>91</sup> – auch seine Philosophie habe, mit Hegels bildhafter Wendung, als Eule der Minerva erst in der Dämmerung ihren Flug begonnen. An die Stelle der Stadtstaaten sind als überdies längst nicht mehr autarke Einheiten territoriale Flächenstaaten getreten und in diesen wurde das Leben für die Gemeinschaft, das Aristoteles normativ als das Glück verbürgende ausgezeichnet hatte, schon wegen der Größe der Staaten und der Masse ihrer Bürger ein Problem. Denn *politeuesthai*, als Bürger für die Gemeinschaft direkt tätig sein, war nun nicht mehr für alle Vollbürger möglich. An die Stelle dessen ist in den neuzeitlichen Gesellschaften mit der Ausbildung der bürgerlichen Wirtschaftsgesellschaften die *Arbeit* getreten – als eine Form des *indirekt*, nämlich durch Beitrag zum Sozialprodukt, für die Gemeinschaft Tätigseins. Diese Tätigkeit wurde von allen (zunächst den männlichen) Bürgern der neueren Staaten sozial erwartet.

Ich glaube, dass diese Einsicht Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft wesentlich mitgeprägt hat, wenn er in § 187 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ausführt, von den Individuen, die als Bürger des Not- und Verstandestaates *Privatpersonen* seien, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zweck haben, werde, weil dieser Zweck durch das Allgemeine des gesellschaftlichen Zusammenhangs vermittelt sei (und das ist er wesentlich, wenn Märkte zu Handlungsbedingungen geworden sind), erwartet, dass „sie selbst ihr Wissen, Wollen und Tun auf allgemeine Weise bestimmen und sich zu einem *Gliede* der Kette dieses *Zusammenhangs* machen.“ Dass das Individuum als Erwachsener zu einem, wie Hegel in noch männlich-chauvinistischer Weise

---

<sup>91</sup> Robert Spaemann: *Glück und Wohlwollen*, a. a. O., 81 f.

formulieren konnte, „*Sohn der bürgerlichen Gesellschaft* geworden“ sei (§ 238), fasst diese Einsicht zusammen. Wenn Hegel das Problem der Armenunterstützung in modernen Gesellschaften darin sah, durch sie „würde die Subsistenz der Bedürftigen gesichert, ohne durch die Arbeit vermittelt zu sein, was gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbständigkeit und Ehre wäre“ (§ 245), dann hat er m. E. den entscheidenden normativen Grund unserer Schwierigkeiten mit der Arbeitslosigkeit bezeichnet. Wenn es ein Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft ist, dass ihre Mitglieder durch eigene Arbeit für ihren Lebensunterhalt sorgen, dann scheint Arbeitslosigkeit Exkommunikation zu bedeuten – Verhinderung der Betroffenen, auf die ihnen durch die allgemeinen Lebensbedingungen allein noch mögliche Weise selbstständig und in der Selbständigkeit Glied der Gemeinschaft und für sie tätig sein zu können.

Zugleich erklärt Hegels Perspektive, warum Arbeitslosigkeit auch für die nicht von ihr Betroffenen und die Handlungsagenturen in Gesellschaft und Staat ein normatives Problem ist – wenn sich durch eigene Arbeit zu erhalten durch die Lebensbedingungen der Gesellschaft die einzig allgemein verbliebene Weise geworden ist, selbstständig zu sein, dann schuldet die Gesellschaft den Arbeitslosen insofern Abhilfe, als sie ihnen Mitgliedschaft in der Gesellschaft nicht absprechen kann. Hegel hat in demselben § 245 aber auch gleich auf das Problem der Abhilfe etwa durch öffentlich organisierte Arbeiten hingewiesen – sie verschärft die strukturelle Überproduktionskrise der modernen Wirtschaftsgesellschaften. Sein Fazit war, „dass bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d.h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“ Und seine Lösung war das normative Konzept einer Integration der Gesellschaft durch berufsständische Korporationen und ihre Aufhebung in den sittlichen Staat. Dieser trug nach wie vor die Züge einer zumindest symbolischen aristotelischen Polis, weshalb Hegels Lösung wohl durch die weitere Entwicklung an Überzeugungskraft eingebüßt hat. Denn inzwischen gibt es einfach ein die ganze Gesellschaft verbindendes Ethos nicht mehr, wie es sich bei Hegel in dem Bewusstsein aussprach, die Vereinigung als solche sei selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck und die Bestimmung der Individuen sei es, ein allgemeines Leben zu führen (§ 258 A).

Wenn ich distanzierend formuliert habe, mit Arbeitslosigkeit scheine, wenn Arbeit das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft sei, Exkommunikation verbunden zu sein, dann, weil es sich lohnt, einen Augenblick zu überlegen, warum das tatsächlich nicht der Fall ist. Dass Arbeit Prinzip<sup>92</sup> der Gesellschaft sei, ist nur eine philosophische Konstruktion, die in unserer Zeit, ohne auf Hegel viel einzugehen, von Hannah Arendt in ihrer abfälligen Rede von der Arbeitsgesellschaft erneuert worden ist. Arbeitslosigkeit bedeutet nicht Exkommunikation aus der Gesellschaft aus eben dem Grund, den Arendt in der bellenden (manchmal nur kläffenden) Kategorizität ihres Lehrers Heidegger als bloßes Vorurteil abwehrt – dass nämlich Gesellschaft und der eigentlich politische Raum „immer und überall vorhanden sei, wo Menschen zusammenleben, nur weil Menschen zum Handeln begabte und der Sprache mächtige Wesen sind.“<sup>93</sup> Obwohl das ein schwacher Trost ist, ist es doch wahr – aus der Gesellschaft können wir de facto nicht exkommuniziert werden, weil unsere Gesellschaftlichkeit fundamental an unserer Sprachfähigkeit, überhaupt der Fähigkeit zur Beteiligung an normativen Praktiken, und unserm Rechtsstatus als Personen hängt.

Vor dem Hintergrund der sozialetischen Konzeptionen von Aristoteles und Hegel wird deutlich, warum der Nutzen-theoretische Ansatz, der das Verlangen nach Arbeit aus der Differenz zwischen einem Sozialeinkommen und einem höheren Arbeitseinkommen erklären müsste, zu eng ist. Der *homo oeconomicus* ist ein verhinderter Hedonist. Er sucht eigentlich nur Lust, und nur weil Lust oder Befriedigung ohne Arbeit im Sinne von Anstrengung nicht zu haben ist, strengt er sich an. Aber noch seine Anstrengungen sind vom Luststreben beherrscht, insofern sie sich am Verhältnis

<sup>92</sup> Vgl. E.M. Lange, *Das Prinzip Arbeit*, Berlin 1980.

<sup>93</sup> *Vita activa*, Stuttgart 1960, S. 192.

von Aufwand und Ertrag orientieren – nur soviel Anstrengung, wie vom angestrebtem Erfolg und seinem Ausmaß erfordert werden, nicht mehr. In diesem Sinn ist der *homo oeconomicus* eine methodische Fiktion eben der Wissenschaften von den optimalen Verhältnissen von Aufwand und Ertrag, der Wirtschaftswissenschaften. Zum Lebensverständnis unseres Handelns, jedenfalls wenn es aus der Perspektive der Lebensführung betrachtet wird, kann die Fiktion nur durch Bereitstellung eines Modells für methodische Kontraste beitragen. Aristoteles' Auffassung des Menschen als Glückssucher war schon eine Kritik des Hedonismus, der richtig nur sein könnte, wenn alle unsere Lüste und Freuden sinnlicher Art wären. Dazu kann der einzelne in seiner Autonomie der Bewertung sie natürlich machen – Aristoteles sah im Streben nach Genuss und Macht eines der neben dem politischen überwiegend verfolgten Lebensmodelle. Aber auch die dieses Modell Verfolgenden können nicht vernünftig Hedonisten im strengen Sinn sein. Aristoteles' Begründung dafür war: Menschen sind Wesen mit Zeitbewusstsein, sie suchen nicht nur Lust, sondern dauerhaftere Befriedigung. Dem können die sinnlichen Lüste wegen ihres steigerbaren, temporären und sich periodisch erneuernden sowie, wenn sie ausschließliche Strebenziele sind, immer stärkere Befriedigungen verlangenden Charakters nicht genügen.<sup>94</sup> Befriedigung findet menschliches Streben für Aristoteles in Tätigkeiten, mit deren Vollzug und Erfolg sich derart Lust, Freude oder Befriedigung einstellen, dass sie direkt nicht zu intendieren sind. Deswegen ist es vernünftig, sich primär auf Tätigkeiten zu orientieren.

Gegenüber Aristoteles' Lustabhandlungen sollte der Zeit überwindende Charakter von Tätigkeiten vielleicht noch stärker betont werden. Das humanspezifische Übel, das die Orientierung an Tätigkeiten zu vermeiden hilft, ist die etwa von Blaise Pascal als vorrangiges Übel charakterisierte Langeweile<sup>95</sup>:

„Nichts ist dem Menschen unerträglicher als völlige Untätigkeit, als ohne Leidenschaften, ohne Geschäfte, ohne Zerstreuungen, ohne Aufgabe zu sein. Dann spürt er seine Nichtigkeit, seine Verlassenheit, sein Ungenügen, seine Abhängigkeit, seine Unmacht, seine Leere. Allsogleich wird dem Grunde seiner Seele die Langeweile entsteigen und die Düsternis, die Trauer, der Kummer, der Verdruss, die Verzweiflung.“

Auch Schopenhauer betonte den zentralen Stellenwert der Langeweile als Übel und er charakterisierte sie m. E. nur insofern sehr zeitbedingt, als er meinte, dass sie vor allem die Geißel der vornehmen Welt sei, während die physische Not die Geißel des Volkes sei.<sup>96</sup>

Von Aristoteles her, ergänzt durch Pascal und Schopenhauer, kann also festgehalten werden, dass wir an Tätigkeiten interessiert sind, weil sie Zeit überwinden, Langeweile vermeidbar machen und dauerhafte Befriedigung verschaffen. Schopenhauer meinte nun, die Langeweile lasse die Menschen, die einander an sich wie die Stachelschweine grundsätzlich lieber auf Distanz hielten, auch die Gesellschaft suchen. Das mag für Gesellschaften zum Zwecke des Vergnügens und der Zerstreuung gelten, aber wohl nicht für Gesellschaft im sozialtheoretischen Sinn etwa Hegels. Gesellschaft im sozialtheoretischen Sinn hat eine Naturbasis von Vergesellschaftung in den Funktionen, die die Familie erfüllt oder jedenfalls erfüllte (Sexualität und Liebe, Fortpflanzung und Kinderaufzucht), und in der Notwendigkeit, Lebensmittel zu gewinnen, die für *homo sapiens sapiens* schon immer (jedenfalls sowohl für Sammler und Jäger als auch für Ackerbauern schon) *soziale Kooperation* verlangt zu haben scheint. Die in der Moderne die Familie und ihren Haushalt für Erwachsene ersetzende bürgerliche Gesellschaft war auf Interessen und deren wechselseitige Abhängigkeit gegründet.

In diesen theoretischen Annahmen werden zwei weitere anthropologische Funktionen der Tätigkeiten, in denen Arbeit besteht, greifbar. Die eine Funktion ist die schon in der zugrunde gelegten Definition festgehaltene, das Einkommen der selbstständigen Personen und damit ihre

<sup>94</sup> *Nikomachische Ethik* VII, 1154 a 8 ff.; vgl. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, 259-63.

<sup>95</sup> *Pensées* Nr. 131

<sup>96</sup> *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 57.

Lebensfähigkeit zu sichern. Die andere Funktion ist bei Hegel historisch mit der Rede von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit verbunden – Personen wollen, wenn nicht anthropologisch bedingt, dann jedenfalls historisch irreversibel als auch sozial selbstständig und in diesem Sinne frei anerkannt werden. Die Arbeit konstituierenden Tätigkeiten werden also gesucht, weil sie Einkommen und soziale Anerkennung gewährleisten. Ihr kooperativer Charakter kann eine eigene zusätzliche Quelle von Befriedigung sein.

Die Ausgangsfrage zur Erörterung der Arbeit im engeren Sinn beantwortet sich nun so, dass Arbeitslosigkeit in unserer Gesellschaft deswegen als ein so beherrschendes Übel erfahren wird, weil auf Arbeit im sozialökonomischen Sinn als Einkommen sichernder, sozialversicherungspflichtiger (und so zur Gemeinschaft sowohl indirekt – durch ihr Produkt – als auch direkt – durch Steuern und Sozialabgaben - beitragender) Tätigkeit durch unsere normativen Erwartungen auch die Funktionen der sozialen Anerkennung der Personen und die Funktion der Zeit überwindenden, Langeweile bewältigenden und soziale Kooperation ermöglichenden Beschäftigung lasten.

Wenn man nun die Vermutung ernst nimmt, dass eine Situation der Vollbeschäftigung nicht wiederherzustellen sein wird, weil die Massenarbeitslosigkeit weder durch die so genannte Verbesserung der Angebotsbedingungen der Arbeit (die für die betroffenen Arbeit Suchenden ja eine Verschlechterung ist, weil sie ihre Arbeitskraft billiger machen soll) noch durch eine noch so große Verschiebung der Beschäftigungsstruktur hin zu Dienstleistungen zu beseitigen sein wird, dann ist es eine vernünftige Erwartung, dass es angesichts der anthropologischen und/oder historisch gewachsenen Funktionen, die Arbeit zu haben scheint, mittelfristig zu einer Entdifferenzierung der Funktionen, die heute auf die Arbeit konzentriert sind, kommen wird. Die wichtigsten dieser Funktionen waren ja Gewährleistung von Einkommen zum Unterhalt, soziale Anerkennung, Freude an Tätigkeiten, Freude aus sozialer Kooperation und Bewältigung der bei Nicht-Beschäftigung drohenden Langeweile.

In der Freude an Tätigkeiten setzt sich ein Aspekt der Genese von erworbenen Fähigkeiten in Prozessen bewertenden Lehrens (und darauf bezogenem selbst bewertendem Lernens) durch. Ich hatte darauf hingewiesen, dass der generische Wunsch, groß und stark, selbstständig werden zu wollen den Lernenden gegenüber Erfolg und Misserfolg seiner Anstrengungen nicht gleichgültig lassen kann. Auf Erfolg reagiert man typischerweise mit Befriedigung, Freude oder Stolz, auf Misserfolg mit Ärger, Traurigkeit oder Niedergeschlagenheit. Die spätere Freude an der Ausübung erworbener Fähigkeiten in Tätigkeiten ist eine Erbschaft der positiven Gefühle im Prozess ihrer Erwerbung und eine Entschädigung für seine Mühen. Für das Verständnis von Personen als sich selbst bewertenden Lebewesen ist vor allem die Einsicht in die letztlich unauflösbare Verschränkung der Strukturen der Selbstbewertung mit ihrer Genese wichtig. Das Problem der verschiedenen Stufen von ‚Pro-Einstellung‘ im Willen einer Person (Wünsche verschiedener Stufen, andere motivational wirksame Bewertungen) ist nach meiner Einsicht ohne Rekurs auf die Genese von Persönlichkeitsstrukturen und die Möglichkeit dieser Genese aus verschiedenen Typen von unmittelbaren Wünschen (Wünsche *zu tun* und *zu haben* einerseits, Wünschen *zu sein wie* andererseits) nicht lösbar. Viele Aspekte sozialer Anerkennung beruhen auf der Anerkennung der Erfolge in der Ausübung von Fähigkeiten, so dass diese beiden Aspekte ebenso verschränkt sind, wie andererseits soziale Anerkennung und Freude an sozialer Kooperation – diese ist am größten, wenn sie auf der wechselseitigen Anerkennung der Personen in ihrem Können und als Gleiche in der Partnerschaft der Kooperation beruht.

Was zunächst die Gewährleistung von Einkommen zum Lebensunterhalt angeht, so wird sie von der Beschäftigung in abhängiger Arbeit langfristig noch entschiedener getrennt werden müssen, als das heute schon der Fall ist. Mögliche und viel diskutierte Konzepte dazu sind ein soziales Grundeinkommen oder eine negative Einkommenssteuer (die unterhalb der Steuergrenze liegende Einkommen bekommen die Differenz bis zur Grenze vom Staat). Bei technologisch bedingt

abnehmendem gesamtgesellschaftlichem Arbeitsvolumen ist es ein Privileg, Arbeit zu haben, und die, die keine Arbeit haben, haben dafür Anspruch auf Entschädigung.

Das Argument für diesen starken normativen Anspruch ist Vertrags-theoretisch. Die Voraussetzung des Sozialvertrag-Denkens ist die Annahme, dass man letztlich nur durch eine gesellschaftliche Ordnung verpflichtet sein kann, die im eigenen langfristigen Interesse ist und deshalb zumutbar ist und Anerkennung verdient. Die im Sozialvertrag unverschuldet schlechter Gestellten haben einen Entschädigungsanspruch für ihre Schlechterstellung, bei dessen Nichterfüllung sie an die Pflicht zum sozialen Frieden nicht zu binden sind.

Die anderen anthropologischen Funktionen der Arbeit sind an sie nicht gebunden. Tätigkeiten haben Zeit überwindenden Charakter und können Sinn vermitteln unabhängig davon, ob sie als Berufsarbeit ausgeübt werden. Man muss die Fähigkeit zu solchen Tätigkeiten nur entwickeln und in der Erziehung lehren – im Sinne einer Bemerkung von Charles Baudelaire: „Man muss arbeiten, wenn nicht aus Lust, dann zumindest aus Verzweiflung; denn, alles wohl bedacht, ist Arbeiten immer noch weniger langweilig als sich zu vergnügen.“<sup>97</sup> Ich würde hier den Ausdruck ‚arbeiten‘ durch ‚tätig sein‘ ersetzen und im Nachsatz die Einschränkung machen, „als sich *nur* zu vergnügen.“ Baudelaire hat bei ‚Arbeit‘ ja sicher nicht an sozialversicherungspflichtige abhängige Beschäftigung gedacht, sondern an zielstrebige, mit Anstrengungen verbundene Tätigkeit. Nun ist Gedichte oder andere Literatur zu schreiben, Musik zu schreiben, zu studieren und zu machen, Kunstwerke herzustellen und zu genießen etc. nur begrenzt Vielen möglich. Ich plädiere daher nicht für eine Utopie im Stile von Herbert Marcuses Buch über Freud (*Eros and Civilisation*) oder Norman O' Browns *Zukunft im Zeichen des Eros*. Aber in Gemeinschaft mit anderen selbst bestimmt tätig zu sein ist allen möglich, die dazu im erforderlichen Maße angeleitet werden.

Ich habe die durch eigenes Erwerbseinkommen vermittelte soziale Selbstständigkeit bisher nicht erwähnt. Vom Problem der Arbeitslosigkeit bin ich ausgegangen, nicht nur, weil die Charaktere von Sachverhalten durch ihre Negationen besonders gut zu erkennen sind, sondern auch aus dem inhaltlichen Grund, dass durch den Blick auf strukturelle Arbeitslosigkeit nicht verkannt werden kann, wie weitgehend diese Form der Selbstständigkeit als Person kontingent abhängig ist von sozial-strukturellen, nicht im Bereich der Handlungsmöglichkeiten von individuellen Personen liegenden Faktoren, die die Nachfrage nach Arbeit bestimmen. Wenn zudem das Volumen möglicher ökonomischer Selbstständigkeit durch Unternehmertätigkeit begrenzt ist, sollte die vermittelte Unabhängigkeit durch ökonomische Selbstständigkeit aufgrund eigener Anstrengungen nicht mehr zum Fetisch gemacht werden müssen. Sie bleibt wichtig und überwiegend ein zentraler Orientierungspunkt der meisten Personen, die den Sinn ihres Lebens suchen. Aber mindestens ebenso wichtig scheint zu sein, dass diejenigen, denen dieser Weg zeitweise oder auf Dauer verschlossen bleibt, ihre psychische Selbstständigkeit und Stabilität dadurch nicht bedrohen lassen (auch nicht durch diesbezügliche soziale Erwartungen von Seiten anderer mit anderem sozialen Status – ich denke an die öffentlichen Beschimpfungen von Arbeitslosen als Faulenzern etc.). Jede Form von sozialer Selbstständigkeit ist vermittelt, ist situiert und von unverfügbaren Faktoren der sozialen Situation im Großen begünstigt oder gehemmt. Es ist heute nur noch eingeschränkt wahr, dass ‚jedermann seines Glückes Schmied‘ ist.

Von den begrifflichen und anthropologischen Erwägungen her spricht alles dafür, sich in der Suche nach dem Sinn des eigenen Lebens an Zeit überwindenden Tätigkeiten (und Handlungen) zu orientieren, nicht aber unbedingt an der aus wandelbaren, historisch gewachsenen und (in den reichen Ländern) gerade vergehenden gesellschaftlichen Bedingungen entstandenen Gestalt der Erwerbsarbeit. Das dürfte auch aus Gründen der notwendigen Ressourcenschonung und ökologischen Selbstbeschränkung der zu großen Populationen der menschlichen Gesellschaften auf

---

<sup>97</sup> Die der Theologe Küng in einem Symposium der Herrhausen-Gesellschaft zum Thema ‚Arbeit der Zukunft usw.‘ angeführt hat (S.12).

mittlere Sicht nur um den Preis der Untergrabung der eigenen Lebensgrundlagen möglich sein.

## VII. Moral und Recht

Bisher habe ich reflexive Klärung in erster Linie durch Befragung des eigenen Sprachverstehens mit Hilfe des Wörterbuchs und ausgewählter philosophischer Belehrungen verfolgt. In der Erörterung von Moral und Recht wechsele ich die Methode und orientiere mich in Kritik und Zustimmung an zwei der besten analytischen Aufklärungen, die die Moral in deutscher Sprache gefunden hat, den Konzeptionen von Ernst Tugendhat und seiner Schülerin Ursula Wolf. Zwischen beiden besteht auch eine Diskussionsituation, auf die ich in einem Punkt eingehe und zudem bringe ich in die Erörterungen Voraussetzungen aus meiner stärkeren Orientierung an Wittgenstein mit, die ich in für den Kontext erforderlicher Weise ausdrücklich darlegen möchte. Diese Vorgehensweise ist auch sachlich gerechtfertigt (wie von Tugendhat ausdrücklich anerkannt wird), weil Moral und Recht als praktische Begriffe wesentlich anfechtbare, umstrittene Begriffe sind. Für das Recht ist dieser Tatbestand durch Ausdifferenzierung eines sozialen Handlungszusammenhangs, der den Streit geregelt zu führen erlaubt – die Institutionen der Rechtspflege – bearbeitet und weitgehend unter Kontrolle gebracht worden. Für die Moral nicht. Und das heißt, dass jedenfalls für die Moral gilt, dass im Versuch der Klärung ihres Begriffs uns eine Sache unabhängig vom Streit der Meinungen über diese Sache nicht gegeben ist. Das betrifft schon den Ausdruck ‚Moral‘ selbst. Er ist ein Lehnwort aus dem Lateinischen und leitet sich von ‚*mores*‘ = Sitten, Gepflogenheiten ab. Aber für die Sache, für die er verwendet wird, ist er eingeführt worden aufgrund eines Übersetzungsfehlers. Aristoteles hatte seine Untersuchungen in Beziehung auf Moralisches, die dann von seinen Herausgebern Ethiken genannt wurden, als Untersuchungen ‚über die *ethe*‘, die Haltungen oder Charaktereigenschaften verstanden. Im Lateinischen wurde dieses ‚*ethe*‘ (mit langem e), Charaktereigenschaft, verwechselt mit den mit *ethikos* (mit kurzem e) zusammenhängenden Wörtern – *ethos* (mit kurzem e) heißt Gewohnheit und dessen lateinisches Äquivalent ist *mos*, Plural *mores*. Charaktereigenschaften beruhen gewiss auf Gewohnheiten des Handelns und Denkens, aber sie hängen doch mit Gewohnheiten im Sinn von Sitten nur höchst vermittelt zusammen. Aber die verquere Etymologie ist, indem *moralisch* ein *terminus technicus* wurde, in die Sache selbst eingegangen und auch das macht deren reflexive Erörterung in der Philosophie zu etwas wesentlich Umstrittenen.<sup>98</sup> Konservative Denker (z.B. der schon mehrfach zitierte katholische Philosoph Spaemann und seine weniger bedeutenden Mitstreiter in der Schule des Philosophen Joachim Ritter) hängen sich gerne an die angebliche Herkunft der Moral von den Gewohnheiten und Sitten (die Küchen-Etymologie Ciceros ist sogar in das hochseriöse *Historische Wörterbuch der Philosophie*<sup>99</sup> eingegangen), während weniger oder anders voreingenommene Denker der Mehrdeutigkeit offener begegnen können. Auf Tugendhat<sup>100</sup> geht schon die Belehrung über den Ausdruck ‚Moral‘ zurück (34 f.) und er bietet meinem Vorhaben neben dem geteilten Interesse an reflexiver Klarheit auch den

<sup>98</sup> Allerdings macht schon Aristoteles (*Nikomachische Ethik* 1103 a 15 ff.) eine in die Richtung dieser Etymologie zielende Bemerkung, in der er aber an der Verschiedenheit der Wörter festhält.

<sup>99</sup> Bd. 6, Spalte 149.

<sup>100</sup> Tugendhats Klärungen haben freilich verschiedene Versionen von *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1983, bis *Dialog in Leticia*, Frankfurt a. Main 1997. Seine letzte Stellungnahme ist: ‚Wie sollen wir Moral verstehen?‘ in: *Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt am Main 2001, S. 163-184. (Zit. *WsMv?*) – Ich orientiere mich zentral an *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. Main 1993, [Seitenzahlen für Nachweise daraus in ( ) im Text], denn Tugendhat findet sie „in den meisten Teilen immer noch brauchbar“, nur in der Begründungsproblematik fehlorientiert. In dem Buch von 1997 ist er zu einem instrumentalistisch-kontraktualistischen Moral(begründungs)verständnis aus dem Buch von 1983 zurückgekehrt. Ich halte das für einen Fehler, argumentiere dafür aber nur in Fußnoten und orientiere mit dabei an *WsMv?* (vgl. im ff. Fußnoten 106, 110, 112, 113, 117, 118, 121, 122, 129).

Anknüpfungspunkt, die Klärung der eigenen Auffassung in der dialogisch-kritischen Auseinandersetzung mit anderen selbst für die richtige Methode zu halten – freilich nicht aus Gründen der Eigentümlichkeit praktischer Begriffe, wie sie (in Kritik an seiner geradezu gegenteiligen Konzeption) hier verstanden werden wird. Denn Tugendhat kritisiert den Versuch von Aristoteles, in ethischen Untersuchungen auf das dialogische Verfahren seines Lehrers Platon (als Dialogautor) verzichten zu können und sich im Praktischen an einer theoretisch aufgefassten Sache selbst orientieren zu wollen (in *Nikomachische Ethik* I.6; Tugendhat, *Vorlesungen* 241).

### *Charakterisierung von Tugendhats Position: Programm und Methode der Kritik*

Tugendhats Position in den *Vorlesungen* ist, von diversen interessanten Interpretationen zur Geschichte der Ethik abgesehen, eigentümlich in zwei meta-ethischen und zwei normativ-ethischen Hinsichten. In meta-ethischer Hinsicht steht voran die Ausarbeitung eines formalen Moralbegriffs, wie ihn nach seiner Auffassung auch Anthropologen, Ethnologen und Soziologen bräuchten. Tugendhat glaubt, ein solch formaler Begriff sei für die Möglichkeit der Diskussion zwischen divergierenden moralischen Konzeptionen erforderlich. (Unter einer moralischen Konzeption kann vorläufig die eine Gesamtheit moralischer Urteile integrierende Gesamtsicht der moralischen Probleme verstanden werden.) Insbesondere in der modernen pluralistischen Gesellschaft mit ihrer ethischen Desorientierung sei ein formaler Begriff der Moral nicht nur wünschenswert, sondern notwendig. An zweiter Stelle in meta-ethischer Hinsicht ist die Ausarbeitung dessen zu nennen, was Moralbegründung heißen kann und sollte, wobei unter Moralbegründung sowohl Begründung *in* der Moral, also moralischer Urteile und Handlungen, als auch Begründung *der* Moral selbst verstanden wird. In normativ-ethischer Hinsicht ist für Tugendhat charakteristisch zum einen die Ergänzung einer inhaltlich im Prinzip an Immanuel Kant anschließenden Position um den Bereich der Schicklichkeit als Gesamtheit der unparteilich intersubjektiv zu fordernden Haltungen und Seinsweisen (Tugenden); zum andern eine starke Verteidigung subjektiver Rechte einschließlich von Wohlfahrtsrechten, die in den vergangenen drei Jahrzehnten von konservativer Seite mit beträchtlichem Erfolg unter Druck gesetzt worden sind.

Ich möchte kritische Erwägungen zur meta-ethischen Seite von Tugendhats *Vorlesungen* anstellen, weil mir weder die Erforderlichkeit eines einheitlichen formalen Moralbegriffs einleuchtet (II.) noch die Einheitlichkeit von Tugendhats Konzept der Moralbegründung (III.). Als letzten Punkt möchte ich zu der mit dem formalen Moralbegriff zusammenhängenden Frage Stellung nehmen, ob Tugendhat den Streit mit seiner Schülerin Ursula Wolf über die Frage, inwiefern die Moral etwas wesentlich Gemeinschaftsbezogenes ist, für sich entschieden hat (IV.). Ich werde nahe zu legen versuchen, dass für eine moderne Moral der Begriff der Moral *einer Person* vor dem Begriff der Moral einer Gruppe bzw. Gesellschaft grundlegend ist und dass in diesem Punkt Tugendhats Revision der Moralphilosophie Kants ihrerseits zu revidieren ist.

Nun muss einen Wittgensteinianer schon der Anspruch irritieren, die Moral begründen zu wollen. Für ihn ist ja sprachliche Reflexion methodisch und inhaltlich Ausgangspunkt jeder philosophischen Untersuchung. Wenn diese nicht auf die kritische Auflösung philosophischer Probleme als Missverständnisse eingeschränkt ist (wie bei Wittgenstein selbst), dann ist eine philosophische Untersuchung als begriffliche im Ansatz Sprachspiel-Beschreibung. Zu dieser Sprachspiel-Beschreibung gibt es drei durch Erfahrung bewährte heuristische Grundsätze. Der erste betrifft die Bindung philosophischer Klärungen an das vorphilosophische, vortheoretische Verstehen. Sprachliche Bedeutung ist nichts, worüber eine philosophische oder wissenschaftliche Theorie gemacht werden müsste, sondern das, was Erklärungen sprachlicher Bedeutungen – bei



Missverständnissen auch schon vorphilosophisch – erklären.<sup>101</sup> Die philosophische Sprachspiel-Beschreibung hat daher auf Bedeutungserklärungen auszugehen, mittels derer die Verwendung der erklärten sprachlichen Ausdrücke oder Formen jemanden, der die Sprache sonst schon beherrscht, gelehrt werden könnte – das ist, wie schon erwähnt, eine Implikation der Beanspruchung des Titels *Grammatik als Sprachlehre* für diese Untersuchungen.<sup>102</sup> Der zweite Grundsatz ist die Einsicht in die Autonomie der Grammatik, eine Einsicht, die zur deskriptiven Selbstbeschränkung der Untersuchung der Sprache zwingt. Im gegenwärtigen Kontext kann diese Einsicht gut so formuliert werden: Nichts in der Wirklichkeit kann einen Sprachbenutzer zwingen (im Unterschied zu: geneigt machen), eine bestimmte sprachliche Verwendungsregel zu akzeptieren. Deswegen kann die faktische Sprachverwendung weder konstruktiv präjudiziert noch zwingend empirisch erklärt werden, sondern muss deskriptiv aufgenommen werden. Der dritte Grundsatz ist der der Pluralität und z. T. Heterogenität der Sprachspiele, weswegen als ein mögliches Motto für die *Philosophischen Untersuchungen* die Shakespeare-Wendung „I'll teach you differences“ erwogen wurde.

Aus wittgensteinianischer Perspektive ist nun auch die Moral ein Sprachspiel unter vielen anderen, wenn auch vielleicht ein wichtigeres als manche anderen. Wegen der Pluralität der Sprachspiele einerseits, der Autonomie der Grammatik andererseits gibt es nun Gründe für Auffassungen und Einstellungen nur *in* Sprachspielen, es gibt keine Gründe *für* die Sprachspiele selbst, die in ihnen selbst eine Rolle spielen könnten. Das macht Tugendhats Anspruch irritierend, die Moral zu begründen. Ein Sprachspiel steht nach Wittgenstein da wie unser Leben – es ist uns immer auch vorgegeben.<sup>103</sup> Und am Grunde des Sprachspiels liegt jeweils nicht ein so-und-so Sehen, sondern ein so-und-so Handeln. (ÜG 204) Die Begründung für eine Auffassung oder Einstellung endet damit in erster Person stets in einem ‚so handle ich (handeln wir) eben‘ (PU 217), in zweiter Person in Überredung (ÜG 262, 612, 669). Wenn Regeln überhaupt, auch die „Härte des logischen ‚muss‘“, einen Sprachbenutzer nur in dem Maße verbinden können, als er sich verständlich machen will<sup>104</sup>, ist die Aussicht auf eine zwingendere Begründung für ein einzelnes Sprachspiel trübe. Wittgenstein selbst hat daher im Kontext seiner allgemeinen Auffassung von Sprachspielen die Aussicht auf eine Begründung der Moral für dunkel gehalten und Schopenhauers Diktum ‚Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer‘ verändert in ‚Moral predigen ist schwer, Moral begründen unmöglich‘. Denn in der moralischen Beurteilung fremden oder eigenen Verhaltens (Handelns oder Seins) wird neben einem Moral-internen Anspruch auf Richtigkeit für das Urteil immer auch ein formaler Anspruch auf Angemessenheit erhoben, der darin besteht, den moralischen Gesichtspunkt überhaupt ins Spiel zu bringen. Da nun moralischer Skeptizismus anders als (jedenfalls für Wittgenstein) theoretischer Skeptizismus *nicht prima facie* sinnlos ist (und daher auch nicht einfach durch einen Nachweis der Sinnlosigkeit zu entkräften), ist der formale Anspruch der Moral, es gebe Maßstäbe für richtig und falsch, gut und böse, die gänzlich unabhängig wären von Präferenzen von Personen, anscheinend unbegründbar. Er ist ein durch eine unableitbare Reaktion oder Einstellung der moralisch Urteilenden mit konstituierter, das Sprachspiel der Moral bestimmender *Aspekt*, vergleichbar der „Einstellung zur Seele“, auf der unsere Verwendung psychologischer Ausdrücke aufruht.<sup>105</sup> Man kann den Punkt auch, Tugendhat

<sup>101</sup> Vgl. PU 560.

<sup>102</sup> *Philosophische Grammatik* (PG) 97 c.

<sup>103</sup> *Über Gewißheit* (ÜG) § 559.

<sup>104</sup> Vgl. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (BGM) I, 4.

<sup>105</sup> Vgl. PU II IV c.- In der Skizze der ethischen Implikationen des Wittgensteinianismus bin ich Paul Johnson: *Wittgenstein and Ethics*, London 1989, bes. Ch. 6, verpflichtet. Bei dem skizzierten Expressivismus handelt es sich nicht einfach um Emotivismus im Sinne Stevensons und Ayers. Es wird nicht behauptet, ein moralisches Urteil habe die Form ‚ich bin dafür, sei du es auch‘. Vielmehr erneuert der Expressivismus eine Einsicht, die Tugendhat selbst „eine der tiefsten Einsichten der Kantischen Moralphilosophie“ nennt: „dass alles Wollen überhaupt vor dem oder jenem ein Wollen ist, wie ich mich selbst verstehen will“. (124 f.) Tugendhat sieht diese Einsicht in Kants

näher, so ausdrücken: Im Mitspielen des Sprachspiels der Moral drückt sich vor allen spezifischen Auffassungen immer schon ein moralisches Selbstverständnis aus. Während der psychologische Aspekt uns das Verhalten anderer als ein inneres Leben ausdrückend sehen lässt (weil der Begriff der Handlung wesentlich auf den Gesichtspunkt des Handelnden selbst bezogen ist – eine Handlung ist ein Verhalten aus einem Grund, d.h. ein Verhalten, für das sich aus der Sicht des Handelnden etwas *sagen* lässt), lässt uns der moralische Aspekt andere Personen (d.h. durch psychologische Prädikate charakterisierbare, sich wesentlich selbst bewertende Wesen) als Träger von subjektiven Rechten (berechtigter Ansprüche) verstehen.

Es ist nun nicht gänzlich extern, an Tugendhats Argumentation wittgensteinianische Perspektiven anzulegen. Tugendhat akzeptiert die wittgensteinianische Auffassung von philosophischer Semantik, auch wenn er sie nicht auf die Klärung philosophischer Missverständnisse einschränken will. Natürlich findet Tugendhat, seiner Herkunft von Aristoteles, Kant, Husserl und Heidegger gemäß, Wittgenstein zu unsystematisch und ‚unordentlich‘, aber das ändert nichts an der Übereinstimmung in der Sache – philosophische Bedeutungserklärungen sind auch für ihn an eine Form gebunden, die sie zum Lehren der erklärten Ausdrücke und Formen tauglich macht. Auch den Grundsatz der Autonomie der Grammatik akzeptiert Tugendhat zumindest hinsichtlich seiner Konsequenzen für die Nicht-Erzwingbarkeit sprachlicher Verwendungsregeln, wenn er immer wieder betont, man könne nicht über die richtige Bedeutung eines Ausdrucks streiten. Weitere Implikationen dieses Grundsatzes scheint Tugendhat aber nicht zu akzeptieren, ja nicht einmal zu überblicken, und was ich kritisieren werde, wird darauf zurückzuführen sein – zusammen mit der Unterschätzung der im dritten Grundsatz festgehaltenen Heterogenität der Sprachspiele, die auch Tugendhat für irreduzibel plural hält.

Tugendhat neigt nämlich mit Kant dazu, fundamental nur das Theoretische vom Praktischen zu unterscheiden, wofür seine Version Wahrheits-theoretischer Semantik (Bedeutungstheorie) mit Überlegungen zum *onus of match* (der Beweislast hinsichtlich der Übereinstimmung) ausschlaggebend, weil rekonstruierend ist. (Bei theoretischen Sätzen liegt das *onus of match* beim Satz. D.h. wenn ein theoretischer Satz falsch ist, muss er geändert werden, um mit der Wirklichkeit übereinzustimmen; bei praktischen Sätzen kann das *onus of match* der Wirklichkeit auferlegt werden, die dann verändert werden muss, um mit dem Satz übereinzustimmen.) So kritisiert er an Kant nur die Vollständigkeit der Alternative *a priori* / *a posteriori*, scheint aber an der Vollständigkeit der Alternative *analytisch* / *synthetisch* festzuhalten. Denn sein Begründungsbegriff ist durch die Überzeugung bestimmt, jeder synthetische Satz sei einer Begründung bedürftig. Das ist ein sprach-analytischer Nachfolger für die kantische Position, es gebe eine Einheit der Vernunft, die ihren theoretischen und praktischen Gebrauch durchgreife (wenn sie auch bei Kant systematisch problematisch bleibt).

Im Sinne des Verständnisses der philosophischen Semantik als Sprachspiel-Beschreibung beschreibt Tugendhat in der Orientierung an den Wortgruppen von ‚gut‘ und ‚müssen (sollen)‘ ihre moralkonstitutiven Verwendungen als das Sprachspiel der Moral. Der Wittgensteinianer würde an

---

Bemerkung über die eigentümliche Beschaffenheit der Freiheit der Willkür enthalten, „dass sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will).“ (*Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft.*, Werke IV, ed. Weischedel, S. 670). Der Expressivismus leugnet semantische Begründungsstrukturen im Sprachspiel der Moral nicht, sondern hält fest, dass praktische Begründungen wegen ihres ‚Überbau‘-Charakters im Verhältnis zu elementaren normativen Urteilen deren Status teilen und die in ihnen ausgedrückte Reaktion und Einstellung nur weiter erläutern. Man kann die These in den Satz fassen, dass es zwar reduktive (empirische) Erklärungen gibt, aber keine reduktiven (rationalen) Begründungen. Begründungen elaborieren immer, erläutern das zu begründende normative Urteil weiter, gleichgültig, in welcher semantischen Relation sie zu ihm stehen.

Tugendhats Beschreibung allenfalls auszusetzen haben, dass, wenn sie die Moral-konstitutiven Verwendungen syntaktisch an den absoluten Verwendungen von ‚gut‘ bzw. ‚müssen (sollen)‘ in isolierten Sätzen festzumachen wünscht, sie nicht holistisch genug verfährt.<sup>106</sup> Aber der Nachteil wird kompensiert durch die Feststellung, dass jedenfalls die absolute Verwendung von ‚gut‘ für sich gar keine bestimmte Bedeutung hat, sondern auf die attributive Verwendung in ‚guter Mensch (Sozialpartner)‘ zurückverweist und damit auf eine Moral-Konzeption und die sie bestimmende holistische Konzeption des Guten (56). Die entsprechende Einbettung des absolut verwendeten ‚sollen‘ wird mich im Zusammenhang der Frage der Einheitlichkeit von Tugendhats Moralbegründungskonzeption (III.) beschäftigen. In diesem Zusammenhang zeigt Tugendhat, dass auch die absolute Verwendung von ‚sollen‘ nur scheinbar absolut ist. Sie weist für ihn allerdings auf ein Wollen, einen Willen zur Moral, zurück, so dass die Einbettung weniger holistisch als fundamentalistisch geschieht – das werde ich kritisieren.

Sehr willkommen ist schließlich auch, dass für Tugendhat das Sprachspiel der Moral nicht nur in der Verwendung von Wörtern in Sätzen besteht, sondern mit Affekten und ihrem Ausdruck (sowie ihrer Transformation) verschränkt ist. Diese Beschreibung passt gut zu Wittgensteins Sprachspiel-Auffassung und kann ihr vielleicht sogar größere Überzeugungskraft verleihen, indem sie die von Wittgenstein selbst für das Sprachspiel mit Wörtern für Empfindung die 1. Person vertretene Auffassung verstärkt, einige der Verwendungen dieser Wörter *ersetzen* den natürlichen Ausdruck. Wenn die Gefühle der moralischen Scham (1. Person), des Grolls (2. Person) und der Empörung (3. Person) dem moralischen ‚müssen (sollen)‘ seine Sanktion geben, dann wird es elementare Verwendungen der moralischen Wörter geben, für welche die Auffassung plausibel gemacht werden kann, dass ihre Verwendung einen natürlichen Affektausdruck ersetzt, was Wittgenstein für nicht-moralische Verwendungsweisen von ‚gut‘ auch ausdrücklich behauptet hat.<sup>107</sup>

### *Braucht man einen formalen Moralbegriff und ist Tugendhats Begriff formal? (II.)*

Die erste These Tugendhats, mit der ich nun ausführlicher streiten möchte, betrifft die Erforderlichkeit eines formalen Begriffs der Moral für die Möglichkeit der Diskussion zwischen verschiedenen (durch unterschiedliche Konzeptionen des Guten charakterisierten) Moral-Konzeptionen. Tugendhat sieht dieses Erfordernis als durch die moderne Situation der Konkurrenz zwischen verschiedenen Moral-Konzeptionen unausweichlich gemacht. Diese Diagnose steht in einer gewissen Spannung dazu, dass er die Probleme der Moral als seit der griechischen Aufklärung nicht grundsätzlich verändert versteht und jedenfalls das ihn vorrangig beschäftigende Problem der Moralbegründung als schon antiken Ursprungs beschreibt.

Der Wittgensteinianer muss in dieser Forderung eines einheitlichen formalen Moralbegriffs zunächst ein Beispiel der Hauptursache philosophischer Krankheiten sehen – einseitiger Diät, der Ernährung des Denkens mit nur einer Sorte von Beispielen.<sup>108</sup> Denn erstens sind dieselben Begriffe als Bedingung für Diskussion offenbar zunächst nur für Diskussionen verlangt, in denen strittige kognitive Ansprüche *entschieden* werden sollen. Es gibt aber doch auch Diskussionen über die Klärung von Begriffen und darüber, wie sie sinnvoller, praktischer oder angemessener Weise

<sup>106</sup> In *WsMv?* korrigiert Tugendhat die Orientierung am absolut verwendeten ‚gut‘ und erklärt, die (Begründung der) autonome(n) Moral müsse beide Begriffe, ‚gut‘ und ‚gut für‘ enthalten. (S. 177) Allerdings verändert er den Begründungsbegriff einseitig. (vgl. Fußnote 100)

<sup>107</sup> *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und Religion*, Göttingen 1968, S. 20 (I.5).

<sup>108</sup> Vgl. *PU* 593.

festzulegen sind. Die meisten philosophischen Diskussionen sind dieser Art und Tugendhat akzeptiert das selbst sogar für das Ethische, wenn er gegen Aristoteles' Versuch, sich in *Nikomachische Ethik* I.6 an einer Sache selbst zu orientieren die platonische Dialektik in der Kritik an Meinungen für das einzig richtige Verfahren erklärt, weil uns im Praktischen eine Sache selbst unabhängig von Meinungen über sie gar nicht gegeben sei (241). Der andere Kritikpunkt des Wittgensteinianers betrifft die gedankenlose Übertragung der Forderung des Gebrauchs identischer Begriffe als Voraussetzung für Diskussion aus den empirisch-assertorischen in praktische Sprachspiele. Für empirisch-assertorische Sprachspiele akzeptiert der Wittgensteinianer das Erfordernis identischer Begriffe, wenn auch hier nicht ohne Qualifikation:

„Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen. Dies scheint die Logik aufzuheben; hebt sie aber nicht auf.- Eines ist, die Messmethode zu beschreiben, ein Anderes, Messungsergebnisse zu finden und auszusprechen. Aber was wir ‚messen‘ nennen, ist auch durch eine gewisse Konstanz der Messungsergebnisse bestimmt.“<sup>109</sup>

Holzschnittartig gesagt suchen wir in empirisch-theoretischen Sprachspielen, wenn wir nicht nur Informationen über Tatsachen mitteilen, ausgehend von Beschreibungen einzelner Beobachtungen Gesetze und versuchen mit Hilfe dieser Erklärungen für und Prognosen von Erscheinungen unserer Umgebung zu gewinnen, ursprünglich sicher, um die Möglichkeiten unserer Kontrolle über die Umgebung zu erweitern. Das Erfordernis des Gebrauchs identischer Begriffe geht, ohne dass der Anteil der beiden Faktoren entwirrt werden könnte, zurück sowohl auf den imperativen Charakter unseres Interesses als bedürftiger Wesen an Erweiterung unserer Handlungskontrolle in der Umgebung, der wir das Leben abgewinnen müssen, als auch auf den regelhaften Charakter der Erscheinungen, über die wir Kontrolle gewinnen wollen. Das Erfordernis wäre, wenn es aus Einsicht entspränge, Ausdruck der Einsicht Francis Bacons 'natura non nisi parendo vincitur' (die Natur wird nur besiegt, indem ihr gehorcht wird), es reflektiert den Widerfahrnis-Charakter aller Erfahrung. Nur indem wir uns selbst an Regelmäßigkeiten binden, sie uns zu Regeln machen, gewinnen wir Einsicht in und Voraussicht für die Regelmäßigkeiten der Wirklichkeit um uns herum.

In praktischen Sprachspielen geht es dagegen um die Orientierung unseres Handelns selbst. Weder Wertsätze noch Normen haben wie empirische Sätze und Gesetze einen auf den Widerfahrnis-Charakter der Erfahrung zurückgehenden Darstellungsbezug zu Wirklichem. Vielmehr drücken elementare Wertsätze unsere Reaktionen als bedürftige Wesen auf Erfahrenes aus. Dazu in einer Diskussion mit Tugendhat mehr zu sagen, hieße Eulen nach Tübingen zu tragen, denn er gibt nicht nur selbst zu, sondern lehrt mit großer Eindringlichkeit (z.B. 14 f.), dass praktische Sätze nicht durch die Erfahrung begründet werden können. Wenn und soweit sie begründet werden können, werden praktische Sätze durch Regeln begründet und die Regeln durch Prinzipien – also nur ‚von oben‘, nicht durch die Erfahrung ‚von unten‘. Ein Widerfahrnis-Aspekt, den Begründungen praktischer Sätze zu respektieren hätten, liegt allenfalls in den in den elementaren Urteilen zum Ausdruck kommenden Reaktionen selbst, in keinem Fall in einer unabhängig vom Urteilen bestehenden Regelmäßigkeit der außermenschlichen Wirklichkeit. Tugendhat akzeptiert das im Ergebnis in seinem Plädoyer pro Platon contra Aristoteles in Sachen Verfahrensweise ethischer Untersuchungen. Aber er akzeptiert offenbar nicht, dass für Verständigung in praktischen Sprachspielen die Übereinstimmung in einigen Urteilen (und im Übrigen natürlich die von praktischen Sprachspielen immer vorauszusetzende massive Übereinstimmung in Urteilen und Definitionen in den empirisch-theoretischen Sprachspielen) ausreichend ist. Ich glaube, dies hängt damit zusammen, dass in seiner Kontrastierung von theoretischen und praktischen Begründungen

---

<sup>109</sup> PU 242.

im gegenwärtigen Kontext die Dimension des *onus of match* keine Rolle spielt. Wenn ein theoretischer Satz nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, muss er korrigiert werden. (Überlegungen zur Problematik der Überprüfung isolierter Sätze, die zuerst der Wissenschaftstheoretiker Pierre Duhem dargelegt und die W.V.O. Quine aufgenommen hat, zu denen sich aber Entsprechungen auch bei Wittgenstein finden, sind dabei noch ganz vernachlässigt). Wenn ein praktischer Satz nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, kann er aufrechterhalten werden und dann muss die Wirklichkeit geändert werden, wenn es eine Übereinstimmung von Satz und Wirklichkeit geben soll. Das gibt praktischen Sätzen eine größere Selbstständigkeit als theoretischen.

Es kann nun ein angemessener Ausdruck eines grundlegenden Dissenses in praktischen Sprachspielen sein, verschiedene Begriffe von z.B. dem Guten, aber auch der Moral selbst zu haben, was heißt, verschiedene Erscheinungen als gut zusammenzufassen bzw. zur Moral zu rechnen und, wenn Begründung durch ein Prinzip schon einen Moralbegriff charakterisiert, auch verschiedene Prinzipien. Tugendhat denkt so: Moralische Urteile sind synthetische Urteile. Solche Urteile stellen einen Anspruch auf Personen-irrelative Geltung und daher auf Begründbarkeit. Damit Streit über sie möglich ist, müssen dieselben Begriffe investiert sein. Das aber gilt uneingeschränkt nur für empirisch-theoretische Sprachspiele. In praktischen sind die elementaren Urteile das Primäre. Ihre Bestimmtheit haben diese Urteile, anders als die empirisch-theoretischen, nicht unbedingt durch die Verwendung strikt identischer Begriffe sowie ihre (ja gar nicht verfügbare) erfahrungsmäßige Begründungsweise, sondern durch die Art der Handlungen, die sie orientieren. Und wenn Urteile und Handlungen in einer Konzeption untereinander und zwischen Konzeptionen in einigen Fällen übereinstimmen, ist auf dieser Basis auch eine Verschiedenheit der Begriffe handhabbar und ein Streit über sie möglich – freilich, wie überhaupt in praktischen Diskussionen, nicht mit definitiv zwingenden Ergebnissen. (Vielleicht ist Tugendhat an strikt identischen Begriffen auch deshalb interessiert, weil er seine Kontrahenten gern argumentativ zu etwas zwingen können möchte.) Wenn das ungefähr richtig ist, dann kann gesagt werden, dass Tugendhat in der Übertragung des Erfordernisses der Übereinstimmung in Definitionen aus empirisch-theoretischen in praktische Sprachspiele die Heterogenität dieser Sprachspiele unterschätzt. Warum ist das wichtig?

Aus folgendem Grund: Tugendhat beansprucht zwar, mit seinem einheitlichen Begriff der Moral einen *formalen* Begriff zu explizieren, aber er ist keineswegs so formal wie beansprucht. Denn es gehört (1) zu den Bedingungen der Adäquatheit des Begriffs, dass keine transzendenten Prämissen (wie Gotteskindschaft oder überempirische Vernünftigkeit) gemacht werden; und (2) zu seinem Inhalt, dass die Moral als in reziproken Forderungen von Mitgliedern einer Gemeinschaft aneinander bestehend verstanden wird, also als wesentlich sozial (und nicht z.B. als das Insgesamt von Grundsätzen des Handelns einer Person im Hinblick auf die Behandlung anderer vernünftiger und/oder leidensfähiger Wesen). Die Adäquatheitsbedingung (1) schließt eine sich religiös oder metaphysisch (begründet) verstehende Moral als vormodern (und wohl auch irrational) aus der Diskussion aus.<sup>110</sup> Der Inhalt des als formal beanspruchten Moralbegriffs (2) zwingt dazu, zu bestreiten, dass eine Tierethikerin wie Ursula Wolf mit der Begründung der moralischen Motivation auf ein generalisiertes Mitleid (zum Zweck der Einbeziehung der Tiere als leidensfähiger Wesen) überhaupt eine Moral vertritt. (1) ist deskriptiv unangemessen, denn es gibt auch sich modern verstehende religiöse Moral. Darüber hinaus ist es vielleicht auch unmoralisch,

<sup>110</sup> Dieser Ausschluss wird in *WsMv?* mit der schematischen Kontrastierung von autoritärer und autonomer Begründung der Moral implizit fortgeschrieben. Die den einheitlichen Moralbegriff erforderlich machende Diskussionssituation besteht nur zwischen verschiedenen Versionen autonomer Moral. Der einheitliche Moralbegriff wird allerdings zu einem Vorschlag herabgestuft, der sich durch Diskussion den anderen als überlegen zu erweisen sucht. (163-6) (Vgl. Fn 100.)

weil Tugendhat sich weigert, sich religiös verstehende Personen als Diskussionspartner über Moral überhaupt ernst zu nehmen. Im Übrigen unterstellt die Adäquatheitsbedingung eine positivistische Konzeption des Erkenntnisfortschritts von der Religion über die Metaphysik zur Wissenschaft à la Auguste Comte. Diese Unterstellung gehört sicher zu den gänzlich unaufgeklärten Seiten einer aufklärerischen Konzeption und sollte aufgegeben werden. (2) ist insofern inkonsequent, als Tugendhat ja sieht und einräumt, dass die verschiedenen Moral-Konzeptionen in konkreten Urteilen (und von ihnen bestimmten Handlungen) mehr oder weniger weitgehend übereinstimmen und er sich mit Wolf z.B. über viele Forderungen bezüglich der Behandlung von Tieren einig ist, nur nicht über alle und gerade über die von disputierenden Philosophen für besonders wichtig gehaltenen nicht, weil sie in ihren Begründungen divergieren.

Eine expressivistische Auffassung moralischer Urteile, die für Verständigung in praktischen Sprachspielen nicht völlige Übereinstimmung in den Begriffsdefinitionen, sondern nur die durch übereinstimmende konkrete Urteile und entsprechende Handlungsweisen beglaubigte hinreichende Überlappung der Begriffe verlangt und auf dieser Basis eine Verschiedenheit von Begriffen auch als moralisch motivierte in Rechnung stellen kann, scheint mir nicht nur deskriptiv angemessener, weil sie auch tiefgehenden begrifflichen Dissensen, die doch ohne Zweifel bestehen, und ihrer Nichtschlichtbarkeit einen anderen Sinn als den bloßer Begriffsverwirrung abgewinnen kann. Sie scheint mir auch moralisch vorteilhafter. Jemandem, der Moral als den Inbegriff des Willens Gottes mit den Menschen versteht, könnte unter dieser Auffassung der sich säkular verstehende Ethiker in einem konkreten Urteil zustimmen und seinen religiösen Mitmoralisten ermutigen, sich den Willen Gottes im konkreten Fall nun auch zu eigen zu machen, damit er durch den Vertreter der religiösen Auffassung auch wirklich geschehe.<sup>111</sup> Ad hominem würde ich Tugendhat zudem fragen, ob angesichts der von ihm selbst herausgestellten nur schwachen rationalen Motivation zur Moral aus dem nicht einsam sein Wollen und dem anerkannt bzw. gebilligt sein Wollen (vgl. 280, 311f.) die Moralisten es sich leisten können, auf irgendwelche Bundesgenossen zu verzichten.

### *Das Problem der Moralbegründung (III.)*

Tugendhat sieht einen grundsätzlich zweistufigen Aufbau der Moral vor. Er beruht darauf, dass jede Moral, besonders jede moderne Moral, einen kontraktualistischen Kern hat, der noch nicht als Moral fungieren muss. Er wird aber als Moral verstanden, wenn die Regeln der Nichtverletzung und Nichtschädigung, der Hilfe in Notfällen und der Kooperationstreue, die den kontraktualistischen Kern bilden, von einer Person nicht um der Befriedigung der eignen Interessen, sondern um ihrer selbst willen bzw. aus Achtung vor anderen befolgt werden. Diese Weise der Regelbefolgung bildet den Kern einer eine moralische Gemeinschaft stiftenden Konzeption des Guten, anhand derer moralische Urteile fremdes und eigenes Verhalten bewerten. Den Satzausdruck dieser Urteile wünscht Tugendhat an das syntaktische Kriterium einer absoluten Verwendung von entweder 'gut oder 'müssen (sollen)' zu binden. (Damit wird die Ebene unserer konkreten moralischen Wörter wie 'hilfsbereit', 'freundlich', aber auch 'unfreundlich', 'rücksichtslos', 'grausam' übersprungen.) Sie erhöhen wie alle Urteile einen Begründungsanspruch. Dieser Begründungsanspruch kann für handlungsbezogene Urteile nur durch Regeln und für die Regeln nur durch den Rekurs auf ein Prinzip eingelöst werden. (Denn die moralischen Urteile sind normative, gehören grammatisch zur Klasse der 'fiats' – d.h. sagen, was geschehen *soll*, nicht was

---

<sup>111</sup> In dieser Bemerkung bin ich als der Religion entwachsener Pfarrerssohn dem Auch-Pfarrerssohn Friedrich Nietzsche verpflichtet, der es sich zur Ehre anrechnete, „aus einem Geschlechte zu stammen, das in jedem Sinne Ernst mit seinem Christentum gemacht hat.“ (KSA 12, 156) Meine Bemerkung ist KSA 12, 43 nachgebildet: „Gott will mein Bestes, als er mir das Leid schickte“. – Das steht bei *dir*, es zu deinem Besten auszulegen: *mehr* bedeutete es auch bei dem religiösen Menschen nicht.“

der Fall *ist*. Daher sind sie einer Begründung durch die Erfahrung nicht zugänglich.) Nun gibt es verschiedene Moralprinzipien. Tugendhat hält modern nur zwei für ernsthafte Kandidaten: das utilitaristische des größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl und das kantianische der gleichen Achtung für alle Vernunftwesen.<sup>112</sup> Die Konzeption des generalisierten Mitleids und eine hegelianische, die die Erhaltung des Gemeinwesens (Staats) als höchsten Wert vertrete, scheidet er als noch keine Moral darstellend bzw. unmoralisch aus. (319-21) Tugendhat optiert für das kantianische Prinzip als allein plausibel. Die außerphilosophische Relevanz der Begründungsfrage ergibt sich für ihn vor allem aus dieser Konkurrenz zwischen verschiedenen Moral-Konzeptionen.

Zwischen solchen Moralkonzeptionen aber gibt es für ihn keine zwingenden, sondern nur plausibilisierende Argumentationsmöglichkeiten – mit Wittgenstein, aber nicht unfair, könnte gesagt werden: Es gibt nur die Möglichkeit der Überredung, nicht der Überzeugung. Dabei ist noch nicht einmal die letzte Ebene der Moralbegründung, die Tugendhat erarbeitet, erreicht. Denn traditionell ist seit der sophistischen Aufklärung das eigentliche Begründungsproblem der Moral das gegenüber dem Amoralisten gewesen und auch Tugendhat sieht dies als die letzte (je nach Blickpunkt oberste oder unterste) Stufe der Begründung an. Hier gewinnt freilich der Begriff der Begründung, wie Tugendhat klarmacht, einen anderen Sinn: Es geht hier nicht mehr um die Begründung von Urteilen, sondern um die praktische Begründung dafür, sich auf die Praxis des moralischen Urteilens und entsprechenden Handelns überhaupt einzulassen.<sup>113</sup>

Dass der Wittgensteinianer mit seiner Auffassung über die Nichtbegründbarkeit von Sprachspielen, auch des Sprachspiels der Moral, nicht zu einer Revision seiner Überzeugung gezwungen wird, kann ich nach dieser kurzen Skizze des Aufbaus der Moral bei Tugendhat am einfachsten durch ein Zitat schon vom Ende der ersten Vorlesung belegen:

„Dass wir überhaupt ein gutes Mitglied der Gesellschaft sein wollen und d.h., dass wir einer moralischen Gemeinschaft überhaupt angehören wollen (dass wir überhaupt moralische Urteile fällen können wollen), ist letztlich ein Akt unserer Autonomie, und dafür kann es nur gute Motive geben, keine Gründe. Wir haben, wie sich zeigen wird, die denkbar stärksten Motive für die untere Ebene der kontraktualistischen Moral – eine Ebene, die noch die des Amoralisten ist –, und wir haben lediglich gute Motive dafür (aber keine zwingenden), darüber hinaus auch die Ebene der eigentlichen Moral einzunehmen. Die Auseinandersetzung mit dem Amoralisten kann also nur durch die Angabe von Motiven geführt werden. Nicht so die Auseinandersetzung mit anderen Moralkonzepten. Hier stehen Urteile gegen Urteile. Hier und nur hier wird von Gründen gesprochen werden können. Es kann aber in diesem Bereich keine absolute Begründung geben. Die Moral der universellen und gleichen Achtung, die Moral des Nichtinstrumentalisierens hängt in *gewisser* Weise in der Tat in der Luft: es lässt sich nicht mehr zeigen, als dass sie das plausible (bestbegründete) inhaltliche Konzept des Guten

<sup>112</sup> In *WsMv?* unterscheidet Tugendhat drei Positionen: Utilitarismus, Kant und Kontraktualismus. Dabei soll Kant zu seiner irreführenden Vernunft-Begründung auch als durch Schwierigkeiten des Kontraktualismus motiviert, insbesondere die, die Ausbildung eines Gewissens nicht verständlich machen zu können, verstanden werden können. Tugendhats eigene Begründungsweise ist jetzt aber ausschließlich kontraktualistisch und er macht die Ausbildung des Gewissens einfach zu einem weiteren Vertragsinhalt: „Wir verlangen voneinander nicht nur, so zu handeln, sondern sich an der gemeinsamen Empörung zu beteiligen, wenn nicht so gehandelt wird. Und reagiert jemand affektiv, wenn andere schlecht handeln, wird er kaum umhin können, die entsprechende affektive Reaktion zu haben, wenn er selbst schlecht handelt. Wer zur moralischen Gemeinschaft gehören will, muss wenigstens vorgeben, diese Gefühle zu haben.“ (174-5) Mir erscheint diese Konstruktion schlicht unverständlich, weil ich nicht sehen kann, wie man sich dazu verpflichten kann, sich bestimmten Widerfahrnissen (wie es Gefühle sind) aussetzen zu *wollen*. Ist das nicht ein Widerspruch? (Vgl. Fn 100.)

<sup>113</sup> Seit *Dialog in Leticia*, aaO, ist für Tugendhat alle Begründung in der Moral Begründung für ein Handeln, also eines Motivs und der Grundbegriff ‚etwas gegenüber jemandem begründen‘. Das scheint mir das Kind mit dem Bade auszuschütten – denn die Begründung konkreter Urteile (‚Ich muss mein Versprechen, das-und-das zu tun, halten‘) durch Regeln (‚Versprechen muss man halten‘) gibt es im Sprachspiel doch ganz gewiss. Vgl. *WsMv?* 172 zum kontraktualistischen Ansatz der Begründung als „einzig natürliche(m) für eine autonome Moral“. (vgl. Fn 100.)

ist, und das setzt seinerseits voraus, dass man moralisch urteilen können will.“ (29f.)

Dies Zitat fasst Tugendhats Begründungskonzept zusammen, bevor es im Einzelnen ausgeführt wird. Die Probleme, die ich für das Konzept sehe, können schon mit Bezug bloß auf diese Skizze deutlich werden.

Dieses Begründungskonzept stellt sich die Aufgabe, den Begründungsanspruch, den moralische Urteile angeblich wie alle anderen stellen, verständlich zu machen. Tugendhat meint, dass uns im Alltag eine vage Übereinstimmung mit den Urteilen der meisten anderen „über die quälende Unsicherheit“ hinwegtäuscht, dass wir den Stellenwert dieser Urteile nicht verstehen. Wir urteilten weiter moralisch, neigten aber dazu, nach der Gültigkeit der Urteile befragt, sie für relativ zu halten, und machten uns nicht bewusst, dass wir sie, wenn sie relativ wären, gar nicht mehr fallen dürften, ohne sie explizit zu relativieren. (18) Dieser Situation soll die Ausarbeitung des Begründungskonzepts abhelfen.

Ich möchte zunächst darauf hinweisen, dass Tugendhat mit der Rede von der quälenden Unsicherheit implizit eine Charakterisierung philosophischer Probleme aufgenommen hat, die Wittgenstein gegeben hat: „Die philosophische Unklarheit ist quälend. Sie wird als beschämend empfunden. Man fühlt: man kennt sich nicht aus, wo man sich auskennen *sollte*.“<sup>114</sup> Wittgensteins Kommentar zu dieser Phänomenologie philosophischer Unklarheit werde ich auch anführen (u. S. 69), nachdem ich diskutiert haben werde, ob denn in Sprachspielen der Moral die Begründung moralischer Urteile je alle Stufen durchläuft, die Tugendhat ins Auge fasst – also vom Urteil über eine Handlungsweise zur Regel, von der Regel zum Prinzip, dann zu dessen Plausibilisierung und schließlich zu den Motiven des Überhaupt-moralisch-sein-Wollens fortgeht.

Das scheint mir klarer Weise nicht der Fall zu sein. Normalerweise müssen moralische Urteile gar nicht begründet werden, sondern verstehen sich in vager Übereinstimmung zwischen Sprecher und Hörern von selbst. Auf diese Stufe problemlosen moralischen Handelns und Urteilens bezieht sich die F. Th. Vischer zugeschriebene Erklärung, Moral sei das, was sich von selbst verstehe – nämlich die Handlungs- und Einstellungsweise des durchschnittlich rücksichtsvollen sozialen Umgangs in einer mehr oder weniger intakten Gemeinschaft (z.B. einer Familie oder einer Gemeinde). In Problemfällen mag auch in solchen Gemeinschaften die Regel strittig sein, unter der Handlung oder Haltung zu sehen sind. Dann wird an sie erinnert („du hast es versprochen und Versprechen muss man doch halten“). Aber schon eine Begründung der Regel durch ein Prinzip, unter das sie zu bringen ist, dürfte kaum je erforderlich werden. Ich glaube, dass in den tatsächlichen Sprachspielen im Unterschied zu ihren philosophischen Systematisierungen (die Tugendhat ja als Ethik von der Moral selbst als dem Gegenstand der Ethik unterscheidet – 39) das Prinzip der Moral überhaupt nicht als Begründungsressource in Anspruch genommen wird, sondern allenfalls als allgemeiner Leitfaden für die Bestimmung des gebotenen Handelns in komplexen Situationen, in denen verschiedene Regeln in Frage kommen, unter Umständen konfliktieren und zu einer Lösung Urteilskraft erforderlich ist. Als Leitfaden für die Urteilskraft und nicht als Begründung für die moralischen Regeln hat ein Moralprinzip einen Sitz im Leben der Sprachspiele. Tugendhat selbst sieht darin im Anschluss an den englischen Moralphilosophen R.M. Hare eine Funktion des Moralprinzips (148, 329), aber nicht die alleinige. Dass sie das außerhalb der Philosophie aber ist, kann auch mit Tugendhat selbst begründet werden. Ihm zufolge begründet das zu einem Moralprinzip gehörige Konzept des Guten Zugehörigkeitsregeln (beim Kantischen also die mit der zweiten Formel des Kategorischen Imperativs – „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als

---

<sup>114</sup> *Bemerkungen über Farben* (BüF) III 33.



Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst<sup>115</sup>– verbundene Idee eines Reichs der Zwecke). In einer mehr oder weniger intakten Gemeinschaft dürfte Zugehörigkeit aber am seltensten strittig sein. Eine Begründung durch das Moralprinzip dürfte erst dort greifen, wo Zugehörigkeit strittig wird. Historisch ist daran zu erinnern, dass David Hume wohl der erste Ethiker war, der eine Erklärung – bei ihm der Tugenden – aus einem Prinzip versucht hat, nämlich aus einer Vorform des utilitaristischen Prinzips. Er hat aber diese Erklärung nicht als zur normativen Ethik gehörig verstanden hat, sondern als theoretische Erklärung im Unterschied zur praktischen, Sprachspiel-internen Begründung. Sicher ist mit Kant eine Begründung durchs Moralprinzip zu einer Sprachspiel-internen geworden, dort, wo der Kantianismus Einfluss auf die Erziehung gewonnen hat.<sup>116</sup> Aber Tugendhat hält selbst Kants Vernunftbegründung der Moral für zwar genial ausgedacht, weil sie Vernunft als Idee der Begründung selbst zum Grund des moralischen Urteilens und Handelns zu machen versucht (24 f.), aber dennoch für täuschend und falsch und meint sogar, dass mit Kant das Begründungsproblem der Moral in eine Sackgasse geraten sei (78). Einen möglichen Ausweg aus der Sackgasse sehe ich in der Unterscheidung zwischen der Sprachspiel-internen Funktion des Moralprinzips als heuristischem Leitfaden für die Beurteilung komplexer Situationen und der zum Sprachspiel der philosophischen Systematisierung der Moral, also zur *Ethik* in Tugendhats Sinn, gehörenden Funktion des Prinzips als Begründungsressource. Tugendhat weigert sich implizit, diesen Ausweg zu gehen. Ein Grund dafür liegt in der normativ-ethischen Errungenschaft seiner Konzeption: der Ergänzung des Kantianismus um den Bereich der Schicklichkeit als dem Insgesamt der intersubjektiv forderbaren Haltungen und Einstellungen (Tugenden). Tugenden gehören nicht unter Regeln, weil sie *energeiai* (hier etwa: Vollzüge) und nicht durch Zwecke definierte Handlungen sind. (230) Bei ihnen führt deshalb ein Versuch der Begründung unter Auslassung der Ebene der Regeln direkt zum Prinzip der Moral, weswegen Tugendhat zu der Annahme eines durchweg Sprachspiel-internen Status des Moralprinzips als Begründungsinstrument verleitet sein konnte. Aber auch wenn man sich fragt, ob eine bestimmte Haltung moralisch geboten sei, fungiert das Moralprinzip eher als Prüfinstanz und Leitfaden für die Urteilskraft denn als Begründungsprinzip im Sinne des philosophischen Konzepts der Moralbegründung. Den andern Grund dafür, dass Tugendhat den Ausweg aus der Sackgasse, in die Kant das Problem der Moralbegründung geführt habe, nicht durch Unterscheidung zwischen Sprachspiel-internen und philosophischen Funktionen des Moralprinzips suchen kann, sehe ich darin, dass er die moralische Desorientierung in der modernen Gesellschaft mit der Konkurrenz verschiedener Moral-Konzeptionen und ihren Prinzipien verbunden sieht. Für die Diskussion zwischen diesen soll ja sein formaler Moralbegriff erforderlich sein und dadurch gewinnt die philosophische Ethik nach Tugendhat ihre Aktualität und ihre Sprachspiel-interne Relevanz.

Nun scheint mir, dass die Konkurrenz verschiedener moralischer Auffassungen z.B. im politischen Raum einer modernen Gesellschaft *nicht* mit der Konkurrenz von Moral-Konzeptionen in Tugendhats Sinn zusammenfällt. Denn es wird im Allgemeinen politisch nicht über Prinzipien gestritten, die lassen die konkurrierenden Auffassungen meist dahingestellt, auch, weil sie sich über mindestens den kontraktualistischen Kern der Moral einig sind. Insofern ist die Begründung durch ein Moralprinzip entgegen dem Ehrgeiz der Philosophie, relevant zu sein, vorwiegend von innerphilosophischem Interesse. Das wird von Tugendhats Begründungskonzept implizit ja auch eingeräumt, insofern dieses zwischen Prinzipien nur plausibilisierende Argumente für möglich hält – also schwächere als bei der Begründung von Handlungen und Urteilen durch Regeln. Die bloß plausibilisierende Kraft der Argumentation für ein Prinzip gegen ein anderes reflektiert auch den Umstand, dass es für diese Argumente keine Sprachspiel-Paradigmen gibt, weil auf der Ebene der

<sup>115</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) BA 67 f.

<sup>116</sup> So eindeutig ist das aber auch bei Kant nicht, wenn er sagt, dass der gemeinen sittlichen Menschenvernunft der Kategorische Imperativ klar vor Augen stehe, wenn er auch nicht abgesondert gedacht werde (GMS BA 21). Wie kann er, nicht abgesondert gedacht, als begründender Satz fungieren?

alltäglichen Sprachspiele Begründung ein Ende hat im So-und-so-Handeln: „Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen, da erklärt jeder den andern für einen Narren und Ketzer.“ (ÜG 611)

Mag also der Sprachspiel-interne Status der Begründung von moralischen Regeln durch ein Moralprinzip schon mindestens als problematisch angesehen werden, so gilt Stärkeres *a fortiori* für die letzte Stufe in Tugendhats Begründungskonzept – die motivationale Plausibilisierung des Überhaupt-moralisch-sein-Wollens gegenüber dem Amoralisten oder moralischen Skeptiker.<sup>117</sup> Mit dem wird alltäglich gar nicht argumentiert, der wird geschnitten oder bekämpft – gelegentlich schließt man sich ihm auch klammheimlich an. Tugendhat sagt, auf dieser Ebene gebe es nur Motive und letztlich müsse man schon sich moralisch verstehen wollen, um durch Argumentation über Moralisches überhaupt erreichbar zu sein. Wenn dies die grundlegende Begründungsstufe ist und man dem Amoralisten nur zeigen kann, was er alles aufgibt, und im Übrigen sagen muss „take it or leave it“ (etwa: Nimm's ganz oder lass es überhaupt bleiben), dann gibt es eben keine Begründung der Moral auf dieser Stufe. Tugendhat räumt ein, dass mit einem Nein des Amoralisten gegenüber dem Ja des Moralisten das Gespräch beendet ist. Nicht so klar räumt er ein, dass, wenn dies die formal letzte Begründungsstufe des moralischen Müssens (Sollens) ist, es eine Begründung des Müssens gar nicht gibt, weil es von einem Wollen der Person, die müssen soll, abhängt. Das Konzept der Begründung, das die Nichtrelativität der moralischen Urteile erweisen sollte, endet in einer extremen Relativität.<sup>118</sup>

Auch für Kant war das moralische Sollen „eigentlich ein Wollen“, aber mit einem Zusatz: „das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre“ (GMS B 102) oder „eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt“ (B 113). Tugendhat lehnt diese Vernunftverankerung der Moral ab, um eine kantische Zwei-Welten-Lehre (des Intelligiblen, nur verstandesmäßig Erfassbaren, und des Sensiblen, des sinnlich Wahrnehmbaren) zu vermeiden, und dann bleibt nur kontingentes Moralisch-sein-Wollen übrig.

Wenn aber der Amoralist rational (durch Begründung) unwiderleglich ist und man sagen kann, dass der Amoralist mit dem *lack of moral sense* (dem Fehlen eines moralischen Sinns = Verständnisses/Selbstverständnisses) einen Willen zur Macht vertritt (wie Tugendhat in einer kurzen Diskussion Nietzsches nahe legt - 218), dann kann auch gesagt werden, dass aus der rational nicht widerlegten Perspektive des Amoralisten der Moralist, wenn er einen Willen zur Moral zum Fundament der Moralbegründung macht, nur etwas anderes *will*, einen dem Willen zur Macht entgegengesetzten Willen zur Macht verhelfen will. Aus der Perspektive des Moralisten ist der Amoralist natürlich unmoralisch in seinen Auffassungen, aber ärgerlicherweise kümmert den das nicht. Weil Tugendhat aber in der Adäquattheitsbedingung seines formalen Moralbegriffs (keine

<sup>117</sup> Diese Stufe gibt es in den späteren Versionen nicht mehr ausdrücklich. Aber Tugendhat glaubt weiter, dass sich modern nicht nur die Frage ‚Welche Moral?‘, sondern auch die ‚Überhaupt Moral?‘ stelle: „denn es ist, nach dem Fortfall der autoritären Moral, offen ... , ob wir überhaupt noch Forderungen aneinander stellen wollen und welche.“ (WsMv? S. 171) Tugendhat hält es modern für naiv „zu meinen, dass die Moral etwas ist, was zum Menschen als solchem wesentlich gehört.“ (181) Mir ist allerdings unklar geblieben, ob Tugendhat sich nicht selbst solcher Naivität schuldig macht, wenn sein Ausgangssatz lautet: „Mit Moral ist offenbar ein Grundfaktum menschlichen Lebens angesprochen.“ (163) – Mit meiner These unten im Text, entgegen dem Anschein *prima facie* sei im Hinblick auf die erste Gestalt der Moral, die Kinder in der Familie und kleinen Gruppen erwerben, moralischer Skeptizismus so sinnlos wie theoretischer, trete ich der von Tugendhat der Naivität gescholtenen Auffassung ausdrücklich bei. (vgl. Fn 100.)

<sup>118</sup> Diese extreme Relativität besteht in WsMv? nur noch in Erörterung der Frage nach der Reichweite der Moral in Beantwortung der Frage ‚wer sind 'alle'?‘ ‚Alle‘ sind alle, „wenn wir Symmetrie wollen“, also das, was „ein Ideal in Zweierbeziehungen und auch ein Ideal, wie wir uns alle menschliche Koexistenz wünschen können“, ist. (182) (vgl. Fn 100.)

transzendenten Prämissen) und in seinem Begründungskonzept die Verallgemeinerung der ‚Ockhams Rasiermesser‘ (entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem) genannten Argumentationsregel teilt, der zufolge derjenige, der die weniger starken Voraussetzungen machen muss, die Regeln des Spiels bestimmen darf, spricht aus unvoreingenommener, die Moral noch nicht investierender Perspektive auf diesen Streit mehr für die Beschreibung, die der Amoralist von ihm gibt.

Bevor man diese unwillkommene Konsequenz akzeptiert, sollte man die Frage stellen, für wen denn das von Tugendhat vorgestellte und ausgearbeitete Begründungskonzept von Wichtigkeit und ein einheitliches ist. Ich habe schon nahe gelegt, dass das nur der sokratisch letzte Rechenschaft verlangende und geben wollende Philosoph ist. Tugendhat expliziert dessen Verlangen nach Gründen und das Interesse am Gründe Geben im Anschluss an und mehr noch in Korrektur von Heidegger als die Hermeneutik (verstehende Aufklärung) des gesamten Verstehens aus der methodisierten Perspektive der 1. Person und kommt deshalb zu der Annahme, der sokratisch fragende Philosoph sei mit jedem nachdenklichen Menschen, der nicht inkonsistent sein will (vgl. 22), identisch. Diese Annahme habe ich in meiner These zur Differenz von lebensweltlicher und philosophischer Reflexion auf die Frage nach dem Lebenssinn kritisiert; das hat in einem ganz anderen Kontext auch Ursula Wolf mit der Feststellung getan, „dass die angebliche Reflexivität philosophischer Explikationen keine so direkte ist“, wie Heidegger (und mit ihm, wenn ich recht habe, sein Schüler Tugendhat) angenommen hat.<sup>119</sup>

Die Annahme der Identität des sokratisch fragenden Philosophen mit dem lebensweltlich Reflektierenden scheint nämlich falsch zu sein, insofern der lebensweltlich Reflektierende Unklarheit und Begründungsdefizit, solange sie nicht stören, nicht als quälend empfinden muss. Das muss nur der dem Ideal des vollständig Gründe Gebens verpflichtete Philosoph, der in sein Fragen spätestens mit der Absicht auf Vollständigkeit ein autonomes ‚theoretisches‘ Interesse an Klarheit und Selbstdurchsichtigkeit investiert und nur deshalb den Skeptiker bzw., praktisch, den Amoralisten argumentativ meint ernst nehmen zu müssen. Der lebensweltlich Reflektierende kann sich mit den Grenzen der Begründbarkeit ebenso wie mit letzten, aber praktisch nicht störenden Unklarheiten durchaus abfinden, weil das Leben in vielen Hinsichten darin besteht, sich mit etwas abfinden zu müssen. Das hat Wittgenstein, der auch für Tugendhat neben Heidegger wichtigste Philosoph im 20. Jahrhundert, der ein Beispiel für reflexives Philosophieren gegeben hat, klar gesehen, wenn er die Bemerkung über das Quälende der philosophischen Unklarheit in der Scham, sich nicht auszukennen, wo man sich auskennen sollte, von der ich in der Diskussion des Begründungskonzepts ausgegangen war, so fortsetzte (die von mir unterstrichenen Sätze vier und fünf): „Die philosophische Unklarheit ist quälend. Sie wird als beschämend empfunden. Man fühlt: man kennt sich nicht aus, wo man sich auskennen *sollte*. Und dabei *ist* es doch nicht so. Wir können sehr wohl leben ohne diese Unterscheidungen, auch ohne sich hier auszukennen.“ (BüF III 33) Tugendhat macht also den ehrwürdigen Fehler der Philosophie, das philosophische mit dem guten Leben zu verwechseln, Wittgenstein macht ihn nicht mehr.

Was das Begründungskonzept für die Moral angeht, ist mein Fazit, dass nur die ersten drei Stufen bis zum Moralprinzip den Anspruch auf eine deskriptive Aufklärung des Sprachspiels der Moral stellen können. Die Motivation des Moralisch-sein-Wollens gegenüber dem Amoralisten als letzte Stufe in Tugendhats Konzept ist konstruktiv und durch das philosophisch-theoretische Interesse motiviert, letzte Rechenschaft geben zu wollen. Insofern kann der Wittgensteinianer auch angesichts der ausgearbeiteten Moralbegründung von Tugendhat bei seiner allgemeinen

<sup>119</sup> 'Gefühle im Leben und in der Philosophie', in: Fink-Eitel/Lohmann (Hg), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. Main 1993, 130.

Auffassung bleiben, dass es Gründe nur *in* Sprachspielen gibt und nicht auch *für* sie.

Entsprechend der Beurteilung der letzten Stufe des Begründungskonzepts als konstruktiv halte ich Tugendhats beiläufige Bemerkung, die Frage, ob wir uns überhaupt moralisch verstehen wollen, [die er später in der Erörterung der Moral im Kontext des Glücksproblems in Auseinandersetzung mit Erich Fromm noch von der Frage unterscheidet, ob wir überhaupt moralisch handeln wollen (281)], begleite uns das ganze Leben (61f.), für eine philosophische Verstiegenheit analog zu der früheren, die grundlegende praktische Ja/Nein-Stellungnahme sei die zum eigenen Leben.<sup>120</sup> So wie einerseits die Fähigkeit zur Selbsttötung, andererseits der Umstand, dass sich in praktischen Stellungnahmen ein Selbstverständnis (kantisch: durch Maximen) manifestiert, nicht implizieren, dass sich, wer einigermaßen gesund ist, dauernd gegen den Selbstmord entscheiden muss, so impliziert der letztgenannte Umstand auch nicht, dass sich der einigermaßen normal Sozialisierte immer wieder entscheiden müsste, ob er überhaupt moralisch sein will. Wenn die hier leitenden Überlegungen zum Zusammenhang von Bewertung, Selbstbewertung und Personsein mit der Frage nach dem Lebenssinn und darin u. a. der Frage nach der Moral richtig waren, gehört die moralische Beurteilung und Selbstbeurteilung zur Form des Lebens in Familien und kleinen Gruppen, für die es als eines allgemeinen Zuges der Erfahrung keines besonderen einheitlichen Motivs bedarf. Der Heranwachsende lernt nicht zu lügen, nicht zu stehlen, nicht mutwillig zu verletzen oder zu zerstören, und darin lernt er, die Rechte anderer zu respektieren wie er lernt, seine eigenen Rechte respektiert sehen zu wollen. (Er lernt nicht einen Satz von Regeln, zu dem er dann als ganzem Stellung nehmen könnte – wie man die Regeln eines Gesellschaftsspiels lernen könnte und sich dann fragen, ob es ein spannendes Spiel zu sein verspricht und ob man es überhaupt spielen will). So wie er mit der Handlungssprache einen Aspekt einzunehmen lernt – das Verhalten anderer als ein inneres Leben ausdrückend aufzufassen; so lernt er mit der Sprache des moralischen Bewertens und Urteilens einen darauf aufbauenden Aspekt einzunehmen – andere als Träger von subjektiven Rechten, begründeten Ansprüchen, zu sehen. In dieser Weise gehört die Moral zur Form des Lebens, in die der Heranwachsende sozialisiert wird. Wir sind ja, wie erörtert, nicht von Anfang unseres Lebensweges an Personen, sondern werden es in einem Bildungsprozess derart, dass wir zunächst durch andere bewertet werden und uns die Gesichtspunkte dieser Bewertung zu eigen zu machen lernen. Die Bewertung anderer knüpft an unsere Abhängigkeit von ihnen und die aus ihr genährten Wünsche an, unabhängig zu werden und also so zu werden *wie* die anderen, von denen wir als Heranwachsende noch abhängig sind.

In dieser Perspektive kann es nun, schon vor der Erörterung der Frage, ob und inwiefern die Moral etwas wesentlich Soziales ist, nicht zweifelhaft sein, dass wir der Moral zunächst in Gestalt sozialer Forderungen ausgesetzt sind. Ihre Regeln werden uns nicht primär als explizit formulierte Regeln gelehrt, sondern anhand von Beispielen und besonders nachdrücklich in Situationen der Regelverletzung. Auch das Bewusstsein von der Sonderstellung dieser Regeln als moralischer muss erst erworben werden – dem Heranwachsenden, der in seinem Benehmen korrigiert wird, sind die verschiedenen Dimensionen ungetrennt unter den Gesichtspunkten, dass man das eine darf und das andere nicht darf, das eine soll und das andere nicht soll, dieses muss und jenes kann etc. etc. Sprechregeln, Konventionen, Moral sind zunächst nicht differenziert. Dies und dass sie mit dem Hineinwachsen in eine ganzheitlich verfasste normative Lebensform aufgenommen werden, macht eine Form der sozialen Moral zur Form des Lebens, bevor sie noch in einzelnen Regeln und Regelzusammenhängen expliziten Ausdruck findet und als Moral von anderen Ordnungen des Zusammenlebens differenziert wird. Das heißt auch, dass im Hinblick auf diese Gestalt der Moral in kleinen Gruppen moralischer Skeptizismus, anders als es *prima facie* erschien, genauso sinnlos ist wie theoretischer.

---

<sup>120</sup> Vgl. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, a. a. O., 177-9.

Die These Tugendhats, dass man sich immer wieder zum Moralisch-Sein entscheiden müsse, scheint mir aber auch in einer Spannung zu stehen zu seiner Feststellung, der Wille zur Moral sei kaum je ein explizites Wollen (88), und zu dem in der Auseinandersetzung mit Erich Fromm in Anspruch genommenen Implikationsverhältnis von moralischer Achtung zu Liebes- und Freundschaftsbeziehungen. Sofern wir, wie Tugendhat m.E. überzeugend ausführt, nur in stabilen Beziehungen der Liebe und Freundschaft wirklich glücklich sein können und wir diese demgemäß stark suchen, stellt sich uns kaum je die Frage, ob wir überhaupt moralisch sein wollen. Die Fragen, die sich uns stellen und die mit der verstiegenen Version vielleicht verwechselt werden können, sind z.B.: ob wir uns in einem bestimmten Zusammenhang moralisch oder nicht besser strategisch am eigenen Interesse orientiert verhalten sollen; ob wir uns wirklich um alle kümmern müssen und nicht nur um die uns handelnd oder wenigstens kommunikativ Erreichbaren (Tugendhat räumt ein, dass die Stärke der moralischen Verpflichtung mit der sozialen Nähe abnehmen kann – 279, 335). Diese und verwandte Fragen stellen sich in der modernen hedonistischen Massengesellschaft mit ihren vervielfachten anonymen Handlungssituationen durchaus häufig. Denn in diesen anonymen Handlungssituationen ist moralisches Trittbrettfahren<sup>121</sup> oft rational. Die Belastungen aus der Selbstbeschränkung des eigenen Handelns mit Rücksicht auf die Interessen anderer können, weil der eigene Beitrag zur Gesamtsituation verschwindend gering ist, oft größer erscheinen als der Nutzen für die Gemeinschaft. Dann ist Regelverletzung durch vorrangige Wahrnehmung des eigenen Vorteils *rational*. In anonymen Handlungssituationen können die für ihre Wirksamkeit auf Nahbeziehungen angewiesenen moralischen Sanktionen der Scham, des Grolls und der Empörung wegen der Flüchtigkeit der sozialen Beziehungen meist gar nicht mehr greifen. Tugendhat stellt am Ende seiner Auseinandersetzung mit Fromm zum Stellenwert der Moral für das Glück resignierend fest, auch moralisch universalistisch denkende Personen neigten dazu, sich auf ihre Familien und ihren Bekanntenkreis zu beschränken und sich im übrigen kontraktualistisch korrekt zu verhalten, weil sich Einsamkeit auch im engsten Kreis überwinden lasse (und dass man nicht einsam sein will, ist für Tugendhat mit Fromm das vorrangige Glücksmotiv dafür, moralisch sein zu wollen – 281 f.) Das scheint mir eine realistische Diagnose und darum stellt sich um so mehr die Frage, die ich jetzt, die Diskussion mit Tugendhat abschließend, diskutieren möchte: Warum er auch für die universalistische Moral in ihrer vollen Reichweite den Willen zur Moral als einen Willen, *der moralischen Gemeinschaft angehören zu wollen*, zu beschreiben wünscht und ob dies ratsam ist.

#### *Ist Moral in der Moderne etwas wesentlich Soziales? (IV.)*

Für Tugendhat ist in den *Vorlesungen* mit dem formalen Moralbegriff entschieden, was er gelegentlich als immerhin in Frage zu stellen anerkennt, „dass die Moral etwas wesentlich Gemeinschaftsbezogenes ist.“ (195) Sie ist es, weil formal eine Moral nur heißen soll, was in reziproken Forderungen der Mitglieder einer Gemeinschaft aneinander besteht und durch die innere Sanktion der moralischen Gefühle sanktioniert ist. Deshalb fasst er den Willen zur Moral als den Willen, der moralischen Gemeinschaft angehören zu wollen. Das wirft für die moderne universalistische Moral, für die die moralische Gemeinschaft die aller kooperationsfähigen Wesen, aller Menschen ist, das Problem auf, dass diese Gemeinschaft abstrakt allgemein und als solche nur ein Ideal ist. In Tugendhats hier diskutierter Konzeption wird dieses Problem verschärft dadurch, dass er nun eine moralische Rechtfertigung des Staates als der Instanz vertritt, die moralische Rechte im Zweifelsfall schützen muss. Denn ein Staat, der alle kooperationsfähigen Wesen schützt,

<sup>121</sup> Das Ernstnehmen des moralischen Trittbrettfahrens steckt schon darin, dass eingeräumt wird, man könne die moralischen Gefühle der Empörung und der Schuld auch bloß heucheln, vgl. *WsMv?* 175. Tugendhat meint, die Möglichkeit müsse offen gelassen werden, gehöre aber auch schon zur autoritären Moral. Ich glaube, sie besteht für sich moralisch Verstehende nur bezüglich der genannten anonymen Handlungssituationen und auch für sich anders Verstehende keineswegs generell. (vgl. Fn 100.)

ein Weltstaat also, erscheint nicht denkbar. Zwar beruhe der Begriff des moralischen Rechts auf dem der Verpflichtung, aber inhaltlich folgten die Pflichten aus den Interessen und Bedürfnissen der einzelnen und den aus diesen folgenden Rechten, wenn dies bei unparteilicher Beurteilung als wünschenswert erscheint (348 f.). Da Rechte im Zweifelsfall eingeklagt werden können müssten, bestünde also eine *moralische* Verpflichtung, „eine moralische Forderung zur Schaffung eines ... Staates.“ (350) Tugendhat ist kein Utopist und kann nicht meinen, es bestünde die moralische Verpflichtung zur Schaffung eines Weltstaates. Dann aber ergibt sich eine Differenz zwischen den Staaten als den Agenturen zur Bereitstellung öffentlicher Güter – grundlegend: Recht und Sicherheit – für existierende moralische Gemeinschaften und der Idee der moralischen Gemeinschaft aller kooperationsfähigen Wesen und mit der Differenz die Möglichkeit von Konflikten zwischen (rechtlich) institutionalisierten Verpflichtungen und bloß moralischen. Für die über die rechtlich institutionalisierten hinausreichenden moralischen Verpflichtungen legt es sich nahe, Moral nicht in erster Linie sozial, sondern persönlich als die Grundsätze des Handelns einer Person im Hinblick auf das die Interessen und das Wohl anderer affizierende eigene Verhalten zu fassen.<sup>122</sup>

Ursula Wolf hat diesen Moralbegriff als grundlegend gegenüber dem Begriff der sozialen Moral verteidigt, weil auch bei sozial sanktionierten Forderungen die Frage der moralischen Beurteilung nicht nur sei, ob diesen Forderungen entsprochen werde, sondern ob die Person, indem sie den Forderungen entspricht, ihre moralische Integrität wahre.<sup>123</sup> Zwar müssen auch persönliche Grundsätze des Handelns fordern, wenn sie moralische zu sein beanspruchen, dass diese Grundsätze zu sozialen Regeln<sup>124</sup>, d.h. allgemein anerkannt werden. Aber dieses Zugeständnis an die soziale Auffassung wird balanciert durch den Hinweis, dass auch bei sozial akzeptierten und sanktionierten Forderungen die Moralität des Handelns nicht im Vermeiden-Wollen der Sanktionen gesehen werden kann (seien es auch innere Sanktionen der moralischen Gefühle), sondern der Handelnde muss die sozialen Normen zu Regeln seines eigenen Handelns gemacht haben, zu seinen persönlichen Moralprinzipien, um deren Einhaltung willen er handelt.<sup>125</sup> Dann aber wird der Umstand, dass moralische Forderungen in semantischer Hinsicht (als allgemeine Imperative) und in pragmatischer Hinsicht (als Befehle, d.h. sanktionierte Imperative) als soziale auftreten müssen, zweitrangig und damit die Charakterisierung des moralischen Wollens als zur moralischen Gemeinschaft gehören Wollens auch. Ein solche Fassung des Begriffs der *Moral einer Person* als grundlegend erlaubte auch, was schon Tugendhats formaler Moralbegriff ausschließt – eine Konzeption des generalisierten Mitleids wie die von Ursula Wolf als Moral zu verstehen.

In seinen *Retraktationen* von 1983<sup>126</sup> hatte Tugendhat gegen Wolf eingewendet, eine solche Auffassung führe zum Verständnis der Moral als eines Systems hypothetischer Imperative und reduziere moralische Gründe auf Gründe der Klugheit.<sup>127</sup> Wolf hatte darauf so geantwortet:

---

<sup>122</sup> In *WsMv?* sagt Tugendhat zunächst, bei solchen Grundsätzen handele es sich nicht um Moral, sondern um persönliche Lebensmaximen (S. 165), die man aber als Moral<sub>2</sub> bezeichnen könne. Nachdem er dann das Moralische selbst als Motiv des Handelns zunächst für unverständlich erklärt (175), erreicht er schließlich die Auffassung, wenn Symmetrie gewollt werde, könne das Moralische Selbstzweck werden, so „daß eine Person auch unabhängig vom Lob- und Sanktionssystem einfach dadurch motiviert sein kann, moralisch zu handeln, weil sie ihr Handeln nicht als unsymmetrisch verstehen will“. (183) Meine These im Anschluss an Wolf besagt, dass dies in der Moderne der Fall werden muss, wenn es Moral geben soll. Deshalb ist hier der Begriff der ‚Moral einer Person‘ grundlegend. (vgl. Fn 100.)

<sup>123</sup> *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin 1984, 51f.

<sup>124</sup> Ebd., 48, 52.

<sup>125</sup> Ebd. S. 54.

<sup>126</sup> *Probleme der Ethik*, S. 132ff.

<sup>127</sup> Ebd. S. 143.

„Jede Begründung dafür, warum ich etwas bestimmtes tun oder wollen oder mir eine bestimmte praktische Einstellung zu eigen machen sollte, hat ihrer Struktur nach einen Bezug auf mein Leben, einfach weil ich es bin, der etwas tut oder will. Indem die Moral als zentraler Bestandteil des guten Lebens erwiesen wird, werden nicht die moralischen Gründe selbst zu Gründen des guten Lebens. Auch das Interesse an wissenschaftlicher Erkenntnis z.B. kann ein zentraler Bestandteil meiner Konzeption des guten Lebens sein, ohne dass deswegen unsere wissenschaftlichen Kriterien selbst zu Klugheitskriterien würden und nicht Kriterien *sui generis* blieben.“<sup>128</sup>

Ich möchte nun darauf hinweisen, dass erstens Tugendhat in den *Vorlesungen zur Ethik* selbst einräumt, dass die Moral in gewisser Weise ein System hypothetischer Imperative ist (46 Fußnote 7); dass er zweitens ein Argument genau analog dem von Wolf angeführten für den Status *sui generis* moralischer Normen in der Antwort auf Alasdair MacIntyres Einwand gegen den Voluntarismus in der Moralmotivation auch verwenden muss (215); und dass er drittens in seinem letzten Schritt der Behandlung der Motivationsfrage das Moralverständnis implizit im Sinne von Wolf und einer Auffassung verändert, die den Begriff der Moral einer Person als grundlegend fasst. Die entsprechende Schrittfolge findet sich *Vorlesungen zur Ethik* (312-14).

In der Auseinandersetzung mit Fromm war das Motiv zur Moral als gebilligt werden Wollen Implikation von Liebes- und Freundschaftsbeziehungen. Gegenüber seinem amoralistischen Diskussionspartner fährt Tugendhat dann fort: „und vielleicht ist es dir auch wichtig, denjenigen zu gefallen und von denjenigen gebilligt zu werden, auf deren *Liebe* du keinen Wert legst.“ Diesen Zug kommentiert Tugendhat so, dass damit die Einschränkung der Motivation zur Moral, die mit nahen Beziehungen zusammenhängt, überwunden wäre. Aber im Kontext der Erörterung von Adam Smith' Motivationstheorie ist das nur der erste Schritt. Tugendhat führt Smith' Diktum an, dass der Wunsch, schätzenswert zu sein, keineswegs ganz vom Wunsch, geschätzt zu werden, abgeleitet sei (312 f.) und hält für die Stärke der Motivationstheorie von Smith, dass sie mit dem unparteilichen Betrachter als regulativer Idee des Billigens selbst (als der moralspezifischen Form des Bejahens) (313) von vornherein die Perspektive der Differenz des faktischen Billigens und des Billigenswerten enthalte (314) und damit auf die Gründe der moralischen Beurteilung verweise. Indem sich die Motivation zur Moral vom gebilligt werden Wollen zum billigenswert sein Wollen verschiebt, wird die Moral selbst implizit von etwas wesentlich Gemeinschaftsbezogenem zu etwas Persönlichem. Der Anspruch des moralischen Urteilens und des entsprechenden Handelns, allgemein gültig zu sein, ist durch die Urteilskompetenz des moralischen Subjekts selbst kontrollierbar und kann sich deshalb aus der Reziprozität des Forderns und der Sanktion durch die moralischen Gefühle in der moralischen Gemeinschaft verselbstständigen. Wenn die moralische Gemeinschaft aller kooperationsfähigen Wesen nur eine Idee ist, scheint das sogar geschehen zu müssen, wenn die Motivation zur Moral stabil sein soll. Der universalistisch motivierte moralisch Handelnde muss handeln und urteilen, wie er es tut, weil es nach seiner Einsicht das Richtige ist und weil es ihm wichtig ist, so zu handeln, dass er in seinem Handeln von jedem, der seine Situation wohlwollend unparteilich erwäge, gebilligt werden könnte<sup>129</sup>, unabhängig davon, ob der Kontext seines Verhaltens der einer moralischen Gemeinschaft ist.

Tugendhat notiert, dass seine Darstellung die ergänzte kantianische Position mit Humes und Smith' Bindung des moralischen ‚müssen (sollen)‘ an das *berechtigte gebilligt Werden* verbindet (311).

<sup>128</sup> *Das Problem des moralischen Sollens*, a. a. O., 185f.

<sup>129</sup> Günter Patzig und Thomas Scanlon vertreten diese Theorie moralischer Motivation in der Form, der moralisch Handelnde nehme ein Interesse daran, sein Handeln gegenüber jedermann begründen zu können.— Prof. Patzig danke ich für die Möglichkeit, seinen Aufsatz über ‚Moralische Motivation‘ im Typoskript lesen zu dürfen und für eine Korrespondenz darüber. Für Scanlon vgl. jetzt sein Buch *What We Owe To Each Other*, Harvard UP 42000.- In *Dialog in Leticia* tritt auch Tugendhat dieser Motivationstheorie bei und verknüpft sie mit seiner früheren Position in der These, das Motiv sei, „sich nicht selbst verachten zu müssen“. (126) Aber nach wie vor hält er an der Gemeinschaftsbezogenheit der Moral in einem stärkeren Sinne fest, als mir mit modernen sozialen Bedingungen vereinbar erscheint. Vgl. zur moralischen Motivation auch *WsMv?* 175, 183. (vgl. Fn 100.)

Das verstärkt die soziale Auffassung der Moral, aber möglicherweise hatte Kant im Blick auf seine inhaltliche Position, die Tugendhat ergänzt und erneuert, Recht damit, die autonome moderne Moral vom gebilligt Werden unabhängig zu machen und auf das Bewusstsein der Freiheit zu gründen (was man ja auch ohne die bei Kant daran hängende Metaphysik tun kann<sup>130</sup>). Kants berüchtigter Rigorismus war doch unabhängig von der Verankerung in einer dualistischen Metaphysik sicherlich auch durch die moralpsychologische These motiviert, dass es „schlechterdings unmöglich (ist), durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe.“ (*GMS B 27*) Gegen diesen Zweifel war die Möglichkeit moralischen Handelns nur in rigoristischer Reinheit seiner Motivation zu sichern. In der autonomen Moral ist die Moralität eine Frage der Motivation, in Kantischer Sprache: der Maxime des Willens. Zwar ist der Satz „seine Motive kennt nur der Handelnde selbst“ sinnlos (denn wenn er sie uns mitteilt, können wir sie auch kennen), aber dieser sinnlose Satz „ist ein Ausdruck dafür, dass wir ihn nach seinen Motiven fragen“ (*PU II XI*, 568-70) und seiner Bekundung besonderes Gewicht zumessen, wenn wir ihn verstehen wollen. Das liegt, mit Wittgenstein zu reden, im Sprachspiel über Motive (*LS I*, 183; vgl. 893-4). Die Sanktion der autonomen Moral ist daher das, nach Kant freilich immer täuschen könnende, Bewusstsein der eigenen moralischen Integrität – mag es nun durch positive und/oder negative moralische Gefühle getönt sein oder nicht [Tugendhats moralischer Scham und Schuld; Kant spricht von „Selbstverachtung und innern Abscheu“ (*GMS B 61*)]. Das bleibt auch so, wenn man anders als Kant mit Bishop Butler, wie Günter Patzig, oder auch mit Hume und Schiller, wie Tugendhat selbst (116-123) meint, dass Pflicht und Neigung sich zwar widersprechen können, aber nicht müssen, damit eine Handlung moralisch sei. Wenn die Sanktion der autonomen Moral letztlich das Bewusstsein der eigenen moralischen Integrität der Handelnden sein muss, dann erscheint mir Tugendhats formaler Moralbegriff in seiner inhaltlichen Gemeinschaftsbezogenheit nur auf in Tugendhats Sinn traditionale Moralen, in denen die Autonomie des Subjekts implizit bleibt, und auf die Bedingungen der Ontogenese des moralischen Subjekts problemlos anwendbar und das wäre eine weitere Beschränkung seiner Formalität.

Für die von der modernen Moral intendierte Orientierung scheint die unvermeidlich parochiale Grundlage der sozialen Moral in wirklichen Gemeinschaften nur irreführend zu sein und geeignet, zu vorzeitiger Erschöpfung der moralischen Energie zu führen. Da andererseits moralische Grundsätze und Haltungen vor allem durch das Beispiel überzeugenden Verhaltens verbreitet werden, könnte ihre Inanspruchnahme als persönlicher Grundsätze, als individuell gewollter gegenüber sozial verankerter Moral sogar vorzuziehen zu sein. Denn das Beispiel gelebter persönlicher Grundsätze kann der universalistischen Orientierung jene Überzeugungskraft gewinnen, die weder Billigung und Tadel auf der parochialen Basis aus kleinen Gemeinschaften gewachsener, durch moralische Gefühle sanktionierte Moral mehr zukommt noch gar dem bloßen Moralisieren (d.h. dem Spielen des Sprachspiels der Moral außerhalb seines funktionalen Kontextes einer durch persönliche Kenntnis verbundenen Gemeinschaft) zukommen kann. Wenn der Begriff der Moral einer Person als fundamental zugrunde gelegt würde, wäre auch Tugendhats Voluntarismus in der Moralbegründung weniger problematisch. Und es würde ferner seinem deskriptiven Befund entsprechen, dass es dem einzelnen freisteht, „den Bereich (es müsste wohl heißen: die Reichweite; EML) der moralischen Motivation, aber nicht den Bereich der moralischen Einstellung nach Belieben zu begrenzen.“ (279) Der universalistisch Eingestellte bemüht sich, seine Motivation auf die Einbeziehung aller sich erstrecken zu lassen, weil das seinen persönlichen Grundsätzen entspricht.

<sup>130</sup> So etwa Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, a. a. O., dessen Konzeption aber von dem zu engen Begriff des Willens als bloßer Wünschestruktur beschränkt ist.



Obwohl ich Ursula Wolf gegen ihren Lehrer Ernst Tugendhat zugestimmt habe, was die Fassung des Moralbegriffs für unsere soziale Situation angeht, ist die von ihr vertretene Konzeption ihrerseits mit Problemen behaftet, denen ich mich jetzt noch kritisch zuwenden möchte, weil erst damit das m. E. angemessene Verständnis der modernen Moral im Kontext sowohl des Selbstverständnisses von Personen, als auch eines in Gesellschaft und Staat je schon geltenden formalen Zwangsrechts gewonnen wird. Bei Tugendhat kamen Staat und Recht aus der Perspektive der Moral in einer moralischen Forderung und Begründung des Staates als Instanz der Wahrung subjektiver Rechte in den Blick – also im Modus des vom Hegelianismus an kantianischen Positionen immer kritisierten bloßen Sollens. Ich glaube aber, dass bei Anknüpfung an den subjektiven Ansatz bei Tugendhat und Wolf eine stärkere begriffliche Verankerung von Recht und Staat gefunden werden kann. Zu dieser Einsicht kann die Durchführung der Kritik an Ursula Wolf führen.

Ursula Wolf hat mit ihrem Buch *Das Tier in der Moral*<sup>131</sup> einen Beitrag vorgelegt, der gemeinhin zur angewandten Ethik gezählt werden würde. Es handelt sich bei dem Buch aber um ein durchaus komplexes Unternehmen, auch wenn die Tier-ethische Position, die es markiert, recht einfach ist. Wolf zeigt nämlich, so ihre Selbstcharakterisierung, dass es ohne Rückgriff auf religiöse oder metaphysische Vorstellungen vom Wert des Menschen keinen sinnvollen Grund mehr gibt, die Moral auf Personen bzw. Menschen zu beschränken. Vielmehr ergibt sich ohne höhere Wertüberzeugungen von selbst, dass der Gegenstand der moralischen Rücksicht alle leidensfähigen Wesen im Hinblick auf ihre Leidensfähigkeit sind, also nicht nur Personen, sondern ebenso diejenigen Menschen, die zwar leidensfähig, aber keine Personen sind, und Tiere, soweit sie leidensfähig sind. (87)

Diese Position entwickelt Wolf im Rahmen einer eudaimonistischen Ethikkonzeption, in der der moralische Standpunkt einer Person im Kontext ihrer Frage und ihrer Antworten auf die Frage nach dem guten Leben und dem sich in ihnen ergebenden Selbstverständnis gesehen wird. Eine Schwäche solcher Ansätze, Moral-theoretisch gesehen, ist, dass moralische Gesichtspunkte im Kontext des Selbstverständnisses, in den sie gehören, eingeschränkt werden können und so ihre Verbindlichkeit problematisch bleibt (vgl. 54 f.). Einen der Vorzüge ihres Vorschlags sieht Wolf – wenn er besteht: zurecht – darin, dass sie eine Lösung für diese interne Schwierigkeit eudaimonistischer Ansätze anzubieten hat. Sie kombiniert den Nachweis, dass Menschen und Tiere denselben moralischen Status haben, mit einem ‚metaphysikfrei‘ genannten Selbstverständnis, zu dem gehört, dass die Rücksicht auf elementares Leiden, das unabhängig von einer bestimmten Interpretation Leiden darstellt, nicht durch Gründe der subjektiven Lebensdeutung aufgehoben werden kann. (87) Insbesondere dieses Selbstverständnis, aber auch den moralischen Standpunkt, der darin eingebettet ist, entwickelt Wolf durch interne Kritik an aktuellen kantianisierenden Konzeptionen in der Ethik, denen von ihr nachgewiesen wird, dass sie gegen ihr erklärtes Selbstverständnis metaphysische Wertungen unterstellen – den Konzeptionen von Tugendhat und Habermas (59-72). Diese Frontstellung ist der eine Komplexität erzeugende Aspekt in Wolfs Unternehmen. Der andere ist der konkrete Bezug auf die Tier-ethische Debatte. Denn Wolf hält es für unvermeidlich, dass philosophische Arbeiten in der Ethik nicht nur Theorien über Moral, sondern selbst Argumente für die Einnahme moralischer Standpunkte liefern (60, 62), darin Tugendhats ernst Nehmen des Amoralisten ähnlich. Und der Standpunkt, für den sie in der Tierethik argumentiert, ist der einer gemäßigten, die radikalen Thesen der Tierbefreier vermeidenden Tierschützerin, obwohl immerhin ein allgemeiner Vegetarismus aus ihren Thesen folgt (vgl. 144). Sie greift vor allem die Praktiken des wissenschaftlichen Tierversuchs und der Massentierhaltung zu Zwecken der Nahrungsmittelproduktion an und zeigt überzeugend, dass die zur Verteidigung dieser

<sup>131</sup> Frankfurt a. Main 1990, im Folgenden beziehen sich Seitenzahlen in ( ) im Text auf dieses Buch.

Praktiken gemeinhin aufgeborenen Argumente entweder konfus oder moralisch irrelevant sind. Die Verbindung des genannten kritischen und des positionellen Aspekts von Wolfs Arbeit hat nun weiter komplizierend zur Folge, dass es sich bei ihr nicht eigentlich um eine Arbeit der angewandten Ethik handelt. Denn den moralischen Standpunkt, den es gäbe und der auf die Frage seiner Anwendbarkeit auf Tiere als Objekte moralischer Rücksicht nur untersucht werden müsste, den kann und will Wolf nicht einfach unterstellen (12). Und dies nicht nur in der Weise, in der im Rahmen einer hermeneutischen Methode des reflektiven Gleichgewichts zwischen konkreten moralischen Urteilen und sie begründenden Prinzipien als gültig unterstellte moralische Urteile zu einer Revision der angenommenen Prinzipien führen müssen. Vielmehr glaubt Wolf, weil sich über Trivialitäten hinaus (etwa: dass man Tiere nicht mutwillig quälen solle) keine Gemeinsamkeit der Meinungen hinsichtlich der Behandlung von Tieren findet, ein derart begrenztes Verfahren der Anwendung einer ethischen Theorie oder eines moralischen Standpunkts sei grundsätzlich unzureichend. Die Frage der Behandlung der Tiere sei vielmehr ein Test für die Angemessenheit eines moralischen Standpunkts überhaupt, weil bei dieser Frage die bei anderen möglichen Hilfskonstruktionen zur Sicherung der Anwendbarkeit der Moral zusammenbrechen (7). In der Abweisung der Methode des reflektiven Gleichgewichts einerseits, andererseits aber auch weitergehender philosophischer Ansprüche auf Moralbegründung im Kontext der internen Kritik an der liberalen Moral von Tugendhat und Habermas steckt ein weiterer Komplexität erzeugender Faktor: Wolf muss sowohl ein Kriterium der Moral allererst gewinnen als auch Inkonsistenzen unserer Alltagsmoral kritisch auflösen, um zu ihrem Ziel, einer konsistenten radikalisierten liberalen Moral im Rahmen eines metaphysikfreien Selbstverständnisses zu kommen.

Eine Kritik an ihren Vorschlägen ist bei dieser Sachlage naturgemäß externe Kritik. Keiner hält die konkrete Menge moralischer Urteile, die Wolf unterstellt, in gleicher Weise für verbindlich und keiner auch hat ihr Moralkriterium – Leidensfähigkeit als einzige und ausschließliche Hinsicht für moralische Rücksicht – vor ihr in dieser Weise vertreten. Externe Kritik aber kann nicht erfolgreich sein. Abgesehen davon, dass sich Philosophierende nur in den seltensten Fällen argumentativ überzeugen, weil die Philosophie in Regeln handelt, zwingende Argumentationen aber nur unter Voraussetzung anerkannter Regeln, für die Wahl von Regeln selbst jedoch nicht allgemein möglich ist, versprache Erfolg allenfalls der Versuch, der von Wolf dargelegten Position nachzuweisen, dass sie nicht ohne Inanspruchnahme von Voraussetzungen auskommt, die auf der Basis ihrer Position nicht verständlich gemacht werden können. Die Alternative dazu, den Tieren denselben moralischen Status einzuräumen wie den Menschen, ist *nicht*, ihnen gar keinen moralischen Status einzuräumen, sondern: ihnen einen *geringeren* moralischen Status einzuräumen. Ich möchte in der Tat in diese Richtung gehen und durch Kritik an nicht explizierten Voraussetzungen bei Wolf nahe legen, dass sie das auch tun müsste. Es wäre auf dieser Basis immer noch möglich, Massentierhaltung und Tierversuche abzulehnen, der Vegetarismus bliebe freilich optional, sofern es sich um nicht industriell erzeugtes Tierfleisch und andere tierische Produkte handelt. Wolf dagegen drückt sich hinsichtlich der Konsequenzen ihrer Position für Fälle des Konflikts zwischen menschlichen und tierischen Ansprüchen auf moralische Rücksicht unklar aus, insofern sie sagt: „Wenn eine Person in einer bestimmten Situation nur entweder einem Menschen oder einem Tier helfen kann, ist es prinzipiell legitim, dass sie den Menschen bevorzugt (prinzipiell, d.h. wenn beides fremde Wesen sind; wenn das Tier ein bekanntes Tier ist, wäre ebenso die umgekehrte Entscheidung verständlich).“ (112) Nun kann es ethisch beim besten Willen nicht nur darum gehen, was *verständlich* ist, ist doch verständlich auch jedes unmoralische oder nicht moralische Verhalten, das intentional (beabsichtigt) ist. Wenn Wolf an der zitierten Stelle etwas ethisch Relevantes sagen will, muss sie meinen, dass in einer Konfliktsituation es legitim ist, ein bekanntes Tier einem unbekanntem Menschen vorzuziehen. Das halte ich für falsch, auch wenn man keine Vorstellungen vom absoluten Wert des Menschen (seiner Würde) investiert. Dafür spricht schon, dass man sich in unserer Rechtsordnung bei derartigem Verhalten wegen unterlassener Hilfeleistung dem zurückgesetzten Menschen gegenüber verantworten müsste. Darauf zu antworten, unsere

Rechtsordnung enthalte eben den uns natürlicherweise nahe liegenden Speziesismus (das Werturteil zugunsten der eigenen, menschlichen Gattung), erschiene mir ein recht verzweifelter Manöver, weil doch die Institutionalisierung einer gesetzlichen Pflicht zur Hilfeleistung als ein auch moralisch relevanter Fortschritt in der Humanisierung der gesellschaftlichen Beziehungen anzusehen ist – wie jede (kantisch so genannte) substantielle Vermehrung der Produkte der Legalität. Mir scheint hier ein Dilemma zu drohen: Entweder das zusätzliche Kriterium der Nähe zur Entscheidung zwischen konfligierenden moralischen Rechten, mit dem Wolf den Abstand zu verbreiteten moralischen Intuitionen überbrücken will (vgl. 55, 112, 136), hat stets dieselben Konsequenzen wie die Annahme einer Werthierarchie im moralischen Status von Menschen über Tiere und Pflanzen zu Unbelebtem (sehr richtig, aber von ihrer Position nicht verständlich zu machen, weist Wolf auf die verbreitete Intuition hin, „dass Vandalismus, blindes und grundloses Zerstören, irgendwie nicht in Ordnung ist“ 138) – dann ist die Differenz zur Werttheorie nur notional und nicht inhaltlich. Oder es hat nicht dieselben Konsequenzen wie die den normalen Überzeugungen stärker entsprechende Werttheorie – dann ist es moralisch unakzeptabel.

### *Der Fundamentalismus des Kriteriums der Leidensvermeidung*

Dieses Dilemma droht aufgrund der Entschiedenheit der Autorin, für Menschen keinen moralisch privilegierten Status im Vergleich zu den Tieren zuzulassen. Ich möchte nun zeigen, dass sie einen solchen privilegierten Status gleichwohl unvermeidlich in Anspruch nehmen muss und ihn nur inkonsequenter Weise in der verbalisierten Lehre leugnen kann. Zunächst räumt sie natürlich diverse Unterschiede zwischen Menschen und Tieren ein, auch solche, die moralische Folgen haben. Sie unterscheidet analog zu Tugendhat verschiedene Bereiche der Moral, „zu denen verschiedene Handlungsstrukturen und motivationale Grundlagen gehören“ (84) und von denen einige auf Tiere einfach keine Anwendung haben. Sie sagt in dem hier in Rede stehenden Buch nicht klar, was die verschiedenen Bereiche der Moral ihrer Meinung nach sind, aber in ihrem Buch *Das Problem des moralischen Sollens* unterscheidet sie mit Warnock, Strawson und Nagel die Bereiche der Gerechtigkeit, der Nichtverletzung in Verbindung mit dem Tötungsverbot und dem Prinzip der Hilfe in Notfällen, den Bereich der Aufrichtigkeit und den Bereich spezieller Verpflichtungen aufgrund von institutionellen Rollen und/oder persönlichen Beziehungen. Wenn man diese induktive Gliederung von Bereichen der Moral, die die Verfasserin seit ihrem Tierethik-Aufsatz von 1988<sup>132</sup> aus Vorbedingungen und konstitutiven Bestandteilen des guten Lebens von als Glückssucher definierten Personen ableitet, zugrunde legt, dann findet auf Tiere und Menschen gleichermaßen nur der zweite Bereich Anwendung. Wenn das diesem angemessene Kriterium der Berücksichtigungsfähigkeit durch die Moral – die Leidensfähigkeit – zum umfassenden Kriterium für den Status eines Objekts der Moral gemacht wird, dann wird offenbar ein Bereich der Moral auf Kosten der anderen fundamentalisiert. Der Sinn der Rede von verschiedenen Bereichen der Moral ist aber antifundamentalistisch, soll gerade der reduktiven Bewältigung der Komplexität des Moralischen entgegenwirken. Wolf würde natürlich bestreiten, dass es sich um reduktive Fundamentalisierung handelt. Denn sie besteht darauf,

„dass der Leidensbegriff nicht mit den üblichen Verkürzungen und Verengungen verwendet wird, d.h. nicht so, dass er sich nur auf punktuelle Schmerzgefühle und andere isolierte Leidenszustände bezieht. Das Mitleiden mit solchen punktuell vorkommenden Leiden ist nur vor dem Hintergrund verständlich, dass es mir, mit Schopenhauer geredet, um das ‚Wohl und Wehe‘ des anderen Wesens geht; dass ich vom Leiden eines anderen in meinem Wohl betroffen bin, impliziert, dass mir daran liegt, dass es ihm gut geht. Dasselbe lässt sich für das Leiden sagen. Einzelne subjektive Leidenserfahrungen stehen nicht für sich, sondern sind Bestandteil des Gesamtbefindens, bedeuten eine Minderung des Wohls. Das zeigt sich u. a. daran, dass sie erinnert werden, dass sie Auswirkungen auf das Wollen und Handeln haben können usw. Man könnte daher die inhaltliche Konzeption (der Moral; im Unterschied zur formalen) statt durch den Leidensbegriff grundsätzlich auch so fassen, dass es „um die Rücksicht

<sup>132</sup> Zeitschrift für philosophische Forschung XXXXII, 1988, 222-246.

auf Wesen geht, insofern es ihnen gut oder schlecht gehen kann bzw. insofern sie nach ihrem subjektiven Wohl streben.“ (88 f.)

Aber wenn es tatsächlich auch nur irgendeinen Bereich der Moral gibt, der durch ihre inhaltliche Konzeption als Rücksicht auf Wesen, die ihr subjektives Wohl erstreben, nicht gedeckt ist, und das Moralkriterium gleichwohl dieser Konzeption entnommen wird, dann ist die Alltagsmoral entweder in einem ganz anderen Sinne eine doppelte als Wolf meint (und nicht nur gegenüber Tieren), oder es handelt sich in der Konzeption um fundamentalistische Reduktion eines Bereichs auf einen anderen durch Ausdehnung des nur für den fundamentalisierten gültigen Kriteriums. Beide Zweige dieses Dilemmas und damit das Dilemma selbst könnten vermieden werden, wenn gezeigt werden könnte, dass die Unterscheidung der beiden Bereiche, mit denen Wolf sicher auch noch im Tierbuch rechnet (der Vermeidung von Leiden im weiten Sinn und der Fairness in Kooperationen – vgl. 83 f.), mit einer anderen Unterscheidung zusammenfällt, die Wolf mehrfach betont, aber nicht ausarbeitet. Es handelt sich um die von Tugendhat übernommene Unterscheidung zwischen persönlicher und politischer Moral (82, 84). Persönliche Moral ist der Bereich, in dem aus individuellen moralischen Rechten Forderungen an Individuen hervor gehen, politische Moral der Bereich, in dem individuelle Rechte Forderungen an eine Gesamtheit von Handelnden generieren. Z.B.: Das Recht vieler Hungernder in der Dritten Welt auf auskömmliche Ernährung generiert keine Forderungen an bestimmte einzelne Handelnde, sondern in erster Linie solche an die Staaten der reichen Hemisphäre. Aber der Bereich der Kooperationsfairness scheint nicht eo ipso mit dem der politischen Moral zusammenzufallen, wenn letzterer mit Tugendhat erklärt wird. Denn bei Kooperationsfairness scheint es sich nicht darum zu handeln, dass individuelle Rechte Forderungen an eine Gesamtheit generieren, sondern umgekehrt, dass Rechte einer Gesamtheit Forderungen an Individuen generieren. Derart strukturierte moralische Fragen fallen aus dem Ansatz der Tierethik erklärtermaßen heraus, obwohl sie eine Ethik für Menschen und Tiere (Kap. IV, 87ff.) sein will. Ein weiterer moralisch relevanter Unterschied zwischen Menschen und Tieren neben der Nichtanwendbarkeit bestimmter (bzw. nicht hinreichend bestimmter) Bereiche der Moral auf Tiere ergibt sich aus den unterschiedlichen Bedürfnissen von Menschen und Tieren. So lässt sich das Recht auf Schulbildung dem Prinzip der Hilfe zuordnen, aber es Tieren zuzusprechen ist offenbar unsinnig (vgl. 116).

Man sollte nun meinen, dass mit beiden moralisch relevanten Unterschieden der wichtigste noch gar nicht in den Blick genommen ist: Dass nämlich, was Wolf auch einräumt, Personen und daher potentiell alle Menschen im Unterschied zu Tieren nicht nur Objekte der Moral, sondern auch und wesentlich Subjekte der Moral sind. Dass dies ein sogar moralische Forderungen wesentlich begrenzendes Faktum ist, sagt Wolf so:

„Dass Personen nicht nur moralisch sind, sondern auch ihr eigenes gutes Leben suchen, ist ein Faktum, das man kaum wird bestreiten wollen. Nun sind Personen aber gleichzeitig moralische Akteure *und* Objekte der Moral. Sofern man Personen als Personen behandeln will, muss man sie daher als Wesen behandeln, die u. a. ihr eigenes Leben leben wollen. Da Individuen unter der Verhinderung der von ihnen gewollten Lebensweise leiden, würde man gegen die moralische Rücksicht verstoßen, wenn man sie im Namen der Moral zur Opferung ihres Glücks zugunsten der Behebung fremden Leidens zwingt.“ (77)

Dem, dass Personen ihr eigenes Leben führen wollen, entspricht bei Tieren nur, dass sie nach Verhaltenskriterien wie Flucht und Vermeidung zu urteilen, weiterleben wollen (vgl. 116 ff.). Aber dies soll die Grundlage des Tötungsverbots auch bei Personen insofern sein, als es für das weiterleben Wollen bei Personen nicht erforderlich sein soll, dass man sein „Leben als Sinnganzes in die Zukunft hinein entwirft.“<sup>133</sup> Insofern soll sich aus der Form personalen Lebens, zu der

<sup>133</sup> Wolf unterstellt hier wie selbstverständlich die auf Heidegger und letztlich Kierkegaard zurückgehende irri-  
ge Konzeption des Sinns des Lebens als einer zeitlichen Ganzheit, die ich in diesen Untersuchungen durchgehend

gehört, nicht nur Objekt der Moral, sondern auch moralischer Akteur zu sein, kein privilegierter Status des Menschen in den Dimensionen der Rücksicht ergeben, die für Tiere gleichermaßen gelten. Aus der menschlichen Moralfähigkeit wird sogar ein polemisches Argument zugunsten der Tiere gemacht: „Zu unserer Sonderstellung als Menschen gehört gerade auch die Fähigkeit zur Moral. Es macht dieser Stellung daher wenig Ehre zu sagen: ‚Wir sind absolut besser als die Tiere, weil wir die Fähigkeit haben, auf ihre Interessen Rücksicht zu nehmen; also nehmen wir sie nicht.‘“ (145) Polemisch ist das Argument, weil auch Wolf gar nicht bestreitet, dass auch so gut wie alle anderen Moral-Konzeptionen (mit der Ausnahme einer ganz engen kontraktualistischen Konzeption auf der Basis von nichts als egoistischen Interessen von Personen – vgl. 30-32) Rücksicht auf Tiere zu nehmen vorschreiben, nur nicht unbedingt die gleiche wie auf Menschen. Denn Ausgangspunkt von Wolfs bescheidenem Begründungsprogramm ist die Unterstellung der einen Überzeugung, die alle, „die sich überhaupt moralisch verstehen, zu teilen scheinen: dass man Tieren nicht grundlos Leiden verursachen soll“ (vgl. 11 f.). Nun glaube ich nicht, dass Wolf einen argumentativen Fehler in einem engen Sinn macht – gute Philosophen machen das gemeinhin nicht: *Wenn* Leidensfähigkeit das alleinige Kriterium für die Zulassung zum Status eines Objekts der Moral ist, dann stehen Tiere und Menschen auf einer Stufe. Dem stimme ich zu trotz der von Wolf eingeräumten einen Kontraintuitivität, dass Föten und irreversibel komatöse Patienten, solange sie noch nicht oder nicht mehr leidensfähig sind (was biologisch mit der Funktionsfähigkeit des Zentralnervensystems operationalisiert wird – vgl. 97; 127f., 136, 144), keine Objekte der Moral sind, so dass Abtreibung und Euthanasie in bestimmten Fällen keine moralischen Fragen wären. Aber der einen Philosophin *modus ponens* ist des anderen Philosophen *modus tollens*. Soll heißen: Menschen und Tiere stehen moralisch nicht auf der gleichen Stufe, daher kann Leidensfähigkeit nicht das ausschließliche Kriterium für die Zuerkennung des moralischen Status sein.

### *Subjekte und Objekte der Moral; Rechte und Recht*

Zur Begründung möchte ich mich auf den von Wolf anerkannten Sonderstatus von Menschen berufen, nicht nur Objekte, sondern wesentlich auch Subjekte der Moral zu sein. Und ich möchte zeigen, dass Wolf von diesem Faktum in ihrer Konzeption einen Gebrauch macht, der *in* ihrer Konzeption nicht expliziert werden kann.

Wolf übernimmt nämlich aus den von ihr kritisierten Konzeptionen von Tugendhat und Habermas einen Charakter moralischer Forderungen als eins ihrer Definitionsmerkmale und formuliert ihn so, dass moralische Normen „diejenigen Sitten sind, deren Einhaltung wir von allen fordern, und dass das nur möglich ist, wenn alle sie für legitim oder begründet halten.“ (63) Dass Wolf diese Charakterisierung als Definitionsmerkmal moralischer Normen übernimmt, geht aus folgender Stelle hervor: „Dass eine Einstellung eine moralische ist, heißt, dass sie nicht einfach eine persönliche Einstellung ist, sondern dass zu ihr die Vorstellung gehört, dass es sich um die richtige Einstellung handelt, die *alle* haben sollten. Dass das so ist, habe ich nicht eigens begründet oder erläutert, weil es einfach gegeben ist, sobald wir eine moralische Einstellung im Unterschied zu einer subjektiven Lebensausrichtung haben.“ (80) Es handelt sich bei dem Anspruch auf allgemeine Geltung, der moralische Überzeugungen charakterisiert, nicht um ihren einzig wesentlichen Charakter, aber um einen wesentlichen, der sich nicht bestreiten lässt. Und selbst wenn man skeptisch ist gegen fundamentalistische Begründungsansprüche für moralische Standpunkte, wie Wolf und ich im Unterschied zu Tugendhat und Habermas, ist es m. E. legitim, von einer ethischen, d.h. moralphilosophischen Konzeption die Explikation aller wesentlichen Charaktere moralischer Forderungen zu verlangen. In Wolfs Konzeption tritt, wie aus ihrem ersten Moralbuch hervorgeht, der soziale Geltungsanspruch der Moral gegenüber der ebenso wesentlichen Form moralischer

---

kritisiere. Die Herkunft von Kierkegaard wird im Anhang zu Heidegger thematisiert.

Überzeugungen als persönlicher Grundsätze zurück, weil die ausschließliche Berücksichtigung des sozialen Aspekts bei Tugendhat und in der Diskurstheorie von Habermas das Motivationsproblem moralischen Handelns nicht zu lösen vermag. Dieses Problem ist unter einer rein sozialen Konzeption der Moral unlösbar, weil es sozial für die einzelnen immer rational ist, die Zustimmung zu moralischen Normen im Diskurs nur zu heucheln und im Übrigen, solange Entdeckung und Sanktionen nicht befürchtet werden müssen, dem egoistischen eigenen Vorteil zu folgen. Das ist erst ausgeschlossen, wenn moralische Überzeugungen außer sozial geltenden zugleich auch persönliche Überzeugungen sind, so dass es eine interne Sanktion für Nichtbefolgung moralischer Grundsätze gibt (30)<sup>134</sup>. Wenn aber Handeln erst moralisches ist, wenn es in dieser Weise jedenfalls auch durch persönliche Überzeugung geleitet ist, dann scheint die soziale Geltung überhaupt unwichtig zu werden. Aber Wolf muss, obwohl dies ihre Meinung ist, den Charakter moralischer Überzeugungen, einen sozialen Geltungsanspruch mit sich zu führen, dennoch festhalten, wie aus dem Tierbuch (80) angeführt. Zugleich kann sie ihn im Rahmen ihrer Konzeption nicht explizieren. Und sie muss ihn, und hier setzt meine Kritik nun an, sogar reduzieren. Denn in ihrer Konzeption kann von der sozialen Geltung bzw. dem Geltungsanspruch nur festgehalten werden, dass alle von sich aus für ihre Überzeugungen einen solchen Anspruch erheben. Es gibt in ihrer Konzeption keinen Begriff von moralischer Gemeinschaft als Gemeinschaft moralischer Subjekte und Objekte zumal. Das wird deutlich, wenn sie bezüglich der Tiere schreibt, es helfe ihnen wenig, „wenn ihnen nur einige und nicht alle moralischen Akteure diese (sc. moralischen) Rechte verleihen; denn sie können dann nur von diesen wenigen Rücksicht erwarten oder verlangen.“ (81) Die moralische Gemeinschaft aller moralischen Akteure gibt es in Wolfs liberal-individualistischer Konzeption nur *in sensu diviso*, als Summe einzelner, nicht *in sensu composito*, als selbst handlungsfähiges Subjekt. Einen solchen weiter gehenden Begriff moralischer Gemeinschaft könnte es nur geben, wenn die Moral nicht nur im Kontext des individualistischen Selbstverständnisses von ihr gutes Leben suchenden Personen betrachtet würde, sondern auch im Kontext des in einer moralischen Rechtsgemeinschaft geltenden Rechts, zu dessen Durchsetzung handlungsfähige Agenturen gebildet sind. Dass ein Rechtssystem noch keine Moral ergibt, weil es, wie das neuzeitliche Vernunftrecht seit Thomas Hobbes gezeigt hat, logisch auch auf der Basis egoistischer Vertragspartner Bestand haben kann, heißt ja nicht, dass irgendein wirkliches Rechtssystem ohne die Ergänzung durch eine die Motivation zum Rechtsgehorsam sichernde Moral bestünde und dass die Kultur- und Gesellschaftsentwicklung, die mit der Differenzierung von Recht und Moral die Moral als relativ selbstständigen Bereich im Zuge der Moderne allererst erzeugt hat, diese Bereiche voneinander zu selbstgenügsamen Bereichen autonomisiert hätte. Wolf stimmt den geschichtsphilosophischen Diagnosen in Sachen Moral von Habermas, Tugendhat u. a. zu, denen zufolge wir „hier und heute entweder keine oder jedenfalls keine gemeinsamen religiösen oder metaphysischen Wertvorstellungen mehr haben, die die Basis einer Moral abgeben könnten.“ (63) Sie kritisiert aber deren Vorstellung, dass dann nur die liberal-individualistische Minimalmoral übrig bleibe, die ein Begründungserfordernis auf zweiter Stufe mit sich bringe, auf die sich aber alle Vernünftigen im Namen des innergesellschaftlichen Friedens einigen müssten. Vielmehr führe die Differenzierung von Recht und Moral zu verschiedenen Moralkonzeptionen – religiösen, metaphysischen, traditionalistischen und im engeren Sinn aufgeklärten (vgl. 65) – und dies führe zu der von Modernitätskritikern wie MacIntyre gezeigten Situation unendlicher und unentscheidbarer moralischer Debatten in der modernen Gesellschaft. Aber auch diese Verbesserung der geschichtsphilosophischen Zeitdiagnose in Sachen Moral ist entscheidend unvollständig. Als Rechtsgemeinschaft gibt es auch die moderne Gesellschaft noch als moralische Gemeinschaft, die für die nicht positiv-rechtlich normierten Handlungsbereiche die verschiedenen Moralkonzeptionen, die Wolf unterscheidet, in sich freisetzt. Die zu ihnen gehörenden kleineren moralischen Gemeinschaften konkurrieren im Hinblick auf die gesamtgesellschaftliche Rechtssetzung um Einfluss und die Durchsetzung ihrer Überzeugungen. Wolf aber scheint aufgrund der

<sup>134</sup> Vgl. *Das Problem des moralischen Sollens*, a. a. O., 51-56

motivationalen Unvollständigkeit eines geltenden Rechts unter Gesichtspunkten der Moral zu unterstellen, dass Recht und Moral in der modernen Gesellschaft gänzlich auseinander fallen und zum Recht nur moralfreie egoistische Motivation von Individuen gehört. Denn in ihrer Konzeption gibt es, trotz des Ausblicks auf eine politische im Unterschied zur persönlichen Moral, Rechte nur als von individuellen Personen verliehene. Aus der Grundeinstellung eines generalisierten Mitleids, d.h. der Rücksicht auf andere Lebewesen als ihr subjektives Wohl verfolgend, folgen in Wolfs Konzeption nicht, wie in kantischen Konzeptionen, direkt Normen (Gebote und Verbote), sondern individuelle Rechte der zu berücksichtigenden Lebewesen. Und erst diesen Rechten korrelieren dann Verpflichtungen auf Seiten derer, die sie einräumen. Dabei setzt sich Wolf ausdrücklich gegen das neuzeitliche Vernunftrecht ab:

„Gemeint ist nicht, dass sie (sc. die Lebewesen) solche (sc. moralischen) Rechte von Natur aus oder irgendwie sonst haben, sondern es handelt sich nur um eine andere Formulierung dessen, was die Konzeption des generalisierten Mitleids selbst bedeutet: sie konstituiert oder generiert für jedes leidensfähige Wesen das Recht, als ein solches berücksichtigt zu werden. Wenn wir Wesen Rechte verleihen, dann heißt das, dass wir ihnen einen Anspruch einräumen, diese Rechte einzufordern. An dieser Stelle lässt sich jetzt der Verpflichtungsbegriff einführen, und zwar in dem ganz alltäglichen und unproblematischen Sinn, dass man dadurch, dass man einem Wesen ein Recht verleiht, zugleich eine Verpflichtung eingeht, es in diesem Sinn zu behandeln.“ (81)

In die Falle, die in dieser begrifflichen Genese von Rechten und Verpflichtungen für ihre Konzeption der Leidensfähigkeit als moralischem Status verleihenden Kriterium liegt, fällt Wolf natürlich nicht. Denn man könnte, wenn tatsächlich die Fähigkeit, Rechte *einzufordern* verlangt würde, sofort darauf hinweisen, dass das Tiere in irgendeinem strikten Sinn nicht können und deshalb die primäre moralische Gemeinschaft unvermeidlich die der Lebewesen ist, die Subjekte und Objekte der Moral zumal sind und Tiere als bloße Objekte der Moral unvermeidlich einen eingeschränkteren moralischen Status haben. Wolf entgeht dieser Folgerung, obwohl sie anerkennt, dass unsere alltäglichen moralischen Intuitionen in ihre Richtung tendieren (vgl. 41), durch folgenden an das vorige Zitat unmittelbar anschließenden argumentativen Zug: „dass nicht alle Wesen die Fähigkeit haben, Rechte einzufordern, ist hierbei kein Problem, da ich keine Vertragskonzeption vertreten habe; die Grundlage der Verleihung von moralischen Rechten ist die Leidensfähigkeit, und nicht die Fähigkeit, den Rechtsbegriff zu verstehen.“ Dagegen möchte ich einwenden: Wir hätten nicht einmal den Begriff eines moralischen *Rechts*, ohne den allgemeinen Rechtsbegriff zu verstehen, und es ist nicht ratsam, von diesem Bedingungsverhältnis in der philosophischen Grundlegung der Moral abzusehen, wenn diese Anspruch auf Vollständigkeit der Explikation unserer moralischen Intuitionen machen will. Das aber scheint sie als philosophische, d.h. reflexiv klärende, zu müssen.

Das moralische Motivationsproblem zwingt dazu, die moralischen Normen im Kontext der subjektiven Lebenseinstellung von Personen als Sinn und ihr Wohl suchende Lebewesen zu sehen. Das Problem der Verbindlichkeit moralischer Normen zwingt dazu, die moralischen Normen im Kontext eines System geltenden Rechts zu sehen, denn wirklich verbindlich sind auch moralische Normen nur, wenn sie rechtsanalog (als Grundsätze) gelten. Wenn man Wolfs begrifflicher Genese von subjektiven Anspruchsrechten folgt, dann muss auf der Stufe der Verleihung von Rechten sofort das Problem der *Rechtssicherheit* aufgeworfen werden. Zusammenleben in Gesellschaft wäre mit unerträglichen Erwartungsunsicherheiten belastet, wenn Rechte nur aufgrund von Verleihung durch Mengen unabhängiger Personen Bestand hätten – jeder hätte angesichts jeder Person, mit der er in Handlungskontakt geriete, für diese allererst sicherzustellen, dass der Handlungspartner oder -gegner Teilnehmer an der Konvention der wechselseitigen Gewährung von Rechten ist. Diese Unsicherheit wird durch die Institutionalisierung bestimmter grundlegender Rechte in Verbindung mit der Einrichtung einer Rechtssicherheit verbürgenden Erzwingungsinstanz beseitigt. Das erklärt die Überlappung grundlegender Bereiche von Normen des Rechts und Normen der Moral, darunter auch des zentralen Bereichs der Nichtverletzung, des Tötungsverbots und des schwachen Prinzips

der Hilfe in Notfällen, die allein klarerweise auch auf Tiere Anwendung haben. Hinsichtlich der Tiere ist die Institutionalisierung der entsprechenden subjektiven Anspruchsrechte bedauerlich unvollkommen und das macht sie weiter gehend zu bloß moralischen Rechten. In dieser Konzeption, deren vertragstheoretische Züge im Sinne eines Konventionen-theoretisch geklärten Begriffs von Sozialvertrag, wie ihn David Lewis für die Sprachphilosophie exponiert hat<sup>135</sup>, m. E. begrifflich unvermeidlich sind – und auch Wolf erkennt an, dass die Vertragstheorie „als einzige das für die Moral wichtige Phänomen der Verpflichtung ganz unproblematisch erklären kann“ (56) – ergänzen sich Recht und Moral wechselseitig. Die Moral liefert die Substanz des Rechts, nur deshalb kann geltendes Recht moralisch kritisiert werden. Im Blick auf die bei Tugendhat genannten Gruppen von Verhaltensregeln – der Nichtverletzung und Nichtschädigung, der Nothilfe und der Kooperationstreue – entwickelt sich aus den ersten beiden Gruppen von Regeln das Strafrecht, aus der letzten das Zivilrecht. Die in moralischen Begründungen überhaupt steckenden Gesichtspunkte der Rechte-Subjektivität und der Gleichheit aller werden zu den Grundlagen des Öffentlichen Rechts in den Grundrechten. Das Recht samt seinen Erzwingungsinstitutionen andererseits schafft die Verhaltens- und Erwartungssicherheit, in deren Rahmen weite Bereiche des Handelns allererst allein der Moral überlassen bleiben können. Und die Moral wiederum schafft die motivationalen Grundlagen, ohne deren Wirksamkeit ein geltendes Rechtssystem hobbistische Zwangszüge annehmen müsste, mag es logisch auch unter einem ‚Volk von Teufeln‘ (Kant) möglich sein. Eine Klärung unserer vielleicht nicht völlig konsistenten moralischen Intuitionen muss die doppelte Kontextbedürftigkeit der Moral hinsichtlich persönlicher Lebenseinstellungen einerseits, hinsichtlich eines geltenden Rechts andererseits beachten, will sie nicht einseitig bleiben und aus dieser Einseitigkeit dazu verführt werden, unseren moralischen Intuitionen vorschnell grundlegende Inkonsistenzen zur Last zu legen.

Ich möchte abschließend gleichsam *ad hominem* argumentieren und Wolf als Tierschützerin nahe legen, dass ihre Tierschutzinteressen nur im Rahmen der Zugrundelegung einer Konventionen-Sozialvertragstheorie wirksam zur Geltung gebracht werden können, einfach weil diese Theorie zentrale Elemente der Form unseres gesellschaftlichen Lebens in den entwickelten Industriegesellschaften verkörpert. Zwar sagt Wolf, dass quantitativ umfassendste Tierschutzproblem werde wohl durch „die Insekten aufgeworfen, die von vielen von uns bedenkenlos totgeschlagen werden, wenn sie uns nur stören“ (104). Hier hilft sicher nur eine Veränderung persönlicher Einstellungen. Aber die zentralen Praktiken, gegen die sie sich wendet, sind die der Massentierhaltung und des Tierversuchs in Wissenschaft und industrieller Forschung. Und hier kann eine Veränderung, die zu substantiell weniger tierischem Leid führte, nur durch staatliches Zwangsgesetz erreicht werden – also dadurch, dass in der moralischen Gemeinschaft demokratischer Wähler und ihrer Repräsentanten Mehrheiten für die koordinierte Veränderung des Verhaltens in der Gesellschaft als ganzer gewonnen werden. Auch hier hat moralischer Fortschritt unvermeidlich die kantische Form einer Vermehrung der Produkte der Legalität. Und dies nicht nur, weil es sich um Fragen der politischen Moral handelte, also den Rechten der Tiere Handlungsverpflichtungen bestimmter individueller Personen nicht immer unzweideutig korrelieren. Sondern, weil die konkurrenzbestimmte Form unseres Lebens nur unter staatlichen Zwangsregelungen auch den zu freiwilliger Kooperation bereiten Personen die Verhaltenssicherheit gewährleistet, ohne welche sie sich in ihrem guten Willen über kurz oder lang von den weniger Gutwilligen ausgebeutet fühlen müssten (und die Konkurrenz bestimmt ebenso die Nahrungsmittelproduktion wie die wissenschaftliche und industrielle Forschung: Wenn andere auf moralisch anstößige Praktiken nicht verzichten, ist es einem selbst in den Bereichen des Handelns, die nicht rein persönliche sind, weil sie Macht- und Einkommens-Verteilungseffekte zeitigen, auch nicht zuzumuten, es sei denn im Wege der Selbstzumutung). Selbstzumutungen aus moralischen

---

<sup>135</sup> Vgl. David Lewis: *Convention – A philosophical Study*, Harvard UP 1969; in Verbindung mit der Sozialvertragstheorie des Staates bei James Buchanan: *The Limits of Liberty – Between Anarchy and Leviathan*, Chicago 1975, auf die ich mich im Abschnitt über Politik beziehen werde.



Erwägungen sind sicher verdienstlich, aber wie Menschen aller Erfahrung nach nun einmal sind: nur begrenzt wohlwollend den nicht Nahestehenden gegenüber – werden sie immer die Sache von sozialen Minderheiten bleiben. Dass die Erreichung gesetzlicher Regelungen der einzig Erfolg versprechende Weg für Wolfs und anderer Tierschützer Anliegen ist, das scheint mir zu zeigen, dass sie auch in ihrer Moralkonzeption einen Begriff von moralischer Gemeinschaft braucht, der im Blick auf die Rechtskonstitution nicht nur der einer Gemeinschaft *in sensu diviso* sein kann. Die Mitglieder dieser Gemeinschaft aber beanspruchen unvermeidlich den vorrangigen, weil einzig vollständigen moralischen Status als Subjekte und Objekte der Moral zumal. Deshalb macht sich, zurecht, derjenige, der in einer Notsituation, aus der nicht alle Lebewesen gerettet werden können, ein ihm vertrautes Tier einem ihm fremden Menschen vorzieht, *prima facie* wegen unterlassener Hilfeleistung strafbar. Diesem Sachverhalt, der ja schließlich die begrenzte Institutionalisierung der Handlungsweise des barmherzigen Samariters bedeutet<sup>136</sup>, wird am besten durch die Beschreibung Rechnung getragen, dass Tiere einen schwächeren moralischen Status haben, weil sie als nicht sprach- und vereinbarungsfähige Wesen nur Objekte und nicht auch Subjekte der Moral sind. Im Interesse weiter gehenden Tierschutzes diese Beschreibung normativ zu revidieren, hieße, provozierend gesprochen, mit begrifflichen Kanonen auf Spatzen zu schießen – und damit nicht Tiere, sondern Menschen zu treffen.

---

<sup>136</sup> Vgl. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, a. a. O., 148

## VIII. Politik

Dass das Leben, das Personen zu führen haben, in von Politik bestimmten Verhältnissen sich vorfindet, gehört zu den aufdringlichen Vorgegebenheiten der Erfahrung der meisten. Ich habe diesen Umstand schon an zwei Stellen berührt: im Kontext der Erörterung von Arbeit aus der Perspektive drohender Arbeitslosigkeit und bei Erörterung des Rechts als Ausfallsbürgschaft des vom moralischen Aspekt beherrschten interpersonalen Umgangs. Im ersten Kontext habe ich erwähnt, dass ich eine Form von Sozial-Vertrags-Theorie des Politischen für richtig, weil für die Verhältnisse in modernen Gesellschaften weit gehend deskriptiv halte. Bei Erörterung von Moral und Recht ist andererseits der Umstand von Ernst Tugendhat betont und von mir unwidersprochen geblieben, dass der Kern der sozialen Moral am besten ebenfalls sozial-vertraglich verstanden wird. Dabei wird von Tugendhat und auch von Jürgen Habermas, mit dem er in dieser Hinsicht übereinstimmt, angenommen, die Grundlagen des moralischen und des politisch-sozialen Sozialvertrags seien einfach dieselben. Das führt angesichts der Ordnung unseres politischen Zusammenlebens zu einer tief reichenden Ambivalenz hinsichtlich des Faktums repräsentativer, indirekter Demokratie. Diese Ambivalenz drückt sich in der moralischen Überzeugung aus, eigentlich, d.h. abgesehen von widrigen faktischen Verhältnissen, verdiene die direkte Demokratie den moralischen Vorzug. Als Angehöriger der revoltierenden Studentengeneration von 1968 habe ich diese Überzeugung, anzustreben sei eine Form von Räte-Demokratie, selbst lange gehabt. Ich möchte daher die Erörterung der Vorgegebenheit Politik in die Erörterung der Frage fassen: Ist es wirklich so, dass direkte Demokratie den moralischen Vorzug verdiene?<sup>137</sup> Ich werde dabei die Rolle des politischen Theoretikers einnehmen und mich mit den Grundlagen der modernen Theorie legitimer staatlicher Vergesellschaftung beschäftigen. Die Form der Erörterung in Diskussion einer hypothetischen Frage hat dabei analoge Funktion wie die Erörterung des Sachverhalts Arbeit aus der Perspektive faktischer oder drohender Arbeitslosigkeit: Ein negativer Sachverhalt erlaubt durch Distanzierung faktischer Verhältnisse, diese in ihrer Bestimmung schärfer zu fassen. Nach Wittgenstein hat ein philosophisches Problem die Form ‚Ich kenne mich nicht aus.‘ (PU Abschnitt 123). Die Frage ‚Verdiene direkte Demokratie den moralischen Vorzug?‘ artikuliert ein solches Nicht-Auskennen. Es betrifft die überlieferten philosophischen Rechtfertigungen für legitime staatliche Vergesellschaftung. Legitime staatliche Vergesellschaftung wurde traditionell (von den Griechen her) Politie oder (von den Römern her) Republik genannt, heute spricht man in diesem Sinne von Demokratie. Die überlieferten Rechtfertigungen operieren in der Neuzeit mit dem Begriff der Souveränität und gründen eine alle staatliche Gewalt begründende Volkssouveränität auf moralische Autonomie der individuellen Person im Sinne von gleicher Handlungsfreiheit. Das Problem mit diesen Rechtfertigungen ist nicht, dass sie zu schwach wären. Im Gegenteil, sie erscheinen mir zu stark und begründen etwas als letztlich allein legitim, was ich in der leitenden Frage direkte Demokratie nenne. Nun geben alle vernünftigen Menschen zu, dass in modernen Gesellschaften direkte Demokratie im Sinne etwa der durch die Idealisierung der Aristotelischen Ethik oft als vorbildlich angesehenen athenischen Agora-Demokratie nicht zu haben ist. Als Hauptgründe gelten die Größe moderner territorialer Flächenstaaten und der Pluralismus moderner arbeitsteiliger Gesellschaften. So schreibt auch Habermas, frühere Unklarheiten seiner Position deutlich ausräumend, in *Faktizität und Geltung*: „Im diskurstheoretisch begriffenen Rechtsstaat verkörpert sich die Volkssouveränität nicht mehr in einer anschaulich identifizierbaren Versammlung autonomer Bürger.“<sup>138</sup> Andererseits bringt er die demokratische Radikalität des Gedankens der Volkssouveränität aber auch zu Geltung, indem er festhält, unter dem Macht-Aspekt verlange der Gedanke „die Übertragung der

<sup>137</sup> Eine frühere Version des Textes erschien in: *Praktische Visionen*. FS Hermann Scheer zum 60. Geburtstag, Bochum (Ponte Press) 2004 unter dem Titel ‚Volkssouveränität und ihr plebiszitäres Missverständnis‘ (16-27).

<sup>138</sup> Vgl. Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung* – Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main 1992, S. 170. (Zt. FG)

Gesetzgebungskompetenz an die Gesamtheit von Staatsbürgern.“ (FG 210) Unter diesem Gesichtspunkt kann repräsentative Demokratie, „das *parlamentarische* Prinzip der Einrichtung deliberierender und Beschluss fassender Vertretungskörperschaften“ nur „einen Ausweg bieten“. Das ist das Problem mit der zu starken Begründung von Demokratie – sie erzeugt Ambivalenz gegenüber repräsentativer Willensbildung und damit Distanz gegenüber der politischen Ordnung, die wir haben und zu der wir uns grundsätzliche Alternativen, die wünschenswerter wären, nicht denken können. Man könnte natürlich auf vernünftige Rechtfertigung einfach verzichten – etwa im Sinne des Winston Churchill zugeschriebenen zynischen Diktums, die Demokratie sei die schlechteste denkbare Staatsform mit Ausnahme aller anderen, die schon ausprobiert worden sind. Aber man kann dann wohl nicht erwarten, dass ein bloß geringstes Übel in Situationen der Krise entschieden genug verteidigt werden wird. Deshalb sollte man Wege finden, die normative Hintergrundsüberzeugung, die in der Frage meines Themas bezweifelt wird – nur direkte Demokratie sei eigentliche Demokratie und verdiene deshalb, auch wenn sie unter den schlechten Verhältnissen der Wirklichkeit nicht zu realisieren sei, doch den moralischen Vorzug – auch vernünftig argumentierend auszuräumen.

Ein Nicht-Auskennen führt vernünftigerweise zu den Fragen, wo man ist, wie man da hingekommen ist und wohin man eigentlich will. Zur ersten Frage ist mit den wenigen die zu erörternde Frage erläuternden Stichworten schon etwas gesagt und Weiteres wird dazu im Wege der Beantwortung der weiteren Fragen zu sagen sein. Die Frage, wie wir dahin gekommen sind, wo wir uns befinden, will ich nur sehr selektiv mit einem Blick auf den Anfang der neuzeitlichen Staatsphilosophie bei Thomas Hobbes behandeln, um dann mit Hilfe einer mir attraktiv und im Großen und Ganzen richtig erscheinenden Theorie einen Weg zur Beantwortung der dritten Frage zu skizzieren. Dabei ist mein Ziel, zu einer positiven Rechtfertigung von Repräsentativität der gesamtstaatlichen Willensbildung beizutragen. Das Ergebnis dieses Versuchs wird unbefriedigend ausfallen. Da ich aber aus methodischen Gründen die normativ schwachen Prämissen der Theorie, die dafür verantwortlich sind, für nicht disponibel halte, wird der Reparaturversuch diskussionsbedürftig bleiben.

Bei Hobbes ist das normative Fundament seiner Staatslehre in Kap. 21 des *Leviathan* (1651) formuliert: „Man kann ... nur durch eigenes Handeln verpflichtet werden, denn alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei.“<sup>139</sup> In Hobbes' erster Schrift *Vom Bürger* (1642) ist der hier begründende Grundsatz individueller Autonomie natürlicher Personen noch nicht klar formuliert, wenn auch im Begriff des Unrechts in III.4 impliziert.<sup>140</sup> Aus Hobbes' politischer Philosophie ist dieses Prinzip in die neuzeitliche Ethik gekommen. Es erzwingt schon für sich eine Vertragstheorie politischer Verpflichtung und des Staates. Auch Kant stützt sich in § 46 der Rechtslehre<sup>141</sup> noch auf den Zusammenhang mit dem Begriff des Unrechts, wenn er die Kompetenz zur Gesetzgebung allein des vereinigten Volkswillens begründet: (nur) dem Wollenden geschieht kein Unrecht (*volenti non fit iniuria*).

Nun ist aber de facto jedermann in Staaten Verpflichtungen unterworfen, die er nicht selbst eingegangen ist. Wenn diese mit dem Autonomieprinzip vereinbar sein sollen, müssen sie so beschaffen sein, dass man ihnen vertraglich zumindest *hätte* zustimmen können. Sonst wären sie nicht legitime Verpflichtungen, weil virtuelle Selbstverpflichtungen der Bürger. Das Autonomieprinzip führt also zum Gedanken des Vertrags als Legitimitätskriterium für Verpflichtungen einschließlich der politischen.

Bei Hobbes führt es nun auch zur Ambivalenz gegenüber dem Sachverhalt Repräsentation. Das wird im VII. Kapitel *Vom Bürger* daran deutlich, dass für Hobbes alle politischen Verfassungen

<sup>139</sup> In der Ausgabe von Iring Fetscher, Frankfurt am Main – Wien – Berlin 1976 S. 168

<sup>140</sup> Ausgabe von G. Gawlick, Hamburg 1966, S. 99.

<sup>141</sup> *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, § 46, A 165-6 / B 195-6 (Werke, hrsg. W. Weischedel, Darmstadt 1966, Bd. 4, S. 432)

über die Demokratie in Form einer Versammlung aller Bürger, also über direkte Demokratie etabliert werden müssen: „Wenn mehrere mit der Absicht der Errichtung eines Staates zusammenkommen, so entsteht beinahe schon durch dieses Zusammenkommen eine Demokratie...“ (VII.5) Diese Demokratie bestehe, solange die Versammlung bestehe. Die Begründung: Der Wille der Versammlung sei der Wille aller Bürger und deshalb die höchste Gewalt, die Souveränität besitze.

Nun war Hobbes bekanntlich politisch nicht im Entferntesten ein Verfechter der Demokratie, schon gar nicht einer direkten. Vielmehr wollte er seine Zeitgenossen in England davon überzeugen, dass sie einer stärkeren Autorität, als die des damaligen Königs es war, ihre Zustimmung geben, weil die bestehende Autorität den religiösen Bürgerkrieg nicht hatte verhindern können. Als im Interesse des Friedens stark genug erschien Hobbes aber nur die Autorität eines absoluten Monarchen.

Im angeführten Kapitel VII *Vom Bürger* versucht Hobbes zu zeigen, dass sowohl Aristokratie als auch Monarchie in der anfänglichen Demokratie ihren Ursprung nicht nur haben müssten, sondern auch haben können. Dazu muss die Versammlung ihre souveränen Rechte nur auf eine kleinere Gruppe oder eine einzelne Person übertragen. Eine solche Übertragung von Rechten kann Hobbes aber nur stabilisieren durch die willkürliche Festsetzung, mit ihr löse sich das Volk als Union der zur Errichtung eines Staates entschlossenen Individuen auf und werde wieder eine nicht handlungsfähige Menge, die keine Rechtspersönlichkeit habe, weshalb der neue Souverän ihr gegenüber auch nicht verpflichtet sein könne. (VII.8; 11) Das ist eine ziemlich schwache Sicherung repräsentativer Entscheidungsmacht, in der die Ambivalenz gegenüber dem Sachverhalt Repräsentation zum Ausdruck kommt. Hobbes muss das selbst so gesehen haben, denn neun Jahre später entwickelt er im *Leviathan* eine neue Theorie des Souveräns und der Autorisierung dieser Rechtsperson durch den ursprünglichen Vertrag, durch die alle Verpflichtung dem Souverän gegenüber in einem starken Sinn Selbstverpflichtung wird. Denn alle einzelnen sollen durch Übertragung ihrer Rechte auf den Souverän zu Autoren aller seiner Handlungen werden. Hobbes ist ganz explizit darüber, dass das mehr heißt als Zustimmung zu den Handlungen des Souveräns: „Es ist wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person.“ (Kap.17, 134) Damit ist Hobbes aber aus dem Regen unter Umgehung der Traufe direkt in die Bredouille gekommen (wir Berliner würden das auch noch etwas deutlicher sagen). Denn während seine erste Theorie sich nur einer willkürlichen Bestimmung bedienen musste, um politische Repräsentation zu stabilisieren, bedarf seine zweite Theorie eines unverständlichen Mysteriums. Unter der Personen-theoretischen Interpretation der Souveränität ist Hobbes' Staatsphilosophie mitsamt ihren richtigen und bleibenden Einsichten zu einem Inbegriff des politisch-moralisch Verruchten geworden und die intellektuelle Jagd auf den großen Leviathan hob an. Es gelang Hobbes nur um den Preis der Akzeptabilität seiner ganzen Theorie, radikal- und direktdemokratischen Folgerungen aus seinem Autonomieprinzip vorzubauen. Die Theorie im *Leviathan* ist im Theorievergleich als Überreaktion auf die Ambivalenz gegenüber dem Faktum politischer Repräsentation verratende Schwäche der Theorie in *Vom Bürger* zu verstehen. Repräsentative Entscheidungsmacht muss es im Interesse des Friedens geben – aber auf der Basis des nicht differenzierenden und so Kontext-unempfindlichen Autonomieprinzips kann sie nur auf ungläubwürdige Weise oder durch begriffliches Overkill (in der Annahme wirklicher Einheit vieler in einer Person, die doch ganz unverständlich bleiben muss) gerechtfertigt werden.

Den Grund für die Ambivalenz gegenüber Repräsentativität sehe ich im Kontext-unempfindlichen Gebrauch des Autonomiegrundsatzes für die Beurteilung politischer Institutionen. Gut greifbar ist er bei modernen Autoren wie Habermas und Tugendhat. Beide unterstellen wie auch andere, dass es in politischen Entscheidungen darum geht, sich auf das für alle Gerechte und Gute zu einigen. Und wenn man nun mit Habermas ein Demokratieideal oder mit Tugendhat ein moralisch-politisches Entmündigungsverbot investiert, dann ist Ambivalenz gegenüber dem Sachverhalt Repräsentation unvermeidlich. Demgegenüber ist das Thema gesamtstaatlicher Politik spezifischer

als das der Bereitstellung öffentlicher Güter zu fassen. Sie heißen so, weil einzelne Personen sie für sich nicht produzieren können, weil es zu ihrer Bereitstellung der Kooperation anderer unvermeidlich bedarf (insofern der Frömmste nicht in Frieden leben kann, wenn es seinem bösen Nachbarn nicht gefällt). Weil Habermas, Tugendhat und andere die spezifische Differenz öffentlicher Güter nicht hinreichend berücksichtigen, schlagen moralische Grundsätze, die für direkte Interaktionen Gültigkeit haben, unmittelbar auf die Beurteilung der Legitimität kollektiver Entscheidungsverfahren durch. Das ist der Grund für die Ambivalenz gegenüber dem Sachverhalt politischer Repräsentation. Um sie aufzulösen, stütze ich mich auf eine Form der Sozialvertrags-Theorie, die der Ökonomie-Nobelpreisträger James Buchanan<sup>142</sup> entwickelt hat.

Diese Theorie will individuelle Freiheits- und Eigentumsrechte, die politischen Institutionen einer Gesellschaft und die sie ergänzenden juristischen und polizeilichen Erzwingungsinstitutionen aus dem aufgeklärt selbst-interessierten Handeln unabhängiger Akteure in einer hypothetischen Genese rational verständlich machen. Für den Ausgangszustand dieser hypothetischen normativen Genese entfernt sich die Theorie in keiner Weise von bei Mitgliedern einer Gesellschaft faktisch auftretenden Präferenzordnungen. Weder der methodische Individualismus noch die Annahme des rationalen Eigeninteresses bei allen Beteiligten soll etwas über die faktischen Präferenzen der Akteure präjudizieren – inhaltlich sind altruistische oder sogar kollektivistische Orientierungen bei Individuen und Gruppen nicht ausgeschlossen. Freilich hat der methodische Individualismus einen minimalen normativen Gehalt, insofern er die Forderung mit sich bringt, dass die sich ergebende soziale und politische Ordnung gegenüber jedermann, den sie binden soll, muss gerechtfertigt werden können. Buchanan operationalisiert diese Forderung analog zu Hobbes mit der Bestimmung, die grundlegenden Regelungen des Sozialvertrags müssten einstimmig akzeptiert werden. Das ist aber nicht zwingend. Rational genügt es, wenn die überwiegende Mehrheit zustimmt und die nicht Zustimmenden dafür, dass sie überstimmt (zur Kooperation gezwungen) werden, dadurch entschädigt werden, dass ihnen nicht nur die Einschränkungen aus dem Sozialvertrag auferlegt werden, sondern ihnen, wie allen andern, auch die Rechte aus dem Sozialvertrag zuerkannt werden.

Bei Buchanan entfaltet sich der Sozialvertrag über vier Stufen. Stufe 1 ist eine aus anarchischer i. S. von herrschaftsfreier Interaktion hervorgehende Güter- und Machtverteilung zwischen unabhängigen Akteuren. Von ihr aus kommt es auf Stufe 2 zu einer Festlegung der in Stufe 1 implizit anerkannten, weil hingenommenen individuellen Ansprüche als Freiheits- und Eigentumsrechte. Dadurch, dass die Ansprüche auf Stufe 1 noch nicht, wie etwa in der naturrechtlichen Theorie von John Locke, als Rechte konzipiert werden, verlieren sie viel von ihrem Sonderstatus gegenüber den andern Klauseln des Sozialvertrags und gehen in die gesamte Verhandlungsmasse ein. Nur das Erfordernis der Akzeptabilität für jedermann, bei Buchanan der Einstimmigkeit, hebt sie hervor. Buchanan weist insbesondere daraufhin, dass, um Stufe 2 zu erreichen, eine Ressourcen-Umverteilung gegenüber dem anarchischen Gleichgewicht in Stufe 1 erforderlich werden kann, weil sonst die in dieser Verteilung schlechter Gestellten zu einer Abrüstung nicht bereit sein mögen. Buchanan gibt also die traditionelle Annahme fundamentaler Gleichheit im Naturzustand auf, die wir auch in Hobbes' Prinzip der Autonomie als Begründung fanden, und lässt auch weitgehende faktische Ungleichheit zu (nicht rechtliche Ungleichheit, denn Rechte gibt es auf der ersten Stufe noch gar nicht). Das hat den theoretischen Vorteil, dass eine stärkere Theorie möglich ist: Eine Theorie, die zeigt, wie Recht und Staat auch unter Ungleichen zustande kommen können. Ein weiterer Vorteil ist, dass Umverteilung in dieser Theorie, weil potentiell in ihr Fundament eingebaut, nicht die großen Schwierigkeiten macht, die sie in der Tradition des Naturrechts gemacht hat (in der zeitgenössischen Philosophie z.B. in der Theorie von Robert Nozick<sup>143</sup>). Die 3. Stufe im Sozialvertrag ist markiert durch die Einrichtung von Erzwingungsinstitutionen für die Regelungen aus Stufe 2. Es wird ein ‚protektiver Staat‘ gebildet,

<sup>142</sup> Vgl. *The Limits of Liberty*, a. a. O.

<sup>143</sup> Vgl. *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974 (dt. 1976).

der so heißt, weil er individuelle Rechte *schützt* und die Einhaltung geschlossener Verträge im Zweifelsfall *erzwingt*. Für seine Finanzierung durch Steuern wird vorgesorgt. Die ersten drei Stufen enthalten somit aller Bedingungen für Privatgütertausch. Es gibt bisher nur ein einziges öffentliches Gut – zu diesem Begriff gleich noch Genaueres – und zwar die durch den protektiven Staat verbürgte Sicherheit der Rechte und der Gewaltfreiheit des gesellschaftlichen Verkehrs. Stufe 4 des Sozialvertrags schließlich ist markiert durch die Einrichtung einer Legislative – Buchanan nennt sie ‚produktiven Staat‘, weil ihr die Bereitstellung weiterer öffentlicher Güter obliegt. Auf dieser Stufe muss festgelegt werden, mit welchen geringeren Mehrheiten als der bisher erforderlichen Einstimmigkeit Beschlüsse über weitere öffentliche Güter – z.B. Infrastrukturgüter, Gesundheits-, Altersvorsorge-, Bildungs- und Kulturdienste – samt zugehörigen Finanzierungsregelungen gefasst werden dürfen. Auf dieser Stufe kann ersichtlich Repräsentativität der Willensbildung eingerichtet werden – und wird in der Regel rationaler Weise eingerichtet werden aus Gründen der Arbeitsteilung, der Informationsverarbeitung und Informationskosten. Soweit zur groben Orientierung über die Grundlagen der Sozialvertragstheorie, auf die ich mich beziehe.

Ich habe oben Hobbes richtige und bleibende Einsichten zugeschrieben. Für ein Beispiel weise ich zum Stichwort ‚öffentliche Güter‘ erläuternd daraufhin, dass den Begriff des öffentlichen Gutes, den ich beanspruche, im Kern bereits Hobbes gefasst hat, wenn er die *raison d'être* des Staates darin sah, dass Freiwilligkeit in der Befolgung der natürlichen Gesetze für ein friedliches Zusammenleben der Menschen in Gesellschaft nicht ausreicht (und friedliches Zusammenleben ist das grundlegende öffentliche Gut): „...könnten wir annehmen, eine große Menge von Menschen stimmte ohne eine allgemeine, sie alle im Zaum haltende Macht miteinander in der Beachtung von Gerechtigkeit und allen anderen natürlichen Gesetzen überein, so könnten wir ebenso gut annehmen, die ganze Menschheit verhielte sich so, und dann gäbe es überhaupt keine bürgerliche Regierung oder einen Staat...“ (*Leviathan*, Kap. 17, S.132) Für Hobbes war das die *reductio ad absurdum* der Annahme, Freiwilligkeit reiche für friedliches und gedeihliches Zusammenleben aus, denn Staaten gab und gibt es faktisch und eine Weltgesellschaft ohne Staat gibt es faktisch nicht. Hobbes sah die rationale Erklärung für die Existenz von Staaten in den Schwierigkeiten, in einer großen Menge von Menschen den natürlichen Gesetzen friedlichen Zusammenlebens ohne Zwangsgewalt Achtung zu verschaffen. Dabei ist das Problem nicht so sehr böser Wille oder die faktische Kooperation aller oder der meisten, sondern die Gewährleistung einer hinreichenden Sicherheit der Kooperation aller, auf die wir als bedürftige, Zeit-bewusste und den Tod fürchtende Wesen angewiesen sind.

Damit hat Hobbes nun einen wichtigen Aspekt des modernen Begriffs eines öffentlichen Gutes erfasst: Ein solches ist (1.) unteilbar; es kann (2.) deshalb, wenn es bereitgestellt wird, nicht selektiv gewährt werden: niemand kann aus seinem Genuss ausgeschlossen werden; und es wird (3.) wegen der Nichtausschluss-Fähigkeit ein öffentliches Gut auf einem Markt privater Anbieter nicht oder nur unzureichend zur Verfügung gestellt (also freiwillig nicht effizient ‚produziert‘). Ein Lehrbuchbeispiel für ein reines öffentliches Gut sind Leuchtturm-Dienste in einer isolierten Fischergemeinde von hinreichender Größe (so groß, dass nicht alle Mitglieder einander persönlich kennen und sich durch ihre Kenntnis voneinander kontrollieren können). Wenn in einer solchen Gemeinde Leuchtturm-Dienste zur Verfügung gestellt werden, ist es für jeden einzelnen rational zu versuchen, sie in Anspruch zu nehmen, ohne für ihre Kosten mit aufzukommen. Denn der vom einzelnen geforderte Beitrag wird für die Gemeinde als ganze eine *quantité négligeable* sein, für ihn selber aber fühlbare Kosten verursachen. Daher werden Leuchtturm-Dienste auf einem Markt mit Konsumentenfreiheit nicht freiwillig zur Verfügung gestellt, obwohl alle sie gut gebrauchen könnten. Es bedarf zu ihrer Sicherung der Einrichtung einer Agentur für Leuchtturm-Dienste, die das Recht zur Zwangs-Finanzierung ihrer Kosten durch Umlage auf alle Nutznießer sowie die erforderlichen Sanktionsmöglichkeiten gegen Kooperationsverweigerung und Schwarzfahren hat. Eine solche Behörde für Leuchtturm-Dienste funktionierte bzgl. des von ihr bereitgestellten

öffentlichen Gutes wie der Staat bzgl. des öffentlichen Gutes Rechtssicherheit und dessen Folgegütern Gewaltfreiheit und Schutz, also wie Buchanans protektiver Staat. Die konstitutiven öffentlichen Güter, die der protektive Staat in jedem Fall gewährleisten muss, sind:

- (1.) Integrität und Schutz des Lebens aller Bürger;
- (2.) Festlegung, Sicherung und Sanktionierung des Rechts, insbesondere privater Verträge – Recht dabei verstanden als der Inbegriff der sanktionsbedürftigen Regeln des gesellschaftlichen Verkehrs;
- (3.) Gewährleistung der Sicherheit des Staates im Sinn der Gesamtheit aller Bürger. Dieses dritte Gut, äußere Sicherheit, kommt einem reinen öffentlichen Gut im Sinne der neoklassischen Ökonomie am nächsten.

Der Einrichtung eines protektiven Staates und seinem funktionsfähigen Bestand zuzustimmen, ist nun für jeden Bürger rational, ganz unabhängig davon, wie die Entscheidungsprozeduren dieses Staates aussehen. Das ist der vernünftige Grund dafür, warum die neuzeitliche Staatsphilosophie auf der Basis einer radikaldemokratischen Konzeption von Volkssouveränität ganz verschiedene politische Verfassungen für möglich gehalten hat.

Für eine radikal- oder direktdemokratische Willensbildung im protektiven Staat spricht *prima facie* gar nichts. Denn dieser Staat ist gleichsam ein Mechanismus der Selbstbindung seiner Bürger zur Kompensation ihrer eigenen, beschränkten Rationalität (die dazu führt, kurzfristige Vorteile langfristigen Interessen immer wieder vorzuziehen). Die Einrichtung eines protektiven Staates durch begrenzt rationale Akteure ist als kollektives Phänomen verwandt mit individuellen Selbstbindungen aus Einsicht in die eigene Triebhaftigkeit, für die das Verhalten des Odysseus exemplarisch geworden ist, sich angesichts der Versuchung durch den süßen Gesang der Sirenen an den Schiffsmast binden zu lassen, um ihm zuhören zu können ohne ihm zu verfallen.

Rational ist die Zustimmung zur Einrichtung und zum funktionsfähigen Bestand des protektiven Staates für jeden, weil dieser jeden von beträchtlichen eigenen Aufwendungen für private Analoga der öffentlichen Güter entlastet (die zudem als private stets in Gefahr wären, vergeblich zu bleiben) und so die Voraussetzung für die Ausübung individueller Autonomie in allen anderen Handlungsbereichen schafft. Eine direktdemokratische Willensbildung im protektiven Staat verstieße gegen dessen *raison d'être* und importierte in die politischen Entscheidungen alle Gefährdungen der bloßen Freiwilligkeit, denen zu entgehen er eingerichtet ist. Aber auch für die Willensbildung durch repräsentative Abgeordnete sprechen, wenn ich recht sehe, philosophisch nur Gründe der Klugheit, nicht Rechtsgründe. Die begrenzte Rationalität der einzelnen als einzelne, zu deren Kompensation der protektive Staat eingerichtet ist, verschwindet ja mit der Staatsbildung nicht, wie Rousseau mit seiner Denkfigur der völligen Entäußerung der Vertragsschließenden (*aliénation totale de chaquun ... à toute la communeauté*) annahm, durch die die vollkommene Vereinigung (*union parfaite*) einer Republik entstehen sollte. (Die Annahme der grundsätzlichen Moralität der einzelnen Bürger im Verhältnis zur Politik bei neueren Theoretikern ist dafür ein funktionales Äquivalent). Vielmehr dauert begrenzte Rationalität fort und damit auch die Neigungen, sich den Verpflichtungen im gesellschaftlichen Verkehr zu entziehen. Diese Neigungen zu mildern mögen gewählte Abgeordnete nützlich sein. Denn ihre Wahl konkretisiert, personalisiert gleichsam und stellt daher überzeugender vor Augen, dass auch die Unterwerfung unter den protektiven Staat rationale Selbst-Verpflichtung ist, als es etwa eine andersartige Rekrutierung von Trägern politischer Ämter und Staatsbeamten tun könnte. Aber bzgl. der konstitutiven öffentlichen Güter sind gewählte Abgeordnete rationaler Weise weniger Repräsentanten der empirischen Interessen ihrer Wähler als vielmehr Interpreten des Staatswohls.

Andererseits kann nun auch nicht erwartet werden, dass die Wahl in ein politisches Amt oder eine Funktion als Richter, Polizist oder Soldat aus Menschen rationalere Wesen macht (trotz Luthers Vertrauen, wem Gott ein Amt gebe, dem gebe er auch den nötigen Verstand). Auch die Rationalität von Amtsinhabern ist überwiegend begrenzt, und weil politische und staatliche Ämter Machtbefugnisse verleihen und diese beschränkt rationale Wesen zu Missbrauch in eigenem

Interesse zu verführen geeignet sind, haben auch die einfachen Bürger des Staates ein Interesse an der Selbstbindung derer unter ihnen, die die staatlichen Funktionen ausüben. Auch dazu kann ein Mechanismus der Wahl dienen, weil er gewährleistet, wie Karl Popper in seinen späten Äußerungen als die Tugend der Demokratie immer wieder hervorgehoben hat, dass man eine Regierung im Zweifelsfalle auch ohne Gewalt wieder loswerden kann.

Nun sind die konstitutiven öffentlichen Güter in der Regel nicht die einzigen, die der Staat zur Verfügung stellt. In Buchanans Terminologie: Der Staat ist nie nur protektiver, sondern immer auch produktiver Staat. Die Verklammerung beider Aspekte und damit der konstitutiven mit den fakultativen öffentlichen Gütern lässt sich rational wieder aus der ungleichen Güter- und Ressourcenverteilung im Ausgangszustand verständlich machen. Die schlechter Gestellten werden zusätzlich zu Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit die Bereitstellung weiterer öffentlicher Güter verlangen als Voraussetzung ihrer Abrüstung und Konformität. Die besser Gestellten werden es aus dem Interesse an Sicherheit des sozialen Friedens zugestehen, obwohl von manchen der weiteren als öffentlichen produzierten Gütern – Bildung, Gesundheitsvorsorge, Kultur – die schlechter Gestellten in der Regel stärker profitieren als die besser Gestellten, die ihre diesbezüglichen Interessen auch ohne Staat befriedigen könnten.

An den fakultativen öffentlichen Gütern nun liegt es, dass sich gegen einen auch als absoluten Staat denkbaren protektiven Staat mit der amerikanischen Revolution das Prinzip „no taxation without representation“ (keine Besteuerung ohne Vertretung) durchgesetzt hat. Bezüglich dieser weiteren Güter gibt es nämlich einen Rechtsgrund für repräsentative Willensbildung im Staat. Weil bzgl. ihrer die angedeuteten heterogenen Interessenlagen in der Gesellschaft bestehen, das Faktum und das Ausmaß der Bereitstellung dieser Güter nicht konstitutiv, sondern, wenn auch empirisch unvermeidlich, nur fakultativ ist und verschiedene Güterkörbe möglich sind, werden insbesondere die besser Gestellten verlangen und wird es im Sozialvertrag als Recht akzeptiert werden, dass an der Entscheidung über diese Güter Repräsentanten der gesellschaftlichen Interessen beteiligt werden.

Nun wäre es nicht rational, zwei Instanzen mit dem gleichen Recht auf Zwangsfinanzierung öffentlicher Güter zu haben. Denn zwei Instanzen mit dem gleichen Recht auf Zwangsfinanzierung würden um ein in jedem Fall begrenztes Staatsbudget konkurrieren und daraus resultierende Konflikte könnten für das Ganze zerstörerisch sein, was der *raison d'être* schon des protektiven Staates widerspricht. Also wird es rationalerweise nur eine Entscheidungsinstanz geben, eine Legislative sowohl für den protektiven als auch für den produktiven Staat. Damit ist das Repräsentationsprinzip für politische Willensbildung auch für den protektiven Staat (oder den protektiven Aspekt des Staates) verbindlich geworden – wegen der Verklammerung der konstitutiven mit den fakultativen öffentlichen Gütern. Der mögliche Konflikt zwischen zwei Legislativen ist damit freilich in die eine eingewandert, denn die Abgeordneten sind jetzt zusätzlich zu ihrer Funktion als Interpreten des Staatswohls gegenüber ihren Wählern für die konstitutiven öffentlichen Güter Repräsentanten gesellschaftlicher Interessen. Und die Abgeordneten haben nun in sich und untereinander den Konflikt konkurrierender Ansprüche an ein begrenztes Staatsbudget auszutragen und es besteht wegen ihrer Abhängigkeit von ihren Wählern (ihrem Interesse, wiedergewählt zu werden) die strukturelle Gefahr, dass sie die Menge der fakultativen öffentlichen Güter auf Kosten der konstitutiven vergrößern – gegen das vernünftige Interesse aller.

U. a. diese strukturelle Gefahr der Degeneration des Staates zum Verbände-Staat legt nun manchen den Gedanken an eine plebiszitäre Kontrolle repräsentativer politischer Entscheidungen nahe. Aber wiederum widerstreitet dieser Gedanke abstrakt gesehen dem Charakter der vom Staat bereitgestellten Güter als öffentlicher. Sie werden, das definiert sie mit, freiwillig nicht optimal zur Verfügung gestellt. Das zeigt sich auch an Phänomenen, die Buchanan unter den Titel eines 'Paradoxes des Regiertwerdens' bringt. Das bekannteste und wohl auch am weitesten verbreitete dieser Phänomene ist das der Steuer-Hinterziehung. Es erklärt sich rational wiederum aus der



begrenzten Rationalität individueller Akteure. Alle sind, mehr oder weniger, dafür, dass die konstitutiven und mindestens einige der fakultativen öffentlichen Güter vom Staat bereitgestellt werden, aber doch versuchen sie, sich vor der dafür erforderlichen Finanzierung ganz oder teilweise zu drücken. Und wieder ist das nur rational: Der Steuer-Beitrag des einzelnen ist für den ganzen Staat vernachlässigenswert (wie groß er auch sei), für den einzelnen meistens aber ein fühlbares Opfer. Und plebiszitären Entscheidungen über öffentliche Güter würden dem generischen Motiv zur Steuer-Hinterziehung direkten Einfluss auf politische Entscheidungen von gesamtstaatlicher Bedeutung einräumen. (Insbesondere kann man bei plebiszitären Entscheidungen über Streitfragen nationaler Politik noch weniger als bei repräsentativen, öffentlich kontrollierten Entscheidungen ausschließen, dass sich Koalitionen von Gruppeninteressen auf Kosten des Gemeinwohls durchsetzen.)

Allgemein gesprochen: in dem von mir gewählten sozial-vertraglichen Bezugsrahmen sprechen Arbeitsteilung- und Informationskosten-Argumente im Zweifelsfall immer für repräsentative und gegen plebiszitäre Willensbildung über öffentlicher Güter. Für die fakultativen, weil repräsentativ Informationen besser verarbeitet und widerstreitende Interessen besser ausgeglichen werden können; für die konstitutiven sowieso, weil für sie ja repräsentative Willensbildung nur aufgrund der Verklammerung mit den fakultativen verbindlich wird.

Die Konsequenz nun ist kurz und schmerzlos gezogen und wird nicht mehr überraschen: Wenn, wie Habermas, Tugendhat u. a. unterstellen und jedenfalls im gegenwärtigen Kontext akzeptiert werden kann, das Begründungsprädikat einer modernen Moral ‚gleichermaßen gut für alle‘ ist, dann spricht, insofern öffentliche Güter, grundlegend die konstitutiven, vermittelt auch die fakultativen, dem Wohl aller dienen, neben den angeführten rationalen Gründen auch ein moralischer Grund für repräsentative politisch Willensbildung. Damit ist die Frage, ob direkte Demokratie wenigstens moralisch vorzuziehen sei, verneint – wenn sie nicht den auch möglichen Sinn hat, ob es nicht vielleicht wünschenswerter wäre, in kleinen überschaubaren face to face Gemeinschaften zu leben statt in einer modernen Gesellschaft westlichen Typs.

Die karge, empiristisch rationale Sozialvertragstheorie legitimer staatlicher Vergesellschaftung leistet, wofür ich sie in Anspruch genommen habe, eine positive Erklärung und Rechtfertigung repräsentativer politischer Willensbildung. Aber sie wirft eigene Probleme auf. Zunächst kann ich zu ihrer Stützung darauf verweisen, dass die mit viel anspruchsvolleren Prämissen operierende Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaates von Habermas in dem in Rede stehenden Punkt mit der vorgestellten Theorie übereinstimmt. Habermas meint auch, dass ein positiver Grund für repräsentative Willensbildung nur in den Dimensionen von Verhandlungen über Verteilungsfragen, beim Aushandeln von Kompromissen zu finden ist. Die Wahl von repräsentativen Abgeordneten habe „einen unmittelbar einleuchtenden Sinn für die Delegation von Vertretern, denen ein Mandat für das *Aushandeln von Kompromissen* übertragen wird. Denn die Teilnahme an einer fair geregelten Verhandlungspraxis erfordert die gleichmäßige Repräsentation aller Betroffenen...“ (FG 222). Aber Habermas hält es für unakzeptabel, dass gesamtstaatliche Politik auf das Aushandeln von Kompromissen reduziert wird. Er wendet dazu seine seit 1991 veränderte Theorie praktischer Argumentation an, nach der es neben moralischen Diskursen über Gerechtigkeitsfragen auch ethische Diskurse zur Selbstverständigung und Verhandlungen gibt, um weitere Dimensionen gesamtstaatlicher Willensbildung zu postulieren, in denen das Repräsentationsprinzip keine affirmative Begründung hat, weil es in Begründungs- und Selbstverständigungs-Diskursen grundsätzlich nur Beteiligte gebe. Selbst wenn man dieser These zustimmt, muss man deskriptiv aber sagen, dass es in unseren politischen Verhältnissen solche Diskurse von gesamtstaatlicher Relevanz nicht gibt, weil das Gründe Geben in der gesamtstaatlichen, durch die Medien vermittelten Öffentlichkeit nicht in Diskurse gehört, sondern dem Markieren von Positionen im Meinungskampf dient. Die zusätzlichen Dimensionen der Politik, die Habermas fordert, erzeugen die Ambivalenz gegenüber repräsentativer Willensbildung, die ihn davon sprechen lässt, die

Einrichtung deliberierender parlamentarischer Vertretungskörperschaften sei nur ein „Ausweg“ (FG 210). Das halte ich für unakzeptabel ebenso wie Habermas' Kritik an einer empiristischen Sozialvertragstheorie, die er in Gestalt eines Buches von Werner Becker zur Kenntnis nimmt und der er vorwirft, sie könne keine Rechtfertigung der Demokratie bieten, weil sie sich als empiristische auf eine Beobachterperspektive beschränke und sich daher in Rechtfertigungsabsicht eines sog. performativen Selbst-Widerspruchs schuldig macht (FG 358). Aber Habermas ist zuzugeben, dass die empiristische Theorie für einige Beziehungen des Bürgers zum Staat und zu gesamtstaatlicher Politik keine befriedigende Erklärung und Rechtfertigung bietet. Und zugleich kann er beruhigt werden, dass die empiristische Theorie keineswegs nur eine Sphäre normfreier Sozialität erfassen kann. Für eine der wichtigsten Klärungen der Ethik von Ernst Tugendhat halte ich es, dass dieser gezeigt hat, dass der kooperative Kern der modernen egalitären Moral auch aus selbst-interessierten Motiven des Interesses an sozialer Kooperation befolgt werden kann und in vielen Kontexten auch als diese Minimalmoral fungiert. Das macht die eigentliche, vollblütige Moral, die durch eine nur deontologisch fassbare Motivation (der Befolgung der Regeln um ihrer selbst oder der Achtung vor den anderen willen) gekennzeichnet ist, für theoretische Zwecke entbehrlich. Denn in Theorieabsicht sind wir auf die Beobachterperspektive beschränkt. Aus dieser haben wir aber niemals zureichende Gründe, stärkere Motive als bloß rationale zuzuschreiben bzw. für ihre Zuschreibbarkeit vorzusorgen. Tun wir es doch, ist das Wunschdenken.

Phänomenologisch sehe ich drei Beziehungen eines durchschnittlichen, nicht in einem politischen Amt oder öffentlichen Beschäftigungsverhältnis befindlichen Bürgers zu gesamtstaatlicher Politik. Da ist zunächst die grundlegende Vertragsmaterie Schutz und andere öffentliche Güter – dieser staatlichen Leistung entsprechen auf Seiten des Bürgers der Rechtsgehorsam und das Zahlen von Steuern. Grundsätzlich kann die Theorie diese Verhältnisse rational erklären und rechtfertigen. Ein Problem in dieser Dimension wirft aber vielleicht schon die Dienst-Verpflichtung männlicher Staatsbürger für die Landesverteidigung bzw. den Zivildienst auf, wenn man bedenkt, dass die Beteiligung an der Landesverteidigung das Lebensrisiko einschließen kann. Dieses einzugehen gibt es keinen nur rationalen, eigen-interessierten Grund und insofern kann die empiristische Sozialvertragstheorie dies nicht erklären und rechtfertigen (in diesem Fall gibt es nicht nur die Versuchung, sondern durchschlagende Gründe für Schwarzfahren). Aber auch die beiden anderen Beziehungen des normalen Staatsbürgers zum politischen Leben, die Wahlbeteiligung und das politische sich Informieren durch Zeitung Lesen und Medienkonsum ist rational prima facie nicht zu erklären. In beiden Fällen ist die Leistung des einzelnen mühsam, seine Einflussmöglichkeiten aber so verschwindend gering, dass es überragende Gründe für Schwarzfahren gibt. Bezüglich des Problems der Wahlbeteiligung reden auch Theorien des Typs Buchanan vom ‚paradox of voting‘. Ich frage nun, ob es eine Möglichkeit im Rahmen der empiristischen Sozialvertragstheorie gibt, diesen Defiziten abzuhelpfen.

Ich glaube, das geht nur, wenn man einen anderen Typ von Handeln neben dem von den empiristischen Theorien allein berücksichtigten Typ zweckrationalen Handelns zulässt. Da Handeln überhaupt nur Verhalten unter bestimmten Beschreibungen ist, läuft die Berücksichtigung eines weiteren Handlungstyps nur auf die Zulassung reicherer Verhaltensbeschreibungen hinaus. Um nicht in die Dualismen der *Theorie des kommunikativen Handelns* von Habermas zu geraten, muss der andere Typ von Handeln karger beschrieben werden als Habermas' durch eine komplexe Einstellung gekennzeichnetes ‚kommunikatives Handeln‘ – ich nenne ihn in terminologischer und teilweise auch inhaltlicher Anlehnung an Charles Taylor expressives Handeln. Ein alternativer Ausdruck wäre darstellendes Handeln, dessen Charakter und Wichtigkeit z.B. Wittgenstein in seinen *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough* betont hat. – Nur global verweise ich darauf, dass es Vorschläge zur Berücksichtigung dieses Handlungstyps im Rahmen einer empiristisch rationalen Handlungstheorie außer von Ökonomen wie Thomas Schelling, Amartya K. Sen und

Herbert Simon von dem amerikanischen Philosophen Frederic Schick gibt.<sup>144</sup> In expressivem Handeln handelt der einzelne nicht, um mittels seiner Handlung einen wünschenswerten Zustand zu realisieren – jedenfalls ist das nicht die aufschlussreichste Beschreibung dieses Handelns, obwohl sie möglich ist, denn, wie sogar Habermas, wenn auch nur beiläufig<sup>145</sup>, inzwischen anerkennt, hat alles Handeln teleologische Struktur und kann daher als Zweckverwirklichung beschrieben werden. Aber für expressives Handeln ist die aufschlussreichere formale Beschreibung zu sagen, der Handelnde handelt, um auszudrücken, darzustellen, dass ihm etwas wichtig ist. Der wichtigste Fall expressiven Handelns ist moralisch motiviertes Handeln – indem einer moralischen Regel gefolgt wird, zeigt der Handelnde, dass ihm die Einhaltung dieser Regel wichtig ist. Dass der Handelnde selbst das, wenn wirklich moralisch motiviert, anders begründen wird, verschlägt gegen die Möglichkeit dieser Beschreibung nichts. Er wird etwa, ein Versprechen einhaltend, mit Kant sagen, er handele aus Pflicht oder weil er das Versprechen gegeben habe und Versprechen gehalten werden müssen. Aber ob wir ihm zustimmen oder nicht – und methodisch können wir beides nur, wenn wir mit ihm kommunizieren, nicht nur beobachtend – dann können wir seine Begründung nur als Äußerung einer Wertmeinung verstehen, also expressiv. Als Theoretiker sind wir aber auf die Beobachterperspektive verpflichtet, und deshalb bezüglich des Handelns und seiner Ordnungen, mit denen wir uns etwa als politische Theoretiker beschäftigen, auf die für Handlungsverständnis notwendigen, aber kargen normativen Annahmen der Verständnistrationalität beschränkt. Die höheren Stufen von Kommunikationsrationalität (die erreicht wird, wenn wir Handelnde nach ihren Gründen fragen können) und Ausweisungsrationale (die erreicht wird, wenn wir mit Handelnden über die Angemessenheit ihrer Gründe diskutieren können) stehen uns nur in einer Teilnehmerperspektive zur Verfügung, aus der aber wieder keine zwingende Theorie möglich ist. Deshalb denke ich, dass die methodischen Annahmen einer Theorie des Typs Buchanan, wenn es wirklich um Theorie geht<sup>146</sup>, nicht zur Disposition stehen. Aber expressives Handeln kann die Theorie unter einer teleologischen Beschreibung berücksichtigen – als Wertverwirklichung. Die Möglichkeit dazu bietet der Umstand, dass die Theorie sich für ihren Ausgangszustand nicht von den faktischen Präferenzen der Teilnehmer am Sozialvertrag entfernen will. Wenn zu diesen Präferenzen expressive Werte gehören, dann sind sie in den Klauseln des Vertrages eben zu berücksichtigen.

Zurück zu den beiden Handlungsweisen von normalen Staatsbürgern, die die empiristisch rationale Theorie *prima facie* nicht erklären und rechtfertigen zu können scheint. Sowohl die Beteiligung an Wahlen als auch die Beteiligung am politischen Prozess durch politischen Medienkonsum können expressiv verstanden werden. Die Bürger, die das tun, zeigen durch dieses ihr Handeln, dass ihnen die Zugehörigkeit zum politischen Gemeinwesen wichtig ist, weil durch diese Form der

<sup>144</sup> Schicks wichtigstes Buch heißt *Understanding Action - An Essay on Reasons* (Cambridge UP 1991). Es verdient auch deshalb Beachtung, weil er in dem in der Handlungstheorie üblichen Standardmodell, wonach Handeln Verhalten aus Gründen und Gründe kausal fungierende Meinungs- / Überzeugungspaare sind und das in der Philosophie am besten von Donald Davidson expliziert worden ist (*Handlung und Ereignis*, übers. v. J. Schulte, Frankfurt am Main 1985 – engl. 1980), eine begriffliche Lücke entdeckt hat. Seine Vorschläge zu diskutieren würde eine ausführliche Behandlung erfordern; deshalb erwähne ich ihn hier nur, halte mich aber sachlich von seiner Theorie unabhängig.

<sup>145</sup> Vgl. Jürgen Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, 576. – Was die handlungstheoretischen Grundunterscheidungen seiner Theorie angeht, hat es Habermas an Wahrhaftigkeit fehlen lassen. Schon 1975 hat ihm Hans Friedrich Fulda (,Überlegungen zum kommunikativen Handeln' unveröff.) nachgewiesen, dass instrumentelles und kommunikatives Handeln sich nicht wechselseitig exklusiv zu einander verhalten; und im Nachweis des Vorabdrucks des zitierten Aufsatzes (a. a. O., 607) verschweigt er, dass er auf Tugendhats Tagungsbeitrag ,Habermas on Communicative Action' (wieder abgedruckt in Tugendhat: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, 433-40) reagiert.

<sup>146</sup> Man könnte natürlich fragen, warum es in philosophischer Absicht auf reflexive Klärung bzgl. der Politik um Theorie gehen muss – die Antwort ist, dass wir nur in Theorien Modelle der makrosozialen Strukturen haben können, die uns nicht den virtuell ideologischen normativen Selbstbeschreibungen der Gesellschaft ausgeliefert bleiben lassen. So versteht sich die westliche Gesellschaft normativ als ,Demokratie', aber historisch belehrte Verfassungslehre könnte ihre Verfassungen allenfalls als ,gemischte' anerkennen.

Beteiligung das Gemeinwesen ein Bezugspunkt ihres Selbstverständnisses *als Bürger* und nicht nur als überwiegend passive Schutzgenossen wird. Auf diese Weise können demokratische Beteiligungsrechte auch weitergehend ausgestaltet gedacht werden, als der rein rationale Gesichtspunkt fairer Interessenrepräsentation es gewährleistet.

Der faktische Grad der Ausgestaltung dieser Beteiligungsrechte in einer Gesellschaft kann dann als ein Kompromiss zwischen Forderungen eines kulturell erzeugten Selbstverständnisses und den sozialvertragstheoretisch minimal erforderlichen Regelungen verstanden werden. Der beste Grund für diese Form der Beschreibung ist m. E. ein historischer. In der neuzeitlichen europäisch-amerikanischen Tradition gehen die Forderungen nach Demokratie auf die reformatorische Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen und die in dieser Lehre liegende radikale Kritik an der katholischen Spaltung zwischen Klerus und Laien zurück. Die fundamentale Gleichheit war die Gleichheit aller Gläubigen vor Gott. Die kritische Pointe dieser Behauptung war die implizite Bestreitung, die Verwalter der Sakramente seien Gott näher. Heute ist an die Stelle religiöser Überzeugungen die von der grundlegenden moralischen Gleichheit aller Menschen getreten – auch dies eine zuerst kulturelle Überzeugung, die im Maß ihrer Verbreitung auf die Gestaltung des politisch-rechtlich konstituierten Gemeinwesens Druck in Richtung auf weiter gehende Beteiligung aller am politischen Prozess ausübt. Für die philosophisch rationale Theorie der Politik heißt das methodisch, dass sie historische Determinanten in Form kulturell gewachsenen Selbstverständnisses berücksichtigen muss. Sie kann es auch in der Bindung an faktische Präferenzen. Zugleich kann sie, wenn sie darauf verzichtet, die kulturell erzeugten Forderungen in Form etwa des Hobbes'schen Autonomieprinzips oder der Analoga bei Habermas und Tugendhat – einem Demokratieideal oder einem moralisch-politischen Entmündigungsverbot – in die Basis der Theorie selbst einzubauen, das Problem vermeiden, mit dem ich mich beschäftigt habe – die nur ambivalente Begründung der repräsentativen Form gesamtstaatlicher politischer Willensbildung. Das auf Hobbes' Autonomieprinzip zurückgehende Erfordernis der Verallgemeinerbarkeit oder der Zustimmungsfähigkeit durch alle bleibt als moralisches Beurteilungskriterium (*principium diiudicationis*) für soziale Regeln, Normen und Gesetze unbestritten. Als politischer Handlungsgrundsatz (*principium executionis*) verstanden, wie etwa beim frühen Habermas oder in Tugendhats entscheidungsprozeduraler Fassung, keine Norm sei legitim, über die nicht „kollektiv entschieden wird in einem Verfahren, an dem alle Betroffenen gleichmäßig beteiligt sind“<sup>147</sup>, ist das Autonomieprinzip Politik-theoretisch gesehen abwegig, weil es keine Rücksicht auf den Kontext nimmt, in dem es in Anwendung auf gesamtstaatliche Politik operiert.

Die Abwegigkeit des undifferenzierten Autonomieprinzips kann beleuchtet werden durch eine Diagnose, die Charles Taylor im Gefolge Hegels einem dominanten modernen Freiheitsbegriff gestellt hat. In diesem ist Freiheit als radikale Selbstständigkeit gefasst, als *Abhängigkeit nur von sich*. Nirgends wird das deutlicher als in der Beschreibung des Problems, als dessen Lösung Rousseau die volkssouveräne Republik seines *Contrat Social* beschreibt: Eine Gesellschaftsform zu finden, „die mit der ganzen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt, und kraft deren jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher“. (CS I,6) Das Überzogene dieser Konzeption von Freiheit steckt in der Forderung, in den vielfältigen Kooperationszusammenhängen der Gesellschaft so frei bleiben zu wollen wie in solitärer Existenz. Nur im Blick auf die Oppositionsstellung der neuzeitlichen Forderungen nach politischer Freiheit, als Bestreitung illegitimer Beanspruchungen staatlicher Gewalt, die übertreiben mussten, um überhaupt gehört zu werden (und um sich selbst Mut zu machen), kann verstanden werden, dass diese Forderung nicht schon immer als normativer Kinderglaube gesehen worden ist: Das Wunschdenken, man könne den Kuchen als soziale Kooperation essen und zugleich als absolute persönliche Selbstständigkeit behalten. Radikale Autonomie kann es nur in freiwilligen direkten Interaktionsbeziehungen geben. Was Autonomie in anderen Handlungskontexten heißen kann, ist erst noch festzulegen – im

---

<sup>147</sup> *Probleme der Ethik*, a. a. O., S. 122.

politisch-rechtlichen Bereich durch die Festlegung von Rechten als entweder anerkannten Ansprüchen oder Bündeln von bedingten Erlaubnissen und bedingten Immunitäten.<sup>148</sup> Die Ausblendung von deren komplexer begrifflicher Struktur führt zu Schablonendenken in Begriffen von Freiheit als Selbstständigkeit im Sinn von Beziehungslosigkeit und damit in die Irre.

Wittgenstein bemerkt einmal, der Philosoph müssen in sich viele Krankheiten des Verstandes heilen, bevor er zu den Begriffen des gesunden Menschenverstandes kommen kann. (1944, VB 512) Wenn man unterstellen darf, dass sich in gesamtstaatlichen politischen Verfassungen wesentlich gesunder Menschenverstand ausspricht, dann ist zu bemerken, dass die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland das Problem eines plebiszitären Missverständnisses des Gedankens der Volkssouveränität, mit dem ich mich beschäftigt habe, in einem einzigen Satz löst, wenn es in Art. 20 Abs.2 GG heißt, die vom Volk ausgehende Staatsgewalt werde „in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt“. Wenn meine rational rekonstruierenden Überlegungen zutreffen, kann man auch verstehen, warum die Lösung vernünftigerweise so ausgefallen ist.

---

<sup>148</sup> Die logische Analyse der komplexen Struktur von Rechten, auf die ich hier nur anspiele, geht zurück auf Wesley Newcomb Hohfeld: *Fundamental Legal Conceptions as applied in judicial reasoning, and other legal essays*, New Haven 1923. Neuere Analyse in dieser Tradition bieten Stig Kanger, ‚Law and Logic‘, in: *Theoria* 38 (1972), 105-32; Peter Koller: ‚Die Struktur von Rechten‘, in: *Analyomen 2. Proceedings of the 2nd Conference "Perspectives in Analytical Philosophy"*, Vol. III, ed. Georg Meggle, Berlin - New York 1997 (Walter de Gruyter) 251-262.

## IX. Erziehung und Bildung

Wir werden zu Personen, uns selbst bewertenden Lebewesen, weil wir im Prozess des Aufwachsens bewertet wurden und, weil wir selbst groß und selbstständig werden wollen, die auf uns angewendeten Bewertungen zu übernehmen tendieren. Die uns langfristig prägenden Bewertungen anderer sind häufig Resultate fortdauernder Einflussnahmen erwachsener Bezugspersonen, für die sich im Deutschen seit dem 18. Jahrhundert der Ausdruck Erziehung eingebürgert hat.

Kant hat beides – Relevanz und historischen Ort – festgehalten, wenn er in seinen Notizen zur Vorlesung über Pädagogik einerseits sagt: „Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht.“ (A 7) Andererseits legt er dar, es sei „die Erziehung das größte Problem, und das schwerste, was dem Menschen aufgegeben werden kann. Denn Einsicht hängt von der Erziehung ab, und Erziehung hängt wieder von der Einsicht ab. Daher kann die Erziehung auch nur nach und nach einen Schritt vorwärts tun, und nur dadurch, dass eine Generation ihre Erfahrungen und Kenntnisse der folgenden überliefert, diese wieder etwas hinzu tut, und es so der folgenden übergibt, kann ein richtiger Begriff von der Erziehungsart entspringen. Welche große Kultur und Erfahrung setzt nicht dieser Begriff voraus? Er konnte demnach auch nur spät entstehen, und wir selbst haben ihn noch nicht ganz ins reine gebracht.“ (A 15-6)

Möglicherweise wollte Kant nicht sagen, der Begriff der Erziehung konnte erst spät entstehen und sei auch in seiner Generation noch nicht völlig klar (schließlich ist Erziehung ein Schlüsselproblem schon in Platons *Politeia*), sondern der Begriff der Erziehungsart, d.h. *wie* zu erziehen sei. Und hinter diesem Begriff könnte die Vorstellung gestanden haben, es gebe eine und nur eine beste Erziehungsart für den Menschen, deren Begriff (Verständnis) erst im Laufe der Geschichte klar werden könne. Dann sind in seine Ausführungen Glaubensüberzeugungen der Aufklärung über die Geschichte als gerichteten Prozess auf ein Ziel hin im Spiel, die wir nicht mehr teilen (können). Dass dem so ist, dafür spricht Kants Rede davon, dass Kinder „der Idee der Menschheit und deren ganzer Bestimmung angemessen, erzogen werden“ sollen (A 17), wobei „Idee“ erklärt wird „als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet“ (A 10) – das impliziert, dass sie sich einmal vorfinden wird oder kann und dann jedenfalls die bisherige Entwicklung zu Ende sein wird. Deren formale Bewegungsrichtung ist, „die Naturanlagen proportionierlich zu entwickeln, und die Menschheit aus ihren Keimen zu entfalten, ... , dass der Mensch seine Bestimmung erreiche.“ Die Erreichung der „Bestimmung des Menschen“ sei „bei dem Individuo ... auch gänzlich unmöglich“ – hier gewinnt der Gedanke einer notwendigen Entwicklung noch eine zusätzliche Stütze: Nicht nur ist Entwicklung nötig, um einen Begriff von Erziehung(sart) zu gewinnen, das inhaltliche Ziel von Erziehung, das dieser Begriff festlegen soll, ist auch nur im Laufe einer Entwicklung durch die Beiträge vieler, nicht durch einen einzelnen erreichbar. Dieser Gedanke ist im Geschichtsdenken seit Kant bis zu Marx hin der Grundgedanke der Geschichtsphilosophie gewesen – es handele sich bei Geschichte um einen Prozess, der in einem Endstadium der Entfaltung aller menschlichen Fähigkeiten terminiere und zur Erreichung eben dieses Endstadiums notwendig sei.

Wenn die hier leitende Überlegung zum historischen Ort der Lebenssinfrage richtig gewesen ist – sie könne sich erst stellen, wenn der Gedanke einer Bestimmung des Menschen seine Überzeugungskraft eingebüßt habe – dann gehört der an diesen Gedanken gebundene Begriff der Erziehung ebenfalls einer vergangenen Epoche an. Im Rahmen der bisher erörterten Begriffe für Lebensthemen ist Erziehung zunächst einmal ein moralisches Recht des Heranwachsenden, dem eine entsprechende Pflicht seiner Eltern und/oder erwachsenen Bezugspersonen korrespondiert. Ferner hat Erziehung eine Funktion im Zusammenhang der Befähigung zu der Selbstständigkeit, die ein Gesellschaftsmitglied für den eigenen Unterhalt (überwiegend durch Arbeit) aufzukommen in die Lage versetzt. Dennoch ist an dem durch den Gedanken der geschichtlichen Entwicklung mediatisierten, latent geschichtsphilosophischen Erziehungskonzept der Aufklärung bei Kant vieles

aufzunehmen. Das gilt zunächst schon für die Beobachtung eines besonderen historischen Ortes für die Entstehung von Erziehung als einer sozialen Funktion, die auch durch öffentliche Güter (Bildungseinrichtungen, Schulen, Universitäten etc.) zu erfüllen ist. Eine solche soziale Funktion konnte sich erst verselbstständigen, als die Lebensvollzüge zur Gewährleistung des Unterhalts aus dem Kontext von Familien und feudalen und zünftigen Gefolgschaftszusammenhängen gelöst wurden und eine eigene soziale Sphäre der gesellschaftlichen Arbeit zu bilden angingen.

Interessanterweise gehört der Begriff der Bildung in denselben historischen Zusammenhang – noch 1780 betrachtete ihn Kants Zeitgenosse Moses Mendelssohn „als einen neuen Ankömmling in unserer Sprache ... vorderhand bloß der Büchersprache.“<sup>149</sup> Er ist von der Erziehungsvorstellung nicht stabil abgegrenzt, tendiert aber dazu, auf jene Aspekte des Hineinwachsens von Menschenkindern in die Kultur beschränkt zu werden, die nicht funktional auf den sozialen Reproduktionsprozess bezogen sind – Christoph Martin Wieland sprach von der *educatio pura* als der reinen Menschenbildung<sup>150</sup> und dachte dabei neben der ‚Ausbildung‘ von Anlagen und der ‚Zubildung‘ zur Tugend (der moralischen Erziehung) an die Bildung des Geschmacks an Mustern und Beispielen durch „Privatunterweisung“.

Ich möchte für einen Vorschlag zur Unterscheidung von Erziehung und Bildung eine sprachliche Beobachtung benutzen – man wird vornehmlich (durch andere) erzogen, vielleicht auch ausgebildet, aber man bildet sich vornehmlich selbst. Ich schlage daher vor, Bildung vornehmlich als Selbstbildung zu verstehen und darunter einerseits die Reaktion des Zöglings und Lehrlings auf Erziehungsanstrengungen seiner Bezugspersonen, dann aber jede ausdrückliche Aufnahme, Bewältigung und Verarbeitung von (Lebens-)Erfahrung zu fassen. Mit diesem Bezug des Ausdrucks Bildung auf Eigenleistungen des Subjekts möchte ich auch der früher angeführten Beobachtung Wittgensteins Rechnung tragen, dass selbst bei einfachsten lehrbaren Tätigkeiten der Lernende einen Beitrag zu leisten hat.

Der sozialen Funktion von Erziehung – Befähigung des Nachwuchses zur Selbstständigkeit in der Gewährleistung des eigenen Lebensunterhalts – entspricht, dass in unseren Gesellschaften der Besuch von Schulen für eine bestimmte Anzahl von Jahren (die historisch zugenommen hat) rechtliche Pflicht ist. Andererseits entspricht dem moralischen Recht auf Erziehung das Anspruchsrecht, die öffentlichen Schulgänge nach Maßgabe der eigenen Fähigkeiten ohne Beschränkungen absolvieren zu können. Formale Bildungsqualifikationen haben eine zentrale Funktion für den Zugang zu Beschäftigung in Arbeitsverhältnissen und das durch diese erzielbare Einkommen, so dass sich die Konkurrenz um berufliche Positionen in die Bildungsinstitutionen rückwirkend fortsetzt. Besonders sichtbar ist das an der Konkurrenz um Notendurchschnitte, wenn diese für zahlenmäßig beschränkte Studienangebote als berechtigt fungieren (*Numerus clausus*). Andererseits ist mit der bloßen Trennung und Selbstständigkeit einer Schul- und Ausbildungssphäre das Problem der Abstimmung der Schul- und Ausbildungsgänge auf Anforderungen der Arbeitswelt und Berufspraxis strukturell gegeben und führt zu Dauerklagen über die mangelnde Praxisbezogenheit von Schul- und Berufsausbildung. Im Unterschied zu formalisierbaren Ausbildungsanforderungen sind sozial verbindliche Bildungsvorstellungen und -ziele eher vage und unspezifisch – die Zöglinge sollen zu funktions-(arbeits-)fähigen Gesellschaftsmitgliedern und Staatsbürgern im Sinne der verfassungsmäßigen Grundordnung erzogen werden. Eine Verbindlichkeit spezifischerer Bildungsziele scheidet schon an der Diversifizierung der sozialen Milieus und der durch die Konkurrenz-bestimmte Form des Wirtschaftens begünstigten radikalen Individualisierung, die in schöner Regelmäßigkeit die Frage aufkommen lässt, was eigentlich außer dem wirtschaftlichen Funktionszusammenhang, seinen sozialstaatlichen Ergänzungen und der massenmedial erzeugten und unterhaltenen Erregungsgemeinschaft der Konsumenten von politischen Nachrichten und anderer Unterhaltung die Gesellschaft zusammenhalte, nämlich im Bewusstsein ihrer Mitglieder verankere.

---

<sup>149</sup> *HWP* Bd. 1, Spalte 921.

<sup>150</sup> Ebd. Spalte 923.

Obwohl Erziehung und – gemäß dem terminologischen Vorschlag, Bildung als die subjektive Verarbeitung von Erziehungs- und anderen Lebenserfahrungen zu verstehen – entsprechend auch Bildung, wie diese Erinnerungen deutlich machen sollten, einen großen Raum in unserer sozialen Erfahrung einnimmt, kann man Kants Diktum, der Mensch sei „nichts, als was die Erziehung aus ihm macht“, in dreierlei Hinsicht für übertrieben halten, auch wenn man in Rechnung stellt, dass es sich nicht um eine deskriptive, sondern um eine normative (wertende) Feststellung handelt: Das, was den Menschen eigentlich zum Menschen mache, verdanke er allein der Erziehung. Man könnte erstens die Anlagen, die den Menschen mehr oder weniger schwer erziehbar sein lassen, für genau so wichtig halten, wie das, was Erziehung aus diesen Anlagen macht. Man könnte zweitens Einspruch gegen die in jenem Diktum totaler Pädagogik implizierte Reduktion des Menschen auf ein Fähigkeitsbündel erheben. Denn, was in der Erziehung als pädagogischem Handeln am Zögling vermittelt und in dessen korrespondierendem Lernen erworben wird, sind Fähigkeiten zu verstehen und/oder zu handeln, und wenn der Mensch alles, was er ist, der Erziehung verdanken soll, dann wird er implizit auf ein Fähigkeitsbündel reduziert. Das aber ist begrifflich ebenso unangemessen wie normativ – auch Fähigkeiten sind, wie immer auch zentrale, Aspekte der Person, des sich selbst bewertenden Lebewesens, *unter anderen* Aspekten, die die Person genauso wichtig nehmen kann. Und schließlich könnte man, wenn man den Ausdruck Erziehung auf die expliziten Einflussnahmen erwachsener Bezugspersonen auf ihre Zöglinge einschränkt, geltend machen, dass ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger das ist, was die Zöglinge lernen, ohne dass es sie gelehrt wird, durch Nachahmung, Beobachtung und Schlussfolgerungen.

Der erste Einwand scheint nicht ausführbar, insofern es keine Möglichkeit gibt, Anlagen und Erziehungsfolgen voneinander zu trennen, um ihren jeweiligen Anteil zu bestimmen. Das scheint heute so aussichtslos wie zu Zeiten der barbarischen Kinderexperimente des Stauffen-Kaisers Friedrich II. (der Säuglinge ohne Ammen und so umkommen gelassen haben soll, um Natur rein beobachten und von Kultur frei halten zu können). Dieses Bedenken gegen den Einwand hat auch Folgen für die Ausführbarkeit des zweiten Einwandes – auch wenn Personen mehr und auch anderes sind als Fähigkeitsbündel, wird dieses mehr und andere doch durch den Kontext der angeblich durch Erziehung erworbenen Fähigkeiten verändert und reaktiv formiert, so dass es eine geratene Vorgehensweise erscheint, sich dem Ganzen der Person analytisch von ihrem Zentrum in den Fähigkeiten her zu nähern. Wirklich durchschlagend gegen einen pädagogischen Totalitätsanspruch scheint der dritte Einspruch sein zu können – bevor spezifischere Fähigkeiten, anfangend mit den grundlegenden Kulturtechniken des Lesens, Schreibens und Rechnens erworben werden können, muss die gesprochene Sprache hinreichend weit gelernt worden sein und dies geschieht nur zum geringsten Teil durch explizites Lehren (Erziehung). Ein analoges Bedenken hat Kant selbst gegen das Lernen durch ausdrückliche Beispiele formuliert. Alle Naturanlagen, schrieb er, „können nicht auf diese Art ausgebildet werden, denn es sind meist nur Gelegenheitsumstände, bei denen die Kinder Beispiele sehen.“ (A 12)

Diesen Grenzen der Erziehung in der Begrenzung der Gelegenheiten für ausdrückliche Beispiele korrespondiert die Begrenzung, die daraus entsteht, dass die Beispiele als Beispiele müssen aufgefasst und verstanden werden. Diese Begrenzung hat für Kant Wichtigkeit bis in die Grundlagen des Verstandesgebrauchs hinein, hat sie doch zur Folge, dass die Logik als das Organon der Regeln des Verstandes „gar keine Vorschriften für die Urteilskraft (enthält), und ... sie auch nicht enthalten (kann).“ Die Urteilskraft ist das Vermögen (die Fähigkeit), unter Regeln zu subsumieren (Regeln anzuwenden), die Logik kann aber, nach Kant wegen ihrer Abstraktion von allem Inhalt, die Regeln nur analytisch bestimmen. Wenn sie lehren wollte, wie man die Regeln anzuwenden hat, bedürfte es dazu des Gebens weiterer Regeln, die wiederum angewendet werden müssten, also weiterer Regeln bedürften etc. Es ergibt sich ein fehlerhafter Regress. Daran zeigt sich für Kant,

„dass zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urteilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern geübt sein will. Daher ist diese auch das



Spezifische des so genannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann; denn ob diese gleich einem eingeschränkten Verstande Regeln vollauf, von fremder Einsicht entlehnt, darreichen und gleichsam einpfropfen kann: so muss doch das Vermögen, sich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge selbst angehören, und keine Regel, die man ihm in dieser Absicht vorschreiben möchte, ist, in Ermangelung einer solchen Naturgabe, vor Missbrauch sicher.<sup>151</sup>

Nun ist auch die Urteilskraft keine reine Naturgabe. Sie bildet sich und bildet sich aus im Erlernen der Muttersprache, das im Erwerb eines Ganzen von Urteilen vor sich geht, die den Rahmen alles weiteren Verstehens bilden. Wittgenstein hat Bemerkungen dazu in seinem letzten Werk, *Über Gewißheit* (ÜG). Das ist insofern einschlägig, als er andererseits das von Kant auf die Autonomie der Urteilskraft im Verhältnis zu Regeln für die Anwendung von Regeln von Seiten des Verstandes bezogene Regressargument verwendet hat, um eine bestimmte Auffassung von Sprache und sprachlicher Bedeutung abzuweisen – die Auffassung, dass alles Sprechen der Sprache auf expliziten und zu interpretierenden/ interpretierten Regeln beruhe.<sup>152</sup> Wittgenstein schlägt vor, die Bildung der Urteilskraft so anzusehen:

„Wir lernen die Praxis des empirischen Urteilens nicht, indem wir Regeln lernen; es werden uns *Urteile* beigebracht und ihr Zusammenhang mit anderen Urteilen. *Ein Ganzes* von Urteilen wird uns plausibel gemacht. –  
Wenn wir anfangen, etwas zu *glauben*, so nicht einen einzelnen Satz, sondern ein ganzes System von Sätzen. (Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf.) –  
Nicht einzelne Axiome leuchten mir ein, sondern ein System, worin sich Folgen und Prämissen *gegenseitig* stützen.“ (ÜG 140-2)

Wittgenstein ist an diesem holistischen Charakter des ersten Lernens der Sprache unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten interessiert. Ihn beunruhigt der Umstand, dass im Zusammenhang des so Erworbenen Sätze von der Form empirischer Sätze die Rolle von Regeln spielen und als Maßstäbe der Beurteilung von weiterem Sätzen verwendet werden; dass mögliche Begründungen in dem an ihnen ausgerichteten Handeln an ein Ende kommen; dass die starr gehaltenen Weltbild- oder Achsensätze diesseits der Alternative von methodischem Wissen im Gegensatz zu Nichtwissen liegen und gegen nachhaltige Revision immun bleiben. Ein von ihm nicht verwendetes Beispiel für letzteres ist dies: Wir lernen mit der Sprache, von Sonnenaufgang und Sonnenuntergang zu sprechen. Später lernen wir in der Schule auf verschiedenen Ebenen (Sachkundeunterricht, Physik, astronomische Arbeitsgemeinschaft), dass nicht die Sonne aufgeht über der starr bleibenden Erde, sondern die Erde sich um sich selbst und die Sonne dreht und so an verschiedenen Wahrnehmungspositionen auf der Erdoberfläche zu verschiedenen Zeiten die Erscheinungen von Sonnenaufgängen und Sonnenuntergängen erzeugt. Diese epistemische Berichtigung der in der Rede von Sonnenaufgängen und Sonnenuntergängen implizierten Weltansicht führt nicht zu einer Revision der Redeweisen [sicher auch deshalb nicht, weil sie phänomenologisch richtig bleiben – es sieht an jedem Punkt der Erdoberfläche zu bestimmten

<sup>151</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, BB 171 f. / A 132 f. Kant merkt dazu an, der Mangel an Urteilskraft sei eigentlich das, was man Dummheit nenne und diesem Gebrechen sei nicht abzuhelfen. Ein mit diesem Gebrechen geschlagener Kopf sei „durch Erlernung sehr wohl, so gar bis zur Gelehrsamkeit, auszurüsten“, aber solange Urteilskraft fehle, sei „es nichts Ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wissenschaft, jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen.“

<sup>152</sup> PU 201 a/b: „Unser Paradox war dies: eine Regel könne keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei. Die Antwort war: Ist jede mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen, dann auch zum Widerspruch. Daher gäbe es hier weder Übereinstimmung noch Widerspruch. (–). Dass da ein Missverständnis ist, zeigt sich schon daran, daß wir in diesem Gedankengang Deutung hinter Deutung setzen; ... Dadurch zeigen wir nämlich, daß es eine Auffassung einer Regel gibt, die nicht eine Deutung ist; sondern sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir ‚der Regel folgen‘, und was wir ‚ihr entgegenhandeln‘ nennen.“ Der Zusammenhang mit den Grenzen der Erziehung ist der: explizite und zu interpretierende/interpretierte Regeln wären solche, die in erzieherischen Interventionen vermittelt (gelehrt) werden könnten.

Zeitpunkten eben so aus, als ob die Sonne aufgehe oder (zu anderer Zeit) untergehe]. Für das Problem der Bildung der Urteilskraft ist nun dieser Vorschlag, das Erlernen der Muttersprache holistisch anzusehen, in folgender Weise relevant: Das Ganze von Urteilen, das Weltbild des normalen Sprachgebrauchs, das uns dabei plausibel gemacht wird, bildet einen Fundus, in dem wir uns im Maße der Assimilierung der Sprache zu bewegen lernen und dann auch lernen, den Bereich der Urteile über den Fundus hinaus selbst zu erweitern – durch eigene Beobachtungen und Schlussfolgerungen, durch ausdrückliches belehrt Werden, durch methodisches Studium. Am Gelingen und Misslingen solcher Fortsetzungen bildet sich mit einem Verständnis der Wirklichkeit die Urteilskraft. Die Beispiele waren solche empirischen Urteilens, aber das gilt natürlich gleichermaßen für praktisches (auf das Handeln bezüglichen) Urteilen, sowohl, wenn es sich auf die Wahl von geeigneten Mitteln für gegebene oder gewählte Ziele, als auch, wenn es sich um die Abstimmung von Zielen auf verfügbare Mittel, als auch, wenn es sich um moralische und rechtliche Beurteilungen von Handlungsweisen handelt. Wenn ein Kind z.B. mit dem Grundunterschied von lebendig vs. tot, der in seinen begrifflichen Folgen für das bloße Verstehen eingangs im Abschnitt *Leben* erörtert wurde, nicht auch lernt, dass Tiere wie wir Menschen lebendig sind und Schmerzen fühlen und deshalb nicht grundlos gequält werden dürfen, dann wird es für spätere explizite Belehrungen und/oder Erörterungen, welche Gründe für welche Art von Behandlung von Tieren etwa zureichend sind und welche nicht, keine Angriffspunkte geben, die eine Beeinflussung des Handelns ermöglichen.

Es ist eine empirische Frage, wie viel vom in der Umgangssprache verankerten lebensweltlichen Weltbild ein Kind schon assimiliert haben muss, um mit Aussicht auf Erfolg beschulbar zu sein und belehrt werden zu können, aber klar ist, dass schon eine ganze Menge gelernt sein muss, bevor explizit gelehrt werden kann. Vieles in den Fundus Gehörnde wird im unauffällig normalen menschlichen Umgang in Familie und Gleichaltrigen-Gruppen aufgenommen und assimiliert – und die formellen Ausbildungsinstitutionen spüren es als massive Beeinträchtigung, wenn die so gelegten Grundlagen nicht ausreichend stabil und belastbar und überdies zu ungleich verteilt sind. Im Hinblick auf die Abhängigkeit aller ausdrücklichen Erziehung von Grundlagen des Verständnisses, die sie nicht selbst gewährleisten kann, ist Erziehung begrifflich am besten als *Hilfe* zur Entwicklung und Entfaltung von Anlagen zu verstehen. Ursprüngliche Verbindungen des Ausdrucks ‚Erziehung‘ zu in den Ackerbau und die Gartenpflege, zum Teil auch in die Tierzucht gehörenden Vorstellungen sind noch in Kants Sprachgebrauch ganz unbedenklich präsent. Kant hält z.B. eine Gleichförmigkeit unter Menschen für wünschenswert und nur für möglich, „wenn sie nach einerlei Grundsätzen handeln, und diese Grundsätze müssten ihnen zur andern Natur werden“ (A 10). Für die Möglichkeit, dies zu erreichen, erinnert er an Praktiken der gärtnerischen Zucht von Aurikeln (einer Art Primeln). Andererseits sieht Kant, wenn er bemerkt, dass Menschen wie Tiere „bloß dressiert, abgerichtet, mechanisch unterwiesen werden können“, natürlich eine grundsätzliche Alternative zum „wirklich aufgeklärt werden.“ (A 24) Und im Zusammenhang des von ihm natürlich auch pädagogisch befürworteten Wegs der Aufklärung sieht er folgendes großes Problem: „wie man die Unterwerfung unter den gesetzlichen Zwang mit der Fähigkeit, sich seiner Freiheit zu bedienen, vereinigen könne. Denn Zwang ist nötig! Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange?“ Als Grund für die Nötigkeit des Zwangs, der ohne Raum für guten Gebrauch der Freiheit für ihn bloßer Mechanismus wäre, führt Kant an, der Zögling müsse „den unvermeidlichen Widerstand der Gesellschaft fühlen, um die Schwierigkeit, sich selbst zu erhalten, zu entbehren, und zu erwerben, um unabhängig zu sein, kennen zu lernen.“ (A 32) Im pädagogischen Zwang soll sich nach Kant also die soziale Funktion der Erziehung, die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Person im Hinblick auf die Gewährleistung ihres Lebensunterhalts zu befördern, ausdrücklich durchsetzen – gegenüber dem moralischen Recht auf Erziehung, das in Kants Pädagogik nur als praktische Notwendigkeit aus einer Anthropologie des Mensch-Tier-Vergleichs präsent ist (A 1-2). Diese Zwangspädagogik betont zwar einerseits, der Wille eines Kindes dürfe nicht gebrochen werden, wenn es zum Gebrauch seiner Freiheit befähigt werden solle, sondern dürfe nur so

„gelenkt werden, dass er natürlichen Hindernissen nachgebe“ (A 94; vgl. A 51). Andererseits besteht sie aber darauf, anfangs „muss das Kind freilich blindlings gehorchen“ und auch zum Charakter eines Schülers gehöre „vor allen Dingen Gehorsam“ (A 101). Ihre wesentliche Stütze hat die Zwangspädagogik in der grundsätzlichen begrifflichen Trennung von Natur und Freiheit – weil es „ganz etwas anderes“ sei, der Freiheit Gesetze zu geben „als die Natur zu bilden“ (A 71), soll auf diesem Felde auch ganz anderer Zwang möglich sein, der schließlich in den „Selbstzwang“ der Tugend (A 128) münden soll. Die Eigentümlichkeit, dass im Bereich der Freiheit größerer Zwang möglich sein soll als im Bereich der Natur, ergibt sich aus der für Kant grundlegenden Vorstellung, dass alle Verbindung in der Natur sich der Freiheit verdanke – im Theoretischen der Synthesis der Einbildungskraft bzw. des Verstandes (vgl. *K.d.r.V.* A 101 vs. B 130), im Praktischen den Maximen der Vernunft. Im Zusammenhang der Pädagogik spricht sich diese Vorstellung so aus: „Die Gründe zum Bösen findet man nicht in den Naturanlagen des Menschen. Das nur ist die Ursache des Bösen, dass die Natur nicht unter Regeln gebracht wird. Im Menschen liegen nur Keime zum Guten.“ (A 18) Wenn die Gesetze der Freiheit sich nicht so verstehen lassen, dass sie Naturanlagen (oder sich im Verlauf der Entwicklung unvermeidlich einstellende Motivation) entwickeln, sondern nur so, dass sie einer unverbunden mannigfaltigen Natur allererst Regeln auferlegen und so die Entartung der guten Anlagen/Keime zum Bösen verhindern, dann ist auch aller Zwang als Mittel zu diesem guten Zweck im Prinzip legitim. Diese Auffassung äußert sich in charakteristischen Urteilen: Man könne Kindern bei gleichgültigen Dingen die Wahl lassen, müsse aber darauf bestehen, dass sie einmal gefasste Vorsätze auch ausführen und angenommene Grundsätze stets befolgen. Denn Menschen, die sich nicht gewisse Regeln vorgesetzt hätten, seien unzuverlässig. Und selbst gegenüber Pedanterie („der Mann, der nach der Uhr, jeder Handlung eine gewisse Zeit festgesetzt hat“) sei oft „Tadel unbillig, und diese Abgemessenheit ... eine Disposition zum Charakter.“ (A 101) Das Erziehungsziel der Pädagogik des Zwangs zur Freiheit ist der mit Horaz apostrophierte „*vir propositi tenax*“ – der in seinen Vorsätzen beharrliche Charakter, der sogar am bösen Menschen gefalle, der „standhaft ist, wenn es gleich besser wäre, dass er sich so im Guten zeigte.“ (A 117)

Dabei ist nicht zu verkennen, dass Kants Vorstellungen, unter dem Einfluss von Rousseaus Erziehungsroman *Emile*, zu seiner Zeit gewiss eher kinderfreundlich und insofern progressiv waren – die Warnung davor, den Willen von Kindern zu brechen, ist schon angeführt worden, aber Kant spricht sich insofern auch schon gegen physische Strafen aus, als er anerkennt, „dass durch diese doch kein guter Charakter mehr gebildet werden (wird).“ (A 105) Die von Kant deutlich bevorzugten moralischen Strafen für Pflichtverletzungen muten uns jedoch noch hart genug an, z.B. dass „man das Kind beschämt, ihm frostig und kalt begegnet“, etwa mit einem „Blick der Verachtung“ (A 103-4). Das begriffliche Vorurteil, dass Naturanlagen oder Eigenantriebe der Kinder (groß und selbstständig werden zu wollen, werden zu wollen *wie* die Erwachsenen) den Gesetzen der Freiheit als von der Natur gänzlich abgehoben nicht entgegenkommen, lässt Kant aber dabei bleiben, dass „anfänglich ... der physische Zwang den Mangel der Überlegung der Kinder ersetzen (muss)“ und offenbar nicht nur dort, wo es zu sichern gilt, „dass die Kinder keinen schädlichen Gebrauch von ihren Kräften machen“ (A 105, A 2).

Was die an die Agrikultur anklingenden Vorstellungen für Erziehung angeht, so sind sie nur dann irreführend, wenn die besonderen Bedingungen des Erziehungs-Verhältnisses als einer moralischen Beziehung dadurch verdrängt werden. Auch wenn die Vernunft der Zöglinge im Maße des Erfolgs der Erziehung erst wächst, ist nicht einzusehen, warum die Erziehung nicht nach dem Kriterium moralisch guter Zwecke, das Kant selbst vertritt, auch hinsichtlich der Wahl der Mittel für die Erziehung verfahren sollte. Gute Zwecke, heißt es, sind solche, die jedermann billigen könnte und die jedermanns Zwecke sein könnten. (A 24) Wenn unter ‚jedermann‘ nur Erwachsene verstanden werden können, dann sollte Erziehung so verfahren, dass die Zöglinge ihr als Erwachsene unparteilich und in diesem Fall aus der Perspektive der Kinder advokatorisch urteilend zustimmen könnten (denn das rachsüchtige ‚uns hat es doch auch nicht geschadet‘ hat inhumane

Erziehungspraktiken viel länger konserviert als dem Kontext angemessen unparteilich urteilend zu rechtfertigen wäre).

Kants Bestehen auf der Unabhängigkeit der Gesetze der Freiheit von der Bildung der Natur steht in einer gewissen Spannung dazu, dass er, wie gezeigt, auf sehr viel höherer Stufe eine Abhängigkeit von unverfügbaren Naturbedingungen sehr wohl anerkennt – wenn er die Nicht-Regelbarkeit der Urteilskraft einräumt. Das für diesen Sachverhalt aufgebotene Regressargument wird von Wittgenstein, wie oben und auch im Abschnitt *Sprache* schon einmal erwähnt, für den Praxischarakter der Sprache umgewidmet in die Auffassung, Bedeutung könne nicht durchgängig das Resultat von Deutungen sein (PU § 202). Das bestimmt auch sein Bild von der Sprache als eines Ensembles von Mitteln des Verstehens, das der Sprache vorausgehenden und zugrunde liegenden Reaktionsbereitschaften aufsitzt und insofern, anders als für das moralische Lernen von Kant mit dem Gegensatz von Natur und Freiheit unterstellt, Natur entfaltet, entwickelt, differenziert, in Kultur übergehen lässt.<sup>153</sup> Wittgensteins bevorzugtes Beispiel für einen solchen Zusammenhang ist das Aufsitzen unserer Praxis der Deixis und der ostensiven Erklärungen auf unserer natürlichen Neigung, einer Zeige-Geste mit den Augen in Richtung der Fingerspitze zu folgen und nicht in Richtung der Handwurzel. Diese Reaktionsbereitschaft haben einige Lebewesen, andere nicht (Hunde haben sie und können deshalb das Apportieren lernen, Katzen nicht).

Was das Verhältnis von Erziehung zu Erzogenem angeht, wiederholt sich eine Struktur, die vom Abschnitt *Vorgegebenheiten und Vorgaben* an immer wieder angetroffen wurde – eben die der Abhängigkeit von Vorgegebenheiten, die die Freiheit nicht selbst erzeugen kann, ohne welche sie leer bleibt und angesichts derer die Freiheit der Gestaltung ausgeübt werden muss. Erziehung setzt spontanes gelernt Haben der Sprache und elementarer Weisen des menschliche Umgangs voraus und ein in diesem schon wirksames Lernen *Wollen*. Mit der Sprache erwirbt menschlicher Nachwuchs ein universelles Verständigungsmedium, das von einem gewissen Grad der Assimilierung an die Möglichkeit enthält, sich selbst zu erklären. Da die Sprache, wie erörtert, das einzige Darstellungsmedium ist, das diese Eigenschaft aufweist, muss auf sie auch für die Verständigung über andere Darstellungsmedien (Zeichnungen, Bilder, körperliche Darstellungen etc.) rekuriert werden – die Sprache ist insofern nicht nur universelles (zur Erklärung ihrer eigenen Ausdrücke geeignetes), sondern universales Darstellungsmedium (zur Erklärung von jedweden Erklärbaren geeignet).<sup>154</sup> Mit dem Hineinwachsen in die Sprache betritt ein Lebewesen, metaphorisch gesprochen, den Raum des Sinns, des Verstehens, in den auch das sich selbst Verstehen und die Frage nach dem Lebenssinn gehören.

---

<sup>153</sup> Kant konnte sich solche Einheit von Natur und Kultur nur als einen Umschlag in die Gegenrichtung am Ende eines ‚antagonistischen‘ Entwicklungsprozesses denken, an dem ‚vollkommene Kunst ... wieder zur Natur (wird)‘ (A 128).

<sup>154</sup> Dieser Universalitätsanspruch der Sprache ist, beiläufig gesagt, der Hauptgrund gegen eine Depotenzierung der Sprache zu bloß einer ‚symbolischen Form‘ unter anderen wie bei Ernst Cassirer. (Wenn wir in Kunst oder Religion etwas nicht verstehen, können wir darüber sprechen, aber wenn wir in der Sprache etwas nicht verstehen, können wir nicht über Sprache ‚religionieren‘ oder ‚künstlern‘, um dem Unverständnis abzuhelfen, sondern müssen auch, wieder und weiter sprechen. Nur wenn die anderen symbolischen Formen auch ihrerseits zur Klärung der Sprache dienen könnten, wäre ihre Gleichordnung mit der Sprache als symbolische Formen, den so genannten ‚Objektivationen‘ des Geistes überhaupt zu erwägen.) Vgl. meine diesbezügliche Diskussion in: *Ludwig Wittgenstein – Denker des 20. Jahrhunderts*, Band 6, Cuxhaven & Dartford 2000, 113-123.

## X. Spiel und Selbstentfaltung

Neben die auf Lebenserhaltung bezogenen ‚ernsthaften‘ Tätigkeiten, für die die Ausdrücke ‚Arbeit‘ und ‚Erziehung und Bildung‘ verwendet werden (können), ist ein kategorialer Begriff für eine Fülle von Tätigkeiten im Leben durch Verwendungsweisen der Ausdrücke ‚spielen‘ und ‚Spiel‘ zu bezeichnen.

Dabei dürfte es vergeblich sein, nach einer allgemein gültigen Definition von ‚Spiel‘ zu suchen. Wittgenstein hat gezeigt, dass ‚spielen‘ und ‚Spiel‘ einen Familienähnlichkeitsbegriff ausdrücken, der nicht durch ein alle seine Instanzen charakterisierendes Merkmal (oder mehrere Merkmale einheitlich) definierbar ist:

„Betrachte einmal die Vorgänge, die wir ‚Spiele‘ nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Kampfspiele, usw. Was ist allen diesen gemeinsam? - Sag nicht: ‚Es muss ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht >Spiele<‘ - sondern schau, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. – Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was allen gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften sehen, und zwar eine ganze Reihe.“ (PU 66; vgl. ff.)

Und im Übergehen von einer Gruppe von Beispielen zur nächsten wird man, sagt Wittgenstein, bei der Verfolgung der Verwandtschaften unter den Spielen „Ähnlichkeiten auftauchen und verschwinden sehen. Und das Ergebnis .... : Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen.“

Wenn nach der Funktion von Spiel und Spielen im Hinblick auf den Lebenssinn gefragt wird, ist es ratsam, sich primär am Verb zu orientieren. Man wird dann darauf aufmerksam, dass wir bei Weitem nicht immer, wenn wir spielen, Spiele oder ein Spiel spielen. Freilich ist es auch der Fall, dass nicht immer, wenn wir von Spiel reden, es Lebewesen sind, die spielen. Wir sprechen z.B. vom Spiel von Schatten etwa der Zweige eines Baumes auf einer Mauer und meinen damit eine Bewegung der Schatten, die eine gewisse Regelmäßigkeit, ein Muster erkennen lässt, ohne dass wir dies genauer beschreiben können müssten. (Vgl. Gottfried Benn: „Ein Schatten an der Mauer ... Himmelsspiel“.) Aber in der Verwendung für diese Erscheinungen dürfte wiederum das Verb nicht sehr typisch sein. Ohne einem irrigen Mythos des Verbs zu huldigen, der besagte, immer wenn ein Verb verwendet ist, handele es sich um Handlungen oder Tätigkeiten von Lebewesen, kann man im Blick auf das Verb ‚spielen‘ doch von einem Primat der Verwendung für Tätigkeiten und Handlungen ausgehen. Das Wörterbuch notiert als Grundbedeutung von ‚spielen‘ „die einer lebhaften, muntern Hin- und Herbewegung“ und hält damit den Zusammenhang mit nicht auf Lebewesen bezogenem Spielen von Naturerscheinungen fest, erklärt dann aber Spielen als „eine Bewegung oder Tätigkeit, die nicht um eines praktischen Zweckes willen, sondern allein zum Zeitvertreib und zum Vergnügen geübt wird, die aber doch im allgemeinen von irgendwelchen Vorstellungen oder Regeln geleitet ist“.<sup>155</sup> In dieser Erklärung ist die Angabe des generischen Motivs ‚zum Zeitvertreib und zum Vergnügen‘ – insbesondere ‚zum Vergnügen‘ (denn jede Form der Gestaltung von Zeit, um die es sich bei Handlungen und Tätigkeiten immer handelt, kann als ‚Zeitvertreib‘ aufgefasst werden) – nur optional: das kann, aber muss nicht das Motiv sein. Darauf zu bestehen ist für die Einsicht in das Lebenssinnpotential der Tätigkeitsform ‚Spielen‘ wesentlich. Man kann auch in der Ausübung von Tätigkeiten, mit denen es einem durchaus ernst ist und sein muss, spielen. Man betätigt dann die erworbenen Fähigkeiten, in deren Ausübung die Tätigkeit besteht, in souveräner und so spielerischer Weise. Das ist für gewöhnlich der Ausdruck von Freude an der Betätigung eigener Fähigkeiten und jedenfalls eine Weise, in der wie immer ernsthaften Ausführung der Tätigkeit eine Distanz zu ihr und zu sich als so Tätigem zu wahren und auszudrücken. So verstanden ist das Spielen, das sich modifizierend mit fast jeder Tätigkeit und jedem Lebensverhältnis verbinden kann (und nur dieser Umstand gibt Maximen wie ‚Man spielt

<sup>155</sup> DW Bd. 16 Sp. 2325-6

nicht mit der Liebe' ihren Sinn, ihre Verständlichkeit), eine Erscheinungsweise subjektiver Freiheit, ja subjektiven Eigensinns, den Hegel als eine Freiheit erklärt hat<sup>156</sup>, die noch in der Knechtschaft stehen bleibt (unabhängig von Hegels Entwicklungskonstruktionen kann man sagen: bestehen bleibt). Welcher Knechtschaft? Bei Hegel ist damit gewiss ein idealtypisches historisches Sozialverhältnis gemeint. Unabhängig von Hegel kann mit ‚Knechtschaft‘ der Umstand bezeichnet werden, als Person, als sich selbst bewertendes Lebewesen in seinen sozialen Bezügen, vornehmlich als Fähigkeitsbündel wahrgenommen, also bewertet zu werden und daher sich selbst zu bewerten (jede Zeitungsseite mit Stellenanzeigen belehrt darüber). Der seine Aufgaben und Pflichten spielerisch Erfüllende sagt gleichsam: Ich tue wohl, was ich muss oder soll, aber ich tue es, wie ich will. Diese Freiheit in allen Zwängen erleben wir als Heranwachsende gelegentlich an Erziehungspersonen, wie die werden zu wollen unser generisches Motiv ist, uns erziehen zu lassen und uns zu bilden. Und wir haben ein Motiv, den Zwang, der uns in Bewertungen angetan wird und den wir uns in Selbstbewertungen zu eigen machen, einmal nicht mehr zu spüren und also ein Motiv, (im thematischen Sinn) spielen zu lernen. Man kann, wenn man sich davon überzeugt, die Einsicht Friedrich Schillers nachvollziehend realisieren, der geschrieben hat: „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.*“ Von diesem Satz hat Schiller behauptet, er könne „das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst und der noch schwierigeren Lebenskunst tragen.“<sup>157</sup>

Nun geht Schiller von Kantischen Voraussetzungen aus und interessiert sich für den Spielbegriff in erster Linie im Hinblick auf sein Explikationspotential für ästhetische Theorie. Seine normative Behauptung der Ganzheit des Menschen nur im Spiel hat bei ihm präzisen Sinn im Hinblick auf die erklärten Kantischen Voraussetzungen (vgl. 1. Brief). Schiller arbeitet die Kantische Grunddichotomie von Sinnlichkeit und Verstand in der Erkenntnistheorie aus, indem er Sinnlichkeit auf Stoff und Verstand auf Form bezieht, beide anthropologisch als Stoff- vs. Formtrieb<sup>158</sup> zu den Grundtrieben des Menschen macht (11./12. Brief). Die Kunst als die Bereiche Erkenntnis (an Sinnlichkeit gebundene, aber diese gestaltende Formen des Verstandes) und Moral (Sinnlichkeit einschränkende und gestaltende Form der Moralität von Maximen gemäß dem Kategorischen Imperativ) vermittelnder Bereich gründet auf einem vermittelnden Spieltrieb. Dieser ist aber nur darin etwas Selbstständiges, dass er Stoff- und Formtrieb in ein Gleichgewicht zu bringen vermag und so die aus jedem von ihnen resultierende Zwänge (das Gebundensein an Gegebenes des sinnlichen Stofftriebs und das gestalten Müssen des intellektuellen und/oder moralischen Formtriebs) neutralisiert. Im Spieltrieb wirken nach Schiller Stoff- und Formtrieb zusammen, ein eigener Trieb ist er nur darin, dass er jedem von ihnen für sich entgegengesetzt ist. Der sinnliche Stofftrieb gehe darauf, Objekte zu empfangen und durch sie bestimmt zu werden, der intellektuell-moralische Formtrieb darauf, Objekte hervorzubringen und selbst zu bestimmen – „der Spieltrieb wird also bestrebt sein, so zu empfangen, wie er selbst hervorgebracht hätte, und so hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet.“<sup>159</sup> Es ist leicht zu sehen, dass ein so konzipierter Spieltrieb nur in einer verselbstständigten ästhetischen Sphäre zu selbstständiger Wirksamkeit kommen kann und Schillers Behauptung, er sei geeignet, auch das Gebäude der Lebenskunst zu tragen, uneingelöst bleibt – es sei denn, man fasste eine Ästhetisierung der gesamten Lebensführung ins Auge, derart, dass sich auch der Unterschied von Kunst und Leben aufhebt.

Aber die kantischen Voraussetzungen Schillers kollabieren schon auf ihrem Ausgangsgebiet, der

---

<sup>156</sup> *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe Bd. 3, 155

<sup>157</sup> *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 15. Brief (letzter Absatz).

<sup>158</sup> Sie seien „ganz schicklich Trieb“ zu nennen, „weil sie uns antreiben, ihr Objekt zu verwirklichen“. (12. Brief, 1. Absatz). Dieser Behauptung liegt eine Verwechslung zugrunde zwischen ‚Objekt‘ als Zweck einer Tätigkeit oder Handlung und einem formal-intentionalen Sinn von ‚Objekt‘ als dem, worauf eine Fähigkeit sinngemäß gerichtet ist, und hat die Paradoxie zur Folge, dass die kantisch gänzlich passiv gezeichnete Sinnlichkeit, die darauf beschränkt ist, (das unverbunden Mannigfaltige) nur zu empfangen, dennoch als ein aktiver Trieb aufgefasst werden soll.

<sup>159</sup> Ebd. 14. Brief (drittletzter Absatz).

Erkenntnistheorie. Der rein passiv-rezeptiv gezeichneten Sinnlichkeit korrespondiert eine Entqualifizierung der natürlichen Wirklichkeit zum unverbunden Mannigfaltigen aufgrund der schon im Abschnitt *Erziehung und Bildung* problematisierten allgemeinen Meinung, dass „unter allen Vorstellungen die *Verbindung* die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist.“<sup>160</sup> Dabei wusste Kant auf der Ebene der Beispiele durchaus, dass die Regelmäßigkeiten der Natur für die Möglichkeit der *Anwendung* unserer Begriffe mitspielen müssen:

„Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert werden .... oder würde eine gewisses Wort bald diesem, bald jenem Ding beigelegt, oder auch eben dasselbe Ding bald so, bald anders benannt, *ohne* dass hierin *eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind*, herrschete, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion statt finden.“<sup>161</sup>

Aber die *Begriffsbildung* hielt er aufgrund von Überzeugungen, die in die Grundlagen seiner Moraltheorie gehören, für gänzlich frei, spontan erfolgend. Tatsächlich können (und müssen) viele grundlegende deskriptive Ausdrücke der Sprache (und damit Begriffe für Wahrnehmbares), wie erörtert, ostensiv erklärt werden – und was dabei geschieht, ist, dass geformte (deskriptive) Regelmäßigkeiten unterliegende) Wirklichkeitselemente zu Mustern (normativen Regeln) für das intendierte Verständnis (die Bedeutung) sprachlicher Ausdrücke gemacht werden, so dass es für unser Sprechen unverbunden-mannigfaltige Wirklichkeit nicht einmal als Grenzbegriff gibt.<sup>162</sup> Damit entfällt der kantisch konzipierte Kontrast von Sinnlichkeit und Rationalität und in der Folge alles, was Schiller, in ästhetischer Absicht Begriffe konstruierend, daran knüpft.

Aber wenn man Schillers Satz von seinen kantischen Voraussetzungen löst, dann kann er die Rolle von Spielen als zwischen internen Antrieben und externen Zwängen balancierendem, modifizierendem Freiheitsmodus von prinzipiell jedweden Tätigkeiten und Handlungen und damit einer spezifisch humanen Vollkommenheit ebenso festgehalten werden wie die Beschränkung der Realisierung dieses ‚Triebes‘ auf eine ästhetische Sondersphäre aufgehoben werden kann.

Tatsächlich realisiert sich das Wesen von Personen als sich selbst bewertender Naturwesen im Spielen in besonders prägnanter und vollkommener Weise, insofern sich der Spielende an Regeln (Bewertungen) in einer Weise bindet, die für seine Regelbefolgung den maximalen Grad an Freiheit (des Selbstseins) beansprucht.

Nun wird uns in dieser Weise zu spielen nur bei Tätigkeiten gelingen, die wir sehr gut zu beherrschen gelernt haben. Auch deshalb nimmt das Spielen außerdem eigene Bereiche ein. Einen sachlichen Übergang zum Spielen von Spielen, also dem Tätigkeitstyp, an dem sich die meisten üblichen Erklärungen orientieren, bilden selbstständige Spieltätigkeiten wie das Spielen eines Musikinstruments, das Betreiben einer Sportart, das Theaterspielen als Freizeittätigkeit etc. Für solche Tätigkeiten gilt schon, wie dann für das Spielen von durch Regeln konstituierten, unterhaltenden Beschäftigungen, die Definition von Spiel, mit der Aristoteles sich zugleich gegen eine Auffassung, wie sie hier an Schiller angelehnt entwickelt wurde (und a fortiori gegen eine

<sup>160</sup> *Kritik der reinen Vernunft* B 130.

<sup>161</sup> *Kritik der reinen Vernunft* A 100-1, von mir hervorgehoben.

<sup>162</sup> Wittgenstein handelt über Muster und ostensive Erklärung (Definition) in *PU* Abschnitte 8, 16, 27-38. Dass darin seine Kritik am erkenntnistheoretischen ‚Mythos des Gegebenen‘, dem der Phänomenalismus von Kants Erkenntnistheorie folgt, steckt, sieht man freilich erst an der Entwicklungsgeschichte seines Denkens seit der Theorie über Namen in *Logisch-Philosophische Abhandlung*. Wittgenstein kam dazu, den Gebrauch der Sprache zur Darstellung der Wirklichkeit mit einem Messen mittels Maßstäben zu vergleichen und seine große, die frühe Theorie über Namen und Gegenstände destruierende Einsicht war, „dass der Maßstab im selben Raum sein muss und ist, wie das gemessene Objekt“ (also ein Wirklichkeitselement – und dann kann die Wirklichkeit nicht formlos sein), dass er aber *als* Maßstab „zum Symbolismus ... zur Projektionsmethode“ gehört (*Philosophische Bemerkungen* IV.44-5, S. 78-9) – also wie die Muster aus *PU* zwar nicht zur Wortsprache, aber zur Sprache. Das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit ist intern, sprachlich Ungeformtes, das für die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke maßgeblich wäre, gibt es nicht – und damit nicht das unverbunden Mannigfaltige der kantischen Erkenntnistheorie.

Auffassung wie die Schillers) wendete. Für Aristoteles' teleologische Tugendethik bestand die Glückseligkeit

„nicht im Spiel. Es wäre ja unsinnig, wenn unser Ziel das Spiel wäre und wenn die Mühe und das Leid eines ganzen Lebens das bloße Spiel zum Zweck hätte. Fast alles begehren wir als Mittel, ausgenommen die Glückseligkeit. Denn sie ist das Ziel. Da erscheint es doch als töricht und gar zu kindisch, dem Spiele zuliebe zu arbeiten und sich anzustrengen; dagegen der Satz des Anacharsis ‚Spielen, um zu arbeiten‘, darf als richtig gelten. Das Spiel ist nämlich eine Art Erholung, und der Erholung bedürfen wir, weil wir nicht ununterbrochen arbeiten (tätig sein) können. Also ist die Erholung nicht Zweck. Der Tätigkeit wegen wird sie gepflegt.“<sup>163</sup>

Während das sich mit den normalen Lebenstätigkeiten verbindende Spielen der Souveränität und des freien Umgangs als Betätigung und Entfaltung von lebensdienlichen Fähigkeiten verstehen lässt, führt das Spielen zum Zwecke der Erholung von den üblichen Lebenstätigkeiten zum Erwerb und zur Beanspruchung weiterer, auf das Spiel bezogener und für es erforderlicher Fähigkeiten. Sein Entlastungscharakter beruht vor allem auf der freien Wahl der Art der Tätigkeit, obwohl natürlich im Maße der Beherrschung der spielspezifischen Tätigkeiten auch hier und hier besonders das Spielen im ersten Sinn Platz greifen kann ('als zwischen internen Antrieben und externen Zwängen balancierendem, modifizierendem Freiheitsmodus') und dies als besonders befriedigend erfahren wird (auch weil die 'externen Zwänge' hier freiwillig gewählte und befolgte Regeln sind). Die Problematik der teleologischen Eudaimonie-Konzeption wurde in einem früheren Abschnitt bereits gestreift. Die jedenfalls in der Moderne zu unterstellende Autonomie der Bewertung der einzelnen Personen schließt eine vorgegebene objektive Wertordnung aus; welche Rolle Spielen im Ganzen einer Lebenskonzeption spielt, ist nicht unabhängig von individuellen Bewertungen ein für allemal auszumachen. Dennoch beschreibt Aristoteles gewiss eine Funktionsbestimmung für Spiel, die in Gesellschaftsordnungen, in denen die Tätigkeit für den sozialen Zusammenhang – sei es im antiken Verständnis als Bürger, sei es im modernen Verständnis als Wirtschaftsbürger und Arbeiter, Rechtsgenosse und politischer Untertan/Staatsbürger – das Zentrum der allgemein gebilligten Lebenskonzeptionen ausmacht. Aber selbst unter solchen objektiven Umständen können (oft privilegierte) Einzelne, z.B. Künstler, dem Spielen einen so großen Raum in ihrem Leben geben (wollen), dass es nicht bloß als Erholung beschrieben werden könnte. Dieser Freiheitsspielraum der Einzelnen in der Bestimmung von Elementen ihrer Lebenskonzeption und der Gewichtung der Elemente im Verhältnis zueinander gehört der modernen Zeit, insbesondere nach dem Schwinden kollektiv verbindlicher Überzeugungen über eine Bestimmung des Menschen, also der Situation der Lebenssinnsfrage im vollen Sinn an. Aristoteles kann der Sache nach nicht nur Schillers, bei Ernstnehmen seiner Behauptung über die Lebenskunst, auf eine Ästhetisierung der gesamten Lebenspraxis hinauslaufende, sondern auch die hier an Schiller angelehnte gemäßigte Auffassung nur deshalb zurückweisen, weil er die teleologische Überzeugung hegt, die Lebenstätigkeit im Ganzen habe in der Glückseligkeit ein internes Ziel. Aber auch wenn Glück im positiven Fall das Resultat der gesamten Tätigkeit sein sollte, kann es doch kein Tätigkeits- und Handlungsziel sein, insofern es immer auch von Umständen radikal abhängig bleibt, die nicht in die handelnde Verfügung von Personen fallen. (Und Zwecke, die nicht Ziele sein sollten, wären extern gesetzte normative Beurteilungsmaßstäbe, widersprächen in ihrem sachlichen Status also dem behaupteten internen Verhältnis von Glück und Lebenstätigkeit.) Wegen dieser Abhängigkeit von Kontingentem jedweder Lebensführung ist Sinn (statt Glück) – Verständnis und verständliche Annehmbarkeit – das Äußerste, auf das Leben von sich aus wollend und handelnd (im Unterschied zu: bloß wünschend) aus sein kann. Und obwohl auch Schiller noch im Banne von Vorstellungen über eine vorgegebene objektive Bestimmung des Menschen schrieb<sup>164</sup>, war er doch schon auf dem Wege

<sup>163</sup> *Nikomachische Ethik* Buch X, 1076 b 29 ff.

<sup>164</sup> „Jeder individuelle Mensch, kann man sagen, trägt, der Anlage und Bestimmung nach, einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmen die große



dahin, diese radikal zu individualisieren und daher der besser geeignete Ausgangspunkt für die hier angestellten Überlegungen zur Lebenssinn-Funktion von Spielen und Spiel (trotz der Verkehrung der historischen Abfolge).

Eine der allgemeinen Erklärungen für 'Spiel', an die man bei den im vorletzten Absatz apostrophierten gewöhnlichen Erklärungen denken kann, ist folgende von Johan Huizinga<sup>165</sup>:

„Der Form nach ... kann man das Spiel ... eine freie Handlung nennen, die als ‚nicht so gemeint‘ und außerhalb des gewöhnlichen Lebens stehend empfunden wird und trotzdem den Spieler völlig in Beschlag nehmen kann, an die kein materielles Interesse geknüpft ist und mit der kein Nutzen erworben wird, die sich innerhalb einer eigens bestimmten Zeit und eines eigens bestimmten Raumes vollzieht, die nach bestimmten Regeln ordnungsgemäß verläuft und Gemeinschaftsverbände ins Leben ruft, die ihrerseits sich gern als mit einem Geheimnis umgeben oder durch Verkleidung als anders als die gewöhnliche Welt herausheben.“

Dieser Versuch einer allgemeinen Definition von ‚Spiel‘ (trotz Wittgenstein) denkt im Interesse der kulturphilosophischen Bearbeitung vorwiegend antiken und sogar archaischen Materials offensichtlich an soziale Spiele mit kultischem Hintergrund – und ist in dieser (nicht erklärten) Einschränkung für jenes Material auch ebenso treffend wie aufschließend. Nur kommt Huizinga von seiner Definition dahin, die These zu vertreten, in der Moderne verliere die Kultur weitgehend ihren Spielcharakter. Dagegen spricht zum einen, dass Huizinga aufgrund der herkömmlichen Überzeugung, eine allgemeine Definition sei möglich (er sieht aber die Probleme, die nicht-soziale Spiele seinem Ansatz machen und schiebt sie als „für die Kultur selbst ... unfruchtbar“ zur Seite), dazu tendiert, den Spielcharakter kultureller und sozialer Tätigkeiten in der Moderne am falschen Ort zu suchen. Dagegen spricht zum andern, dass zur Beschreibung der Lebenswirklichkeit in modernen Gesellschaften Verwendungen des Spielbegriffs aufgekommen sind, die einige Merkmale von Huizingas wesentlich sozialer Spielauffassung festhalten und präzisieren. Sie gehen überwiegend auf die mathematische Theorie der Spiele von Morgenstern und von Neumann (1942) zurück, die ein Spiel normativ als eine Folge von interdependenten rationalen Entscheidungen explizieren. Aber auch psychologische Beschreibungen und ‚Erklärungen‘ von Interaktionsverläufen können sich eines popularisierten Spielbegriffs dieses Typs bedienen.<sup>166</sup> Eine andere Tradition der Verwendung des Spielbegriffs hat die Betrachtung der Sprache im Rahmen eines tätigkeits- und handlungsbezogenen Ansatzes mit sich gebracht. Hier hat Wittgenstein den zu einem gängigen Schlagwort gewordenen Begriff des *Sprachspiels* geprägt. Bei ihm geht die Verwendung des Spielbegriffs auf eine Stellungnahme zu einer Kontroverse im Rahmen der Philosophie der Arithmetik zurück. Einer seiner beiden großen philosophischen Anreger, Gottlob Frege, hatte sich in seinem Hauptwerk *Grundgesetze der Arithmetik*<sup>167</sup> gegen die formalistische Auffassung der Arithmetik als eines bloßen Zeichenspiels gewendet und dabei nach

---

Aufgabe seines Daseins ist.“ Mit diesem Satz aus dem 4. Brief schließt sich Schiller an Fichtes *Bestimmung des Gelehrten* an. Und wie dieser bezieht er sich zunächst moral- und staatsphilosophisch auf Möglichkeiten der Vereinigung des individuellen und des idealischen Menschen. Letzterer sei im Staat repräsentiert und die beiden Möglichkeiten der Vereinigung seien, dass entweder der idealische Mensch – die allgemeinen moralischen und rechtlichen Forderungen – den individuellen Menschen unterdrücke, oder dass die Individuen sich von sich aus verallgemeinerten (sich zu moralisch und rechtlich denkenden Personen bildeten), zum Staat würden. Letzteres ist die moralisch-staatsphilosophische Utopie der Idealisten, die noch das Bild des endzeitlichen Kommunismus bei Marx bestimmen sollte.

<sup>165</sup> Johan Huizinga: *Homo Ludens* (Hamburg 1956 u.ö., S. 20. Die im Folgenden genannte und erörterte These ebd. 183 ff.

<sup>166</sup> John von Neumann & Oskar Morgenstern: *The Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton <sup>2</sup>1947 (dt. 1961); Eric Berne: *Games People Play - The Psychology of Human Relationships*, New York 1964 (deutsch *Spiele der Erwachsenen*)

<sup>167</sup> Band II, Jena 1903, §§ 88-137. – Das folgende Zitat aus *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Werkausgabe Frankfurt 1984, Bd. 3, 105.

Wittgenstein auch verworfen, was am Formalismus richtig war:

„Für Frege stand die Alternative so: Entweder haben wir es mit Tintenstrichen auf dem Papier zu tun, oder diese Tintenstriche sind Zeichen *von etwas*, und das, was sie vertreten, ist ihre Bedeutung. Dass diese Alternative nicht richtig ist, zeigt gerade das Schachspiel: Hier haben wir es nicht mit den Holzfiguren zu tun, und dennoch vertreten die Figuren nichts, sie haben in Freges Sinn keine Bedeutung. Es gibt eben noch etwas drittes, die Zeichen können verwendet werden wie im Spiel. ... Wenn wir die Geometrie einer Figur konstruieren, so haben wir es auch nicht mit den Linien auf dem Papier zu tun. Die Bleistiftstriche sind dasselbe, was die Zeichen in der Arithmetik und was die Figuren im Schachspiel sind. Das Wesentliche sind die Regeln, die für diese Gebilde gelten – oder besser gesagt, nicht das ‚Wesentliche‘, sondern das, was mich an ihnen interessiert.“

Der wesentlich regelgeleitete und daher autonome Charakter von Zeichengebrauch steht im Gefolge dieser Kritik an Frege auch im Zentrum von Wittgensteins schon erörterter, einen Aspekt beleuchtenden Vergleich festhaltender Neuprägung *Sprachspiel* – es ist am fruchtbarsten, so erinnert sie gleichsam immer wieder, den Gebrauch der Sprache einem Spiel nach Regeln zu vergleichen.

Huizingas Urteil über den Verlust des Spielcharakters der Kultur scheitert also nicht nur an Überlegungen zur Funktion des Spielens für sich selbst bewertende Lebewesen, sondern auch daran, dass sich sehr wohl viele Tätigkeiten und Aspekte auch der modernen Kultur als Spielen (hier als Substantivierung eines Tätigkeitsmodus gebraucht) beschreiben und begreifen lassen.

## XI. Rausch, Ausdruck, Kunst

‚Rausch‘ und ‚rauschen‘ sind Wörter, die (im Vergleich zu ‚Spiel‘) einen deutlich weniger weit verzweigten und verankerten Begriff markieren. Das *Grimmsche* Wörterbuch verzeichnet für Rausch vier Bedeutungen. Grundlegend sei ‚rauschen‘ die mit einem Geräusch verbundene Bewegung wie das sich Entleeren von Wolken oder die Bewegung von Blättern im Wind. Dann eine stürmende, weiterhin oft auch unüberlegte Bewegung überhaupt, die gemeinhin, aber nicht unbedingt mit Geräusch, akustisch wahrnehmbarer Bewegung verbunden ist. Die heute fast ausschließlich gebräuchliche Bedeutung eines durch Rauschmittel induzierten veränderten Modus des Erlebens führt das Wörterbuch auf eine Äußerung des Trinkerwitzes zurück, wobei unklar sei, ob dieser auf das ‚Rauschen im Kopfe‘ nach Einnahme entsprechender Mengen des Rauschmittels zielte oder auch auf die gehobene Lautstärke der Lebensäußerungen, die jedenfalls mit dem Genuss des sozial akzeptierten Rauschmittels Alkohol oft verbunden sind. Erst die dichterische Rede, so die vierte verzeichnete Bedeutung für ‚Rausch‘, habe den Ausdruck „auch auf den Taumel, die seelische Trunkenheit, das Entzücken des Innern bis zum Selbstvergessen“ angewendet.

Der Schlüssel zum Verständnis für den Sitz im Leben von ‚Rausch‘ und mit ihm zusammenhängenden Begriffen und Phänomenen ist ein Zug vergleichbar dem, der auch bei ‚Spielen‘ erforderlich war – wie dort zu sagen war, nicht immer, wenn wir spielen, spielen wir *ein Spiel*, so ist hier zu sagen: nicht immer, wenn wir einen Rausch erleben, haben wir uns mit Hilfe eines Rauschmittels in diesen Erlebenszustand versetzt. Der Schlüssel liegt also in der dichterischen Erweiterung des Wortgebrauchs, insbesondere der in ihm liegenden Markierung der Tendenz zum ‚Selbstvergessen‘. Das kann natürlich sehr verschiedene, milder geringere oder stärker größere Grade haben, von der bloß absorbierenden Teilnahme bis zur Begeisterung, aber im Extrem hat es eben die Gestalt rauschhaften Erlebens.

Ein ganz unverdächtig Zeuge für diese Auffassung ist der nüchterne Denker Kant, der in seiner *Pädagogik* nicht ansteht, normativ zu statuieren: „Der Mensch muss auf solche Weise okkupiert sein, dass er mit dem Zwecke, den er vor Augen hat, in der Art erfüllt ist, dass er sich gar nicht fühlt“. Kant bezog diese normative Feststellung auf das Verhältnis von Arbeit und Ruhe, denn er fuhr unmittelbar fort „und die beste Ruhe für ihn ist die nach der Arbeit. Das Kind muss also zum Arbeiten gewöhnt werden. Und wo anders soll die Neigung zur Arbeit kultiviert werden, als in der Schule? Die Schule ist eine zwangsmäßige Kultur.“ (A 77) Kant hätte auch dem hier hergestellten Zusammenhang entschieden widersprochen, weil er sich als ein Vertreter protestantischer Arbeitsamkeit grundsätzlich gegen den Gebrauch von Rauschmitteln aussprach, weil sie zu einem „widernatürliche(n) Zustand einer Betäubung der Sinnwerkzeuge“ führe (*Anthropologie* § 23). Dem Gebrauch von primär auf den Geschmackssinn wirkenden Genuss- und Rauschmitteln billigte Kant aber immerhin zu, „dass dieser die Geselligkeit im Genießen befördert“ (§ 20), wobei Tabak „nicht eigentlich genossen und in die Organe *innigst* aufgenommen“ werde, deshalb aber „den ganzen Tag hindurch (die Essenszeit und den Schlaf ausgenommen) ohne Sättigung ... gebraucht werden“ könne. Er kann auch als „gleichsam ein oft wiederholter Antrieb der Rekollektion der Aufmerksamkeit auf seinen Gedankenzustand, der sonst einschläfern, oder durch Gleichförmigkeit und Einerleiheit langweilig sein würde“, als ein „Mittel sie immer stoßweise wieder aufzuwecken“ zur Not gebilligt werden. (*Anthropologie* § 21; vgl. § 57 Erläuterung) Dem Gebrauch des Alkohols hat Kant offenbar durch den Genuss von Wein in mäßigen Mengen selbst zugesprochen. Auch er hat (in Maßen genossen) den Vorzug, die „Geselligkeit und wechselseitige Gedankenmitteilung ... (zu) beleb(en)“. Zwar sind alle Genussgifte „widernatürlich und gekünstelt“:

„Der, welcher sie in solchem Übermaße zu sich nimmt, dass er die Sinnenvorstellungen nach Erfahrungsgesetzen zu ordnen auf eine Zeitlang unvernünftig wird, heißt *trunken* oder *berauscht*; und sich willkürlich oder absichtlich in diesen Zustand zu versetzen heißt sich *berauschen*.“ (§ 25)

Kant meint, dass alle diese Mittel dazu dienen sollen, „den Menschen die Last, die ursprünglich im

Leben überhaupt zu liegen scheint, vergessen zu machen.“ Und auch dies gehört gewiss zu dem vielen, was „zur Milderung des Urteils über ein solches Versehen, da die Grenzlinie zum Selbstbesitz so leicht übersehen und überschritten werden kann, anführen (lässt)“, auch wenn „die Sorgenfreiheit und mit ihr auch wohl die Unbehutsamkeit, welche der Rausch bewirkt, ... ein täuschendes Gefühl vermehrter Lebenskraft (ist).“

Kant würde dem hier zu beschreiben gesuchten Zusammenhang also vor allem aufgrund eines engen Begriffs von ‚Rausch‘ widersprechen, der nur das Übermaß erfassen soll. Und entsprechend muss eingeräumt werden, dass die im Folgenden zu beschreibenden Zusammenhänge im Interesse der Hervorhebung und Beleuchtung dieser Zusammenhänge einen weiten Begriffe von ‚Rausch‘ voraussetzen. Dafür lässt sich Kant gegenüber mit dem Zugeständnis selbst argumentieren, das als erstes von ihm angeführt wurde. Das Gefühl vermehrter Lebenskraft stellt sich gewiss auch beim selbstvergessenen okkupiert Sein mit einer Zweckverwirklichung ein – und es mag dabei weniger täuschend sein als in Folge des Gebrauchs von Genussmitteln, aber täuschend bleibt es im Hinblick auf den gesamten Lebenszusammenhang doch, weil von diesem jegliche Zweckverwirklichung immer nur ein kleiner Teil ist. Dafür spricht das stimmungsmäßige ‚Loch‘, in das man nach einer erfolgreichen Zweckverwirklichung und dem Genuss der Befriedigung über dieselbe in der Regel fällt. Diesen Zusammenhang hat in nuce Ovid mit seinem Diktum *post coitum omne animal triste* ausgedrückt. Ein zweites Argument für die Zugrundelegung eines weiteren Begriffs von ‚Rausch‘ ist philosophisch aber gerade, dass er Zusammenhänge sichtbar zu machen erlaubt, die der enge verdeckt.

Mit der Ovid-Wendung ist auch auf das ‚Normalvorbild‘ angespielt, auf das die anthropologische Tendenz auf Rauschzustände wesentlich zurückzuführen ist – das Streben nach Erfüllung des Triebs zur Geschlechtsliebe. Dabei ist nicht die engere Tendenz auf den Orgasmus als Paradigma der Glückserfahrung (Spaemann) allein zu sehen, sondern auch der Zustand der Verliebtheit, der diese Tendenz häufig umgibt, jedenfalls in den Anfängen ihrer Verwirklichung. Hier ist das Streben nach Erfüllung in der Geschlechtsliebe vor dem Hintergrund gedeutet worden, dass wir uns selbst bewertende Lebewesen sind und die Geschlechtsliebe einen physischen Ausdruck der wechselseitigen Anerkennung und Annahme als Personen im Ganzen darstellt bzw. darstellen kann. Das erlaubt auch, Kants Deutung der anthropologischen Tendenz auf Rauschzustände zu korrigieren: Nicht zur Entlastung von der Last des Daseins überhaupt (zu dem wir als Alternative ja nur den Tod hätten, den wir nicht kennen können und daher fürchten), sondern spezifisch zur Entlastung von dem Druck der partialen sozialen Bewertung und Selbstbewertung in den Dimensionen der Leistung und der Normenkonformität streben wir nach den Zuständen erhöhten Lebensgefühls, die im Extrem einen Rausch bilden. Der anthropologische Zyniker Arnold Gehlen spricht im Blick auf diese Tendenz aus der Beobachterperspektive von einer ‚Umkehr der Antriebsrichtung‘<sup>168</sup>, der lebensfreundlichere Romancier Marcel Proust aus der Beteiligtenperspektive davon, dass man „nicht an sich selbst (denkt), man ... vielmehr aus sich heraus (will).“ (*Combray* 210) Man will aus sich heraus und doch man selbst sein, als ganze Person angenommen sein – dies scheint mir das generische Motiv der Tendenz auf Rauschzustände (im weiten Sinn) zu sein, wenn man als paradigmatisch für diese Tendenz das Streben nach Verliebtheit nimmt.

Bei Zwecke verwirklichenden Handlungen und den sie einbettenden Tätigkeiten ist die Tendenz auf Rausch-analogen absorbiert werden, die Kant immerhin in der Tendenz auf Selbstvergessenheit anerkennt, oft nur die subjektive Erlebensseite der Handlungstendenz, die Zweckverwirklichung spielend zu bewältigen und so in ihren Aspekten von Leistung und bewertet werden zu distanzieren.

---

<sup>168</sup> Sie bestehe allgemein darin, „dass der Mensch als Zweck seines Verhaltens nicht eine nützliche Veränderung in der Außenwelt, sondern eine biologisch sinnlose Veränderung des *eigenen subjektiven Zustandes* setzt.“ (*Anthropologische Forschung*, Hamburg 1963, 124). – Neben dem biologistischen Reduktionismus ist philosophisch die Reduktion allen Verhaltens auf Zwecke verfolgendes Handeln grundsätzlich fehlerhaft.

Besonders bezüglich frei wählbarer Handlungen und Tätigkeiten kann die Tendenz auf Rauschzustände wirksam werden, auch und besonders, wo sie sozial geteilt werden können und die wechselseitige Wahrnehmung des völlig engagiert Seins zu einer Steigerung des eigenen Erlebens genutzt werden kann. Ein Beispiel, an das dabei gedacht werden kann, ist gemeinsames Musizieren. Goethe hat das Streichquartettspielen, aus nicht übermäßigem Musikverstand, mit der vernünftigen Unterhaltung zwischen Personen verglichen; mag dies auch für die Charakterisierung der Lust aus dem gemeinsam Musizieren nicht besonders aufschlussreich sein, so weist es doch darauf hin, dass das sich im Gespräch Unterhalten auf analoge Weise absorbierend und selbstvergessen machend sein kann und eher allgemein zugänglich ist als das besonders erworbene und daher weniger verbreitete Fähigkeiten voraussetzende Musikausüben.

Dafür, eine solche allgemeine Tendenz auf Rauschzustände anzunehmen, spricht, dass sie sozial verfolgt und zu unterdrücken gesucht wird und dabei genau der Unterschied zwischen geselligen und ungeselligen Rauschzuständen gemacht wird, den schon Kant gemacht hat, um die geselligen allenfalls zu entschuldigen. Die gesellig machenden Rauschzustände werden toleriert, die ungesellig machenden streng verfolgt und Personen sogar vormundschaftlich an ihrem erwachsenen, d.h. Maß haltenden Gebrauch gehindert – die Kriminalisierung des Gebrauchs von Rauschmitteln wie Cannabis, Opium, Heroin und anderen ist dafür der herausragende Beleg. Nietzsche, von dem noch im weiteren Zusammenhang zu reden sein wird, hat gemeint, es sei viel leichter, sich seine Laster ganz abzugewöhnen als in ihnen Maß zu halten – an der Erlangung solcher Reife werden Personen heute noch sozial gehindert. Natürlich gibt es dafür die guten Gründe, dass das Maß halten Können vielen Personen unerreichbar ist und die soziale Gemeinschaft sich davor schützen will, für die zerstörerischen Folgen von Rauschmittelmissbrauch aufkommen zu müssen. Aber dass in diese Motivation ein beherrschender Anteil des Interesses an sozialer Kontrolle eingeht, sollte nicht verkannt werden. Dieses Interesse ist im Verlauf der neueren Gesellschaftsentwicklung der Tendenz nach mit dem Interesse der Personen an Selbstentfaltung nach ihren eigenen Präferenzen immer stärker zu einem Ausgleich gebracht worden. Ein sprechendes Beispiel dafür sind zentrale Verbote etwa noch der Kantischen Ethik, die heute nicht mehr wirklich vertreten werden. Eins betrifft die geschlechtliche Selbstbefriedigung, ein kleiner, unsozialer Rausch, der jedem(r) erreichbar ist und niemanden schädigt und den Kant im selben Zusammenhang wie die „Selbstentleibung“ als Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst tabuiert hat, sich dabei auf Naturzwecke in einer Weise berufend, die mit seinen erkenntnistheoretischen Beschränkungen gegen teleologisches Denken wenn nicht unvereinbar ist, so doch in einer starken Spannung steht. (*Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, § 7) Hier ist das Interesse an sozialer Kontrolle des anarchisch promiskuen Sexualtriebes, hinter dem man oft Triebangst vermuten darf, offenbar alles andere beherrschend gewesen. Heute ist eher die Überzeugung allgemein, dass soziale Regeln den Personen in diesen Bereich ihres Verhaltens nicht herein zu reden haben, solange es nicht die Rechte anderer Personen tangiert.

Aber die Tendenz zur Tabuierung unsozialer Rauschzustände, die Personen auch in notwendigerweise kriminalisierten Regelverletzungen (vom Ladendiebstahl bis zum Töten) zum Zwecke des Genusses der Selbstmächtigkeit suchen können, dauert unvermeidlich fort. Sie wird ebenso unvermeidlich damit bezahlt, dass auch sozial lizenzierte Betätigungen von einem überschießenden Erlebnishunger, der auf Rauschzustände geht, affiziert werden. Die Raserei in der Fortbewegung bis zur massiven Selbstschädigung insbesondere Jüngerer in privaten Automobilen wird ja als „Freude am Fahren“ sogar beworben. Viele Formen der Unterhaltung durch visuelle Medien (Fernsehen, Film, Computer) und durch akustische Beschallung können in diesem Zusammenhang verstanden werden. In der Werbung für körperlich erschöpfende sportliche Betätigung wie das Langstreckenlaufen als Massenphänomen werden die darin erreichbaren Rauschzustände mit dem Hinweis auf deren physiologische Basis in vermehrter Endorphinausschüttung sogar offen erörtert. All dies gilt als sozial akzeptierte Weisen, „high“ zu werden, und ergänzt die sozialen Ventilritten wie Fasching und Karneval, öffentliche Tanzfeste etc.

Einen höheren Grad an sozialer Akzeptabilität und Achtung erreicht die Tendenz auf Rauschzustände, wenn sie sich in Ausdrucksformen äußert, die einer Gestaltung zugänglich und unterworfen worden sind. Dazu zählen viele Weisen künstlerischer Produktion, insbesondere musikalischer. Der Genuss dieser Produktionen durch Betrachter oder Zuhörer lässt die Herkunft derselben aus der Tendenz zum Rausch oft nur noch sehr indirekt zur Geltung kommen und hat daher hohe soziale Akzeptabilität. Einen Zusammenhang hat schon Platon in seiner Kritik der Dichter angedeutet, wenn er die dichterische Rede auf göttliche Inspiration und eine seelische Verfassung der Begeisterung und Besessenheit zurückführte (*Ion* 533 e ff.). Aber angesichts des Umstandes, dass auch Gedichte ‚gemacht‘ werden (Gottfried Benn), ist plausibler, was in der neueren philosophischen Ästhetik Nietzsche zur Geltung gebracht hat, als er seine als historische These problematisch gebliebene Spekulation einer *Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* entfaltete. Nietzsche hatte gegen eine klassizistische Ästhetik der Schönheit mit dem Apollinischen und dem Dionysischen zwei voneinander unabhängige Kunsttriebe in den „getrennten Kunstwelten des Traumes und des Rausches“ angenommen, auf die die bildende Kunst des Bildners und die unbildliche Kunst des Musikers zurückzuführen seien. Seit der Geburt der attischen Tragödie sollen beide wesentlich nur zusammen wirken können. Während Schiller, ebenfalls von dualistischen (kantischen) Prinzipien eines Stoff- und eines Formtriebes ausgehend, für die Künste allgemein aber einen beide vermittelnden, wenn auch nicht auf der Ebene der ihm vorgeordneten Prinzipien angesiedelten Spieltrieb angenommen hatte, sah Nietzsche die Verschiedenheit der Kunsttriebe durch „das gemeinsame Wort ‚Kunst‘ nur scheinbar überbrückt“ (§ 1) und konnte Ausdrucks- und Kunstformen als Kompromiss- und Gleichgewichts-Bildungen der unterschiedlichen Antriebe verstehen. Nietzsche nahm damit auch im Zusammenhang ästhetischer Theorie den von Wittgenstein bei Oswald Spengler entlehnten Gedanken der „Familien-Ähnlichkeit“ der durch kategorische Ausdrücke markierten Begriffe für Erscheinungen vorweg, den er in Überlegungen zum Philosophiebegriff in Moral-theoretischem Zusammenhang auch ausdrücklich erwähnt.<sup>169</sup> Nicht ein gemeinsames Merkmal, sondern eine Fülle einander übergreifender und durchkreuzender Merkmale sind auch für solche kategorischen Klassifikationen von kulturellen Erscheinungen als Philosophie oder Kunst begründend.<sup>170</sup> Vermutlich wäre es daher für Begriffsbildung in Absicht auf ästhetische Theorie sogar sinnvoll, mit nicht nur zwei grundlegenden Antrieben zur Kunst zu rechnen.

In den hier betrachteten begrifflichen Zusammenhängen könnte aber gesagt werden, dass Tendenzen auf Rauschzustände in sozial akzeptierten Ausdrucks- und Kunstformen immer mit Tendenzen zum Spiel zusammenwirken. Dabei spielt für den künstlerischen Ausdruck noch eine andere grundlegende Möglichkeit menschlichen Verhaltens, die auch in die Tendenzen zum Spielen und Spiel schon eingeht, eine Rolle – dass sich menschliche Rationalität nicht nur in der Abstimmung von Mitteln auf gegebene Zwecke äußert, sondern grundlegender, weil Zusammenhänge erst stiftend, in dem Entwurf von neuen Zwecken für schon verfügbare Mittel (und neue Formen für deren Kombination).<sup>171</sup> Diese Möglichkeit ist für jede Art von Kreativität und Erfindung grundlegend, in Verbindung mit den Tendenzen zu Rausch und Spiel für vielfältige kulturelle Ausdrucksweisen und eben auch für künstlerische Hervorbringungen und, abgeleiteter Weise, Kunstbetrachtung und Kunstgenuss.

Mit Nietzsche ist m. E. nur in einer zur gegenüber Kant geltend gemachten vergleichbaren

---

<sup>169</sup> *Jenseits von Gut und Böse* § 20.- Eine Kunsttheorie im Kontext von der klassischen deutschen Philosophie inspirierter metaphysischer Überzeugungen muss genau diesen offensichtlichen Sachverhalt – dass der kategorische Ausdruck ‚Kunst‘ wie alle anderen ein Familienähnlichkeitsbegriff ist – bestreiten. Vgl. Dieter Henrich, *Versuch über Kunst und Leben*, München 2001, S. 47: „Die Kunst ist kein bloßer Cluster, das Wort Kunst also nicht nur ein Etikett für gänzlich Heterogenes. Aber die Kunst besitzt ebenso wenig Einheit aus der Einheit eines einzigen Ursprungs.“

<sup>170</sup> Vgl. *Philosophische Untersuchungen* 67. Vgl. oben Abschnitt, S. 108 f.

<sup>171</sup> Vgl. oben Abschnitt *Der häufig implizite Charakter der Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens*, S. 16; Abschnitt IX, S. 105.

Hinsicht zu streiten. Kant hatte die Tendenz zum Rausch mit der gesuchten Entlastung von der Schwere des Daseins überhaupt zusammen gesehen, Nietzsche sieht sie darauf ausgehend, den „Bann der Individuation zu zerbrechen“ (§ 10). Aber diese Interpretation hängt sowohl von der „Betrachtung der Individuation als des Urgrundes des Übels“ ab als auch davon, dass Nietzsche sich unter dem Einfluss von Schopenhauers Metaphysik des Willens „zu der metaphysischen Annahme gedrängt“ fühlte, „dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht“ (§ 4). In dieser metaphysischen Perspektive erscheinen die Tendenzen auf Rauschzustände als Tendenzen auf „Selbstvergessenheit“ (§ 4), „in deren Steigerung das Subjektive ... hinschwindet“ (§ 1).

Vor dem Hintergrund der hier antimetaphysisch beibehaltenen Perspektive der natürlichen Begrifflichkeit des Alltagsverstehens ist sowohl der Gedanke eines Ur-Einen als auch eine prinzipielle Alternative zur Individuation diesseits des Todes nicht verständlich nachvollziehbar. Das Ergänzungsverhältnis, das Nietzsche zwischen Kunst und Leben sieht, wird daher hier auf die Verfassung der menschlichen Personen als sich selbst bewertender Lebewesen bezogen und die Erleichterung der Last, die dieser normative Druck und Selbstzwang für bedürftige Lebewesen bedeutet, hebt durchaus nicht die Individuation auf (die uns schon als physischen, raumzeitlichen Wesen eignet), sondern nur den Zwang der sozial induzierten (Selbst-)Gestaltung dieser Individuation.

Wenn man im Sinne der bisherigen Betrachtungen einerseits zwischen sozialisierenden und vereinzelnden Rauschzuständen unterscheidet und andererseits für die skizzierten Tendenzen auf Rauschzustände einen weiten Begriff von Rausch im Sinne von Tendenzen auf alle Formen von Selbstvergessenheit unterstellt, kann man darauf aufmerksam werden, dass es einen polaren Zusammenhang dieser Tendenzen zur Selbstvergessenheit mit Tendenzen zur Steigerung der Selbstmächtigkeit gibt, die gleichwohl in Selbstvergessenheit terminieren. Ich hatte vorgeschlagen, die bisher betrachteten Erscheinungen als Phänomene der Kompensation für den Druck der rationalen Bewertung und Selbstbewertung zu verstehen. Sie weichen diesem Druck gleichsam nach unten aus, suchen das Niveau der Bewertung und Selbstbewertung zu *unterschreiten*. Die nun zu erwähnenden Tendenzen haben dagegen die Bewegungsrichtung des *Überschreitens* dieses Niveaus. Auf dem Wege dahin waren schon die zuletzt betrachteten Phänomene des Ausdrucks und Spiels, die als Kunst hervorgebracht und betrachtend oder sonst aufnehmend genossen werden. Den sozialisierenden individuellen Rauschzuständen korrespondieren auf diesem Wege der Überschreitung viele Formen der Selbsteinordnung in soziale Organisationen, die das Selbst an der größeren Macht überindividuelle Zusammenhänge sollen teilhaben lassen – von der Teilnahme an sozialen Bewegungen und politischen Organisationen zum Zwecke des Machterwerbs, über die Teilnahme an überindividuellen Projekten in Produktion, Kultur und Wissenschaft. Dass diese Tendenzen für das Erleben der Personen in den Zusammenhang der Tendenzen auf Selbstvergessenheit gehören können, ist meist dadurch verdeckt, dass sie ja zunächst Einordnung in kollektive Zusammenhänge und Unterordnung unter überindividuelle Maßstäbe voraussetzen, die beide mühsam erworben und geleistet werden müssen. Aber insofern sie ein Bewusstsein erhöhter eigener Wichtigkeit und Selbstmächtigkeit bewirken können, scheint mir diese Zugehörigkeit unbestreitbar zu sein.

Unnachgiebige Wahrhaftigkeit der Selbstreflexion verlangt schließlich auch das Eingeständnis, dass das Philosophieren, insbesondere die im Abschnitt *Ewigkeit, ewige Fragen und metaphysische Philosophie* erörterte Motivation zum metaphysischen Philosophieren auch im Kontext der Tendenz auf Rauschzustände gesehen werden muss. In Aristoteles' Lob der *Theoria (Metaphysik*, X 7) und in seiner Aufforderung, „nicht jener Mahnung Gehör (zu) geben, die uns anweist, unser Streben als Menschen auf Menschliches und als Sterbliche auf Sterbliches zu beschränken“, spricht sich diese Tendenz als im Philosophieren auf Steigerung der Selbstmächtigkeit im Denken zielend

so aus: „Wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein, und alles zu dem Zweck tun, dem Besten, was in uns ist, nachzuleben. Denn wenn es auch klein ist an Umfang, so ist es doch an Kraft und Wert das bei weitem über alles Hervorragende. Ja, man darf sagen: dies Göttliche in uns ist unser wahres Selbst, wenn anders es unser vornehmster und bester Teil ist.“



## XII. Religion

Wenn man einen religiös gebundenen Zeitgenossen danach fragen würde, was er unter Religion versteht, würde er vermutlich von seiner Religion reden. Wenn man einen religiös ungebundenen Zeitgenossen fragen würde, würde er eine Begriffserklärung versuchen, die vermutlich den Ausdruck ‚Gott‘ verwenden würde (‚Religion ist die Gesamtheit der mit einem Glauben an Gott verbundenen Überzeugungen‘) und vielleicht auch den Ausdruck ‚Kirche‘, wobei er vielleicht unterscheiden würde zwischen Kirche als organisierter Religion und Organisations-ungebundener Religiosität.

Die unterschiedlichen Erklärungen reflektieren, dass es sich wie schon bei Moral und Recht um wesentlich umstrittene, praktische Begriffe handelt, die methodisch am besten kritisch zu klären wären. Dabei hilft hier wegen der Zentralität der Begriffe eine Reflexion auf die ursprünglichen sprachlichen Wurzeln nicht sehr weit. ‚Religio‘ und ‚religiosus‘ bezog sich ursprünglich auf die gewissenhafte Erfüllung von Pflichten, besonders im Zusammenhang mit Kulte der Gottesverehrung.<sup>172</sup> ‚Gott‘ stammt vermutlich von einer indogermanischen Wurzel, die mit ‚rufen‘ zu tun hat und ist vom Partizip dieser Wurzel (‚gerufen‘) abgeleitet. Der Ausdruck meinte vermutlich ursprünglich ‚das durch Zauberformeln angerufene und beschworene Wesen‘.<sup>173</sup>

‚Religion‘ im Zusammenhang von Lebensthemen als Elementen möglichen Lebenssinns zu erörtern, legt sich zumindest aus einem hermeneutischen Grund nahe: Auch wenn man selbst religiös ungebunden ist, trifft man auf viele, geistig durchaus selbstständige Zeitgenossen, die die Gesamtheit ihrer lebenspraktischen Überzeugungen durch eine religiöse Welt- und Lebensdeutung integrieren, und die sollte man immerhin verstehen können.

Die eingangs dieses Abschnitts dem nicht religiös Gebundenen zugeschriebene Begriffserklärung ad hoc legt es nahe, zwischen subjektiver und objektiver Religion zu unterscheiden – subjektive Religion als die durch eine religiöse Welt- und Lebensdeutung integrierten lebenspraktischen Überzeugungen einer Person, objektive als in einer Kirche oder Sekte organisierte Religion mit dem Zentrum in einem Kult der Gottesverehrung. Begrifflich ist eine derartige Unterscheidung durch eine Kritik der traditionellen Gottesbeweise erzwungen worden. Kants *Kritik* beruht auf der Einschränkung der Erfahrungsbegriffe auf mögliche Erfahrung in Raum und Zeit, darunter des zentralen Begriffs der Kausalität. Diese Einschränkung setzte traditionelle Gottesvorstellungen als Person, Schöpfer und Gesetzgeber unter Druck, weil diese sämtlich kausale Aspekte haben. Kants Lösung war die Trennung von Glauben und Wissen und die Überantwortung der Gottesvorstellung an einen die Moral überhöhenden praktischen Glauben an die Postulate der praktischen Vernunft – Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele.

Kant hat das nicht als Subjektivierung verstanden, aber nur, weil er glaubte, die als göttliches Gesetz vorgestellte Moral müsse „zugleich als Naturgesetz erscheinen, denn es ist nicht willkürlich. Daher gehört Religion zu aller Moralität.“<sup>174</sup> Nun ist nicht alle Notwendigkeit Naturnotwendigkeit und nicht nur Naturgesetzliches nicht willkürlich. Auch deshalb hat Kants Konstruktion des Verhältnisses von Wissen und Glauben als Subjektivierung gewirkt und Begründungen der subjektiven Religion auf ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit (Schleiermacher) oder ein unbedingtes Interesse (ultimate concern; Tillich) möglich gemacht, die sich gar nicht mehr an eine Gottesvorstellung binden müssen.

Weil mir Wittgensteins Werk am besten vertraut ist, möchte ich diese Bewegung an Wittgenstein illustrieren. In seinem ersten Werk hat er erklärt: Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen. Tatsachen werden in Sätzen ausgedrückt, deren allgemeine Form sei ‚Es verhält sich so und so.‘<sup>175</sup> In nicht in den Text des Werkes aufgenommenen Bemerkungen aber hat er auch erklärt: „Wie sich

<sup>172</sup> *HWP* Bd. 8, Spalte 633.

<sup>173</sup> *DW* Bd. 8, Spalte 1017.

<sup>174</sup> *Über Pädagogik*, A 133 (*Werke*, hrsg. Weischedel, Bd. VI, S. 756.)

<sup>175</sup> *Logisch-Philosophische Abhandlung* Nr. 1, 4.5.

alles verhält, ist Gott. Gott ist, wie sich alles verhält.<sup>176</sup> Gott wird hier mit der Welt als ganzer gleichgesetzt wie in Spinozas Grundsatz ‚deus sive natura‘ und den an den Deutschen Idealismus anschließenden All-Einheits-Auffassungen. Damit wird der Beziehung auf Gott eine das gesamte Verständnis der Wirklichkeit integrierende Rolle gegeben, Gott aber eben dadurch nicht mehr persönlich vorstellbar. In Vorarbeiten zur *Logisch-Philosophische Abhandlung* hat Wittgenstein andererseits auch das (bewusste) Leben und die Welt gleichgesetzt:

Was weiß ich über Gott und den Zweck des Lebens?

Ich weiß, dass diese Welt ist.

.....

Dass etwas an ihr problematisch ist, was wir ihren Sinn nennen.

Dass dieser Sinn nicht in ihr liegt, sondern außer ihr.

Dass das Leben die Welt ist.

.....

Den Sinn des Lebens, d. i. den Sinn der Welt, können wir Gott nennen.

Und das Gleichnis von Gott als einem Vater daran knüpfen.

Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens.<sup>177</sup>

Wittgenstein gebraucht hier den Begriff des Sinns unkritisch, indem er ihn mit Zweck einerseits, Verständlichkeit andererseits gleichsetzt, und beide hier nicht unterscheidet. Aber gerade diese Unreflektiertheit kann Zusammenhänge deutlich werden lassen. Wenn die hier in Abschnitt *Sinn* etc. angestellten Überlegungen richtig sind, dann kann im Zusammenhang des Sinns des Lebens Sinn nicht einfach Zweck oder Verständlichkeit heißen und von einem Sinn der Welt muss im Zusammenhang des Lebens nicht direkt die Rede sein. Dann bleibt nur eine mit Verständlichkeit zusammenhängende Deutung, im Hinblick auf das zu führende Leben die als ‚annehmbare Verständlichkeit‘, im Hinblick auf den gesamten Kontext der Lebensführung, die Welt, Verständlichkeit überhaupt.

Nun haben christliche Theologoumena wie das Bilderverbot über den Gott, der sich durch den Mund alttestamentlicher Theologen als ‚Ich werde sein der ich sein werde‘ identifiziert und einer ‚Schöpfung durch das Wort‘ einer Gleichsetzung von Gott mit Verständlichkeit überhaupt und im Ganzen vorgearbeitet. Wenn auf diese ein religiöses Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit oder unbedingten Interesses bezogen wird, dann spricht sich das in Formulierungen aus, wie Wittgenstein sie in seinem ‚Vortrag über Ethik‘ (1930) gebraucht hat: ‚ich... (staune) über die Existenz der Welt... ‚Wie sonderbar, dass überhaupt etwas existiert‘‘; ‚Ich bin in Sicherheit, nichts kann mir weh tun, egal, was passiert.‘<sup>178</sup> Wittgenstein charakterisiert diese Formulierungen als *Ausdrücke* der Erlebnisse des Staunens über die Welt und des Gefühls der absoluten Sicherheit. Er legt dar, dass der sprachliche Ausdruck dieser Erlebnisse, wörtlich verstanden, sinnlos ist (man könne nur über die Existenz von etwas staunen, für das auch die Nichtexistenz denkbar sei – das sei bei der Welt nicht der Fall; man könne nicht absolut sicher sein, auch hier fehle der sinnvolle Kontrast). Die Äußerungen sind also nur expressiv zu verstehen – als Ausdruck der entsprechenden Erlebnisse und Gefühle. Aber sie sind veranlasst – durch bestimmte Wahrnehmungen und Situationen.

Dieser Umstand zieht den Versuch der objektivistischen Erklärung dieser Erlebnisse an. Eine Erklärung solcher ‚mystischen‘ Erlebnisse, die vorgeschlagen worden ist, besagt: ‚Der mediale Sinn, das Sinn-Medium, das ich gern durch den Gedanken ‚Alles‘ erläutere, das aber bei allem menschlichen Handeln, Sprachgebrauch und allem künstlerischen Tun eine wesentliche Voraussetzung ... darstellt, dieses Sinn-Medium ... wird in mystischen Vollzügen selbst aktiv. Damit wird die Einseitigkeit des Handelns in eine Gegenläufigkeit von Sinn-Medium und

<sup>176</sup> *Kritische Edition*, hrsg. B. McGuinness u. J. Schulte, Frankfurt am Main 1989, S. 255.

<sup>177</sup> *Tagebuch* 1914-1916 (11.6.16), *Werke* (Studienausgabe) Bd. 1, S. 167.

<sup>178</sup> *Vortrag über Ethik* und andere kleine Schriften, hrsg. J. Schulte, Frankfurt am Main 1989, S. 14-15.

menschlichem Subjekt hinein aufgehoben.<sup>179</sup>

Ich kann diese Erklärung verstehen, wenn ich sie ihrerseits subjektiviere, indem ich ihr, wie Wittgenstein der Äußerung des in einer Illusion über die Objektivität von Regeln Befangenen (*PU* 219), anfüge: *So kommt es dem mystisch Berührten oder religiös Gläubigen vor*. Das gehört auch zum religiösen Selbstverständnis: Der *Glaube* an Gott wäre nicht der Glaube an *Gott*, wenn er allein subjektive Leistung wäre und nicht auch Gottes Werk, ‚Geschenk‘.

Aber in dieser Subjektivierung scheint mir die Erklärung einen Gesichtspunkt zu bieten, unter dem auch nicht religiös Gebundene verstehen können, wovon die Gläubigen oder mystisch Berührten sprechen und wie sie so davon sprechen können. Wittgenstein hat das Gefühl absoluter Sicherheit auch mit dem Zitat aus einem österreichischen Volksschriftsteller ausgedrückt<sup>180</sup>, dessen eine Bühnenfigur einmal sinngemäß äußert: ‚Aus dieser Welt kann ich nicht fallen‘. Aus der möglichen Verständlichkeit von allem, aus dem sprachlich erschlossenen Sinn, können wir tatsächlich nicht fallen, solange es uns noch um Verstehen geht und gehen kann. Ich glaube, dass dieser Gesichtspunkt Wittgensteins ‚Theologie für Atheisten, ein Verständnis der Religion von außen (als anthropologisches Phänomen), das sie nicht anklagt, entweder falsch oder unbegründet oder unsinnig zu sein‘<sup>181</sup> letztlich zugrunde liegt und auch als hermeneutischer Gesichtspunkt allgemein taugt. Im Gott des religiösen Glaubens ist die Verständlichkeit von Allem vergegenständlicht und personalisiert. Dabei ist der eine Gott der monotheistischen Religionen ja eine theologische Konstruktion, die sich gegen polytheistische Theologien gewendet hat (für die Formulierung schon ihres ersten Gebotes brauchen die drei Buchreligionen den Plural ‚Götter‘ in ‚Du sollst keine anderen Götter haben neben Mir‘). Über den einen Gott, der so religionskritisch gebildet worden ist, waren dann Theologoumena wie die angeführten auszubilden, in denen Gott sich mit allem Geschehen identifiziert (‚Ich werde sein, der ich sein werde‘) und alles Geschehen als ‚Schöpfung durch das Wort‘ verständlich erklärt wurde. Und an diese kann die ‚mystische‘ Lebenserfahrung der Alleinheit des Verständlichen Anschluss finden – oder auch nicht:

„Ein Gottesbeweis sollte eigentlich etwas sein, wodurch man sich von der Existenz Gottes überzeugen kann. Aber ich denke mir, dass die Gläubigen, die solche Beweise liefern, ihren ‚Glauben‘ mit ihrem Verstand analysieren und begründen wollen, obgleich sie selbst durch solche Beweise nie zum Glauben gekommen wären. Einen von der ‚Existenz Gottes überzeugen‘ könnte man vielleicht durch eine Art Erziehung, dadurch, dass man sein Leben so und so gestaltet.

Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen. Und es sind auch Erfahrungen, die dies tun; aber nicht Visionen, oder sonstige Sinneserfahrungen, die uns die ‚Existenz dieses Wesens‘ zeigen, sondern z. B. Leiden verschiedener Art. Und sie zeigen uns Gott nicht wie einen Sinneseindruck einen Gegenstand, noch lassen sie ihn vermuten. Erfahrungen, Gedanken, – das Leben kann uns diesen Begriff aufzwingen.

Er ist dann ähnlich dem Begriff ‚Gegenstand‘.<sup>182</sup>

‚Gegenstand‘ ist ein formaler Begriff – formale Begriffe müssen wir nicht bilden, sie sind mit jeder ihrer Instanzen gegeben, ob wir sie bilden oder nicht. Wenn Wittgenstein ‚Gott‘ dem paradigmatischen formalen Begriff ‚Gegenstand‘ vergleicht, hat er auch das Optionale der Bildung dieses Begriffs im Blick. Und wenn er für die Bildung des Begriffs ‚Gott‘ neben Erfahrungen auch Gedanken für wichtig hält, dann erklärt dies die Verschiedenheit der Verarbeitung der Erfahrung (auch von Leiden) durch Religionslose und religiös Gebundene. Nicht alle machen die gleichen Erfahrungen und selbst die gleichen Erfahrungen müssen nicht auf dieselben Gedanken führen.

<sup>179</sup> Johannes Heinrich, *Philosophie am Scheideweg*, Wien 2002, S. 71.- Der Autor, vormaliger Jesuit und philosophierender Theologe, unterstellt eine aus idealistischen Bestandteilen gefertigte objektive Reflexionstheorie des Sinn-Mediums, die ich für falsch halte. Ich lese seine These daher im Sinn des zuvor geführten Nachweises, die Sprache sei unser universelles ‚Sinn-Medium‘, Verständnis-Medium.

<sup>180</sup> Ludwig Anzengruber: *Der Kreuzelschreiber*; vgl. den Hinweis in: Ludwig Wittgenstein, *Denkbewegungen – Tagebücher 1930-1932, 1936-1937*, hrsg. v. Ilse Somavilla, Frankfurt am Main 1999, 129.

<sup>181</sup> Vgl. Hans-Johann Glock: *Wittgenstein-Lexikon*, übers. v. E. M. Lange, Darmstadt 2000, Art. *Religion* (301).

<sup>182</sup> Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt am Main 1977, 161 f.

Aber die Anlässe zur Bildung des Gedankens ‚Gott‘ sollten in der Richtung der hier gemachten Andeutungen verstanden werden können.

## Anhang

### 1. Zur Philosophie-Konzeption Wittgensteins

Die Weise, in der hier versucht wurde, der Philosophie-Konzeption Wittgensteins zu folgen, ist nicht die Übliche. Ich möchte daher mein Verständnis dieser Konzeption in diesem ersten Abschnitt des Anhangs ausdrücklich darlegen. Dafür gibt es noch einen weiteren Grund. Ein Ziel meiner Untersuchungen war, die Verwechslung philosophischer mit der auf Lebenssinn bezogenen Reflexivität auszuräumen. Dennoch kann auch ein nach-metaphysisches Philosophieren eine Lebenskonzeption stiften und hat das bei Wittgenstein getan. Er hat die Bedingungen dafür wie vielleicht kein anderer Philosoph nach Kant auch selbst ausdrücklich reflektiert. Auch darin ist seine Philosophie-Konzeption von Interesse.

Die Auffassung der Philosophie Wittgensteins als grundlegend oder vornehmlich Sprachphilosophie ist ein verengendes Missverständnis. Die sprachkritischen Klärungen in Wittgensteins späterer Philosophie sind Mittel zur Auflösung philosophischer Probleme, die sich freilich zum großen Teil aus Missverständnissen der Sprache und ihrer Logik sowie insbesondere aus irreführenden Analogien zwischen verschiedenen Gebieten der Sprache ergeben, so dass die Sprache sowohl Instrument als auch oft Gegenstand der Klärung ist. Aber die Qualifikation dieses methodischen philosophischen Ansatzes als Sprachphilosophie ergab sich allein aus den Bestrebungen, Wittgensteins revolutionären Impuls zu entschärfen und der akademischen Arbeitsteiligkeit assimilierbar zu machen. Deshalb wurde Wittgensteins zweite Philosophie in der ersten, prägenden Phase ihrer Rezeption mit der tatsächlich in viel engerem Sinne Sprachphilosophie darstellenden Philosophie John L. Austins und der in der Tradition der Handlungstheorie von Aristoteles sprachkritisch operierenden Philosophie des Geistes von Gilbert Ryle zusammen als „Philosophie der normalen Sprache“ (ordinary language philosophy) klassifiziert. Dass Wittgenstein nicht in diesen Kontext gehört bzw. durch Einordnung in denselben in der Reichweite seiner Ansätze massiv unterbestimmt bleibt, ergibt sich daraus, dass er methodisch einen ganz traditionellen Philosophiebegriff vertreten hat, der im Grunde schon der von Kant war – Philosophie als *reflexive begriffliche Klärung* im Sinne des Beispiels der Frage von Augustin nach der Zeit, auf die sich beide berufen.<sup>183</sup> Augustin wies auf die Frage „was ist Zeit?“ hin und bekundete, wie im *Zeit*-Kapitel schon ausgeführt, angesichts dieser Frage in folgender Lage zu sein: Wenn keiner ihn frage, wisse er, was Zeit ist, nicht aber, wenn er es einem Fragenden erklären solle. Wir wissen wie Augustin, was Zeit ist (die Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung), insofern wir sprachliche Ausdrücke für Zeitliches problemlos verwenden *und* uns mit ihnen verständigen können. Beides reicht hin dafür, von – praktischem – Wissen zu sprechen. Was wir, wie Augustin, nicht ohne weiteres können, ist, unser Verständnis zeitlicher Verhältnisse im zusammenhängenden Überblick darzustellen und zu erklären. Darauf aber - einen Überblick und eine (Er)Klärung begrifflicher Verhältnisse geht die Anstrengung der reflexiven begrifflichen Klärung in der Philosophie.

In der sprachkritischen Philosophie als *reflexiver begriffliche Klärung* wird die Sprache immer nur soweit beschrieben und geklärt, wie es die Auflösung der philosophischen Probleme, besser: Missverständnisse verlangt. Das sollte von der Bezeichnung dieser kritischen Philosophie als Sprachphilosophie schon Abstand nehmen lassen. Um so mehr besteht dafür Grund, wenn man sich

---

<sup>183</sup> Augustinus, *Confessiones* XI 14; Wittgenstein, *PU* 89; vgl. Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764, A 80.- Zur Selbigkeit des methodischen Philosophiebegriffs bei Kant und Wittgenstein vgl. einerseits „Der Philosoph macht nur gegebene Begriffe deutlich.“ (Kant, *Logik*, ed. Jaesche, A 95), andererseits „Philosophische Untersuchungen: begriffliche Untersuchungen. Das Wesentliche der Metaphysik: dass sie den Unterschied zwischen sachlichen und begrifflichen Untersuchungen verwischt.“ (Wittgenstein, *Zettel*, 458). Die *Gegebenheit* der Begriffe bedingt die Reflexivität der begrifflichen Klärung. Bekanntlich hatte auch beim kritischen Kant die Begriffsklärung eine antimetaphysische Stoßrichtung.

der oben gegebenen Klärungen hinsichtlich des unmetaphysischen Charakters der Bezeichnung der ganzen Sprache, die doch wohl Gegenstand, Thema einer Sprachphilosophie sein müsste, als *Sprachspiel* erinnert.

Dass die Klassifizierung der Philosophie Wittgensteins als Sprachphilosophie verharmlosend ist, sieht man genauer, wenn man sich die Argumente für Wittgensteins wirkliche und wirklich befolgte Philosophiekonzeption ansieht und insbesondere die Differenz bei grundlegender Übereinstimmung zur kantischen Konzeption klärt. Dann wird der die Philosophie selbst herausfordernde revolutionäre Charakter dieser Konzeption deutlich. Was an der Konzeption in diesem revolutionären Sinn oberflächlich erkennbar war, ist in der akademischen Diskussion ohne wirkliche Kenntnis und Erwägung der dahinter liegenden Argumente ablehnt worden.

Diese Ablehnung von Wittgensteins Philosophiekonzeption stützte sich vor allem auf auffällige Züge, die nicht auf Anhieb verständlich sind: *Subjektivismus* – für Wittgenstein hatte ein philosophisches Problem die Form ‚Ich kenne mich nicht aus‘ (PU 123); *Reflexivität* – dem nicht Auskennen muss durch Untersuchung des eigenen Verstehens abgeholfen werden, indem man sich an die Regeln von Wortverwendungen ‚erinnert‘ (PU 127); *Nonkognitivismus* – damit werden aber keine philosophischen „Thesen“ aufgestellt (PU 128), denn Regeln, auch wenn sie in indikative Satzform gefasst sind, sind keine Aussagen. Und wenn die Erinnerungen nicht akzeptiert werden können, können sie in dialogisch-dialektischer Sinnkritik einfach als für die Förderung von besserem Verständnis *in diesem Kontext* nicht hilfreich zurückgezogen werden<sup>184</sup>; wo es sich beim eigenen Verständnis um Missverständnis handelt, ist es durch Berichtigung desselben auf dem Wege der Therapie aufzulösen (PU 133, 255). Am provokantesten dürfte folgende Zusammenfassung klingen: „Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefasst zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*.“<sup>185</sup> Dieses Diktum darf nicht als exotisch bestaunt und abgetan werden, sondern muss verständlich gemacht werden, wenn Wittgensteins wirkliche Konzeption sichtbar werden soll. Schon vorab kann dazu bemerkt werden: Wittgenstein hat jedenfalls nicht gesagt, man ‚dürfe‘ Philosophie eigentlich nur dichten, sondern man „dürfte“. Der Konjunktiv II der Formulierung indiziert Irrealität und wird für ein angemessenes Verständnis wichtig werden.<sup>186</sup>

Vor Darstellung desselben ist aber noch einmal zu betonen und festzuhalten: Wittgenstein hat einen methodisch ganz traditionellen Philosophiebegriff vertreten. Philosophie war für ihn, wie für Kant, *reflexive begriffliche Klärung*, d.h. die Anstrengung, explizit zu verstehen und verständlich zu machen, was wir als verstehende und handelnde Lebewesen implizit je schon kennen, können und tun. Reflexiv ist die begriffliche Klärung zu nennen, weil der Philosoph sich für seine Klärungsanstrengung nur an sein eigenes implizites Verständnis halten kann und soll. Wir wissen, wie Augustin, Kant und Wittgenstein, dass Zeit die Möglichkeit des Entstehens und Vergehens, der Dauer und der Veränderung ist<sup>187</sup>, insofern wir Ausdrücke für Zeitliches problemlos verwenden und uns mit ihnen erfolgreich verständigen können. An diesem Beispiel, das im Abschnitt *Zeit* ausführlich erörtert wurde, lassen sich auch die gegebenen Bestimmungen noch einmal verdeutlichen. Die Frage lautete ‚Was ist also die Zeit?‘ und sie scheint gemäß ihrer grammatischen

<sup>184</sup> „Die Sprache interessiert uns nur insoweit, als sie uns beunruhigt. ... Der Witz ist, dass ich gar nichts über die Naturgeschichte der Sprache mitteilen kann, und wenn ich's könnte, würde es auch keinen Unterschied machen. Über alle Fragen, die wir diskutieren, habe ich keine Meinung, und wenn ich eine hätte, die mit der Meinung des anderen nicht übereinstimmt, würde ich sie um der Argumentation willen sogleich aufgeben, denn sie wäre für unsere Diskussion ohne Bedeutung. Wir bewegen uns ständig in einem Bereich, in dem wir alle dieselben Meinungen haben ...“ (*Vorlesungen 1930-1935*, 270 f.) Dazu ist Hackers Umgang mit dieser und anderen von ihm selbst angeführten Stellen zu vergleichen – im *Critical Reader*, ed. Glock, 335 f.

<sup>185</sup> *Vermischte Bemerkungen*, Werkausgabe Bd. 8, S. 483 (Notiz von 1933-1934)

<sup>186</sup> Auch in anderen Kontexten sind solche Formulierungsdetails bei Wittgenstein wichtig zu nehmen. - Wenn es ‚beinah richtiger wäre, zu sagen...‘, dann ist, was folgt, nicht einfach richtig (vgl. PU 186).- Wenn Wittgenstein ‚geneigt ist zu sagen...‘, dann ist, was folgt, nicht das, was er eigentlich sagen will. (PU 217; vgl. PU 254: „Was wir in so einem Fall ‚zu sagen versucht sind‘, ist natürlich nicht Philosophie; sondern es ist ihr Rohmaterial.“)

<sup>187</sup> Vgl. *Philosophische Bemerkungen*, S. 83

Oberflächenform nach einem Gegenstand, einer Entität – *der Zeit* – zu fragen, womit sie uns insofern irreführt, als sie uns die Antwort in einer falschen Kategorie suchen lässt. Die oben im zitierten Kontext gegebene verbale Erläuterung, Zeit sei die Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung, ist zwar ungenügend, aber reicht aus, um das durch die Form der Frage nahe gelegte Missverständnis auszuräumen – eine Möglichkeit ist kein Gegenstand oder keine Entität, sondern allenfalls eine Art Kontext oder Dimension für solche. Auch sind Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung keine Entitäten, sondern Aspekte bzw. Phasen von solchen, nämlich Prozessen und Ereignissen. Und Prozesse und Ereignisse sind nicht selbst Entitäten, sondern formale Ausdrücke zur Klassifizierung von solchen etc. etc. Instrument der Klärung von Missverständnissen bezüglich der Zeit ist die Sprache bei Wittgenstein beispielsweise in dem ohne Vorbild innovativen Nachweis, dass sich die grundlegenden Ausdrücke für zeitliche Verhältnisse ‚früher vs. später‘, ‚vergangen, gegenwärtig, zukünftig‘ ohne einen Zirkel einführend erklären lassen.<sup>188</sup>

Richtigkeit der Verwendung und Erfolg in der Verständigung mit Ausdrücken für Zeitliches sind nun hinreichend, hier von Wissen zu reden - von *praktischem* Wissen. Was wir nicht ohne weiteres können, ist, unser Verständnis von Zeit in einen Überblick zu bringen und zusammenhängend darzustellen. Darauf zielt die philosophische Bemühung um Klärung – auf einen Überblick über die unklaren begrifflichen Verhältnisse. (PU 122) Traditionell hat man sich das Ergebnis der Bemühung um Klärung als ‚Wissen des Wissens‘ gedacht, als Überführung der praktisch impliziten Kenntnis in theoretisch explizites Wissen. Kant sprach von transzendentaler *Erkenntnis*. Aber trotz dieses kognitiven Anspruchs für die reflexive Klärung der Philosophie finden sich die genannten, viele abstoßenden Züge der Konzeption Wittgensteins bis auf einen auch bei Kant, so dass sich Wittgensteins Philosophiebegriff als ein im Grunde kantischer erweist. Die *Gegebenheit* von Begriffen, im Beispiel des Zeitbegriffs, bedingt auch bei Kant die *Reflexivität* der Klärung. Auch der *Subjektivismus* findet sich bei Kant, insofern für ihn Philosophie wesentlich *Selbstdenken* war (K.d.r.V. B 864 / A 836) und sich die philosophische Problematik ihm in drei Fragen in der grammatisch 1. Person zusammenfasste (K.d.r.V. B 833 / A 805). Freilich wird der Charakter dieses Gebrauchs der 1. Person noch genauer zu bestimmen sein. Die Grundverschiedenheit betrifft den (*Non*)*Kognitivismus*: Für Kant war Philosophie wesentlich Erkenntnis aus Begriffen (im Kontrast zur mathematischen Erkenntnis aus der Konstruktion von Begriffen – vgl. dazu PU 125), für Wittgenstein trägt die Philosophie nicht zum menschlichen Wissen bei, sondern zu menschlichem Verstehen, das Wissen und Nichtwissen voraus liegt. Wittgenstein stellte den Kantischen Fragen ‚Was kann ich wissen?‘, ‚Was soll ich tun?‘, ‚Was darf ich hoffen?‘ gleichsam die Frage voraus, ‚Was verstehe ich überhaupt, und wie verstehe ich, was ich verstehe?‘ Seine Methode beruht „im wesentlichen ... (auf dem) Übergang von der Frage nach der Wahrheit“, auf die Erkenntnis zielt, „zur Frage nach dem Sinn“, dem das Verstehen korrespondiert<sup>189</sup>. Aber sogar hier ist der Unterschied zwischen beiden nur graduell, denn Kant bezeichnet die philosophische „Erkenntnis a priori“ gelegentlich auch – sprachlich richtiger<sup>190</sup> – als „Einsicht“ (K.d.r.V. B 788/ A 760). Was Kant von Wittgenstein letztlich unterscheidet, ist das Vertrauen in die Möglichkeit eines objektiven Systems aufgrund der internen Verfassung unserer Begriffe. Ist doch Kants „Schulbegriff“ der Philosophie der von „einem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zwecke zu haben.“ (K.d.r.V. B 866/A 838).

An diesem Punkt wird Wittgensteins methodisch traditioneller Philosophiebegriff der reflexiven

<sup>188</sup> Vgl. *Eine philosophische Betrachtung*, Abschnitt 54 ff., S. 151 ff. Auf einen Nachweis wie diesen gründe ich mein Urteil, Wittgenstein sei die größte begriffliche Begabung deutscher Sprache seit Kant gewesen. Das wird noch lange nicht hinreichend und allgemein anerkannt – eine lobenswerte Ausnahme ist Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, S. 265 f.

<sup>189</sup> *Wiener Ausgabe*, Bd. I, S. 177.

<sup>190</sup> Denn die deutsche Partikel ‚Er-‘ = ‚aus‘ indiziert unabhängige Voraussetzungen, die für reflexive Einsicht gerade nicht bestehen. Vgl. Grimm, *Deutsches Wörterbuch* Bd. 3, Spalte 603 f.

begrifflichen Klärung auf dem Wege des Nachdenkens, des ‚Besinnens‘ (PU 89 b) über „die Art der Aussagen, die wir über die Erscheinungen machen“ (PU 90), revolutionär und trennt sich von Kant, weil er zu der Ansicht kam, dass auch die Klärung praktisch impliziten Wissens *praktisches* Wissen bleibt, trotz seiner Form in auch assertorisch gebrauchten indikativen Sätzen nicht zu *theoretischem Wissen* führt. Denn, was wir klären, wenn wir unsere Begriffe klären, sind die *Regeln* der Verwendung der diese Begriffe ausdrückenden Wörter. Regeln aber sind Sätze, die ein Tun anzuleiten oder mindestens zu kritisieren geeignet sind, also *praktische* Sätze. (Und auch die Regelklärungen der Philosophie bleiben praktische Sätze, nämlich *Vorschläge* zum – besseren – Verständnis.) Die Fertigkeit, zu der die Praxis der Begriffsklärung führt, ist die zur Auflösung von begrifflichen Problemen durch die Klarlegung von Verwirrung beseitigenden Regeln.

Das Argument für den nicht kognitiven Charakter der reflexiven Begriffsklärung ist folgendes: Regeln sind keine Aussagen. Semantisch zeigt das ein Nachweis der Redundanz von Regelformulierungen. „Wenn man eine Regel, ein Wort des Satzes betreffend, dem Satz beifügt, so ändert sich sein Sinn nicht.“ (Zettel 321). Wenn ich z. B. einer Maßangabe für einen Tisch, an dem ich sitze – „der Tisch ist 3 m lang“ – eine ostensive Definition, also Regel, der Maßeinheit hinzufüge – „und dies ist 1 m“ (verbunden mit der gestischen Andeutung der Einheitsstrecke) – dann habe ich nur *gesagt*, dass der Tisch 3 m lang ist. Die angefügte Regel („und dies ist 1 m“) beschreibt nur den Symbolismus, den ich schon verwendet habe.– Ein gehaltvolleres Beispiel: Kants synthetisch-apriorische Erkenntnis z.B., dass jedes Ereignis eine Ursache hat, ist für Wittgenstein eine Regel empirischer Forschung, der zufolge es bei jedem Ereignis *sinnvoll* ist, nach seiner Ursache zu fragen. Die Regel garantiert den Sinn der Frage, aber nicht die Möglichkeit einer Antwort in jedem Fall (das genau aber sollte/würde der *Erkenntnis*charakter philosophischer Einsicht gewährleisten). Wenn wir bei Untersuchung eines konkreten Falls nach allen Regeln der Künste keine Ursache entdecken können, neigen wir, wenn wir an den Erkenntnischarakter unserer apriorischen Sätze glauben, dazu zu sagen: „Aber es *muss* doch eine Ursache gegeben haben, auch wenn wir sie nicht gefunden haben.“ Was wir damit tun, ist nach Wittgenstein lediglich: wir bekennen uns zu einer Darstellungsform. Denn welchen Grund könnten wir unter den angenommenen Umständen noch für das ‚*muss*‘ in unserem trotzigem Fazit anführen – doch nur den Satz, dessen bestimmte Deutung (als allgemein gültige Gesetzesaussage) uns in die Schwierigkeit bringt: dass jedes Ereignis eine Ursache hat. Ein solches *Bekennen* zur kausalen Darstellungsform ist keine *Erkenntnis* und doch rational – man gibt nämlich eine erfolgreiche Methode nicht auf, auch wenn sie manchmal versagt und nicht überall anwendbar ist. Aber für die Sicherung der Rationalität solcher Verfahrensweise muss man die Methode nicht zum Wesen der Dinge erklären, nicht einmal zum Wesen unserer Auffassung vom Wesen der Dinge.

Insofern er eine solche pragmatische Sicht impliziert, ist Wittgensteins Philosophiebegriff ‚nicht kognitiv‘: Philosophie trägt für ihn nicht zum menschlichen (theoretischen) Wissen höherer, apriorischer Wahrheiten bei, sondern zum menschlichen Verständnis der Regeln mundanen Sprechens.<sup>191</sup> Die vielfältig kritisierte therapeutische Selbstbeschränkung der philosophischen Begriffsklärung bei Wittgenstein (PU 255: „Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit.“) ist nur *eine* mögliche Folgerung aus dem nicht kognitiven Charakter der philosophischen Begriffsklärung.

Die in der therapeutischen Selbstbeschränkung liegende dialogische Verankerung dialektischer Klärung und Kritik des Sinns hat dabei zur zusätzlichen Stütze eine Auffassung zu einem Erfordernis für philosophische Klärungen, das wiederum Kant und Wittgenstein gemeinsam ist.

---

<sup>191</sup> „Wenn man in der Philosophie fragt: ‚was ist - z.B. - Substanz?‘, so wird um eine Regel gebeten. Eine allgemeine Regel, die für das Wort ‚Substanz‘ gilt, d.h.: nach welcher ich zu spielen *entschlossen bin*.“ (BT 415/322). Die Hervorhebung von mir im Nachsatz hebt den *praktischen* Charakter der begrifflichen Klärung hervor, wie auch folgende Notiz: „Ein philosophisches Problem könnte man immer so ausdrücken: kann man den Symbolismus verwenden? Und die verschiedenen Annahmen, zu denen man kommt, drücken sich daher immer in soviel verschiedenen Symbolismen aus. – Insofern könnte man den Philosophen auch Sprachschöpfer nennen.“ *Wiener Ausgabe* Bd. 1, S. 74.



Kant besteht darauf, es sei nicht genug, „dass ein jeder Zweifel nur beantwortet werde; – man muss ihn auch *auflösen*, das heißt: begreiflich machen, wie der Skrupel entstanden ist. Geschieht dies nicht: so wird der Zweifel bloß *abgewiesen*, aber nicht *aufgehoben*; - der Same des Zweifels bleibt dann immer noch übrig.“ (*Logik* A 129 f.) Im gleichen Sinn schreibt Wittgenstein: „Man muss beim Irrtum ansetzen und ihn in Wahrheit überführen. D.h. man muss die Quelle des Irrtums aufdecken, sonst nützt das Hören der Wahrheit nichts. Sie kann nicht eindringen, wenn etwas anderes ihren Platz einnimmt.“ (*GB* 29) Und gegen die Illusion der *absoluten* Subjektivität, einer kontextfreien Selbstmächtigkeit des Subjekts der Reflexion, das sich der dialogischen Verankerung überhoben wähnt, hat Wittgenstein als Antidot die einfache grammatische Beobachtung parat, dass das Verb ‚denken‘, anders als Verben, deren Gebrauch mit ihm über gewisse Strecken parallel gehen (z.B. ‚überlegen‘), keine 1. Person Präsens hat, jedenfalls keine, die analog wäre zur 1. Person Präsens bei anderen psychologischen Ausdrücken (bei denen sie einen aktuellen Zustand oder Vollzug zugleich bezeichnet *und* ausdrückt – z.B. ‚ich habe Schmerzen‘). (*BPP* II, 12, 231) Auf der Praxisverankerung der Begriffsklärung im regelmäßigen Handeln beim Gebrauch der Sprache, beruht auch die dritte Stütze der nicht kognitiven Auffassung. Neben dem semantischen Argument aus dem Charakter von Regeln, keine Aussagen zu sein, und der Argumentation gegen ein absolutes Subjekt der Reflexion als Bezugspunkt reflexiver begrifflicher Klärung hat Wittgenstein schließlich eine Form der Ineffabilitätsthese für praktisches Wissen beibehalten, die nach der Platon-Interpretation von Wolfgang Wieland schon Platon zu seiner Schriftkritik und den Strategien der indirekten Mitteilung begrifflicher Einsichten durch Dialoge und ihre Regie, die Erfindung von Mythen etc. gebracht hat.<sup>192</sup> In seiner ersten Philosophie in *LPA* hatte Wittgenstein die Ineffabilitätsthese mit der Bildtheorie des Satzes und der Bedeutung ganz anders begründet. In der letzten Schrift *ÜG* aber heißt es: „Komme ich nicht immer mehr und mehr dahin zu sagen, dass sich die Logik am Schluss nicht beschreiben lasse? Du musst die Praxis der Sprache ansehen, dann siehst du sie.“ (*ÜG* 501)<sup>193</sup> Jetzt beruht die Ineffabilität auf der Unerschöpflichkeit der Fähigkeiten, auf denen die Praxis des Sprechens und der Verständigung beruht und die Ineffabilitätsthese bleibt dabei selbst ineffabel. (Dazu gleich mehr.)

Nun könnte man gegen das Bisherige einwenden: Wir können doch zweifellos Aussagen über Regeln formulieren (z.B. „Im Schach ist eine große und eine kleine Rochade möglich. Die große wird vollzogen, indem ....; die kleine, indem....“). Warum kann die Philosophie nicht in solchen Aussagen über Regeln handeln und so doch kognitiv bleiben?

In der wittgensteinianischen Antwort auf den Einwand greifen, ergänzend zum Nachweis des semantisch redundanten Status von Regeln, zwei Überlegungen ineinander: (1) die reflexive Begriffsklärung führt nicht auf solche Aussagen, sondern als praktische Einsicht auf die Regeln selbst. Interessanterweise macht Wittgenstein für den praktisch bleibenden Charakter der philosophischen Einsicht das schon mehrfach erwähnte Regressargument geltend, das zuerst Kants selbst verwendet hat – bezüglich der Unmöglichkeit von Regeln für die Urteilskraft, deren Mangel eigentlich das sei, was man Dummheit nenne. Wittgenstein hat dieses Argument auf das Problem der Bedeutung oder des Sinns übertragen, um zu zeigen, dass Deutungen, Interpretationen, die Bedeutung nicht allein bestimmen können (*PU* 201). In seiner spätesten Form ist es so resümiert: „Ich kann nicht beschreiben, wie eine Regel (allgemein) zu verwenden ist, als indem ich die lehre, abrichte, eine Regel zu verwenden.“ (*Zettel* 318) Die Abrichtung aber geschieht durch Beispiele,

<sup>192</sup> Vgl. Wolfgang Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen <sup>2</sup>1999, 37 f., 164 f. u. ö.

<sup>193</sup> Das bestreiten rationalistische Wittgenstein-Interpreten wie Hanjo Glock und sein Lehrer Hacker, weil Wittgenstein in anderen Kontext gegen weit gehende Verallgemeinerungen sagt, es klinge ihm alles zu sehr nach der *Log.-Phil.Abh.* (*ÜG* 321). Die hier gezogene Verbindung partieller Ineffabilität praktischer Fähigkeiten mit dem Praxischarakter des Sprechens der Sprache steht in *ÜG* auf unbezweifelbaren Grundlagen – dass Tatsachen des (auch sprachlich) so-und-so Handelns in das Fundament der Sprachspiele eingehen, beruht darauf, dass das Sprachspiel „etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). – Es steht da – wie unser Leben.“ (*ÜG* 539)

die auch für Kant der „Gängelwagen der Urteilskraft“ (*K.d.r.V.* B 173 f.) waren: „Um eine Praxis festzulegen, genügen nicht Regeln, sondern man braucht Beispiele. Unsere Regeln lassen Hintertüren offen, und die Praxis muss für sich selbst sprechen.“ (*ÜG* 139) Wegen dieser Verankerung normativen Sprachgebrauchs in faktischer Praxis sind Erklärungen von Bedeutungen und also auch Begriffsklärungen in der Philosophie strukturell begrenzt darin, dass sie schließlich in Lehre/Unterricht oder Abrichtung enden und darin praktisch bleiben müssen.

(2) Jedenfalls ist das dann der Fall, – das ist die zweite ergänzende Überlegung zur Stützung der nicht kognitiven Auffassung – wenn sich das Subjekt der Reflexion in der Philosophie, das ‚ich denke‘, nicht aus seinem Zusammenhang mit einem ‚du‘, dem auf es anwendbaren ‚er‘ oder ‚sie‘ und dem Ich und Du verbindenden ‚wir‘ lösen und sich kontextfrei der Welt im ganzen *und* seinem Verständnis von ihr gegenüberstellen kann. Das zu können meinen heute zwar wieder anti-wittgensteinianische, cartesianische Philosophen wie Thomas Nagel und Bernard Williams und, in Deutschland, z.B. Dieter Henrich. Wittgenstein aber hat auch wegen des Dialog-bezogen bleibenden Verständnisses des Subjekts philosophischer Reflexion gesagt, er schreibe beinahe immer Selbstgespräche – und das erläutert, es seien Dinge, die er sich unter *vier* Augen sage (*VB* 560, 1948). Das zweite Augenpaar auch im Selbstgespräch gehört meist Wittgensteins früherem theoretischen Subjekt aus der *Logisch-Philosophischen Abhandlung* (*LPA*). Mit ihm führt er wirkliche Dialoge, die (Selbst-)Belehrungen, Erinnerungen im Sinne von Ermahnungen zum nicht metaphysischen Wortgebrauch, enthalten können. Unabhängig von Wittgenstein meint der Selbstgesprächscharakter philosophischer Klärungen, dass sich das Reflexionssubjekt nicht aus seinem Zusammenhang mit einem ‚du‘ und dem auf es anwendbaren ‚er‘ lösen kann. Auf den genannten drei Gründen beruht die bei Wittgenstein gegenüber Kant abweichende epistemische Bewertung der Ergebnisse der Philosophie – nicht Erkenntnis, sondern praktisch bleibendes Wissen (die Fähigkeit zur Auflösung von begrifflichen Problemen und Missverständnissen). Die Gründe sind: Der semantisch redundante Status von Regeln, der Praxischarakter der Regelverwendungen und die partielle Ineffabilität der Fähigkeiten, auf denen sie beruhen. Sie begründen auch Wittgensteins therapeutische Selbstbeschränkung der Begriffsklärung und seine Skepsis gegenüber der Möglichkeit eines philosophischen Systems. Er muss es seiner Sinn klärenden Methode gemäß<sup>194</sup> für eine empirische Frage halten, in welchem Ausmaß unsere Begriffe systematisch verfasst sind – im Reden über raumzeitliche Gegenstände sind sie sicher stärker vernetzt als z.B. im Sprachspiel des psychologischen Verstehens oder gar dem der ästhetischen Bewertung.<sup>195</sup>

Wie hängen diese *Erinnerungen* (vgl. *PU* 127) an den Philosophiebegriff nun zusammen mit dem Diktum, Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten? Es handelt sich bei der Bemerkung nicht um eine zum Verhältnis von Philosophie und Dichtung. Vielmehr gilt von ihr, was Wittgenstein in der *LPA* ganz allgemein von verneinenden Sätzen sagt: Der verneinende Satz bestimmt einen logischen Ort mit Hilfe des logischen Ortes des verneinten Satzes, indem er jenen als außerhalb diesem liegend beschreibt. (4.0641). Das verneinende Moment in Wittgensteins Diktum liegt im Irrealität indizierenden Konjunktiv II. Der Satz sagt etwas Begrenzendes über die Philosophie und nimmt dabei einen Gesichtspunkt außerhalb der Philosophie ein – eben den der Dichtung. Insofern legt es sich nahe, sich den Satz als Folgesatz eines irrealen Konditionalsatzes zu denken. In Wittgensteins Kontext sind zu ihm verschiedene Vordersätze möglich, insofern ist der Satz eine

<sup>194</sup> Vgl. S. 116 oben das Zitat zu Fußnote 189.

<sup>195</sup> Diese Skepsis gegenüber einem wissenschaftlichen System der reflexiv geklärten Begriffe ist etwas, was die akademische Philosophie seit P.F. Strawsons Rezension der *PU* in *Mind* 1954 übel genommen hat und was die Konzeption der deskriptiven Metaphysik, der Bedeutungstheorien für natürliche Sprachen, der naturalisierten Erkenntnistheorie etc. und im Gegenzug zu letzteren die neuen metaphysischen Entwürfe von Saul Kripke, Thomas Nagel u. a. hervor getrieben hat – man kann bezweifeln, dass das Verständnis der von uns immer noch gebrauchten alltäglichen Begriffe und die Bekämpfung der durch sie nahe gelegten Missverständnisse dadurch irgendwie vorangebracht worden ist.

„Zusammenfassung“ seiner Stellung zur Philosophie. Ich erörtere im Folgenden, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, drei Möglichkeiten der Fassung des Vordersatzes.

1. „Wenn man einen Vertreter einer anderen philosophischen Auffassung von der eigenen zwingend überzeugen wollte, dürfte man Philosophie eigentlich nur dichten.“ – Denn Philosophieren ist Ausdruck eines Willens zum Verständnis, das sich unvermeidlichen Missverständnissen – der „Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“ (*PU* 109) – abringen muss, die z. T. sogar darauf beruhen, dass man Bestimmtes sehen oder eher nicht sehen will. (vgl. *BT* 406/315) Das Akzeptieren einer kritischen philosophischen Klärung – auch des Begriffs der Philosophie – setzt insofern eine Umkehr des Willens zum Missverständnis voraus. Um diese zu erreichen, bedarf es u. U. anderer Weisen der Rede als rein argumentierender – z.B. expressiv-evokativer Redeweisen der Dichtung. Zusätzlich beruht die eingeschränkte Reichweite des Argumentierens allgemein auf den Grenzen der Begründbarkeit normativer Erklärungen überhaupt (vgl. *PU* 217). In dieser Hinsicht ist die Beobachtung wichtig, dass die methodisch orientierte reflexive begriffliche Klärung der Philosophie auf einer vor-theoretischen Funktion der Sprache aufbaut: der Möglichkeit der Bedeutungserklärung. Im elementaren Fall gewährleistet sie, dass man bei auftretendem Un- oder Missverständnis in der Sprache auf andere Weise zu verstehen geben kann, was man hat ursprünglich sagen wollen. Die Verfügbarkeit dieser Sprachfunktion begründet den Anspruch der Sprache, universelles Darstellungsmedium zu sein – sich selbst, ihre eigenen Ausdrücke erklären zu können. Er begründet auch, wie im Abschnitt *Sprache* erörtert, einen Universalitätsanspruch der Sprache. Aber die durch die Notwendigkeit von Beispielen begrenzte Reichweite von normativen (Regel-)Erklärungen beschränkt, wenn die Philosophie auf ihnen aufbaut und aufbauen muss, natürlich auch die möglichen Ansprüche der Philosophie, die Bedeutungserklärung methodisch umfassend fortzusetzen. Für die vor-theoretische Sprachfunktion der Bedeutungserklärung ist nämlich konstitutiv, nur in Ausnahmefällen, eben bei auftretendem Un- oder Missverständnis in Funktion treten zu müssen. Und es ist in normativen Kontexten nicht garantiert, dass der Übergang gemacht werden kann von 'was manchmal möglich ist, ist auch immer möglich' (vgl. *PU* 345) – gerade dafür gibt das Regressargument Kants und Wittgensteins einen Grund an. Wenn Fehler in einem Spiel nicht die Ausnahme bleiben, sondern die Regel werden, ist das Spiel aufgehoben, in dem sie Fehler waren. (*PU* II XI, S. 573) Auch diese Überlegung ist bei Wittgenstein im Hintergrund der therapeutischen Selbstbeschränkung der Begriffsklärung auf die Auflösung von Missverständnissen.

In der von der Ergänzung durch den ersten Vordersatz bestimmten Sicht kann Wittgensteins Diktum die Endlosigkeit der Debatten zwischen philosophischen Schulen beleuchten.

2. „Wenn man durch die reflexive Klärung von Begriffen auch die Fähigkeit zu ihrem der Reflexion voraus liegenden Gebrauch vermitteln wollte, dürfte man Philosophie eigentlich nur dichten.“ – Es ist eine grundsätzliche Schranke reflexiver begrifflicher Klärung wie jeder Art von Beschreibung und Explikation einer Fähigkeit ist, dass sie *nicht allgemein* dazu dienen kann, das Geklärte zu lehren (im Sinne von ‚die Verfügung darüber allererst zu vermitteln‘ vgl. *Z* 318) – nur bei beträchtlichen begrifflichen Voraussetzungen ist auch ein solch abkürzendes Lehren durch bloße Beschreibung möglich. Das ist in der pädagogischen Einsicht ausgedrückt, ein bisschen Übung sei stets mehr wert als noch so viele (verbale) Belehrungen.<sup>196</sup> Wenn man nun das Unmögliche wollte – eine begriffliche Fähigkeit *ab ovo* durch eine objektivierte Darstellung vermitteln –, dann dürfte man Philosophie eigentlich nur dichten. Und man könnte dies trotz aller Einwände tun zu können wünschen, wenn man das Verstrickt-Sein und Verstrickt-Bleiben in philosophische Unklarheiten und auf deren Auflösung gerichtete Überlegungen für unproduktiv hielte und ihnen ein für allemal nicht nur entkommen, sondern ein Ende bereiten wollte. Dass das

---

<sup>196</sup> Vgl. *Zettel* Abschnitt 419: „Die Grundlage jeder Erziehung ist die Abrichtung. (Das sollten Erzieher bedenken.)“

keine fiktive Motivationslage ist, bezeugen die wiederholten Versuche in der Geschichte der Philosophie, mit einer Darstellung einer Philosophie anderen Weisen des Philosophierens, z.B. metaphysischen, ein Ende bereitet haben zu wollen. Kants Kritik der Schulmetaphysik und Wittgensteins *LPA* sind dafür Beispiele, auch der sprachliche Konstruktivismus der Erlanger Schule von Paul Lorenzen war von solchen Motiven bestimmt.

3. „Wenn man ein vollständiges Bild vom gesamten Kontext thematisierter begrifflicher Fähigkeiten, von einem Ganzen des Verstehens geben wollte, dürfte man Philosophie eigentlich nur dichten.“ – Der Gedanke eines extensiven Ganzen des Verstehens, mit Kant gesprochen: eines Systems des Verstandes oder der Verstandesbegriffe, scheint ganz nahe liegend und für eine methodische Ausübung der reflexiven Klärung auch ganz unvermeidlich. Wenn man ihm nachgibt, verdrängt man aber, dass sich die reflexive begriffliche Klärung auf hochkomplexe Fähigkeiten richtet, die durch die Verfügung über Sprache gegebenen Fähigkeiten zu verstehen. Für solche Fähigkeiten, Fälle praktischen Wissens, ist es wesentlich, gegenüber ihren einzelnen Ausübungen transzendent zu bleiben. Denn einerseits ist eine Fähigkeit in keiner Menge von Ausübungsfällen erschöpft – das ist der Sinn, von einer Fähigkeit und nicht z.B. von einem bloßen Programm (in dem durch den Gebrauch von elektronischen Rechnern eingeführten Sinn) zu reden. Jemand hat eine Fähigkeit als praktisches Wissen, wenn er sich auch mit neuen und unvorhergesehenen Problemen zurechtfindet. Andererseits gilt der Schluss *ab esse ad posse* für Fähigkeiten nicht uneingeschränkt – ein einzelner Ausübungsfall spricht noch nicht für das Vorhandensein der Fähigkeit; wie vieler Ausübungsfälle es aber bedarf, um davon sprechen zu können, ist keine klare Frage, die eine allgemeine Antwort erlaubte. (vgl. *PU* 145 b)

Die Ausübungstranzendenz ist das für mein Interesse wichtigste von drei Merkmalen des Wissens, die eine neuere Analyse dieses Begriffs vorgeschlagen hat.<sup>197</sup> Die beiden anderen Merkmale sind Vielseitigkeit und Rationalität – Vielseitigkeit: im Unterschied zu physischen Dispositionen sind Fähigkeiten von der Art praktischen Wissens nicht nutzlos, wenn ein üblicher Weg ihrer Wirksamkeit blockiert sein sollte. Z. B. kann jemand, der weiß, wie man schwimmt, auch wenn er selbst physisch dazu nicht mehr in der Lage ist, immer noch Schwimmunterricht erteilen. Und Rationalität: was immer man weiß, kann einen Grund haben und kann Grund für etwas sein, gehört in den von Wilfrid Sellars so genannten ‚Raum der Gründe‘.

Die von diesen Merkmalen her entwickelte Analyse des Wissensbegriffs ist eine funktionale: Sie geht von der Frage aus, wozu der Wissensbegriff für uns gut ist. Diese Wendung der Fragestellung führt zu einer Revision einer zur Orthodoxie eingeschliffenen Meinung – bei der Unterscheidung zwischen theoretischem *Wissen, dass...* und praktischem *Wissen, wie...* handele es sich um zwei verschiedene Begriffe und nicht um zwei verschiedene Charakterisierungen von (immer komplex verfassten Zuständen von) Wissen. Im Gebrauch welcher Form von Charakterisierung von Wissen auch immer handelt es sich bei der Zuschreibung von Wissen jedoch darum „to flag approved informants“ ( ‚ausgewiesene Informanten zu kennzeichnen‘ – Craig). Der Akzent auf Information und Unterrichtung ist umstritten – wenn man einen kundigen Klempner sucht, will man nicht unbedingt selbst klempnern lernen (Moore S. 174). Aber es bleibt bei einer Verbindung zwischen Wissen und verlässlichem sich Auskennen in einem Bereich. Für Einzelheiten und weit reichende Perspektiven einer solchen Analyse des Wissens verweise ich auf Moore.

Die philosophische Vorstellung der reflexiven Klärung eines Ganzen des Verstehens, das methodisch expliziert werden könnte, ist die Vorstellung, man könnte der Unerschöpflichkeit der Fähigkeit auf dem Wege einer ausführlichen und gleichwohl abkürzenden (weil die tatsächliche Erwerbung, Einübung und Gebrauch der Fähigkeit ersparenden) Beschreibung gleichsam zuvorkommen. Denn man wird nicht beanspruchen wollen, die Fähigkeit auf dem Wege reflexiver

---

<sup>197</sup> Zu dieser Analyse wirken eine Reihe von Philosophen zusammen, nach frühen Hinweisen bei David Pears u. a. hat Edward Craig „The practical explication of Knowledge“ vorgeschlagen. Ich habe die Analyse im Kapitel 8 eines Buches von Adrian Moore, *Points of View* (Oxford 1997) kennen gelernt.

Klärung *erklären* zu können (das wäre der Münchhausen-Trick, sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf zu ziehen); und wenn man etwa beansprucht, wie beispielsweise Michael Dummett für eine Bedeutungstheorie des von ihm intendierten Typs, man gebe nur die ‚theoretical representation‘ der Fähigkeit des Sprachverstehens, bedarf man eines Kriteriums der Vollständigkeit. Sehr lehrreich ist in diesem Betracht der einzige mir bekannte ausführliche Versuch der Entwicklung einer solchen Bedeutungstheorie – Robert Brandoms *Making it Explicit*. Er findet ein Kriterium der Vollständigkeit für seine Darstellung unseres logischen Vokabulars darin, dass sie analog zu Freges *Begriffsschrift* ein expressives Gleichgewicht erreicht – das heißt: die reflexiv klärende Beschreibung der Sprache bis zu dem Punkt treibt, an dem die (mögliche) Einführung des Vokabulars der Theorie selbst verständlich gemacht werden kann. Das ist eine sprachphilosophische Wiederholung der idealistischen Ideen über das System als einen sich zum Kreis rundenden selbst-explikativen Verstehenszusammenhang.

Aber auch eingeholte Voraussetzungen bleiben doch gewählte, wie immer durch Einholung plausibilisierte und gestützte Voraussetzungen, zu denen prinzipiell Alternativen denkbar sind. Immer gibt es zumindest die Alternative, keine solchen Voraussetzungen zum Zwecke von Systembildung zu machen und stattdessen andere, sich z.B. durch größere Kommunikativität empfehlende Explikationsformen zu verfolgen. Die Vorstellung einer theoretischen Darstellung der gesamten Sprachfähigkeit, in diesem Sinne: eines Systems der Sprache (der Begriffe), ist eine Chimäre. Anders als Dichtungen und ihre Themen geben die Verstehensfähigkeiten, auf deren reflexive Klärung sich philosophisches Verstehen richtet, kein Bild eines Ganzen. Sie sind vielmehr nur die Mittel, Bilder von Zusammenhängen zu entwerfen, und selbst sind die Mittel nicht, wie darstellende Bilder es sind, einer Wirklichkeit verantwortlich (sondern nur ihrem Nutzen, d.h. der Möglichkeit ihrer erfolgreichen Benutzung).<sup>198</sup> Tatsächlich sind auch die Ganzheiten von Verstehen, die uns historisch erklärt worden sind, Systeme der Philosophie wie Kants Metaphysik der Erfahrung und Strawsons *Individuals*,<sup>199</sup> relativ auf kontingente Fragestellungen und Interessen gewesen, und oft, selbst erklärtermaßen und erkennbar, nur Teile dessen, was man gern geklärt sähe.

Die Einsicht darein, dass es nicht nur keines Systems im Sinne einer Explikation des Ganzen unseres Verstehens bedarf, um begriffliche Verwirrungen aufzulösen, sondern dass die Vorstellung der Möglichkeit eines solchen eine Chimäre ist, ist jene „eigentliche Entdeckung“, von der Wittgenstein am Ende seines Philosophie-Kapitels in *PU* schreibt, dass sie ihn „fähig macht, das Philosophieren abubrechen, wann ich will. – Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so dass sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen.“ (*PU* 133) Das ist angesichts der scheinbaren Unvermeidlichkeit des Systemgedankens für die methodische Ausübung der begrifflichen Klärung auch eine schmerzliche Einsicht, denn sie relativiert nicht nur die Reichweite, sondern die Relevanz des Philosophierens. Wittgenstein, der begriffliche Klarheit als Selbstzweck verfolgt hat (*VB* 459, 1930), hat diese Einsicht, die im Abschnitt *Moral und Recht* schon gegen Tugendhat geltend gemacht wurde, so ausgedrückt:

„Die philosophische Unklarheit ist quälend. Sie wird als beschämend empfunden. Man fühlt: man kennt sich nicht aus, wo man sich auskennen *sollte*. Und dabei *ist* es doch nicht so. Wir können sehr wohl leben ohne diese Unterscheidungen, auch ohne sich hier auszukennen.“ (*BüF* III. 33)<sup>200</sup>

<sup>198</sup> Die alternative Idee einer rekursiven Theorie für alle Sätze der Sprache, die das sprachphilosophische Paradigma von Donald Davidson bestimmt, macht die für formale Kalküle mit endlichem Vokabular und klar spezifizierbaren Formationsregeln sinnvolle Voraussetzung einer abgeschlossenen bzw. abschließbaren Gesamtheit der Sätze einer Sprache, die für eine natürliche Sprache *prinzipiell uneinholbar* bleibt und daher *sinnlos* ist.

<sup>199</sup> P.F. Strawson: *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)*, übers. v. F. Scholz, Stuttgart 1972. (Engl. 1959)

<sup>200</sup> In der Geschichte des Systemdenkens und seiner Kritik haben Kritiker wie die französischen Enzyklopädisten d'Alembert und Condillac den ‚esprit systématique‘ dem ‚esprit de système‘ kontrastiert, um zu verdeutlichen, dass es Methodizität ohne System geben kann. d'Alembert hat zwar vom Physiker gesprochen, aber (wegen des damaligen Sprachgebrauchs, die Physik als Naturphilosophie zu bezeichnen) durchaus auch den Philosophen gemeint, wenn er als sein wesentliches Verdienst bezeichnete, dass er systematischen Geist habe, ohne dabei je ein

Wollte man wirklich tun, was einem der Gedanke der methodischen Explikation des Ganzen unseres Verstehens als unvermeidliches Ziel vorspiegelt, dann dürfte man Philosophie eigentlich nur dichten. Denn nur an Dichtungen haben wir Modelle dafür, dass uns das Bild eines Ganzen von Verstehen und Verständlichem vor Augen gestellt wird. Wittgenstein hat seine reflexiv-klärende Philosophieauffassung auch deshalb therapeutisch beschränkt, weil er in seiner *Logisch-Philosophischen Abhandlung* selbst ein System – eine systematische *Theorie über alles* – entwickelt und dessen Aporien einzusehen gelernt hatte. Auch nach Destruktion des Systems hat er wohl noch ein Ganzes im Blick, aber den Versuch seiner expliziten Formulierung hält er für unmöglich und verzichtet daher darauf.<sup>201</sup> Dort, wo er ausdrücklich sagt, dass unsere *Überzeugungen*, d.h. die mittels unserer Begriffe gebildeten Sätze zur Darstellung unserer Erfahrung ein System bilden, macht er ganz klar, dass wir dieses System nicht als ganzes distanzieren und beschreiben können: „Nicht, als ob ich das System dieser Überzeugungen beschreiben könnte. Aber meine Überzeugungen bilden ein System.“ (ÜG 102) Wir können es nicht als ganzes beschreiben, weil es nicht so sehr Ausgangspunkt als Lebelement unserer Argumente ist (ÜG 105). Und eigentlich können wir auch nicht behaupten, dass es dieses System gibt, sondern wir glauben, „dass dieses große Gebäude da ist, und nun sehen wir einmal da ein Eckchen, einmal dort ein Eckchen.“ (ÜG 276) Die Nicht-Distanzierbarkeit des Ganzen der Sprache erklärt auch eine von Wittgenstein empfohlene und befolgte Methode der Bearbeitung von philosophischen Problemen – die der wiederholten Durcharbeitung von verschiedenen Zugängen aus:

„Eine Schwierigkeit mit der Philosophie ist, dass wir keine Übersicht haben. Die Schwierigkeiten, auf die wir stoßen, sind von der Art, wie wir sie mit der Geographie eines Landes haben, für das wir keine Karte haben, oder nur eine Karte isolierter Teilstücke. Das Land, von dem hier die Rede ist, ist die Sprache, und die Geographie ist die Grammatik. Wir können ohne weiteres in dem Lande herumgehen, doch wenn wir gezwungen sind, eine Karte anzufertigen, geraten wir auf Irrwege. Die Landkarte wird verschiedene Straßen aufweisen, die durch ein und dasselbe Land führen und von denen wir jede beliebige nehmen können, aber nicht zwei, genauso wie wir in der Philosophie ein Problem nach dem anderen aufgreifen müssen, obwohl jedes Problem zu einer Vielfalt anderer Probleme führt. Wir müssen warten, bis wir wieder an unseren Ausgangspunkt gelangen, ehe wir zu einem neuen Abschnitt übergehen können, d.h. ehe wir entweder das zuerst angegangene Problem abhandeln oder zu einem anderen übergehen können. In der Philosophie sind die Dinge nicht so einfach, dass wir sagen könnten: ‚Wir wollen einen ungefähren Eindruck gewinnen‘, denn wir kennen das Land ausschließlich durch die Kenntnis der Verbindungen zwischen den Straßen. Deshalb schlage ich die Wiederholung als Mittel vor, einen Überblick über die Verbindungen zu bekommen.“  
(*Vorlesungen 1930-1935* 199)

Wenn Übersicht aber nur durch Wiederholung gewonnen wird (sie entspricht der Rolle der Beispiele für die Urteilskraft für das erste Lernen), dann bleibt sie auch der ursprünglichen

---

System zu machen. Vgl. *HWP* Bd. 10, Spalte 834.

<sup>201</sup> Vgl. *VB* 459, 1930: „Jeder Satz, den ich schreibe, meint immer schon das Ganze...“; *PU* 122: „Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, dass wir die ‚Zusammenhänge sehen‘.“ Im Unterschied zu 1930 ist von dem Ganzen nicht mehr ausdrücklich die Rede, aber der bestimmte Artikel vor ‚Zusammenhänge‘ indiziert nicht nur Bestimmtheit, sondern wohl auch eine Art Abgeschlossenheit. – Zur Unmöglichkeit der expliziten Formulierung des Ganzen: „Immer wieder ist es der Versuch, die Welt in der Sprache abzugrenzen und hervorzuheben – was aber nicht geht. Die Selbstverständlichkeit der Welt drückt sich eben darin aus, dass die Sprache nur sie bedeutet und nur sie bedeuten kann. (–) Denn, da die Sprache die Art ihres Bedeuten erst von ihrer Bedeutung, von der Welt, erhält, so ist keine Sprache denkbar, die nicht diese Welt darstellt.“ (PB V. 47, S. 80) Eine Abgrenzung der Welt in der Sprache wäre natürlich komplementär eine Abgrenzung der (ganzen) Sprache. Die Bemerkung stammt aus Wittgensteins Übergangsphase zur Spätphilosophie und muss im Lichte derselben pragmatisch korrigiert werden. Dann ist die Begrenzung möglicher Bedeutung durch die dargestellte Welt die Begrenzung durch in der Welt (und bei ostensiven Erklärungen: mit Hilfe von Elementen der Welt) mögliche Erklärungen der Bedeutung. Das ist kein empiristisches Vorurteil, sondern eine aus der im Privatsprachenargument nachgewiesenen notwendigen Öffentlichkeit von Bedeutung folgende logische Einsicht, dass Bedeutung muss erklärt werden können.

praktischen Kenntnis der Verbindungen zwischen den Straßen verhaftet, bleibt praktisches und wird nicht theoretisches Wissen von grammatischen Tatsachen.

Alternativ zu Wittgensteins späterer auto-therapeutischer Beschränkung der philosophischen Thematik aufgrund der Unerreichbarkeit eines Systems lassen sich weniger ambitionierte Selbstbeschränkungen denken, die die meisten Produkte der (akademischen) Philosophie ja kennzeichnen. Auch Strategien der indirekten Mitteilung und Darstellung von begrifflichen Einsichten, zu denen ich auch die Fülle des vornehmlich die Gedanken anderer Philosophen auslegenden Philosophierens rechnen wollte, gewinnen von daher Verständlichkeit.

Bleibt die Frage: warum erscheint die Idee der Explikation eines Ganzen von Verstehen unvermeidlich? Meine These: Sie ist ein Korrelat der Reflexionsperspektive der 1. Person selbst, wenn diese ihre Bindung an eine endliche Person und deren spezifische Prägungen vergisst. Das philosophische („theoretische“) Subjekt scheint sich als solches der Welt und seinem Verständnis derselben als ganzem gegenüberzustellen und fragen zu müssen ‚*Was bedeutet das alles?*‘<sup>202</sup>

Für den ersten Programmpunkt dieses Abschnitts sind im Rückblick auf die jetzt gegebenen weiteren Erläuterungen zwei Punkte entscheidend: (1) dass das Verständnis der Philosophie Wittgensteins, die sie ausschließlich oder auch nur vornehmlich als Sprachphilosophie auffasst, verengend und verharmlosend ist; (2) dass die therapeutische Selbstbeschränkung der begrifflichen Klärung bei Wittgenstein nur eine der möglichen methodischen Folgerungen aus einem weiter reichenden begrifflichen Punkt sind. Dieser weiter reichende Punkt war, dass es sich bei den begrifflichen Explikationen der Philosophie nicht um theoretisches Wissen handelt, sondern dass diese Klärungen, weil sie auf mögliche Verständigung bezogen, praktisches Wissen bleiben. Diesem Punkt kann auf verschiedene Weise methodisch Rechnung getragen werden, so dass Alternativen zur therapeutischen Selbstbeschränkung der begrifflichen Analyse bei Wittgenstein möglich sind.

Was die Frage angeht, inwiefern die Konzeption kritischen Philosophierens selbst eine Antwort auf die Lebenssinnsfrage darstellen kann, so ist natürlich klar, dass sie unter Voraussetzung der in modernen Verhältnissen gegebenen Autonomie der Bewertung der Individuen von einzelnen dazu gemacht werden kann. Ferner ist unzweifelhaft, dass Wittgenstein selbst sie dazu gemacht hat. Er hat seine so genannte zweite Philosophie nach dem Wiederbeginn in Cambridge 1929, die in seinem posthum veröffentlichten zweiten Buch *PU* kulminiert, als Selbstkritik seiner ersten, noch metaphysischen Philosophie in *LPA* entwickelt und schließlich auch dargestellt, wenn er auch die Darstellung unter die zusätzliche Bedingung gestellt hat, nicht nur seine Probleme („meine Magenschmerzen“) zu präsentieren, sondern auch und vor allem die Mittel („if any“), die er schließlich gegen sie gefunden hatte.<sup>203</sup> Besonders aufschlussreich ist folgender entwicklungsgeschichtlicher Umstand. Die Konzeption des zweiten Hauptwerks, *PU*, hat sich mehrfach, zum Teil tiefgreifend geändert, am massivsten als Reaktion auf die gemeinsam mit einem Freund 1943 unternommene erneute Lektüre des ersten Hauptwerks *LPA*, von der Wittgenstein im *Vorwort* 1945 zu den *PU* berichtet, dass sie ihn dazu motiviert habe, *LPA* und *PU* (Teil I) in einem Band zu veröffentlichen zu wollen.<sup>204</sup> Danach hat Wittgenstein seine

<sup>202</sup> Vgl. die ‚ganz kurze Einführung in die Philosophie‘ unter diesem Titel von Thomas Nagel, Stuttgart <sup>2</sup>1993. Wittgenstein müsste an der so gestellten Frage einen mystifizierenden Missbrauch des Begriffs der Bedeutung monieren.

<sup>203</sup> Ich beziehe mich hier auf folgende selbstreflexive Äußerung Wittgensteins: „Ich habe kein Recht, der Öffentlichkeit ein Buch zu geben, worin einfach die Schwierigkeiten, die ich empfinde, ausgedrückt und durchgekaut sind. Denn diese Schwierigkeiten sind zwar für mich interessant, der in ihnen steckt, aber nicht notwendigerweise für die Menschheit. Denn sie sind Eigentümlichkeiten meines Denkens, bedingt durch meinen Werdegang. Sie gehören, sozusagen, in ein Tagebuch, nicht in ein Buch. Und wenn dies Tagebuch auch einmal für jemand interessant sein könnte, so kann ich's doch nicht veröffentlichen. Nicht meine Magenbeschwerden sind interessant, sondern die Mittel – if any – die ich gegen sie gefunden habe.“ (Ms. 136, zit. nach M. Nedo /M. Ranchetti, Hrg., *Wittgenstein – Sein Leben in Bildern und Texten*, Frankfurt am Main 1983, S. 316.)

<sup>204</sup> Die Entwicklung der Konzeption kann jetzt anhand der kritisch-genetischen Ausgabe von Joachim Schulte verfolgt werden, die fünf Versionen der *PU* dokumentiert. (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001). Vgl. die Rezension von

sprachphilosophisch ansetzende zweite Philosophie nicht mehr direkt in die Philosophie der Mathematik hinein fortsetzen wollen, sondern mit dem so genannten Privatsprachenargument (*PU* 243 ff.) in die Philosophie der Psychologie hinein. Dies trug dem Umstand Rechnung, dass die als Bezugspunkt der Kritik im Hintergrund stehende Konzeption der *LPA* selbst einen psychologischen Kern darin hatte, dass sie unterstellte, dem Gebrauch der normalen Sprache liege das Operieren einer Denksprache zugrunde, die im formalen Prädikatenkalkül (ohne Identität) erfasst werde.<sup>205</sup> Damit wurde der erste Teil der zweiten Philosophie in *PU* noch konsequenter als Selbstkritik der ersten in *LPA* gefasst. Im *Vorwort* zu *LPA* hatte Wittgenstein die Überzeugung geäußert, die (ihn interessierenden) Probleme der Philosophie (bezüglich der Grundlagen von Logik, Mathematik und Sprache) im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben. Im *Vorwort* zu *PU* gesteht er, dass er einzusehen hatte, dass in seiner ersten Philosophie schwere Irrtümer stecken. Mit seiner Denkbewegung wollte er so vor allem ein Beispiel theoretischer Wahrhaftigkeit geben (was angesichts der tiefen Unwahrhaftigkeit des anderen großen Philosophen deutscher Sprache im 20. Jahrhundert, der Thema des nächsten Abschnitts in diesem Anhang sein wird, nicht überschätzt werden kann). So erklärt sich auch, dass er trotz seiner methodischen Reorientierung von Wahrheit weg auf Sinn hin sich selbst als „Wahrheitssucher“ charakterisiert sehen wollte.<sup>206</sup> Der existenzielle Sinn auch der Verfolgung der kritischen Konzeption der Philosophie bei Wittgenstein lässt sie Charaktere der traditionellen *theoria* annehmen, nicht nur, wie Spaemann richtig bemerkte, in der Phase der *LPA*, in der Wittgenstein schrieb: „Das Leben der Erkenntnis ist das Leben, welches glücklich ist, der Not der Welt zum Trotz.“<sup>207</sup> Am deutlichsten wird dieser persönliche Sinn der kritischen Philosophie für Wittgenstein im Entwurf eines Vorwortes zu seinem Buch von 1930, wo er auf die kulturelle Stellung reflektiert, in die ihn diese Auffassung der kritischen Philosophiekonzeption bringt:

„Ob ich von dem typischen westlichen Wissenschaftler verstanden oder geschätzt werde, ist mir gleichgültig, weil er den Geist, in dem ich schreibe, doch nicht versteht. Unsere Zivilisation ist durch das Wort ‚Fortschritt‘ charakterisiert. Der Fortschritt ist ihre Form, nicht eine ihrer Eigenschaften, dass sie fortschreitet. Sie ist typisch aufbauend. Ihre Tätigkeit ist es, ein immer komplizierteres Gebilde zu konstruieren. Und auch die Klarheit dient doch wieder nur dem Zweck und ist nicht Selbstzweck. Mit dagegen ist die Klarheit, die Durchsichtigkeit, Selbstzweck. Es interessiert mich nicht, ein Gebäude aufzuführen, sondern die Grundlagen der möglichen Gebäude durchsichtig vor mir zu haben.“ (VB 459)

Klarheit als Selbstzweck, reflexive Durchsichtigkeit der Grundlagen aller möglichen ‚Gebäude‘ – das sind Formeln für den Sinn von Theorie unter Bedingungen der kritischen Philosophie, die sich eines Systems (‚ein Gebäude aufzuführen‘) nicht länger vermögend weiß. Seine kritische Philosophiekonzeption hat Wittgenstein daher (und wegen des methodischen Übergangs von der Frage nach der Wahrheit zur Frage nach dem Sinn) völlig zu Recht als eine Neuerung in der Geschichte der Philosophie gesehen und insofern als nur einen Erben dessen, was

E.M. Lange in *PhLA* LV (2002), 1-3.

<sup>205</sup> Das ist gezeigt in E.M. Lange: *Ludwig Wittgenstein: Logisch-Philosophische Abhandlung*, Paderborn 1996, Kap. III.

<sup>206</sup> Vgl. den undatierten (vermutlich aus den späten 30er Jahren stammenden Brief an seine Schwester, bei M. Nedo / M. Ranchetti, Hrg., *Wittgenstein – Sein Leben in Bildern und Texten*, a. a. O., S. 292 (meine Hervorhebung): „Du schreibst in Deinem letzten Brief, ich sei ein großer Philosoph. Gewiss ich bin's, und doch möchte ich's von Dir nicht hören. Nenn mich einen Wahrheitssucher und ich will's zufrieden sein. Gewiss Du hast recht, jede Eitelkeit ist uns fremd und selbst die abgöttische Verehrung meiner Schüler vermag nichts gegen die Unerbittlichkeit meiner Selbstkritik. Freilich, ich muss es zugeben, meine Größe setzt mich oft selbst in Staunen und kann sie nicht fassen trotz der enormen Größe meines Fassungsvermögens. Aber nun genug der Worte, wo doch Worte nur leer sind gegenüber der Fülle der Dinge. Mögest Du ewig – Dein Ludwig.“ Gerade die merkwürdige Mischung zwischen arrogantem Selbstbewusstsein und Unsicherheit in diesen Zeilen scheint mir für unbedingte Aufrichtigkeit zu zeugen.

<sup>207</sup> Das Zitat stammt aus den zur Vernichtung bestimmten Tagebüchern, die Vorarbeiten zur *LPA* enthalten – Werkausgabe Bd.1, S. 176; vgl. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 83 f.



traditionell Philosophie hieß<sup>208</sup> und zumeist, auch noch in seiner eigenen ersten Philosophie, Metaphysik war. Deshalb haben seine Erklärungen der Philosophiekonzeption zumeist von vornherein einen gegen Metaphysik gerichteten (selbstkritischen) Zusatz: „Philosophische Untersuchungen: begriffliche Untersuchungen. Das Wesentliche der Metaphysik: dass sie den Unterschied zwischen sachlichen und begrifflichen Untersuchungen verwischt“ (*Zettel* 458), also zwischen der Frage nach der Wahrheit (sachliche Untersuchungen) und der Frage nach dem Sinn (begriffliche Untersuchungen) nicht hinreichend unterscheidet. Weil begriffliche Untersuchungen neben dem deskriptiven Aspekt unter der leitenden Frage ‚Wie ist das tatsächlich gespielte Sprachspiel beschaffen, was sind seine Regeln?’ auch einen normativen und voluntativen Aspekt haben (‚ist es gut und dem Verständnis dienend, wollen wir diesen Sprachgebrauch akzeptieren?’), ist die Bemerkung über die Philosophie vom Gesichtspunkt der Dichtung aus, die oben ausgelegt wurde, vielschichtiger als ich es zunächst dargestellt habe. Denn zum einen hat Wittgenstein existenziell wohl bedauert, nicht dichten zu können – insofern an die Bemerkung folgende Fortsetzung geknüpft ist: „Daraus (sc. dass man Philosophie eigentlich nur dichten dürfte) muss sich, scheint mir, ergeben, wie weit mein Denken der Gegenwart, Zukunft, oder der Vergangenheit angehört. Denn ich habe mich damit auch als einen bekannt, der nicht ganz kann, was er zu können wünscht.“ (*VB* 483, 1933-4) Seine Philosophie charakterisierte (teilweise zu seinem Bedauern) „das *Undichterische*, unmittelbar auf's Konkrete gehende“ (*WA* Bd. 3, 109). Aber das war für ihn im Sinne konsequenter Selbstkritik in Kauf zu nehmen: Denn die zentrale psychologische Annahme seiner frühen Konzeption – die der Denksprache hinter der gesprochenen Sprache – war etwas, was durch die Rede vom *Vorgang* des Denkens oder Verstehens zum Konkreten *hinzugedichtet* worden war<sup>209</sup>: „Es ist schwer in der Philosophie nichts hinzu zu dichten und nur die Wahrheit zu sagen.“ (*WA* Bd. 3, S. 178) Gleichwohl hat auch die kritische Sichtung des normalen Sprechens durch die Philosophie wegen der Absicht, sich den Verstand nicht durch Täuschungen aus der schulgrammatischen Oberfläche der Sprache verhexen zu lassen (*PU* 109) und des darin liegenden normativen Aspekt etwas Sprachschöpferisches und insofern dem Dichterischen Verwandtes: „Ein philosophisches Problem könnte man immer so ausdrücken: kann man den Symbolismus verwenden? Und die verschiedenen Annahmen, zu denen man kommt, drücken sich

<sup>208</sup> G.E. Moore hat (in ‚Wittgenstein's Lectures in 1930-33’) zuerst davon berichtet, Wittgenstein habe in seinen Vorlesungen 1930 davon gesprochen, seine Konzeption bezeichne eine Wendung („a ‚kink“ – ein Knick in einem Draht z.B., aber auch ein Knoten in einem Seil) in der Entwicklung menschlichen Denkens. (Zit. nach: *Philosophical Occasions*, ed. J. Klagge / A. Nordmann, Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1993, 113). Die verfügbaren Nachschriften haben das nicht so klar ausgedrückt, aber es heißt z.B. bei Alice Ambrose in der NS 1932-33: „Bei meiner Methode geht es stets darum, auf Fehler in der Sprache hinzuweisen. Das Wort ‚Philosophie’ werde ich für die Tätigkeit verwenden, bei der solche Fehler bloßgestellt werden. Warum will ich diese Tätigkeit Philosophie nennen, wenn wir auch das, was Platon tat, Philosophie nennen? Vielleicht weil eine bestimmte Ähnlichkeit zwischen ihnen besteht, oder vielleicht aufgrund der ständigen Entwicklung des Fachs. Oder es kann sein, dass dieses neue Tätigkeit an die Stelle der alten tritt, weil sie das geistige Unbehagen aus dem Weg räumt, das auch die frühere Tätigkeit beseitigen sollte.“ (*Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1984, S. 180 f.) – Die angeführte methodologische Bemerkung über den Übergang von der Frage nach der Wahrheit zur der Frage nach dem Sinn verrät aber eine bestimmtere Auffassung, ebenso wie folgende Bemerkung: „Der Nimbus der Philosophie ist verloren gegangen, denn jetzt haben wir eine Methode des Philosophierens und können von *geschickten* Philosophen sprechen. ... Doch sobald man eine Methode gefunden hat, sind die Möglichkeiten des Ausdrucks der Persönlichkeit entsprechend eingeschränkt. ... und das ist charakteristisch für eine Zeit kulturellen Niedergangs oder ohne Kultur.“ (*Vorlesungen*, S. 43). Dass die Klärungen der kritischen Philosophie die Wichtigkeit der entthronten metaphysischen Überzeugungen übernehmen, hat ja sogar in *PU* Eingang gefunden (118; vgl. *BT* 278<sup>4-6</sup>, Vorgänger-Bemerkungen zu *PU* 116b ).

<sup>209</sup> Vgl.: „Die Frage ist nämlich /aber /: ist alles was ich hier treibe nicht Mythologie? Dichte ich nicht zu dem Offenbaren dazu? Wenn ich nämlich von dem Vorgang rede, der beim Verstehen (verständnisvollen Aussprechen oder Hören) des Satzes vor sich geht.“ (*WA* Bd. 3, S. 218) - Das vorhergehende Zitat ebd. S. 109. Auf das darin genannte Sprachschöpferische bezieht sich wohl auch folgende späte Notiz: „O, warum ist mir zumute, als schriebe ich ein Gedicht, wenn ich Philosophie schreibe? Es ist hier, wie wenn hier etwas Kleines wäre, was eine herrliche Bedeutung hat. Wie ein Blatt, oder eine Blume.“ (*Ms* 133, 31.10. 1946. zit. nach M. Nedo /M. Ranchetti, Hrg., *Wittgenstein – Sein Leben in Bildern und Texten*, a.a.O. , S. 316)

daher immer in soviel verschiedenen Symbolismen aus. – Insofern könnte man den Philosophen auch Sprachschöpfer nennen.“ (WA Bd. 1, S. 74).

Unabhängig von Wittgensteins persönlichen Motiven zum kritischen Philosophieren hat er auch in gelegentlichen Bemerkungen auf Voraussetzungen und Folgen davon hingewiesen, diese Tätigkeit zum eigentlichen Lebensinhalt zu machen. Zu den Voraussetzungen gibt es zwei Bemerkungen im Philosophie-Kapitel des *Big Typescript*: „Die Fähigkeit /Veranlagung/ zur Philosophie besteht /liegt/ in der Fähigkeit /Empfänglichkeit/, von einer Tatsache der Grammatik einen starken und nachhaltigen Eindruck zu empfangen.“ (BT 422) Und diese besondere Fähigkeit muss sich dem Bestreben unterordnen, das eigene Verstehen und die eigene Argumentation übersichtlich und durchsichtig werden zu lassen: „Die Menschen, welche kein Bedürfnis nach Durchsichtigkeit ihrer Argumentation haben, sind für die Philosophie verloren.“ (BT 421) Der Preis für diese Disziplinierung der Empfänglichkeit für sprachliche Eindrücke ist der Verzicht auf die Faszination durch Inhaltliches:

„Wenn ich ‚have done with the world‘, so habe ich eine amorphe (durchsichtige) Masse geschaffen, und die Welt mit ihrer ganzen Vielfältigkeit bleibt, wie eine uninteressante Gerümpelkammer, links liegen. (–) Oder vielleicht richtiger: das ganze Resultat der Arbeit ist das Linksliegenlassen der Welt. (Das In-die-Rumpelkammer-werfen der ganzen Welt).“ (VB 462) f., 1931)

Das Fazit der Überlegungen zum zweiten Programmpunkt dieses Kapitels ist also: Auch die kritische Konzeption der Philosophie kann, wie die metaphysische, unter bestimmten psychologischen Bedingungen eine Antwort auf die Lebenssinfrage geben. Aber man wird annehmen dürfen, dass diese Bedingungen viel seltener tatsächlich vorliegen als es Leute gibt, die Philosophieren zum Beruf (wie jeden anderen) machen.

## 2. Zu Heidegger Zeit-Analyse

### *Heideggers Konzeption in Perspektive*

Heideggers Programm in *Sein und Zeit* war „die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem ‚Sinn von Sein“ mit dem „vorläufigen Ziel“ der „Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses“. (1)<sup>210</sup> Ein Aspekt der Frage nach dem ‚Sinn von Sein‘ war die nach dem ‚Sinn von Dasein‘, denn: „*Nur Dasein kann ... sinnvoll oder sinnlos sein.*“ (151 u. f.) Heidegger vertrat also eine zeitliche Konzeption des Sinns des Lebens, die in den Überlegungen dieses Buches durchgängig ein kritischer Bezugspunkt im Hintergrund war. Ich möchte daher zum Schluss seine Konzeption auch ausdrücklich kritisch erörtern. Zunächst lässt sich die hier geübte Kritik am zeitlichen Charakter dieser Konzeption durch kritische Diskussion zweier Thesen weiter verdeutlichen, die dieser Konzeption aus für sie wichtig gewordenen historischen Positionen überkommen sind.

Die erste These geht bis auf Aristoteles zurück. Sie besagt, Leben sei wesentlich *Tätigkeit*.<sup>211</sup> Am Anfang der *Nikomachischen Ethik* ist die These ganz unauffällig. Es wird von den Zielen von Handlungen und dem Selbstzweckcharakter von Tätigkeiten gesprochen und dann die Frage aufgeworfen, ob nicht die Kenntnis des Ziels auch für das Leben ein großes Gewicht haben wird (NE 1094 a 22). Damit ist offenbar unterstellt, dass das Leben eine Handlung oder Tätigkeit oder beiden zumindest hinreichend ähnlich sei – denn nur dann hat es ein Ziel. In anderem Kontext ist bei Aristoteles auch ganz explizit, dass er das Leben als Tätigkeit versteht: „Das Leben ist nun ein Handeln und kein Hervorbringen...“ (Pol 1254 a 6) – in der hier gebrauchten Terminologie müsste

<sup>210</sup> Einfache Zahlen in ( ) im Text beziehen sich auf Seiten in *Sein und Zeit*, 10. unveränderte Auflage, Tübingen 1963.

<sup>211</sup> Vgl. auch Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, a. a. O., 168. (Zit. oben in Fußnote 18, S. 11).

es heißen: Das Leben ist eine Tätigkeit mit ‚Selbstzweck‘-Charakter und kein (auf einen äußeren Zweck gehendes) Handeln. Dagegen ist hier geltend gemacht worden, dass Leben allenfalls grammatisch im Ganzen eine ‚Tätigkeit‘ ist, aber kategorial eher in die die Klasse der Tätigkeiten noch einschließende Klasse der Prozesse gehört – wobei ein Prozess als ein Vorgang zu verstehen ist, der kein aus seiner Definition folgendes bestimmtes Ende hat. Inhaltlich geht das Leben in Tätigkeit nicht auf, weil es auch Handlungen und Widerfahrnisse enthält und jedenfalls seinem Ursprung nach in der Geburt und seinem Ende im Tod selbst ein Widerfahrnis ist. In *Sein und Zeit* ist die aristotelische These über den Tätigkeitscharakter des Lebens in der Bestimmung greifbar, dass das Dasein ein Seiendes sei, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Denn diese Bestimmung des ‚Worumwillen‘ (einer Übersetzung des aristotelischen ‚hou heneka‘) des Daseins ist nur durch Tätigkeit in der Form zweckbezogenen Handelns erfüllbar (umgangssprachlich meint ja ‚es geht ihm um ...‘, es ist für ihn von bestimmendem Interesse – und was bestimmt wird, ist die Wirksamkeit bzw. Art und Weise der Tätigkeit).

Die zweite These, die für Heideggers Konzeption charakterisierend ist, findet sich samt der daraus fließenden Folgerung für das Verständnis des Sinns des Lebens schon bei Kierkegaard in *Entweder/Oder* und besagt (in der Übersetzung von Emanuel Hirsch<sup>212</sup>) „Handeln ist wesentlich futurisch“. (EO II, 181) Diese These ist zunächst unverständlich.<sup>213</sup> Wenn unter ‚Handeln‘ das Verwirklichen einer Absicht oder eines subjektiven Zwecks verstanden wird, dann scheint Handeln wie jedes andere Wirkliche, wenn überhaupt von vornherein zeitlich zu bestimmen, dann ‚wesentlich präsentisch‘ zu sein. Aber diese Reaktion ist vielleicht nicht wohlwollend. Vermutlich meinte Kierkegaards Gerichtsrat B, der eine ethische Lebensanschauung gegen den Ästhetiker A verteidigt, Handeln ist wesentlich von Absichten (subjektiven Zwecken) bestimmt – Handeln ist intentionales, absichtliches Verhalten. Die Absichten des Handelns beziehen sich auf Zukunft, weil der Zeitpunkt ihrer Verwirklichung und deren Abschluss zumeist in der Zukunft im Vergleich zur Gegenwart des die Absicht Fassens liegt. Dieser Auffassung mag ein Sinn abgewonnen werden können, aber eine nahe liegende Deutung zur Behebung auch ihrer Unverständlichkeit macht sie sogar rundheraus falsch. Diese nahe liegende Deutung ist folgende: Die Absicht beschreibt das Verhalten als Handlung unter Verwendung der Beschreibung für ihre erfolgreiche Verwirklichung. Beispielsweise will ich einen Freund treffen und drücke diese Absicht aus mit ‚Ich will/werde meinen Freund treffen‘. Das Ereignis, das diese Absichtsäußerung/-beschreibung wahr macht, wäre zu beschreiben als ‚Ich treffe (gerade) meinen Freund‘. Die Absicht bezieht sich daher auf das zum Zeitpunkt ihrer Äußerung noch zukünftige Ereignis (den Zeitpunkt), in dem diese Verwirklichung abgeschlossen ist (ich meinen Freund treffe/getroffen habe). Diese Auffassung kann dem Umstand nicht Rechnung tragen, dass Absichten auch scheitern können, der Versuch ihrer Verwirklichung keine Erfolgsgarantie hat. Wenn meine Absicht scheitert, meinen Freund zu treffen, dann ereignet sich kein Fall der Beschreibung ‚Ich treffe (gerade) meinen Freund‘ und also kann sich die Absichtsäußerung zu einem früheren Zeitpunkt nicht auf das Ereignis bezogen haben, das die Beschreibung erfüllte. Absichten beziehen sich nur dann auf Zeitpunkte oder Zeitabschnitte, wenn ihr Ausdruck entsprechende sprachliche Bestimmungen ausdrücklich enthält (‚Ich werde meinen Freund *heute Abend* treffen; ... *sechs Wochen lang* fasten; ...‘).<sup>214</sup>

<sup>212</sup> Leider kann ich kein Dänisch und daher nicht überprüfen, inwiefern an Hirschs Übersetzung die Kritik zu Recht geübt wird, die man von Kierkegaard-Spezialisten gelegentlich hören kann.

<sup>213</sup> Kierkegaards Ethiker ist davon nicht angefochten: „Sollte es dem, was ich hier zu sagen habe, an zwingender Beweiskraft fehlen, so hat es doch ein bisschen mehr Ernst, und dies ist denn auch der einzige Grund, weshalb es hier vorgebracht wird“. (EO II 184) Mir scheint, dass jeder weiterreichende Ernst voraussetzt, dass man die Pflichten der Verständlichkeit und Ausweisbarkeit unbedingt ernst nimmt – und jedenfalls müssen Philosophierende das tun. Vor dieser Forderung rettet Kierkegaards Ethiker auch nicht seine wiederholte Beteuerung, er sei kein Philosoph – philosophieren tut er nämlich gleichwohl und noch dazu will er einem anderen raten. Nicht schon durch die Beteuerung des eigenen Ernstes oder des Ernstes der eigenen Themen vermeidet man die Unglaublichkeit, „mit wie viel Leichtsinn man solche Fragen oft behandelt sieht.“ (EO II, 255) Auch begrifflicher Leichtsinn ist Leichtsinn.

<sup>214</sup> Vgl. PU Abschnitt 461.

Der Sinn, der der These von Kierkegaards Ethiker, Handeln sei wesentlich futurisch, abgewonnen werden kann, ist wohl der: Absichten beabsichtigen wesentlich ihrer Verwirklichung. Die Verwirklichung einer explizit und ex ante gefassten Absicht beginnt meist zu einem späteren Zeitpunkt als der es ist, zu dem sie gefasst wird. Und jedenfalls sind Absichten hinsichtlich von etwas, das schon vergangen und abgeschlossen ist (durch Handeln nicht mehr beeinflussbar), sinnlos (unverständlich). Also beziehen sich Handlungen über ihre Absichten *wesentlich* auf Zukünftiges. Das ist nur insofern richtig, als es eine Sprachregel ausdrückt: Die Gegenwartsform des Satzbestandteils ‚ich/du/er... beabsichtig/e/st/t‘ ist nicht mit einer Vergangenheitsform eines Verbs im von diesem Satzbestandteil abhängigen Nebensatz kombinierbar.<sup>215</sup>

Nun mögen diese handlungstheoretischen Erwägungen wie verzichtbare philosophische Subtilitäten erscheinen, die Folgen für das Verständnis des Sinns des Lebens sind das nicht. Kierkegaards Ethiker spricht sie beiläufig ganz klar aus, wenn es in Hirschs Übersetzung heißt, der Sinn des Lebens werde „als Zeitfolge gefasst“ (EO II, 266). Wie das mit der Auffassung des Handelns als wesentlich futurisch zusammenhängt, wird im unmittelbaren Zusammenhang angedeutet:

„Darin liegt nämlich eines jeden Menschen ewige Würde, dass er eine Geschichte bekommen kann, darin liegt das Göttliche an ihm, dass er selbst, so er will, dieser Geschichte Zusammenhang verleihen kann, denn diesen gewinnt sie erst, wenn sie nicht bloß der Inbegriff des mir Geschehenen und Widerfahrenen ist, sondern meine eigene Tat, dergestalt, dass sogar das mir Widerfahrene durch mich von Notwendigkeit in Freiheit gewandelt und überführt worden ist.“ (EO II, 267)

Der Zusammenhang der Geschichte, die des Menschen ewige Würde ausmachen soll, ist es, was Kierkegaards Ethiker wesentlich den Sinn des Lebens nennt – und diesen Zusammenhang stiftet ein Handeln (‚Tat‘)<sup>216</sup>, das wesentlich futurisch ist, weshalb den Sinn des Lebens eine Zeitfolge ausmacht (und nicht, wie beim von Kierkegaard kontrastierten Mystiker, ein je präsentischer Moment der mystischen Schau, das *nunc stans*). Das Handeln, das diesen Zusammenhang des Lebens stiftet und sogar Widerfahrnisse (Notwendigkeit) in Handlungen (Freiheit) soll verwandeln können, ist das vom Ethiker dem Ästhetiker empfohlene ‚innere‘ Handeln der Selbstwahl (zuerst EO II, 178-91).<sup>217</sup> Es ist das, was in der hier angenommenen Auffassung das Sich-Annehmen genannt wurde – aber dass Kierkegaards Ethiker es als ‚Wahl‘ beschreibt, hängt schon mit seiner handlungs- und zukunftsbezogenen Verzeichnung des Sinns des Lebens zusammen. Annehmen kann ich auch etwas, was mir nur widerfährt oder zustößt (bzw. widerfahren ist), aber ich kann es nicht wirklich wählen – denn wenn, was mir zugestoßen ist, etwas Unangenehmes ist, dann *hätte* ich es bestimmt *nicht gewählt, wenn es für mich zur Wahl gestanden hätte*. Kierkegaards Ethiker wendet sich mit seiner Rede von der ‚Selbst-Wahl‘ gegen eine noch radikaler aktivische Konzeption des sich selbst Setzens / Erschaffens (EO II, 275 ff.) in der idealistischen Philosophie

<sup>215</sup> Ein Sonderproblem bildet die Ausübung von 1.Person-Autorität bezüglich zurückliegender Äußerungen mit ‚ich meine .../ich meinte ...‘ (= ‚ich will/wollte sagen ...‘); das kann hier beiseite bleiben.

<sup>216</sup> Der Ästhetiker soll ein „Hasser aller Tätigkeit im Leben“ sein und damit insofern ganz recht haben: „soll in solcher Tätigkeit Sinn sein, so muss das Leben einen Zusammenhang haben“ (EO II, 208) – dieser Zusammenhang ist das, was an vielen Stellen vom Ethiker ‚Sinn des Lebens‘ genannt wird.

<sup>217</sup> Kierkegaards Ethiker charakterisiert dieses Handeln als ‚inwendig‘: „Ein jeder einzelne Mensch hat seine Geschichte und diese ist nicht ein bloßes Erzeugnis seiner eigenen freien Handlungen. Die inwendige Tat hingegen gehört ihm selbst, und wird ihm gehören in alle Ewigkeit.“ Die Selbstwahl ist eine Wahl nicht zwischen Gut und Böse, sondern eine Entscheidung der Frage, „unter welchen Bestimmungen man das ganze Dasein betrachten und selber leben will“ und als ethische damit sogar eine Wahl des Wollens (EO II, 186; 180). Man muss daher wohl sagen, dass es eben keine Wahl ist, wenn unter einer Wahl das sich Entscheiden zwischen verschiedenen Möglichkeiten verstanden wird. Den Bezugsrahmen des eigenen Verständnisses wählt man nicht, man nimmt ihn mit dem Lernen der Sprache und dem Hineinwachsen in die Kultur auf und bildet ihn dann teilweise bewusst fort, aber nicht im Sinne grundsätzlicher Wahl etwa zwischen *dem* Ästhetischen und *dem* Ethischen. Das wird auch nicht plausibler durch das Zugeständnis: „Die ursprüngliche Wahl ist ständig zugegen in einer jeden folgenden Wahl.“ (EO II, 233)

vor allem Fichtes; das macht seine Position verständlicher, aber doch noch nicht akzeptabel. Gegen die Konzeption des Sinns des Lebens als in einer geschichtlichen Zeitfolge bestehend wendete sich in der hier vertretenen Auffassung die Bestimmung, es gehe beim Sinn des Lebens nicht um die zeitliche Ganzheit des Lebens, weil die zu keinem Zeitpunkt vorliegt und auch nicht als abgeschlossen antizipiert werden kann, sondern um eine strukturelle Ganzheit/Gesamtheit von Lebensbezügen und Lebensvollzügen analog zum ‚Leben in der Stadt‘, ‚Leben auf dem Lande‘ etc. D.h., obwohl Zeit eine grundlegende Vorgegebenheit der Erfahrung des Lebens ist, ist der Sinn des Lebens, seine verständliche Annehmbarkeit für die ihr Leben führende Person, nicht wesentlich zeitlich bestimmt zu verstehen. In der folgenden kritischen Diskussion von Texten Heideggers wird zu prüfen sein, welche Gründe Heidegger dagegen vorzubringen hat.

### *Dasein und Zeit bei Heidegger*

Es kann hier nicht um eine erschöpfende Darstellung Heideggers gehen, aber gemäß dem Philosophiekonzept, das hier befolgt wird (‚reflexive begriffliche Klärung‘), muss ich Heideggers eigne Auffassung von Philosophie erörtern und dadurch deutlich zu machen versuchen, dass die Kritik, die ich üben werde, nicht völlig von außen kommt, weil sie wegen eines geteilten Bezugs auf Kant auf einer tief liegenden Gemeinsamkeit beruht. Sodann werde ich ein kurzes Resümee der Daseins-Analyse in der Einleitung zu den Paragraphen über Zeit diskutieren; darauf folgend das, was Heidegger unter dem Titel ‚die vulgäre Konzeption der Zeit‘ behandelt hat (§§ 79-81). Dabei wird deutlich werden, wie Heidegger in vielfacher Weise Punkte aus der Übersicht über die Zeitgrammatik, die ich gegeben habe, ebenso berührt wie verzeichnet.

### *Philosophie; Methode*

Heidegger identifiziert seine Philosophie-Auffassung als phänomenologische und die phänomenologische Methode als gekennzeichnet durch die Maxime ‚zu den Sachen selbst‘ (34; vgl. 27). „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie.“ (37) Das bringt Heidegger in eine eigentümliche Lage. Denn was ‚Sein‘ heißt, soll in der von ihm projektierten Disziplin ‚Fundamentalontologie‘, die die Frage eben nach dem ‚Sinn von Sein‘ stellen und beantworten soll, allererst geklärt werden. (Vgl. 1; §§ 5, 15 ff.; 403) In einem genauen Sinn weiß daher Heidegger in *Sein und Zeit* noch nicht, wonach er fragt.<sup>218</sup> Und auch die Methode garantiert ihrem Begriff nach nicht, dass im Gang der Untersuchung jedenfalls geklärt werden kann, wonach gefragt wird (was in philosophischen Untersuchungen, anders als wissenschaftlichen, nicht ungewöhnlich ist). Heidegger beschreibt nämlich die Methode so, dass sie sich nach ihrem Gegenstand richten muss:

„Wissenschaft ‚von‘ den Phänomenen besagt: eine *solche* Erfassung ihrer Gegenstände, dass alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt

<sup>218</sup> Vgl. z.B. § 48, 241: „Eine angemessene Erledigung der ontologischen Analyse von Ende und Ganzheit scheidet ... an der grundsätzlichen Schwierigkeit, dass zur Bewältigung dieser Aufgabe gerade das in dieser Untersuchung Gesuchte (Sinn von Sein überhaupt) schon als gefunden und bekannt vorausgesetzt werden muss.“ – Heidegger ‚löst‘ die Schwierigkeit, indem er davon ausgeht, dass zum Sein des ausgezeichneten Seienden, bei dem die Analyse ansetzt, dem Dasein, Seinsverständnis je schon gehört und dieses daher geklärt werden kann, wenn dieses Seiende in seinem Sein bestimmt/geklärt wird. Gegen diesen ‚Zirkel‘ verteidigt er sich zweimal, das erste Mal mit dem Argument, es liege kein Zirkel ‚im Beweis‘ vor, weil es in der Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein „nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht.“ (§ 2, 7 f.) Die zweite Verteidigung besteht darin, Verstehen und auf es bezügliche Auslegung in einer dem Dasein bis dahin zugeschriebenen ‚Vorstruktur‘ zu verankern und Einwände gegen Zirkelhaftigkeit des Verkennens dieser auch von ihnen vorausgesetzten Struktur zu zeihen. (§ 32, 153) Das erste Argument setzt die Untadeligkeit des Methodenkonzept der Phänomenologie bei Heidegger voraus – und dagegen spricht das im Text erörterte Problem der Gewaltbarkeit ‚phänomenologischer Konstruktion‘; das zweite Argument setzt voraus, dass eine solche Struktur des Daseins besteht und dass sie richtig charakterisiert worden ist – auch dagegen gibt es Einwände (s. u.).

werden muss. .... Der Charakter der Deskription selbst, ..., kann allererst aus der ‚Sachheit‘ dessen fixiert werden, was ‚beschrieben‘, d.h. in der Begegnisart von Phänomenen zu wissenschaftlicher Bestimmtheit gebracht werden soll.“ (35)

Heideggers auf die Methode bezogene Auskunft über seine Philosophie-Konzeption ist also problematisch und kritikbedürftig. Die hier befolgte Auffassung dagegen – reflexive begriffliche Klärung – und die ihr angemessene Methode: Erfassung der Begriffe anhand der sprachlichen Ausdrücke, Formulierungen und Redeweisen, in denen sie sich zeigen, leidet unter keinem analogen Mangel an Bestimmtheit. Es wird sich zeigen, dass de facto auch Heidegger nur Redeweisen analysiert. Aber er kann sich dazu wegen eines nun zu erörternden Zuges seiner Konzeption nicht bekennen.

Heidegger beruft sich nämlich für seine Konzeption auch auf Kant (wie die hier befolgte über Wittgenstein auch, der in dieser Hinsicht Kantianer war), allerdings in charakteristisch sich distanzierender Weise:

„Die Berufung auf Selbstverständlichkeit im Umkreis der philosophischen Grundbegriffe und gar im Hinblick auf den Begriff ‚Sein‘ ist ein zweifelhaftes Verfahren, wenn anders das ‚Selbstverständliche‘ und nur es, ‚die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft‘ (Kant) ausdrückliches Thema der Analytik (‚der Philosophen Geschäft‘) werden und bleiben soll.“ ( § 1, 4)

Einerseits scheint Heidegger hier zu bekräftigen, dass das Selbstverständliche Thema der Analytik sein muss – dass es, wie hier gesagt wurde, darum geht, implizit Gewusstes und Gekanntes explizit zu machen. Andererseits scheint gemeint, dass man, wenn das Selbstverständliche Thema wird, was es normaler Weise naturgemäß nicht ist, sich nicht einfach darauf berufen darf. Das wäre nun für sich auch noch zustimmungsfähig – ausweisende Thematisierung ist nicht einfach Berufung auf das Thematisierte. Aber Heidegger zieht daraus Konsequenzen, die den deskriptiven Charakter der begrifflichen Klärung verfälschen.

„Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate. Und das Sichzeigen ist kein Beliebiges noch gar so etwas wie Erscheinen. Das Sein des Seienden kann am wenigsten je so etwas sein, ‚dahinter‘ noch etwas steht, ‚was nicht erscheint‘.

Hinter den Phänomenen der Phänomenologie steht wesenhaft nichts anderes, wohl aber kann das, was Phänomen werden soll, verborgen sein. Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist nicht gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu ‚Phänomen‘.“ (35 f.)

Wenn Phänomene verdeckt sind und erst freigelegt werden müssen, dann ist stets fraglich, ob es noch das ‚Selbstverständliche‘ ist, was freigelegt wird. Heidegger sieht, dass es dazu einer ‚methodischen Sicherung‘ bedürfte, aber er gibt sie nicht:

„Die Begegnisart des Seins und der Seinsstrukturen im Modus des Phänomens muss den Gegenständen der Phänomenologie allererst *abgewonnen* werden. Daher fordern der *Ausgang* der Analyse ebenso wie der *Zugang* zum Phänomen und der *Durchgang* durch die herrschenden Verdeckungen eine eigne methodische Sicherung. In der Idee der ‚originären‘ und ‚intuitiven‘ Erfassung und Explikation der Phänomene liegt das Gegenteil der Naivität eines zufälligen, ‚unmittelbaren‘ und unbedachten ‚Schauens‘.“ (36 f.)

Es wird uns hier nicht gesagt, wie man es methodisch sicher macht, die Phänomene zu erfassen, ‚auf-, und ‚auszuweisen‘, es wird nur gegen fiktive andere Zugangsweisen polemisiert. In späteren Kontexten bekennt sich Heidegger ausdrücklich zur ‚Gewaltsamkeit‘ seiner angeblich nur Verdeckungen beseitigenden ‚phänomenologischen Konstruktionen‘ (vgl. 375) und erklärt: „Gewaltsamkeiten sind in diesem Untersuchungsfelde nicht Willkür, sondern sachgegründete Notwendigkeit.“ (327; vgl. 313) Die ‚Sachen‘, die diese Notwendigkeit begründen sollen, sind die

Verdeckungen im gewöhnlichen Verstehen, besonders, insofern sie auf einem Nicht-sehen-wollen beruhen.

Nun ist ja nicht zu bestreiten, dass es Nicht-sehen-wollen gibt und dass manche gewöhnliche und auch philosophische Auffassungen davon charakterisiert sind. Aber Heidegger diskreditiert das gewöhnliche Verstehen im Ganzen als 'uneigentlich und 'verfallend'. Das führt, wie am Thema des 'vulgären' Zeitverständnisses als einem Beispiel verfolgt werden wird, zu grandiosen Verzeichnungen der 'Phänomene', die doch als das Selbstverständliche mit Kant Thema der Analytik werden und bleiben sollen. Und jedenfalls kann allgemein gesagt werden: Dasjenige, dem Gewalt angetan wird, wird nicht nur beschrieben. Wenn damit etwas getroffen sein soll, das dem Gewalt Erleidenden doch irgendwie zugehörig, gar seine Tiefenstruktur, sein Wesen, sein soll (es als 'Phänomen' ausmacht), dann ist eine dahin gehende Behauptung in besonderer Weise der Begründung bedürftig und es wird in keinem Fall ausreichen, sich allgemein auf die Idee 'intuitiven' und 'originären' Erfassens berufen zu haben.

### *Daseins-Analyse*

Im 6. Kapitel des Zweiten Abschnitts des Ersten Teils von *Sein und Zeit* fängt Heidegger in § 78 (404) damit an, die „Unvollständigkeit der vorstehenden zeitlichen Analyse des Daseins“ zu erläutern.

Die umständliche Ortsangabe muss erläutert werden, bevor auf die Sache eingegangen werden kann. *Sein und Zeit* ist als eine akademische Abhandlung in zwei Teilen konzipiert gewesen, von denen nur zwei Drittel des ersten Teils vorliegen. Der dritte Abschnitt des Ersten Teils unter der Überschrift 'Zeit und Sein'<sup>219</sup> hätte die These beweisen sollen, die Heidegger mit dem Titel seiner Abhandlung verband – dass Sein wesentlich aus dem Horizont der Zeit zu verstehen sei und unzeitliches Verständnis von jedwedem 'abkünftig' sei. Aber der Beweis liegt nicht vor und die Abhandlung ist also in einem extremen Sinn Fragment geblieben – von dem Gesamtprojekt liegt, gemessen in Abschnitten, nur ein Drittel vor und die zentralen These ist These geblieben.

Bei dieser These handelt es sich um die extreme Radikalisierung einer 'transzendentalen' Auffassung der Wirklichkeit. Kant hatte den Verstand als das Vermögen zu verbinden aufgefasst und dazu die These vertreten, nur der Verstand könne verbinden (Synthesis bewirken). Ohne seine Aktivität sei alles nur 'unverbunden Mannigfaltiges'.<sup>220</sup> Heideggers These spezialisiert diese transzendente Auffassung der Erfahrungswirklichkeit, nach der der Verstand die Wirklichkeit 'konstituiert', für die zeitlichen Bestimmungen. Er möchte alle Zeit auf die ursprüngliche Zeitlichkeit des Daseins zurückführen, das sich im Vollzug seiner Existenz 'zeitigt'. Die Struktur dieser Zeitigung liest Heidegger an der eigentlichen Existenz ab. Das soll die Weise des Vollzugs des Lebens sein, die den Tod, das eigenen sterben Müssen, nicht verdrängt, sondern in ihn als seine 'eigenste' Möglichkeit vorläuft und daran 'zerschellt', um in der konkreten Lebenssituation in voller Selbstdurchsichtigkeit agieren zu können. Dieses 'Vorlaufen zum Tode' ist die 'eigentliche' Form des Seins zum Tode, das jedes Dasein von seiner Geburt an charakterisiere. (Heidegger meint mit einer langen mythischen Überlieferung, jeder sterbe vom Zeitpunkt seine Geburt an. Das ist ein Missbrauch des Prozessverbs 'sterben'. Jeder wird von seiner Geburt an älter und kann jederzeit sterben, aber er stirbt nicht je schon, sondern erst, wenn ihm ein tödliches Unglück oder eine tödliche verlaufende Krankheit zustößt.) Im Vorlaufen zum Tode konstituiere sich mit der 'Zukunft'

<sup>219</sup> Vgl. den Aufriss der gesamten Abhandlung § 8, 39.

<sup>220</sup> Vgl. *K. d. r. V.* B 135 f.: „Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt werden und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern *ist allein eine Verrichtung des Verstandes*, der selbst weiter nichts ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden, das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist.“ (m. Hervorhebung) Dieses Vorurteil begründet den ‚Idealismus‘. Es ist bei Kant nicht ungebrochen, weil er unter dem Titel ‚transzendente Affinität der Erscheinungen‘ durchaus sieht, dass die Wirklichkeit beim Verbunden Werden mitspielen muss. (vgl. A 113 f. und das sprechende Beispiel A 100 f.)

die ursprüngliche Zeitlichkeit, die aller anderen Zeit zugrunde liegen soll (vermöge des radikalisierten transzendentalen Gedankens):

„Wenn zum Dasein das eigentliche bzw. uneigentliche *Sein zum Tode* gehört, dann ist dieses nur möglich als zukünftiges ... ‚Zukunft‘ meint hier nicht ein Jetzt, das *noch nicht* ‚wirklich‘ geworden, einmal *sein wird*, sondern die Kunft, in der das Dasein aus seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt. Das Vorlaufen macht das Dasein *eigentlich* zukünftig, so zwar, dass das Vorlaufen selbst nur möglich ist, sofern das Dasein *als seiendes* überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heißt in seinem Sein überhaupt zukünftig ist.“ (§ 65, 325).

Diese These ist sachlich unhaltbar, weil das Vorlaufen in Heideggers Sinn voraussetzt, dass spätere Ereignisse (in diesem Fall: der eigene Tod) stattfinden *werden* – und die durch das letzte (kursivierte) ‚*werden*‘ angezeigte ‚Zukunft‘ kann nicht erst durch ein ‚Vorlaufen‘ (das ja in der Phantasie stattfinden muss, da man, was erst geschehen wird, nicht schon vorher geschehen lassen kann) bewirkt werden. Ernst Tugendhat hat deshalb zu Recht gesagt, dass es nur kurz (‚fünf Minuten klaren Nachdenkens‘) braucht, um Heideggers Grundthese als falsch einzusehen: „...wenn wir nicht voraussetzen können, dass es eine Zeit nach der jetzigen geben wird, in der ich entweder leben oder sterben werde, gäbe es nichts, worauf ich zugehen könnte in der Weise, die Heidegger Auf-sich-Zukommen nennt.“<sup>221</sup>

Angesichts der angedeuteten These über die ‚ursprüngliche Zeitlichkeit‘ als die des eigentlichen Daseins im Vorlaufen zum Tode, ist das Eingeständnis am Beginn des § 78, die bisherige Analyse sei unvollständig gewesen, unbedingt erforderlich und, nur wenn sie weit genug geht, ein Ansatzpunkt, die deskriptiven Verkürzungen, die mit der leicht als falsch einsehbaren Grundthese einhergehen, ein Stück weit rückgängig zu machen. Ob das geschieht, will ich jetzt prüfen. Heidegger nennt zwei Gründe für die Unvollständigkeit seiner bis zu diesem Punkt unternommenen Darstellung der Zeitlichkeit. Einmal sei bisher (besonders im 5. Kapitel des Zweiten Abschnitts über ‚Geschichtlichkeit‘) dem „alltäglichen Daseinsverständnis ... im Verlauf der existenzial-zeitlichen Analyse der Geschichtlichkeit das Wort entzogen (geblieben)“. Das alltägliche Verstehen fasse alles Geschehen nicht so sehr zeitlich, als vielmehr ‚innerzeitig‘ (in der Zeit verlaufend) auf und dieser Auffassung gebühre zweitens eine „grundsätzliche Analyse“, weil „außer der Geschichte auch die Naturvorgänge ‚durch die Zeit bestimmt‘ sind.“ (404) Dem alltäglichen Verständnis muss auch aus methodischen Gründen (der reflexiven begrifflichen

<sup>221</sup> Tugendhat: ‚Heidegger und Bergson über die Zeit‘, in: *Philosophische Aufsätze 1992-2000.*, Frankfurt am Main 2001, 20. Tugendhats späte Aufsätze – vgl. auch vor allem ‚Heideggers Seinsfrage‘, in: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, 108 ff. - enthalten eine durchdringende Kritik der gesamten Konzeption seines Lehrers Heidegger. Was die Zeit-Problematik angeht, setzt er allerdings, wohl auch unter dem Einfluss seines Schülers Peter Bieri, konventionelle Konzeptionen einfach voraus (vgl. am ersten Ort 14 f.), die, wie gezeigt, der Kritik bedürftig sind und z. T. Heideggers weiter verzerrende Missverständnisse erst möglich gemacht haben. – Tugendhats These, den Zweiten Teil von *S.u.Z.* gebe es nicht, weil er sachlich nicht hat geschrieben werden können, ist m. E. zuzustimmen. – Übrigens scheint auch Heidegger selbst, wenn auch nur halb-öffentlich, dieser Deutung Recht gegeben zu haben. Mein Freund Hans Friedrich Fulda berichtet das aus einem Seminar über ‚Zeit bei Husserl und Heidegger‘, das Hans-Georg Gadamer in Heidelberg Ende der 50er oder Anfang der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts veranstaltet hat. Die letzte Sitzung hat auf Einladung Gadamers Heidegger geleitet. In der Diskussion hat Fulda Heidegger gefragt, ob nicht wie bei Husserl die Phänomenologie des *inneren* Zeitbewusstseins auch seine Analyse das Gegeben-Sein äußerer zeitlicher Verhältnisse voraussetze. Heidegger sei zunächst ausgewichen (‚Das ist nicht meine Frage. Meine Frage ist die nach dem Sein...‘) und habe auf Insistieren von Teilnehmern hin schließlich gesagt: „Ich rede doch nicht nur vom Scheitern, ich bin wirklich gescheitert.“ – Tatsächlich hat Heidegger schon in *S.u.Z.* mit der Möglichkeit des Scheiterns seiner These gerechnet, wenn er fragte, „ob nicht eine ursprüngliche ontologische Interpretation des Daseins scheitern muss – an der Seinsart des thematischen Seienden.“ (§ 45, 233; vgl. 148, 174) Darin wäre dann, aufgrund der ausführlichen methodologischen Überlegungen in § 4, auch die fundamentalontologische Frage im Ansatz gescheitert. – Es ist ja auch nicht ein eventuelles ‚Scheitern‘ problematisch, sondern die Unwahrhaftigkeit, es nicht klar einzuräumen und unter dem Motto ‚Wege, nicht Werke‘ (dem Motto der Gesamtausgabe; vgl. auch die Vorbemerkung zu *S.u.Z.* <sup>10</sup>1963) *S.u.Z.* lebenslang für einen notwendigen Weg erklärt zu haben.



Klärung) selbst dann Aufmerksamkeit gezollt werden, wenn es kritisch distanziert werden soll, weil sonst der Kritik das Material fehlt.<sup>222</sup> Heidegger tut das, indem er darstellt, wie das alltägliche Dasein 'die Zeit besorgt', indem es 'mit der Zeit rechnet'.

Den Beginn dieser Darstellung macht ein die bisherige Analyse grob rekapitulierender Absatz, der im Folgenden zunächst Satzweise erläutert werden soll (eine dem jeweiligen Satz vorangestellte Nummer ist zur besseren Orientierung eingefügt worden), weil das Gelegenheit gibt, einiges von Heideggers eigenwilliger Terminologie verständlich zu machen.

(1) Das Dasein existiert als ein Seiendes, dem es in seinem Sein *um* dieses selbst geht. (2) Wesenhaft ihm selbst vorweg, hat es sich *vor* aller bloßen und nachträglichen Betrachtung seiner selbst auf sein Seinkönnen entworfen. (3) Im Entwurf ist es als geworfenes enthüllt. (4) Geworfen der ‚Welt‘ überlassen, verfällt es besorgend an sie. (5) Als Sorge, das heißt existierend in der Einheit des verfallend geworfenen Entwurfs, ist das Seiende als Da erschlossen. (6) Mitseiend mit anderen, hält es sich in einer durchschnittlichen Ausgelegtheit, die in der Rede artikuliert und in der Sprache ausgesprochen ist. (7) Das In-der-Welt-sein hat *sich* schon immer ausgesprochen, und *als Sein beim* innerweltlich Seienden spricht es *sich* ständig im Ansprechen und Besprechen des Besorgten selbst aus. (8) Das umsichtig verständige Besorgen gründet in der Zeitlichkeit und zwar im Modus des gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigens. (§ 79, 406)

*(1) Das Dasein existiert als ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht.*

Zu der Auffassung, dass es dem Dasein um sein Sein gehe, führt folgende Überlegung. Zunächst ist 'Dasein' der Titel für das, was umgangssprachlich Mensch oder Person genannt wird – was „wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat“.<sup>223</sup> Die Fragemöglichkeit u. a. ist Ausdruck eines Sich zu sich Verhaltens. Zugleich sei das Dasein seinem Sein überantwortet, d.h. müsse es vollziehen – und daran wird die Bestimmung geschlossen, es gehe ihm um sein Sein. Wenn in dem letzteren mehr steckt als, dass sich das Dasein in seinem Sein erhalten muss, weil sich seine Selbsterhaltung nicht von selbst macht und es etwas dafür tun muss – das hat die Philosophie seit der Stoa als Selbsterhaltung (oikeiosis) thematisiert –, dann ist darin Egozentrizität, ein formaler Egoismus impliziert. Denn umgangssprachlich bedeutet 'es geht ihm um' soviel wie 'er nimmt daran Interesse' und insofern ist die Bestimmung, die eine Prämisse der gesamten Daseinsanalyse ist, zweideutig. An dem, was ich muss, muss ich nämlich gleichwohl nicht auch ein Interesse nehmen.

*(2) Wesenhaft ihm selbst vorweg, hat es sich vor aller bloßen und nachträglichen Betrachtung seiner selbst auf sein Seinkönnen entworfen.*

Die zweite Bestimmung zeigt, dass in der Analyse das zweite Moment der beiden für 'es geht ihm um sein Sein' bestimmenden Momente – Selbsterhaltung und Egozentrizität – (in Heideggers Sprache gesagt:) 'die Führung übernimmt'. Das Sich-vorweg-sein gibt dem Selbstvollzug des Daseins einen teleologischen Charakter, der am zweckgerichteten Handeln abgelesen ist und dieses verallgemeinert. Im Verwirklichen eines Zwecks haben wir uns für eine Handlungsmöglichkeit (Option) entschieden und uns insofern auf sie hin 'entworfen', als das *so* Handeln dazu beiträgt festzulegen, wer wir sind, als was wir verstanden werden können. Dass der Daseinsvollzug Elemente dieses Charakters enthält, ist unzweifelhaft, zweifelhaft ist die zu einer Wesensbestimmung aufgeblasene Verallgemeinerung, die das Dasein auf eines seiner Elemente festlegt. Sie wird auch nicht überzeugender durch den richtigen Hinweis, auch das Sich-nicht-Entwerfen sei eine Weise des ontologisch so genannten 'Entwurfs'.

<sup>222</sup> Vgl. dazu in anderem Zusammenhang *S.u.Z.* § 58, 281: „Alle ontologischen Untersuchungen .... müssen in dem ansetzen, was die alltägliche Daseinsauslegung darüber ‚sagt‘.“ ‚Ontologische‘ Untersuchungen sind begriffliche Untersuchungen verkoppelt mit einem zusätzlichen metaphysischen Anspruch.

<sup>223</sup> *S.u.Z.* 7; vgl. 12, 3. Absatz; 46 2. Absatz Ende.

Denn dieser Hinweis trifft nur den Sachverhalt, dass sich 'ontologische' und 'begrifflich-hermeneutische' Klärungen auf der Ebene des Sinns, der Verständlichkeit bewegen, und nicht auf der durch Wahrheit versus Falschheit bezeichneten Ebene. Denn Verständlichkeit wird von Wahrheit und Falschheit gleichermaßen vorausgesetzt.<sup>224</sup> Die Kritik kann das berücksichtigen und doch festhalten: Eine einzelne Sinnbestimmung kann nicht das Ganze ausdrücken, das könnten nur alle – aber wer könnte alle angeben?

(3) *Im Entwurf ist es als geworfenes enthüllt.*

Einen Aspekt für das Ganze auszugeben: Das wird auch nicht korrigiert durch die dritte Bestimmung, die festhält, dass das Sich-Entwerfen auf das eigene Seinkönnen nicht voraussetzungslos ist, sondern von Situationen abhängig, in denen Dasein sich vorfindet. Wenn die Geworfenheit in die Situation das Dasein genauso global charakterisiert, wie das Sich-Vorweg-Sein, dann kann letzteres als totalisierende Wesensbestimmung, deren Voraussetzung im Fall jeden einzelnen Handelns durch einen anderen ebenso globalen Charakter ein für alle Mal abgemacht ist, erhalten bleiben.

(4) *Geworfen der ‚Welt‘ überlassen, verfällt es besorgend an sie.*

Mit diesem Existenzial wird Heideggers Analyse 'weltanschaulich'. Er hat das als Gefahr gesehen und sich daher ausdrücklich gegen einen solchen Vorwurf gewehrt. Es ist daher zu sehen, ob und wo seine Verteidigung gegen den Vorwurf scheitert. Zunächst besteht er darauf, dass 'Verfallen' an die Welt ein 'Existenzial' sei, ein „*existenzialer Modus* des In-der-Welt-seins“, dessen Titel „keine negative Bewertung ausdrückt“. Das Existenzial ist also 'In-der-Welt-Sein'. Verfallen ist einer seiner Modi, eigentliches Selbstsein der andere, denn Selbstsein soll nichts sein, „was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser.“ (§ 38, 178, 177, 179). Verfallen sei ein „ontologischer Bewegungsbegriff“, durch den „ontisch nicht(s) entschieden“ werde. Vielmehr gelte:

„Glaube und ‚Weltanschauung‘ werden aber, sofern sie so oder so aussagen (z.B. der Mensch sei ‚in der Sünde ertrunken‘ oder im Stand der Gnade; von mir aus dem Kontext eingefügt, EML), und wenn sie über Dasein als In-der-Welt-sein aussagen, auf die herausgestellten Strukturen zurückkommen müssen, vorausgesetzt, dass ihre Aussagen zugleich auf *begriffliches* Verständnis einen Anspruch erheben.“ (180).

<sup>224</sup> Dieser Umstand ist teilweise für die ‚Gewaltsamkeiten‘ von Heideggers Terminologie verantwortlich – und teilweise sind sie daher auch gerechtfertigt, nämlich genau dann und so weit, wenn/wie die gewöhnliche Sprache keinen Ausdruck in Gebrauch hat, der geeignet ist, eine grundlegende Dimension des Verstehens formal zu kennzeichnen. Da die Sprache durch weitgehende Selbst-Erklärbarkeit definiert ist, gibt es für viele grundlegende Dimensionen des Verstehens aber solche (so verwendbare) Ausdrücke (Zeit, Raum, Gegenstand; Erleben, Handeln, Verstehen, Denken etc. etc.) und wo es sie gibt, hat eine hermeneutisch sprach-reflexiv verfahrenende Philosophie sie zu klären und nicht konstruktiv sprachschöpferisch tätig zu werden. Z.B. nennen wir umgangssprachliche nur die Instanz der moralischen Selbstbewertung ‚Gewissen‘. Heidegger expliziert das Gewissen formaler als ‚Ruf der Sorge‘, weil unter ihm auch die Alternative des (moralisch) ‚ohne Gewissen Seins‘ erfasst werden muss. Noch beirrender ist Heideggers Verwendung von ‚Schuldig-Sein‘, die in der Lehre vom ‚ursprünglich Schuldig sein‘ des Daseins die Erbsünde-Lehre des Aurelius Augustinus wieder zu beleben scheint (vgl. *S.u.Z.* § 58, bes. 284) – aber nur den formalen Sachverhalt meint, dass sich das Dasein in der Alternative von schuldig versus nicht schuldig bewegt, sofern es hinsichtlich der Folgen seines Handelns und seiner Einstellung von anderen bewertet wird oder sich selbst bewertet. Was Heideggers Terminologie gewaltsam werden lässt, ist, dass sie durch die Verwendung eines der Glieder einer Alternative als Ausdruck für den formalen Begriff und die Erklärung dieses Ausdrucks zum ‚Existenzial‘ (das sollen ausschließlich auf das ‚Dasein‘ anwendbare ‚Kategorien‘ sein) die Alternative ausschließt, überhaupt nicht unter dem Aspekt eines bestimmten formalen Begriffs verstanden werden zu können. Oscar Wilde soll in einer Gerichtsverhandlung, in der er wegen ‚Blasphemie‘ angeklagt war, zur Anklage geäußert haben: ‚Blasphemie ist kein Ausdruck meines Wortschatzes‘. Damit hat er wohl nicht sagen wollen, er kenne und verstehe den Ausdruck nicht, sondern: er verstehe sich nicht so, dass er der in dem Ausdruck gemeinten Bewertung unterliege – er verstünde sich nicht ‚religiös‘. Solch eine Möglichkeit der Ablehnung einer ganzen Dimension des Sich-Verstehens besteht auch hinsichtlich einiger der von Heidegger beanspruchten ‚Existenziale‘ und seine Terminologie erlaubt nicht, dem Rechnung zu tragen.

Kann eine Verteidigung klarer und überzeugender sein? Sie wird unklar dadurch, dass sie im Unklaren lässt, wo in der Alternative von uneigentlich versus eigentlich das Unternehmen ontologische Analyse anzusiedeln ist. Wenn die Analyse reflexive begriffliche Klärung ist, muss sie jederzeit über ihren Status Auskunft geben können. Heidegger erkennt das auch an, wenn er als Verdienst seiner Analyse von 'Verstehen' beansprucht, sie diene zugleich „der methodische Durchsichtigkeit des verstehend-auslegenden Verfahrens der Seinsinterpretation“ (§ 44 c, 230). Wenn das Verstehen als „Erschlossenheit des Daseins“ in der ontologischen Analyse reflexiv wird – und das ist der Sinn der Verteidigung des 'Zirkels des Verstehens' – dann muss sie darüber Auskunft geben können, wie sie sich zu den Bestimmungen verhält, die das Dasein als befindliches Verstehen charakterisieren. Da ist dann der Anspruch unvermeidbar, dass die Position der ontologischen Analyse auf die Seite der Eigentlichkeit gehört, so dass die Analyse in der Charakterisierung der anderen Alternative 'Partei' ist. Der Punkt, an dem das unvermeidlich ist, ist die Charakterisierung der eigentlichen Existenz als sich selbst 'durchsichtig'. Das ist ein von Heidegger terminologisch gebrauchter Ausdruck

„zur Bezeichnung der wohlverstandenen ‚Selbsterkenntnis‘ ... ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins *durch* seine wesenhaften Verfassungsmomente *hindurch*. Existierend Seiendes sichtet ‚sich‘ nur, sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist.“ (§ 31, 146)

Heidegger betont, dass er den Ausdruck 'Sicht', um den Zusammenhang mit der Tradition der Philosophie zu wahren, so weit formalisiere, dass er „jeden Zugang zu Seiendem und zu Sein als Zugang überhaupt charakterisiert.“ Und er hält ausdrücklich fest, dass auch die „phänomenologische 'Wesensschau' ... im existenzialen Verstehen“ wurzele. (147). Da es aber sicher nicht das uneigentlich verfallende Dasein ist, das eine angemessene Sicht „im ganzen auf die Existenz“ hat, berührt sich die Durchsichtigkeit der eigentlichen Existenz<sup>225</sup> mit dem Unternehmen der Daseins-Analyse selbst und affiziert erstere unausdrücklich mit einem „'inhaltlichen' Existenzideal“, das eines von Philosophen sein mag, aber nicht allgemein verbindlich sein kann: möglichst große reflexive Klarheit des Verstehens.

Heidegger leugnet die Inhaltlichkeit des Existenzideals eigentlicher Existenz schließlich auch gar nicht, wenn auch wieder nicht ohne Ausflucht:

„Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so. Dies Faktum darf nicht nur nicht gelehnet und gezwungener Weise zugestanden, es muss in seiner *positiven Notwendigkeit* aus dem thematischen Gegenstand der Untersuchung begriffen werden.“ (§ 62, 310; vgl. zuvor 266 f., wo ein ‚inhaltliches‘ Existenzideal noch gelehnet wird.)

Der Slogan ist gleichsam: Nur wer einen Standpunkt hat, Partei ergreift, sieht etwas. Das gilt aber nun gerade nicht für die Sinn (Verständnis, Verstehbarkeit) klärende Unternehmung der

<sup>225</sup> Das kann an späteren unthematischen Verwendungen von ‚durchsichtig‘ in *S.u.Z.* überprüft werden - *S.u.Z.* 299, 303, 305, 309. – In der deutschen Übersetzung Kierkegaards von Emmanuel Hirsch findet sich der Ausdruck ‚Durchsichtigkeit‘ in vergleichbarer Funktion – es entzieht sich meiner Kenntnis, ob erst unter Heideggers Einfluss. Dabei wird die Ambivalenz des Charakters zwischen ‚Existenzideal‘ und Philosophie-Ziel sehr deutlich, weil Kierkegaard zunächst behauptet, „dass kein Mensch sich selbst durchsichtig zu werden vermag“ (*EO* II, 202). Dann aber vom ethisch lebenden Individuum sagt: „Damit ein Mensch ethisch lebe, ist es notwendig, dass er sich seiner bewusst wird, und das so durchgreifend, dass keine Zufälligkeit sich ihm entzieht.“ (*EO* II, 270) Dass letztere aber bedeute, „dass das ethische Individuum sich selbst durchsichtig ist und nicht ‚ins Blaue hinein‘ lebt.“ (*EO* II, 275) Kierkegaard bringt das a. a. O. ausdrücklich mit dem philosophischen  $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$  in Zusammenhang. Die auf das Leben reflexiv bezogene Selbsterkenntnis muss aber nicht die Erkenntnis der begrifflichen Voraussetzungen allen Verstehens sein, womit die Philosophie befasst ist.

Philosophie. Weil diese nur Möglichkeiten beschreibt, gibt es für sie die von Heidegger für seine Parteilichkeit beanspruchte 'positive Notwendigkeit' des Partei Ergreifens nicht.<sup>226</sup> An diesem Punkt scheitert Heideggers Verteidigung gegen den Vorwurf, im Wege vorgeblich neutraler phänomenologischer Beschreibung oder 'Konstruktion' nur oder wenigstens auch weltanschauliche Urteile zu transportieren.

Deskriptiv besteht daher kein Grund, die Sprache dadurch zu vergewaltigen, dass man versucht, 'Gerede', 'Neugier', 'Zweideutigkeit' und 'Verfallenheit' als die die uneigentliche Existenz im Mensch selbst kennzeichnenden Existenziale zu totalisieren und gleichzeitig ihres negativ bewertenden Sinns zu entkleiden (vgl. 167, 175, 179). Es ist auch beispielsweise nicht so, dass die „Verschwiegenheit seiner selbst“, in die sich die eigentliche Existenz durch den Ruf des Gewissens „im Modus des Schweigens“ rufen lässt (273), der verständliche Gegensatz zum Gerede im negativen Sinn wäre. Die verschwiegene Parteilichkeit der Analyse verzerrt die Semantik. Um ein Existenzial zu sein, muss 'Gerede' der eine positive und eine negative Möglichkeit formal zusammenfassende Oberbegriff sein. Aber weil Heidegger den negativen Begriff des Geredes zum Oberbegriff gemacht hat, bleibt der positiven Möglichkeit nur ein externer Gegensatz zum Reden überhaupt, die Verschwiegenheit. Sachlich deskriptiv wäre es gewesen, 'Rede' als Oberbegriff zu haben (vgl. § 34)<sup>227</sup> und darunter formal enthalten Gerede als negative, wahrhaftige und ernsthafte Rede als positive Möglichkeit.

*(5) Als Sorge, das heißt existierend in der Einheit des verfallend geworfenen Entwurfs, ist das Seiende als Da erschlossen.*

Als Sorge versteht Heidegger die Strukturganzheit des Daseins (§§ 39 ff.) und fasst darin die zuvor als Existenziale behandelten Momente zusammen – das Sich-vorweg sein, das schon In-der-Welt-sein und das Sein-bei in der Welt Zuhandenem oder Vorhandenem; oder die Existenz (Zu-sein), die Geworfenheit und die Verfallenheit vs. Entschlossenheit. Diese drei Strukturmomente bildeten eine Einheit und diese das Strukturganze des Daseins.

Hier muss wieder erinnert werden, dass existenzial 'Sorge' der formale Oberbegriff zu dem umgangssprachlichen 'Sorge' als Gegensatz zu 'Zuversicht' (o. ä.) verstanden werden müsste und für diese Deutung die eindrucksvollen Zeugnisse aus der „vorontologischen Selbstausslegung des Daseins“, die in § 42 zur „Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins“ angeführt werden, nur bedingt taugen. Denn in diesen Zeugnissen wird eine inhaltliche Daseinsauslegung gegeben, die eben eine andere ist als die eines sorglosen und sorgenfreien Selbstverständnisses (das doch logisch gewiss auch möglich ist und empirisch manchmal vorzukommen scheint).

Für die Struktur der Daseins-Analyse im Hinblick auf die Erörterung von Heideggers §§ über die Zeit ist noch darauf hinzuweisen, dass diese Strukturganzheit des Daseins als Sorge im zweiten Abschnitt einer zeitlichen Interpretation unterzogen wird – dabei bezieht sich die Existenz oder das Zu-sein wesentlich auf die Zukunft, die Geworfenheit auf die Vergangenheit ('Gewesenheit') und das Verfallen/die Entschlossenheit auf die Gegenwart. (§ 65, 323-31) Die Zuordnung und

<sup>226</sup> Natürlich ist diese Kritik ein Stück weit extern, weil Heidegger sich durch eine sehr enge Interpretation von ‚Verstehen‘, die dieses eng mit ‚Entwerfen‘ verschwistert, die Möglichkeit verschafft, desinteressiertes Verstehen von Möglichkeiten als ‚abkünftig‘ zu distanzieren – vgl. die Hinweise zu ‚Theorie‘ und ‚Praxis‘ *S.u.Z.* 193, 300, 356 ff. (‚Abkünftig‘ ist, gleichsam, die methodologische Version von ‚uneigentlich‘; kann aber deskriptiv wohl verstanden nur meinen, das etwas Voraussetzungen hat, ohne die es nicht möglich ist und aus denen es hergeleitet, verständlich gemacht werden kann).

<sup>227</sup> D.h.: wenn man die Rede schon mit ‚Verstehen‘ und ‚Befindlichkeit (Stimmung)‘ gleich ursprünglich anordnet und zum bloßen „Gliedern der Verständlichkeit“ depotenziert (161); hinter dieser Depotenzierung steckt ein Missverständnis der Zusammengehörigkeit von Verstehen und Sprache (u. a. als Rede), die aufgrund des universalen Charakters sprachlicher Mittel, den nur die Sprache aufweist und der bedingt, dass sie weitgehend selbst sprachlich erklärt werden können, enger ist, als er sieht. Heidegger stützt sich auf Thesen der Phänomenologie Husserls über vor-prädikative und doch schon durch die Struktur des ‚etwas als etwas‘ verstehende Erfahrung, die unverifizierbar sind. (Vgl. 149: „Das im schlichten Hinsehen die Ausdrücklichkeit eines Aussagens fehlen kann, berechtigt nicht dazu, diesem schlichten Sehen jede artikulierende Auslegung, mithin die Als-Struktur abzusprechen.“)

Interpretierbarkeit führt zu der These, die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liege in der Zeitlichkeit, weil diese sich in der Interpretation „als der Sinn der eigentlichen Sorge enthüllt habe.“ (327, 326) 'Sinn' heißt hier das, worum es der eigentlichen Sorge geht (das illusionslose entschlossene Sein zum Tode) und was es möglich macht (das Vorlaufen in den Tod als Bedingung der Eigentlichkeit 'konstituiert' Zu-Kunft – das Auf-sich-zu-Kommen der eigentlichen Existenz aus ihrer eigensten und äußersten Möglichkeit, dem Nicht-mehr-sein). Und weil Zeitlichkeit Sinn der Sorge ist, Sorge die Struktur des Daseins und Dasein der existenziale Nachfolger des transzendentalen Subjekts der Konstitution von Welt, ist die Zeitlichkeit des Daseins die 'ursprüngliche' und viele andere Zeitbestimmungen 'abkünftig' und 'vulgär'. Das ist zugegebenermaßen grob, gibt aber die Struktur der Darstellung Heideggers wieder. Die Konstruktion hängt von dem Nachweis ab, dass die Zeitlichkeit des Daseins im beanspruchten Sinn ursprünglich ist, ein Nachweis, der, wie schon erörtert, durch eine einfache Überlegung scheitert.

*(6) Mitseiend mit anderen, hält es sich in einer durchschnittlichen Ausgelegtheit, die in der Rede artikuliert und in der Sprache ausgesprochen ist.*

Dieser Satz erinnert an die im Zusammenhang mit der Erörterung des Verfallens schon erwähnten Existenziale Verstehen/Auslegung und Rede/Sprache. Hier hat die Erwähnung die Funktion der Überleitung zum nächsten Satz, der für die zu unternehmende Analyse der Zeitbestimmungen methodisch die Orientierung an sprachlichen Zeitbestimmungen in der Rede motivieren soll und in der Betonung des *Sich*-Aussprechens des Daseins eine strategische Funktion hat:

*(7) Das In-der-Welt-sein hat sich schon immer ausgesprochen, und als Sein beim innerweltlich Seienden spricht es sich ständig im Ansprechen und Besprechen des Besorgten selbst aus.*

Heidegger wird nämlich das Datieren von Ereignissen mittels 'jetzt' (und den zeitlichen Kontrasten dazu: 'vorhin', 'dann'...) „zum elementarsten Beweis für die Herkunft des Ausgelegten aus der sich auslegenden Zeitlichkeit“ des Daseins (408), weil im 'jetzt'-Sagen ein deskriptiver Gehalt des Ereignisses mitgemeint werde, der zur Welt gehört, in der das Dasein je schon ist, weil sie mit der Erschlossenheit (ein Amalgam aus 'Bewusstsein' und 'Verständlichkeit/Sinn') des Da je schon 'objiziert' sei (419); und weil zugleich mit dem deskriptiven Gehalt des Ereignisses das Dasein nicht nur ein Stück seiner Welt, sondern *sich selbst* ausspricht – eine Interpretation, die sich auf den Umstand berufen könnte (es aber interessanter Weise nicht tut), dass, wann immer 'jetzt' gesagt werden kann, auch 'hier' und 'ich' gesagt werden können muss und 'dies' gesagt werden könnte. Auf diesem auch *Sich*-Aussprechen des Daseins beruht der Nachweis der Ursprünglichkeit der ursprünglichen Zeit des Daseins. Die Sachhaltigkeit und Haltbarkeit der Konstruktion wird näher zu untersuchen sein.

*(8) Das umsichtig verständige Besorgen gründet in der Zeitlichkeit und zwar im Modus des gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigen.*

Dieser Satz antizipiert den eben skizzierten Nachweis und bedarf der Erläuterung zunächst hinsichtlich des scheinbaren Neologismus 'Gegenwärtigen'. Der Ausdruck ist (lt. *Grimm*) keine Prägung Heideggers, sondern Klopstocks, der es für 'praesentare' = etwas gegenwärtig machen, verwendet hat; bei Goethe ist es in 'vergegenwärtigen' eingegangen (entsprechend dem 'repraesentare'). Aber Heideggers Verwendung, die er selbst in einer Fußnote auf Husserl zurückführt (363<sup>1</sup>)<sup>228</sup>, ist doch eigentümlich – denn der Sache nach läuft sie auf 'die Gegenwart machen' / 'zeitigen' hinaus (statt 'etwas gegenwärtig machen'). Heidegger führt den Ausdruck im

<sup>228</sup> Heidegger schreibt wegen der Verwendung des Ausdrucks 'gegenwärtigen' für die intentionale Analyse von Wahrnehmung und Anschauung schon Husserl eine „zeitliche' Kennzeichnung des Phänomens“ zu – lässt aber erkennen, dass er es selbst ist, der damit über Husserl hinausgeht, weil er im selben Kontext ankündigt zu zeigen, „dass und wie die Intentionalität des ‚Bewusstseins‘ in der ekstatischen Zeitlichkeit des Daseins *gründet*“ – eine Auffassung, die Husserl fern gelegen hat.

Kontext seines Bemühens ein, die Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens von Zuhandenem nachzuweisen (§ 69 a, 352 ff.). Dessen existenziale Struktur mache das Bewendenlassen aus. (Auch hier ist die 'aktivierende' transzendente Wendung zu beachten: Mit etwas kann es nur eine Bewandnis haben aufgrund eines aktiven Verhaltens des Subjekts/Daseins, eben des Bewendenlassens; und daran ist ja richtig, dass etwas eine Bewandnis für das Meinen und Handeln nur hat, wenn es 'realisiert', wahrgenommen etc. wird.) Das Bewendenlassen gehöre aber als Sein-bei zur Sorge und wenn diese in der Zeitlichkeit gründe, „dann muss die existenziale Bedingung der Möglichkeit des Bewendenlassens in einem Modus der Zeitigung der Zeitlichkeit gesucht werden“ (353) – und dieser Modus ist das Gegenwärtigen. Dazu führt folgende Argumentation. Das Bewendenlassen des umsichtigen Besorgens von etwas hat die Struktur des Gewärtigen des Wozu der Bewandnis<sup>229</sup>, kommt aus diesem Gewärtigen auf das Womit der Bewandnis zurück, das es damit 'behält' – und das, was Heidegger die 'ekstatische Einheit' des Gewärtigen und Behaltens nennt „ermöglicht ... das spezifisch hantierende Gegenwärtigen des Zeugs.“ Das Bewendenlassen „konstituiert sich ... in der Einheit des gewärtigenden Behaltens, so zwar, dass das hieraus entspringende Gegenwärtigen das charakteristische Aufgehen des Besorgens in seiner Zeugwelt ermöglicht.“ (354)

Mit dieser komplizierten Beschreibung soll das Sich-verlieren in der Ausführung einer z.B. handwerklichen Arbeit oder künstlerischen Tätigkeit erfasst werden, wie die anschließende Thematisierung der Selbst-Vergessenheit zeigt.

Aber gerade das Phänomen des Sich-Verlierens-in eine selbst bestimmte Tätigkeit scheint stark gegen die zeitliche Interpretation zu sprechen, die Heidegger dem Besorgen angedeihen lässt. Liegt nicht im selbst-vergessenen Sich-Hingeben an eine Tätigkeit auch und gerade ein Vergessen der Zeit? Es ist nicht unnütz, hier die Begründungen, die Heideggers Text abgelesen werden können, genauer anzusehen. Er räumt ein:

„Das Gewärtigen des Wozu ist weder ein Betrachten des ‚Zwecks‘ noch ein Erwarten des bevorstehenden Fertigwerdens des herzustellenden Werkes. Es hat überhaupt nicht den Charakter eines thematischen Erfassens. Aber auch das Behalten dessen, womit es eine Bewandnis hat, bedeutet nicht ein thematisches Festhalten. Der hantierende Umgang verhält sich ebenso wenig nur zum Wobei wie zum Womit des Bewendenlassens. Dieses konstituiert sich vielmehr in der Einheit des gewärtigenden Behaltens, so zwar, dass das hieraus entspringende Gegenwärtigen das charakteristische Aufgehen des Besorgens in seiner Zeugwelt ermöglicht. Das ‚eigentliche‘, ganz hingeebene Sich-beschäftigen mit ... ist weder nur beim Werk, noch beim Werkzeug, noch bei beiden ‚zusammen‘. Das in der Zeitlichkeit gründende Bewendenlassens hat schon die Einheit der Bezüge gestiftet, in denen das Besorgen sich umsichtig ‚bewegt‘.“ (353 f.)

Heidegger sagt nicht, was das Gewärtigen ist – wenn nicht Betrachten (Überlegen) eines Zwecks und nicht Erwarten eines Ereignisses, was dann? Auf die Frage müsste eine positive Auskunft kommen, aber es wird nur wieder negativ, wenn auch mit umfassenderem Anspruch gesagt, es sei gar kein thematisches Erfassen. Dann ein unthematisches? Was kann man darunter verstehen?

Ich denke, dass es hier nur eine Möglichkeit gibt: Einem, der sich umsichtig besorgend in einer Zeugwelt bewegt, kann das Verständnis für die sie bildenden Zusammenhänge (der 'Bewandnis') zugeschrieben werden. Jede stärkere Zuschreibung machte sich eines philosophischen Zuges schuldig, den Wittgenstein den Schritt in eine „Mythologie der Psychologie oder des Symbolismus“ genannt hat. Beide Versionen des Schritts laufen auf die Annahme hinaus, die entsprechenden Sinnzusammenhänge bestünden 'je oder 'immer schon'<sup>230</sup> für sich oder machten

<sup>229</sup> Es handelt sich hier um eine auf die Zukunft bezogene zeitliche Interpretation teleologischen, zweckgerichteten Handelns, die auch in Kierkegaards These ‚Handeln ist immer futurisch‘ vorliegt und da auf dem Missverständnis der Semantik von Absichtssätzen beruht – bei Heidegger ist gar keine Begründung erkennbar.

<sup>230</sup> Im Hinblick auf diese Explikationen ist der Ausdruck ‚Mythologie‘ durchaus mit Bedacht gewählt. Recht

sich von selbst und seien als solche und stets im Ganzen (alle zugleich) 'wirksam'. Eine bejahende Antwort auf die Frage 'unthematisches Erfassen?' z.B. wäre der Schritt in die 'Mythologie der Psychologie'; Heideggers Auskunft am Ende: das Bewendenlassen habe je schon die Einheit der Bezüge gestiftet –, ist auf dem Weg in eine Mythologie des Symbolismus. Ihm ist wichtig, die vorgängige Einheit des Phänomens hervorzuheben, das nicht als aus seinen einzelnen Zügen zusammengesetzt aufgefasst werden soll. Das ist auch berechtigt, hängt aber von der Weise der Beschreibung des Phänomens ab – es gibt auch Beschreibungen von den Einzelheiten her, denen dann etwas anderes entgeht als der 'holistischen', die das von vornherein im Blick hat. Aber jedenfalls für ein aktuell betrachtetes Besorgen wird bei Heidegger implizit unterstellt, die Sinnbezüge bestünden an sich und machten sich von selbst. Es gibt aber (im Kontext des alltäglichen Verstehens) nicht nur keine physische, es gibt auch keine symbolische Fernwirkung – nur Zusammenhänge, für die sich im Benehmen des Besorgenden und dem, was er sagt, Belege anführen lassen, bestehen für die Betrachtung und Beschreibung seines Verhaltens gerechtfertigter Weise.

Diese epistemologische Erinnerung zur Interpretation von Verhalten und Äußerungen haben Anwendung auf die zeitliche Interpretation, die Heidegger dem Besorgen angedeihen lässt. Es wird für sie, recht betrachtet, keinerlei überzeugender Grund angeführt. Vielmehr bestehen die Verweisungsbezüge nicht für sich und die teleologischen sind wegen der Semantik von Absichtssätzen (subjektiven Zwecken) nicht zeitlich zu verstehen: Die Beschreibung der Absicht beschreibt eine intendierte Möglichkeit (Option), deren Verwirklichung *oder* Nicht-Verwirklichung in der Zukunft liegt, die als solche aber keinen zeitlichen Index hat. Und die 'je schon' bestehenden Sinnbezüge der Bewandnis mit etwas haben gleichfalls keinen zeitlichen Index (in diesem Fall der Vergangenheit / Gewesenheit), weil sie *jederzeit* erklärt werden können und insofern von *allen* Zeitindizes unabhängig sind. Dem Rätsel der Intentionalität von Sinn, wenn sie denn als Rätsel empfunden wird, ist nicht durch eine zeitliche Interpretation beizukommen.

Heidegger glaubt zeigen zu können, dass Intentionalität in Zeitlichkeit des Daseins '*gründet*'. Den entsprechenden Nachweis versucht er unter dem Titel „Das zeitliche Problem der Transzendenz der Welt“ (§ 69 c), 364 ff.). Um seine Argument-Skizze auch nur zu verstehen, ist wieder terminologische Erläuterung erforderlich. Heidegger nennt 'Vergangenheit', 'Gegenwart' und 'Zukunft' „die *Ekstasen* der Zeitlichkeit“. Zeitlichkeit sei nicht „ein Seiendes, das erst aus *sich* heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der *Ekstasen*“. (329) Diese Zeitigung liegt der Sorge als Struktur des Daseins angeblich zugrunde – und da Dasein wesentlich In-der-Welt-sein ist, muss die Weltlichkeit der Welt auch irgendwie auf die Zeitlichkeit zurückgeführt werden. Und zwar darauf, „dass die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat“, der sich in horizontalen Schemata konstituieren soll. Das Schema, in dem Dasein auf sich zukommt ('zu-künftig' ist), ist das „Umwillen seiner“; das Schema, in dem Dasein sich als geworfenes in der Befindlichkeit erschlossen ('verständlich/bewusst) ist, ist das 'Wovor' der Geworfenheit, das die horizontale Struktur der *Gewesenheit* ('Vergangenheit') kennzeichnet; und das horizontale Schema der Gegenwart ist das 'Um zu' des zweckgerichteten Handelns. Es soll eine horizontale Einheit der Schemata der Ekstasen geben, die den Zusammenhang der Um-zu-Bezüge mit dem Um-willen ermöglicht und darin liege, dass zum Dasein „so etwas wie erschlossene Welt“ gehöre. (365) Wie das Dasein selbst ist die Welt nicht vorhanden oder zuhanden, „sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit“ – und insofern Welt das Korrelat von Intentionalität ist, gründet auch diese in der sich zeitigenden Zeitlichkeit.

Ich halte das für eine Scheinbegründung. Ein Indiz dafür ist schon die grammatische Unterbestimmtheit der verwendeten neu-geprägten Ausdrücke 'Zeitigung', 'horizontale Einheit' etc. Ich meine, dass Heidegger eine Art von Erklärung der Intentionalität zu geben versucht, die uns schlechterdings nicht zugänglich ist (die Ableitung aus einem 'Ursprung') und zwar deshalb nicht,

---

verstanden ist ‚Mythologie‘ Begründung im Modus der Erzählung von Ur-Ereignissen und -Gegebenheiten – und genau als solche werden die Sinnzusammenhänge in derartiger Auffassung ausgegeben.

weil Erklärungen geben selbst ein intentionales Unternehmen ist und sich in der Ableitung aus einem Ursprung, in dem Intentionalität noch nicht selbst enthalten ist, den Boden unter den Füßen zunächst einmal wegziehen müsste, um ihn bei Gelingen der Erklärung vielleicht wieder zu gewinnen. Das ist absurd, weil ein Münchhausen-Unterfangen ('sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen'). Möglich ist nur eine reflexive Klärung/Erklärung, die davon ausgehen müsste, dass Intentionalität ('Absichtlichkeit') ein sehr hochstufiges (ein mehrfach 'fundiertes') Phänomen ist, das mindestens voraussetzt a) die Verwendung von Darstellungen und damit die im Zeit-Kapitel skizzierte Modalisierung des Umweltbezuges; b) eine Weise der Verwendung der Darstellungen zum Charakterisieren eines noch nicht vorliegenden, aber möglichen Verhaltens, das sich in der entsprechenden Verwendung der Darstellung auf ein solches Verhalten festlegen kann (an die Darstellung als Maßstab und Wegweiser binden kann). Wenn gegen einen solchen Weg der Klärung Zirkel-Einwände gemacht würden, hätten diese noch weniger Anhalt als bei Heidegger selbst, weil keine Ursprungs-Erklärung intendiert ist. Denn nur aus Missverständnis könnte sie intendiert werden. Dass eine solche Klärung selbst-anwendbar wäre und sein muss, ist gerade ihr Merkmal als reflexive. Die Selbstanwendung ist einfach eine weitere Anwendung im Gebrauch von selbst-erklärungs-fähigen Darstellungen.

*Zu Sein und Zeit §79*

Wenn nun Heideggers Ausführungen zum Zusammenhang von 'Zeitlichkeit des Daseins' und 'Besorgen der Zeit' (in § 79) angesehen werden, ist es hilfreich, einige grundlegende Zuordnungen, die Heidegger, z. T. durchaus deskriptiv, vornimmt, als Orientierung herauszuheben und voranzustellen.

Für das Sich-Aussprechen des Daseins im Besorgen der Zeit, auf die Heidegger, wie skizziert, die Ursprünglichkeit der Zeitlichkeit des Daseins gegenüber der 'vulgären Zeit' gründen möchte, orientiert Heidegger sich an zeitlichen Indikatoren. Dabei gelten folgende Zuordnungen:

<i>Zeitekstase</i>	<i>Wortausdruck (Indikator)</i>	<i>(,subjektive') Einstellung</i>
Zukunft	'dann'	gewärtigen
Vergangenheit	'damals'	behalten/ vergessen
Gegenwart	'jetzt'	gegenwärtigen

Heidegger hebt dann ab auf die logischen Beziehungen, in die die Verwendung von Indikatoren eingebettet ist. 'dann' impliziert („meist unausdrücklich“) 'jetzt noch nicht' (Heidegger vergisst 'und auch nicht zuvor schon') und das heiße: „es ist gesprochen im gewärtigend-behaltenden, bzw. vergessenden Gegenwärtigen.“ ( 406) Entsprechend stecke im 'damals' das 'jetzt nicht mehr' (Heidegger vergisst erneut 'und auch nicht erst später') – und damit spreche sich „das Behalten als gewärtigendes Gegenwärtigen aus.“ Hier scheint der im Attribut 'gewärtigend' beanspruchte Zukunftsbezug unbegründet, wenn nicht ein nicht vorliegender Zukunftsbezug als 'negativer Zukunftsbezug' und darum doch auch 'Zukunftsbezug' konzipiert wird. Aber auch für diese Konzeption bedürfte es eines Grundes.

Einen solchen gibt Heidegger allenfalls für das im 'jetzt' sich aussprechende Gegenwärtigen, dem er „ein eigentümliches Gewicht“ zuspricht, weil im Hinblick auf es 'dann' und 'damals' „mitverstanden (sind)“ (was sich offenbar an den für sie geltenden Implikationen, die Heidegger selektiv angetippt hat, zeigen soll). Der nächste Satz ist grammatisch merkwürdig: „Zwar zeitigt es



sich immer in der Einheit mit Gewärtigung und Behalten, mögen diese auch zum ungegenwärtigenden Vergessen modifiziert sein. ...“ Es folgt nämlich auf das 'zwar' kein 'aber', sondern die 'Analyse' geht auf weitere Differenzierungen durch 'soeben' und 'sogleich' über.<sup>231</sup> Methodisch ist zu fragen – bestehen auch für 'jetzt' entsprechende Implikationen wie für 'dann' und 'damals'? Heißt 'jetzt' auch 'nicht schon damals' und 'nicht erst dann'? Hier muss beachtet werden, dass 'jetzt' eine theoretische Verwendung als Zeitpunkt-Indikator (die Heidegger allein im Blick zu haben scheint) und eine praktische als 'Zeitzeichen' hat (z.B. für das Beginnen mit einer gemeinsamen, der Koordination bedürftigen Aktivität – analog dem Startschuss für einen Wettlauf). In beiden Verwendungen fungiert 'jetzt' als zeitlicher Koordinaten-Nullpunkt und daher als 'absoluter' Einstieg in eine ('subjektive' und 'relative') Zeitordnung. Erst in einem weiteren Schritt gilt, wie ich glaube, für die theoretische Verwendung von 'jetzt' zunächst nur die auf die Vergangenheit bezogene Implikation, aber nicht auch die auf die Zukunft bezogene – und für die praktische Verwendung gilt primär die auf die Zukunft bezogene, aber nicht eine auf die Vergangenheit bezogene. Erst weitere Differenzierungen (in Kontexten, in denen von Voraussagen Gebrauch gemacht wird) ergänzen die theoretischen Verwendungen auch um auf die Zukunft bezogene Implikationen.

Es ist kein Zufall, dass Heidegger darauf nicht eingeht – die erforderlichen Differenzierungen hätten sein ursprungstheoretisches 'transzendentes' Konzept der Begründung der zeitlichen Ekstasen der 'Zeitigung' in Verhaltensweisen des Daseins (Gewärtigen, Behalten, Gegenwärtigen) ebenso unterlaufen wie seine Abwertung des sorglos Lebens im Hier und Jetzt als „ungegenwärtigendes Vergessen ..., in welchem Modus die Zeitlichkeit sich in die Gegenwart verstrickt, die gegenwärtigend vornehmlich 'jetzt-jetzt' sagt.“<sup>232</sup>

Denn gerade das Phänomen der 'Horizonte' für die zeitlichen Indikatoren ('Früher' für 'damals', 'Späterhin' für 'dann', 'Heute' für 'jetzt') und der von Heidegger erst später thematisierte Zug ihrer variabel bestimmbaren Dauer (409) sprechen 'phänomenologisch' für eine andere Beschreibung. Es scheint so zu sein: Die 'Gegenwart' des Erfahrens und Handelns ist nicht von vornherein eine zeitliche, d.h. mittels zeitlicher Bestimmung modalisierte<sup>233</sup>, sondern wird dazu erst in ausdrücklichen Kontrasten. Indizien dafür sind: a) es muss im Koordinaten-Nullpunkt keine zeitliche Bestimmung verwendet werden, er ist auch durch 'ich' und 'hier' bereits ausreichend bezeichnet; b) die "Halbierung" der Implikationen bei 'jetzt' im Unterschied zu 'dann' und 'damals' – erst mit ihrer Inanspruchnahme wird das Erfahrene bzw. zu Tuende auch zeitlich modalisiert.

Heidegger aber möchte 'Gegenwart' von vornherein zeitlich verstanden wissen – sein ganzes Konzept der Zeitigung beruht darauf. Er meint, dass 'damals' stets 'damals, als...!', 'dann' stets 'dann, wann/wenn...!' und 'jetzt' immer 'jetzt, da...!' bedeutet (bei 'jetzt' ist das in der Verwendung als 'Zeitzeichen' fragwürdig – das jedenfalls wird Zeichen-reflexiv verwendet und meint: zeitgleich mit dem Aussprechen des Zeichens 'jetzt') und nennt „diese scheinbar selbstverständliche Bezugsstruktur ... Datierbarkeit“. (407) Ganz richtig betont er, dass solche Datierung nicht mit Bezug auf ein kalendarisches Datum erfolgen muss, sondern auch durch die Beschreibung eines Sachverhalts schon gegeben sein kann, aber einseitig ist die Festlegung, 'dann', 'damals' und 'jetzt' seien auch ohne solche Daten „mehr oder minder bestimmt datiert“ und mindere Bestimmung heiße nicht, „die Struktur der Datierung fehle oder sei zufällig“. Denn vor allem sind die zeitlichen Indikatoren für sich ja nicht datiert, sondern datierend. Damit ein Gebrauch eines Indikators datiert ist, bedarf es zusätzlich objektiver Zeitbestimmungen.

<sup>231</sup> Möglicherweise ist das ‚zwar‘ verkürzend für ‚und zwar‘ – analog zu Heideggers häufigem Gebrauch von ‚so zwar‘ in erläuternden Nachsätzen.

<sup>232</sup> ‚jetzt, jetzt‘ scheint übrigens allenfalls expressiv verwendet werden zu können, gleichsam als Zeitzeichen eines Wiederfahrnis’.

<sup>233</sup> Auch sprachgeschichtlich hatte ‚Gegenwart‘ primär keinen zeitlichen, sondern räumlichen Sinn: es meinte adjektivisch oder adverbial „in meinem Gesichtskreis gegen mich gekehrt oder gegen mich herkommend“. Vgl. *Grimm DW* Bd. 5, Spalte 2281 ff.

Weil er diesen aktiven Zug in der Praxis der Datierung übersieht, kommt Heidegger zu einer verstiegenen Scheinerklärung ihrer Möglichkeit. Er fragt: Wem gehört die Struktur der Datierbarkeit wesentlich zu und worin gründet sie? Im Zuge von Ausschmückungen dieser Frage und der Distanzierung der Trivialantwort '(in) der Zeit' heißt es:

„Woher nehmen wir denn diese ‚jetzt – da ...‘? Haben wir dergleichen unter dem innerweltlich Seienden, dem Vorhandenen gefunden? Offenbar nicht. Würde es denn überhaupt erst gefunden? Haben wir uns je aufgemacht, es zu suchen und festzustellen? ‚Jederzeit‘ verfügen wir darüber, ohne es je ausdrücklich übernommen zu haben, und ständig machen wir Gebrauch davon, ...“ (407)

Und dann behauptet er, dass jede präsentische Prädikation, weil eine grammatische Zeitform, auch einen Zeitindex (den der Gegenwart) aufweist – genau das, was hier mit der Auffassung, die 'Gegenwart' eines Erfahrens oder Handelns sei nicht von vornherein zeitlich bestimmt, phänomenologisch bestritten wird. Für die (m. E. deskriptiv falsche) Behauptung, jede Verwendung eines grammatischen Präsens habe auch schon einen Zeit-Index, wird dann die Erklärung gegeben, die im einleitenden Überblick schon antizipiert wurde:

„Warum spricht das Dasein im Ansprechen von Besorgtem, wengleich meist ohne Verlautbarung, ein ‚jetzt. da...‘, ‚dann, wann...‘, ‚damals, als...‘ mit aus? Weil das auslegende Ansprechen von ... sich mitausspricht, das heißt das umsichtig verstehende *Sein bei* Zuhandem, das dieses entdeckend begegnen lässt, und weil dieses *sich* mit auslegende Ansprechen und Besprechen in einem *Gegenwärtigen* gründet und nur als dieses möglich ist!.“ (407 f.)

Das ist nur eine Spezifikation der allgemeinen transzendentalen Behauptung, die Zeitekstasen gingen auf konstituierende Leistungen des Daseins zurück, keine spezifische Begründung der in Anspruch genommenen und dann scheinhaft begründeten prädikations-/ zeit-theoretischen These. Die aber wäre hier sachlich erforderlich. Richtig ist natürlich, dass jedes Verhalten und Tun, auch das Sprechen, eine expressive Seite hat, in der sich der Verhaltende/Tuende/Sprechende als ein so-und-so Verhaltender/Tuender/Sprechender zeigt. Wer eine Meinung äußert, zeigt sich als so-und-so Meinender, wer Zeitbestimmungen verwendet, zeigt sich oder stellt sich dar als jemand, dem es auf zeitliche Sachverhalte ankommt. Aber es ist an der Grenze des Missverständnisses, zu sagen, er spricht sich 'mit aus' – er spricht sich nur aus, *wenn er spricht*, und 'sich mit Aussprechen' kann nicht in jeglichem Sprechen liegen, weil es sonst keine sachhaltige Bestimmung wäre. Gerechtfertigt kann gesagt werden, dass, wer das und das sagt, so verstanden werden kann, dass ... d.h., dass ihm vernünftigerweise weitere Auffassungen und Einstellungen zugeschrieben werden können. Zu sagen, er spreche sie mit aus (weil er sich mit ausspreche), ist eine Version der 'Mythologie des Symbolismus oder der Psychologie', die Sinnbeziehungen auch ohne Ratifikation durch ihre Verwender als wirksam unterstellt. Heidegger müsste hier seine These begründen, in jeder Prädikation der Form 'x ist so-und-so beschaffen' stecke im grammatischen Präsens der Kopula ein Bezug auf Zeit (ein Index der Gegenwart). Er meint, das sei so, weil Gegenwart auf einem 'Gegenwärtigen' des sprechenden Daseins beruhe und dieses sich in der Prädikation, 'jetzt' sagend oder (ohne Verbalisierung) 'mit aussprechend', äußere „und nur als dieses möglich“ sei. Das führt über die allgemeine transzendentalen These, die in der Koordination der Ausdrücke Gegenwärtigen/Gegenwart steckt, nicht hinaus. Es ist nur der 'architektonischen' Form nach eine Begründung, nur ein Scheingesims (vgl. *PU* 217 c) ohne Tragefunktion am Bau der Darstellung Heideggers.

Auf diese Begründung wird die folgende Verallgemeinerung der transzendentalen These von der 'subjektiven' Fundiertheit der Zeit in der Zeitlichkeit des Daseins gestützt:

---

<sup>1</sup> „Vgl. § 33, S. 154 ff.“ (= eigene Fußnote Heideggers in *S.u.Z.* – die Bezugsstelle steht im § mit dem Titel „Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung“ und enthält keinerlei Begründung für den hier vorausgesetzten Zeitindex einer Prädikation im grammatischen Präsens).

„Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen legt sich aus. Und das wiederum ist nur möglich, weil es – an ihm selbst ekstatisch offen – für es selbst je schon erschlossen und in der verstehend-redenden Auslegung artikulierbar ist. *Weil die Zeitlichkeit die Gelichtetheit des Da ekstatisch-horizontal konstituiert, deshalb ist sie ursprünglich im Da immer schon auslegbar und somit bekannt.* Das sich auslegende Gegenwärtigen, das heißt das im 'jetzt' angesprochene Ausgelegte nennen wir 'Zeit'. .... Dass zu dem mit dem 'jetzt', 'dann' und 'damals' Ausgelegten wesenhaft die Struktur der Datierbarkeit gehört, wird zum elementarsten Beweis für die Herkunft des Ausgelegten aus der sich auslegenden Zeitlichkeit. ... Die *Datierbarkeit* der 'jetzt', 'dann' und 'damals' ist der *Widerschein* der *ekstatischen* Verfassung der Zeitlichkeit und *deshalb* für die angesprochene Zeit selbst wesenhaft.“ (408)

Diese wortreichen Explikationen führen ebenfalls genau besehen keinen Schritt über die ursprüngliche These hinaus, geschweige denn, dass sie für sie irgendeine Begründung lieferten. Aber man kann mit Heidegger darin einig sein, dass unser normales Zeitverständnis von dem her zu verstehen und zu klären ist, wie wir mit Zeit umgehen und was wir insbesondere über sie sagen. Seine Auskunft „das im 'jetzt' (zu ergänzen: und alle anderen Ausdrücken der Zeitsprache) angesprochene Ausgelegte nennen wir 'Zeit'“ hat dieselbe Form wie die hier im Abschnitt *Zeit* gegebene Erklärung: 'Zeit ist, was wir als Zeit bestimmen' – aber wie dargelegt, kann das nur der allererste Anfang einer Explikation sein. (Und die Identifikation des im 'jetzt' angesprochenen Ausgelegten mit dem 'sich auslegenden Gegenwärtigen' ist die kritisierte transzendente Scheinerklärung.)

Im deskriptiven Überblick über den Zeitbegriff des alltäglichen Verstehens war eine Dualität zwischen Datierung/Messung, Ereignissen/Prozessen, Zeitpunkten/Dauer etc. festgestellt worden. Die Struktur von Heideggers ursprungstheoretischem Vorgehen beleuchtet gut, dass er nicht nur die 'objektive' Zeit aus der 'subjektiven' Zeitlichkeit abzuleiten versucht (wenn er auch über die allgemeine Konstitutionsthese begründend nicht hinauskommt), sondern auch die Messung von Dauer aus der Struktur der Datierung, wie er sie auffasst. Weil in dem 'dann' einer gewärtigenden Datierung 'jetzt noch nicht' liege, werde damit mittels eines 'bis dahin' ein „Inzwischen“ aufgespannt, das im „während dessen...! zum Ausdruck“ komme, und Dauer konstituiert, von der Heidegger behauptet, dass sie „gleichfalls Datierbarkeitsbezug hat“. (409) Und das ermöglicht ihm die gleichsam zweistufige Zurückführung auch der Phänomene der Dauer auf die Zeitlichkeit des Daseins:

„Mit dem gewärtigend-gegenwärtigendem Verstehen des ‚während‘ wird das ‚Währen‘ artikuliert. Dieses Dauern ist wiederum die im *sich* Auslegen der Zeitlichkeit offenbare Zeit, die so jeweils als ‚Spanne‘ unthematisch im Besorgen verstanden wird. Das gewärtigend behaltende Gegenwärtigen legt nur deshalb eine *gespanntes* ‚während‘ aus, weil es *sich* als die ekstatische *Erstrecktheit* der geschichtlichen Zeitlichkeit, wenngleich als solche unerkannt, erschlossen ist.“ (409)

An dieser Stelle hält Heidegger die variabel bestimmbare Dauer der zeitlichen Horizonte der Ekstasen fest, auf die oben für ein primär nicht-zeitliches Verständnis von 'Gegenwart' voraus hingewiesen wurde.

Heidegger berührt in diesem Zusammenhang ein weiteres 'Phänomen', das unbefangen für ein primär unzeitliches Verständnis der 'Gegenwart' eines Erfahrens oder Handelns spricht, rechnet es aber einem defizienten Modus uneigentlicher Existenz in Bezug auf die Zeit zu.

„Je nachdem das Dasein gewärtigend im Besorgten aufgeht und, seiner selbst ungewärtig, sich vergisst, bleibt auch seine Zeit, die es sich ‚lässt‘, durch die Weise dieses Lassens *verdeckt*. Gerade im alltäglich besorgenden Dahinleben versteht sich das Dasein nie als entlang laufend an einer kontinuierlich währenden Abfolge der puren ‚jetzt‘. Die Zeit, die sich das Dasein lässt, hat aufgrund dieser Verdeckung gleichsam Löcher. ... Dieses Unzusammen der gelöcherten Zeit ist gleichwohl keine Zerstückelung, sondern ein Modus der je schon erschlossenen, ekstatisch *erstreckten* Zeitlichkeit.“ (409 f.)

Unbefangen scheint mir das Phänomen der 'gelöcherten' Zeit eher dafür zu sprechen, dass eben zeitliche Bestimmungen weitere Bestimmungen der primär räumlich bestimmten wahrnehmenden Erfahrung sind, die in einer 'Gegenwart' (einer Wahrnehmungs- und/oder Handlungssituation) auch unterbleiben können. Heidegger kann diese Erwägung nur scheinbar und um den Preis einer Inkonsistenz vermeiden. Er wird in § 81 die Konzeption der Zeit als Jetzt-Abfolge als eine vulgäre des 'Rechnens' mit der Zeit ableiten. Hier aber scheint er diese Konzeption selbst zum Maßstab zu machen, wenn er den alltäglichen 'gelöcherten' Umgang mit der Zeit als defizient beurteilen möchte – denn gelöchert ist Zeit ja dann, wenn Zeitbestimmungen nicht durchgängig und allseitig Verwendung finden, sondern nur intermittierend und relativ.

Allerdings ist „die theoretische Vorstellung eines kontinuierlichen Jetzt-Flusses“ nicht der einzig mögliche Maßstab, den er hier angelegt haben könnte. Ein anderer ist in der Aussage wirksam, „dass die möglichen Weisen, in denen das Dasein sich Zeit gibt und lässt, primär daraus zu bestimmen sind, *wie es der jeweiligen Existenz entsprechend seine Zeit 'hat'*.“ (410) Denn darin fasst sich die transzendente These der Konstitution der Zeit aus der Zeitlichkeit des Daseins schließlich zusammen:

*„Das faktisch geworfene Dasein kann sich nur Zeit 'nehmen' und solche verlieren, weil ihm als ekstatisch erstreckter Zeitlichkeit mit der in dieser gründenden Erschlossenheit des Daseins Zeit beschieden ist.“ (S.u.Z. 410)*

Hier berührt Heidegger den wichtigen Sachverhalt, dass es Zeit nur gibt für zeitliche Entitäten – Ereignisse und Prozesse. Das Dasein ist selbst ein unbestimmt begrenzter, endlicher Prozess (das ist m. E. eine hier brauch- und haltbare Übersetzung von 'ekstatisch erstreckter Zeitlichkeit'), deshalb nimmt es sich Zeit und nimmt überhaupt zeitliche Sachverhalte und Bestimmungen wichtig.

Der andere Maßstab, der zur Beurteilung des Umgangs mit der Zeit, die sie zur 'gelöcherten' werden lässt, als 'defizient' beiträgt, ist der, dass die eigene Endlichkeit, das sterben Müssen, ständig präsent sein muss (und sich die Existenz im Vorlaufen zum Tod als Ganzheit gewärtigen muss), wenn 'sich durchsichtig' gelebt werden soll. Dabei ist dann die scheinbare zeitliche Erstrecktheit des Daseins ein anderes Modell der Zeit, das der gelöcherten Zeit des uneigentlichen Umgangs mit ihr entgegensteht. Insofern muss die in Anwendung des ersten Maßstabs bezeichnete Inkonsistenz nicht begangen werden, allerdings nur scheinbar und insofern der Metapher der zeitlichen *Erstrecktheit* nicht näher nachgegangen wird (es wird sich dann nämlich zeigen, dass da bei Heidegger ein Verschleifen des Unterschieds zwischen Maßstäben für räumliche und solchen für zeitliche Messungen vorliegt).

Aus dem Charakter des Daseins als Mitsein mit anderen gewinnt Heidegger schließlich den Charakter der 'Veröffentlichung' der Zeit, die zum Übergang in den folgenden § 80 dient, der sich mit Zeitmessung und anderen ausdrücklichen 'Besorgungen' der Zeit beschäftigt. Die ausgelegte und ausgesprochene Zeit ('jetzt') des jeweiligen Daseins sei „je auch schon veröffentlicht“, weil „gesagt in der Öffentlichkeit des Miteinander-in-der-Welt-seins.“ Und dieser Charakter werde „um so eindringlicher, je mehr das faktische Dasein die Zeit *ausdrücklich besorgt*, in dem sie ihr Rechnung trägt.“ (411)

## Zu *Sein und Zeit* § 80

Als Hauptpunkt des § 79 beschreibt Heidegger rückblickend, es sei „zu verstehen, wie das in der Zeitlichkeit gründende Dasein existierend Zeit besorgt und wie diese ... sich veröffentlicht.“ Weiter suspendiert er bis zum Ende des § 80 die schon einleitend in § 78 gestreiften Fragen der traditionellen Zeitphilosophie nach dem subjektiven oder objektiven Charakter der Zeit und die Frage ihrer 'Seiendheit'. (411; vgl. 405) Als Programm für den § 80 erklärt er, es sei „der

phänomenale Charakter der öffentlichen Zeit schärfer zu bestimmen.“ Das nimmt etwa die ersten 10 Absätze des § in Anspruch (a.). Die nächsten 10 Absätze wollen „die Hauptzüge der Ausbildung der Zeitrechnung und des Uhrgebrauchs in ihrem existenzial-ontologischen Sinn kennzeichnen“ (414-8) (b.); und die letzten 4 Absätze sagen etwas über den weder subjektiven noch objektiven Charakter der Weltzeit, in der das Dasein als In-der-Welt-sein und Sein-bei jedes Begegnende „als 'in der Zeit' begegnendes umsichtig versteht.“ (419-20) (c.)

Ad (a.): Die Veröffentlichung der Zeit sei nichts nachträglich Geschehendes, sondern beruhe auf der Erschlossenheit des Daseins als ekstatisch-zeitlichem, insofern zu diesem verstehende Auslegung gehöre. Insofern Zeit etwas sei, wonach man sich richtet, müsse sie „irgendwie für Jedermann vorfindlich sein“.

Diese Vorfindlichkeit gewährleiste, obwohl sich Datierung wie gezeigt aus umweltlichen Begebenheiten vollziehen könne, was „wir als astronomische und kalendarische *Zeitrechnung* kennen.“ Deren Notwendigkeit ruhe „in der Grundverfassung des Daseins als Sorge“. In Zeitrechnung 'zeitige' sich „die 'eigentliche' Veröffentlichung der Zeit“, die daher ihren eigentlichen Grund in der „*Geworfenheit des Daseins*“ habe.

Insofern sich die öffentliche Zeit als *die Zeit* erweise, „'in der' innerweltlich Zuhandenes und Vorhandenes begegnet“, sei dieses „*innerzeitiges*“ zu nennen. (412). Heidegger erläutert diese Bestimmung später ausdrücklich dahin, dass Vorhandenes und Zuhandenes „im strengen Sinne nie 'zeitlich' genannt werden (kann)“. (420) Das ist wieder eine die Sachverhalte verzerrende Folge des transzendentalen Ansatzes in der Radikalisierung, die die Zeit auf die ('ursprüngliche Zeit' der) Zeitlichkeit des Daseins (vgl. 329) zurückzuführen beansprucht. Richtig daran ist, dass es Zeit nur für zeitliche Gegebenheiten gibt (beide 'logisch' füreinander gemacht sind), aber das Dasein ist nicht die einzige zeitliche Gegebenheit, wenn man nicht leugnen will, dass auch anderes Seiendes entsteht und vergeht, dauert und sich verändert. Heidegger leugnet das auch gar nicht, nimmt aber einen glatten Widerspruch in Kauf, wenn er von Innerzeitigem sagt: „mag es real vorkommen, entstehen und vergehen oder 'ideal' bestehen“ (420) – was entstehen oder vergehen kann, muss 'zeitlich' sein, d.h., es müssen zeitliche Bestimmungen auf es anwendbar sein – im Gegensatz zu dem, was 'ideal besteht' oder (wie oben zum nicht unmittelbar-'zeitlichen' Charakter der 'Gegenwart' in Wahrnehmen und Handeln ausgeführt) was verstanden werden kann, ohne dass auf es von vornherein zeitliche Bestimmungen angewendet werden müssen. (Das gilt für *wesentlich* Entstehendes und Vergehendes nicht: Die Geburt eines Lebewesens z.B. ist nur als zeitliche Gegebenheit – als Ereignis – denkbar / verständlich; eine Felsenformation nicht, sofern sie überhaupt verständlich ist).

Heidegger geht dann auf natürliche zeitliche Gegebenheiten wie den Wechsel von Tag und Nacht ein, die die Zeit im umweltlichen Bewandniszusammenhang eine 'Zeit zu...' (z. B. wachen und schlafen, arbeiten und ruhen etc.) sein lässt. Dabei behandelt er die Sonne selbst (und nicht den symbolischen Gebrauch von Darstellungen ihrer die verschiedenen Tageszeiten markierenden Stellungen am Himmel) als „je schon entdeckte 'natürliche' Uhr“ (413). Er spricht deshalb davon, dass die Sonne „die im Besorgen ausgelegte Zeit“ *datiert*. Das ist ein prägnanter sprachlicher Fehlgriff – wir datieren *Ereignisse* mit Hilfe des Sonnenstandes, aber nicht die Zeit selbst – dagegen Heidegger: Die Einteilung des Tages vollziehe sich „mit Rücksicht auf das die Zeit Datierende: die wandernde Sonne“. Hinter dieser sprachlichen Missbildung steckt ein Missverständnis hinsichtlich des Messens von Zeit. Heidegger behandelt Messung als einen 'fundierten Modus' der Datierung in seinem Sinn (also des Sonnenlaufes): „Die Datierung nimmt nicht einfach auf ein Vorhandenes Bezug (also nicht einfach auf die Sonne z.B., EML), sondern das Bezugnehmen selbst hat den Charakter des Messens.“ (416 f.)

Dabei denkt Heidegger, Messen bestehe darin, das „Wie-oft“ der „Anwesenheit“ eines Maßstabes im Gemessenen festzustellen: „Das Messen konstituiert sich zeitlich im Gegenwärtigen des anwesenden Maßstabes in der anwesenden Strecke.“ (417) Es ist (aus dem Gebrauch von

'Strecke') offensichtlich, dass Heidegger Zeitmessung mittels einer Uhr analog zu Streckenmessung mittels eines Meterstabes (z.B.) versteht, also gar nicht eigens untersucht, was 'Messen' bezüglich der Zeit heißt. Aber auch bei Längenmessung wird nicht festgestellt, wie oft der Maßstab im Gemessenen 'anwesend' ist, sondern *wie lang* der Gegenstand ist, *in* durch den Maßstab *gegebenen Einheiten* gemessen. Heidegger möchte es anders haben, um eine möglichst starke Version von 'Vorliegen' oder 'Anwesenheit' der Zeit als 'Vorhandenes' zu haben, um die gewöhnliche, eingeteilte und gemessene Zeit, als nicht ursprünglich im Vergleich zur Zeitlichkeit des Daseins, ja als defizienten Modus dieser, auffassen zu können:

„In der Zeitmessung vollzieht sich daher die *Veröffentlichung* der Zeit, der gemäß diese jeweils und jederzeit für jedermann als ‚jetzt und jetzt und jetzt‘ begegnet. Diese ‚allgemein‘ an den Uhren zugängliche Zeit wird so gleichsam wie eine *vorhandene Jetzmannigfaltigkeit* vorgefunden, ohne dass die Zeitmessung thematisch auf die Zeit als solche gerichtet ist.“ (417)

Es ist daher zu sagen, dass Heideggers Missverständnis<sup>234</sup> der Normativität von Maßstäben und des normativen Charakters ihres Gebrauchs sehr wesentlich zur 'Vulgarität' seiner Konzeption des vulgären Zeitverständnisses beiträgt. Wenn Zeit u. a. das ist, was wir mit Uhren messen, dann ist der Gebrauch von Uhren 'je schon' thematisch auf die Zeit gerichtet und die Einheiten der Zeit (z.B. Minuten) sind nicht als Minuten-Intervalle auf dem Zifferblatt der Uhr 'vorhanden' oder 'anwesend', sondern sie werden mittels dieser Darstellungen gemessen – und 'Zeit messen' ist eine normative Praxis *sui generis*, deren Charakter nicht durch Analogien zur Längenmessung schon bestimmt ist.

Begrifflich verfehlt ist auch die Behandlung von Messung als eines 'fundierten Modus' von Datierung. 'Ereignisse datieren' ist eine andere auf Zeit bezogene normative Praxis als 'die Dauer von Prozessen messen' – die eine beantwortet Fragen nach dem 'wann?', die andere nach dem 'wie lange?' Keine der beiden ist auf die andere gegründet oder zurückführbar. Wenn Heidegger Datierung und Messung klar unterschieden hätte, könnte man sein Vorgehen so charakterisieren, dass man sagt, er behandelt (wie in vielen anderen Fällen auch) eines der Glieder der Alternative als formalen Oberbegriff für sie – also Datierung gleichsam als Genus für Datierung von Ereignissen einerseits, Messung der Dauer von Prozessen andererseits. Aber tatsächlich ist ihm der Unterschied gar nicht wirklich klar geworden und deshalb meint er die öffentliche Zeit in ihrem „vollen strukturalen Bestande“ (416) durch eine 'phänomenologische Konstruktion' charakterisieren zu können, die einen unauflöselichen Galimathias von Bestimmungen beider Praktiken darstellt: Die besorgte Zeit sei wesentlich zugleich „datierbar, gespannt, öffentlich und gehört als so strukturierte zur Welt selbst.“ (414)

Die Datierbarkeit in Heideggers Verständnis ist erläutert worden – es handelt sich nicht um den Begriff für die so genannte alltäglich Praxis, weil Messung in unklarer Weise unter ihr gefasst wird. Die Gespanntheit ist ein Charakter, den Heidegger aus der ekstatisch-horizontalen Erstrecktheit des Daseins gewonnen haben will. Weil das Dasein Zeit besorgend je als 'Zeit zu...' Tätigkeiten auffasst und diese als intentionale durch ihre in der Absicht antizipierten erfolgreichen Vollzüge spezifiziert werden, ergeben sich Zeitspannen für den Vollzug der Tätigkeiten und die besorgte Zeit gewinnt den Charakter der 'Gespanntheit' (i. S. von 'Aufgespanntheit', nicht im Sinne der psychologischen Charakteristik), was ein handlungsbezogener Stellvertreter für den Aspekt der Dauer von Prozessen und Tätigkeiten ist. Aber nicht jede zeitliche Gegebenheit weist diesen Aspekt auf, weshalb die undifferenzierte Inanspruchnahme des Charakters für Zeit überhaupt irreführend ist. Die Öffentlichkeit der Zeit ergibt sich für Heidegger, wie erwähnt, durch die Praktiken der Zeitrechnung und Zeitmessung, vermöge deren sich jedermann nach einer gemeinsamen Zeit 'richten' kann.

Die Weltlichkeit schließlich ist der Charakter der besorgten Zeit, der die transzendente These ihrer Herkunft aus der 'ursprünglichen Zeit' der Zeitlichkeit des Daseins festhalten soll, denn

<sup>234</sup> Böswillig könnte man dieses Missverständnis selbst ‚vulgär‘ nennen.

Heidegger betont ausdrücklich, dass es sich beim Bestandteil 'Welt-, in 'Weltlichkeit' darum handelt, dass die Zeit „zur Welt in dem existenzial-ontologisch interpretierten Sinn gehört“. Der aber bestand in Bewandniszusammenhängen, „'worin' ein faktisches Dasein als dieses 'lebt'.“ Weltlichkeit in diesem Verständnis „meint dann terminologisch eine Seinsart des Daseins und nie eine solche des 'in' der Welt vorhandenen Seienden.“ (65) Die vorhin kommentierte Unterscheidung von Zeitlichem und 'Innerzeitigem' ist eine Konsequenz aus dem transzendentalen, 'existenzial-ontologischen' Verständnis von 'Welt' als 'Lebenswelt' des Daseins. Heideggers phänomenologisch-strukturelle Bestimmung der besorgten Zeit ist innerhalb seines 'phänomenologisch'-konstruktiven Denksystems, das auch Gewaltsamkeiten nicht scheuen will, völlig konsequent, aber dieses macht, was das normale Verständnis (den 'Sinn') von Zeit angeht, deskriptiv irreführende Voraussetzungen und verzerrt Grundlagen des Verständnisses, auf denen es selbst aufbauen muss.

Den 'transzendentalen' Ansatz der existenzial-ontologischen Analyse bekräftigten die den § abschließenden Bemerkungen über die Weltlichkeit der 'Weltzeit'. Denn Heidegger will eine Auflösung der Alternative des subjektiven versus objektiven Charakters der Zeit bieten, die sich im Rahmen von Kants Kombination von transzendentalen Idealismus und empirischem Realismus halten will. Die Zeit sei nicht 'objektiv' im Sinne von „An-sich-vorhanden-Sein des innerweltlich begegnenden Seienden“; aber „*ebenso wenig ... 'subjektiv', wenn wir darunter das Vorhandensein und Vorkommen in einem 'Subjekt' verstehen.*“ (419) „*Die Weltzeit ist 'objektiver' als jedes mögliche Objekt, weil sie Bedingung der Möglichkeit des innerweltlich Seienden mit der Erschlossenheit von Welt je schon ekstatisch-horizontal 'objiziert' wird.*“ (419)

Unter diesem Aspekt glaubt Heidegger auch Kants Lehre von der Zeit als Form des 'inneren Sinns' korrigieren zu können, insofern „die Weltzeit ..., entgegen der Meinung Kants, am Physischen *ebenso unmittelbar* vorgefunden wird wie am Psychischen“, ja die Zeit zeige sich sogar zunächst „gerade am Himmel“ gemäß der verkehrten Auffassung, die Sonne sei „das die Zeit Datierende“ (419; vgl. 413 u. ö.). Andererseits aber gelte auch: „*Die Weltzeit ist aber auch subjektiver als jedes mögliche Subjekt weil sie im wohlverstandenen Sinne der Sorge als des Seins des faktisch existierenden Selbst dieses Sein erst mit möglich macht.*“ (419)

Wenn man will, kann man in beiden negativen Bestimmungen zusammen den Versuch sehen, den modalen Charakter der Zeit als 'Möglichkeit' (in der Erklärung, sie sei die Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung) zu erfassen, wenn Heidegger als ihre Leistung hervorhebt, dass in ihnen die Zeit „weder 'subjektivistisch' verflüchtigt, noch in einer schlechten 'Objektivierung' 'verdinglicht'“ werde. (420) Man muss dann aber großzügig darüber hinweg sehen, dass Heidegger in ihrem Kontext ein geradezu unglaublicher Schnitzer unterläuft, der bezweifeln lässt, dass er die Sachverhalte wirklich verstanden hat, sondern zu dem Fazit nötigt, dass er sie vielmehr nur unter Systemzwang konstruktiv verzeichnet hat. Er schreibt nämlich auch: „'Die Zeit' ist weder im 'Subjekt' noch im 'Objekt' vorhanden, weder 'innen' noch 'außen' und 'ist' 'früher' als jede Subjektivität und Objektivität, weil sie die Bedingung der Möglichkeit selbst für dieses 'früher' darstellt.“ (S.u.Z. 419) Offensichtlich wird in dem (in Heideggers Text kursivierten) 'früher' auf einen logischen Sachverhalt Bezug genommen, und dass für diesen die Zeit irgendwie Bedingung der Möglichkeit sei, ist einfach absurd und weit entfernt von jeglichem, was Heidegger nachzuweisen auch nur versucht hat.

## Zu *Sein und Zeit* § 81

Der § hat zum Thema „Die Innerzeitigkeit und die Genesis des vulgären Zeitbegriffs“. Er enthält 15 Absätze, von denen die ersten drei die Übereinstimmung des 'vulgären Zeitbegriffs' mit einer Definition der Zeit aus der *Physik* des Aristoteles exponieren. Die folgenden fünf Absätze

beleuchten die vulgäre Zeit von dem her, was Heidegger „die *volle* Wesensstruktur der Weltzeit“ nennt (422). In den Absätzen 9 bis 14 wird das Thema des § ausdrücklich behandelt und gezeigt, wie das vulgäre Zeitverständnis in der „ursprünglichen Zeit“ der Zeitlichkeit des Daseins „gründet“, und ein zusätzlicher Beweis ihrer Ursprünglichkeit beansprucht. Der abschließende § gibt einen Ausblick auf die traditionellen Zuordnungen der Zeit zu Seele und Geist und nimmt damit das Thema ihrer Subjektivität vs. Objektivität wieder auf.

Für das alltägliche Besorgen zeigt sich Zeit im „Uhrgebrauch“, dessen „existenzial-zeitlicher Sinn“ als ein „Gegenwärtigen“ des wandernden Zeigers der Uhr oder des Schattens der Sonnenuhr bestimmt sei. Dieses Gegenwärtigen erfolgt in einer Einheit mit einem Behalten und einem Gewärtigen, so dass Heidegger folgende Definition der im Uhrgebrauch offenbaren Zeit anbietet:

*„Sie ist das im gegenwärtigen, zählenden Verfolg des wandernden Zeigers sich zeigende Gezählte, so zwar dass sich das Gegenwärtigen in der ekstatischen Einheit mit dem nach Früher und Später horizontal offenen Behalten und Gewärtigen zeitigt.“* (421)

Diese Definition sei aber nichts anderes als die existenzialontologische Auslegung der Definition von Aristoteles, die Zeit als 'Zahl der Bewegung im Blick auf das Frühere und das Spätere' fasst. Diese sei von der Orientierung der antiken Ontologie auf präsentische Vorhandenheit beherrscht und insofern sich alle spätere Zeitauslegung in der Philosophie im Rahmen der Definition aus der *Physik* des Aristoteles gehalten habe, sei die in dieser liegende Verdeckung fort geerbt worden.

Die von Aristoteles kodifizierte 'vulgäre' Zeitauffassung des „natürlichen' Seinsverständnisses“ fasst die Zeit als irgendwie 'vorhandene' „Jetzfolge“ – die Gezählten im Zählen der Bewegung sind als 'Jetzte' aufgefasste Zeitpunkte. Weil jedes Jetzt 'jetzt' ist und als ein Jetzt ('jetzt' also 'immer'), lässt sich von daher auch Platons Definition der Zeit als 'Abbild der Ewigkeit' im *Timaios* verstehen. (423) Was an der Zeitauffassung 'vulgär' ist nach Heidegger, ist, dass sie die „volle Wesensstruktur der Weltzeit“ nivelliert, weil sie die Momente der Datierbarkeit und der Bedeutsamkeit (welche die Zeit zur *Weltzeit* machte) verdeckt, die in der ekstatisch-horizontalen Erstrecktheit der Zeitlichkeit gründen. Auch die Gespanntheit als Strukturmoment der Zeit entgeht ihrer Auffassung als Jetzfolge, weil auch sie auf die Erstrecktheit des Daseins als ursprünglicher Zeit zurückgeht. Diese Nivellierung hat als „eindringlichste“ Folge die These von der Unendlichkeit der Zeit, die nur möglich werde „auf Grund der Orientierung *an einem freischwebenden Ansich eines vorhandenen Jetzt-Ablaufs*“: „Jedes letzte Jetzt ist *als Jetzt* je immer schon ein Sofort-nicht-mehr, also Zeit im Sinne des Nicht-mehr-jetzt, der Vergangenheit; jedes erste Jetzt ist je ein Soeben-noch-nicht, mithin Zeit im Sinne des Noch-nicht-jetzt, der 'Zukunft'. Die Zeit ist daher 'nach beiden Seiten' endlos.“ (S.u.Z. 424)

Um sich der Suggestion von Heideggers Konstruktion entziehen zu können, muss man sich zunächst klar machen, dass die 'Endlosigkeit' der Zeit nur auf der logischen Unbeschränktheit der Anwendbarkeit zeitlicher Bestimmungen beruht – als 'Endlosigkeit' wird die 'unbeschränkte Erlaubnis', zeitliche Bestimmungen zu verwenden, zu einer 'Erlaubnis zu etwa Unbeschränktem' vergegenständlicht.<sup>235</sup> Das vorausgeschickt, ist Heideggers Kritik der Konzeption einer 'endlosen' Zeit zwiespältig – er hält sie einerseits für falsch im Sinne von 'abkünftig' oder 'nicht ursprünglich'; andererseits gesteht er ihr „*ihr natürliches Recht*“ (426) zu, weil er sie dem uneigentlichen Existieren zuordnet, in dem das Dasein „geworfen-verfallend ... zumeist an das Besorgte verloren“ (424) ist. Dieses uneigentliche Existieren kennzeichnet „die Flucht vor dem Tode, das heißt das Wegsehen *von* dem Ende des In-der-Welt-seins“ (vgl. § 51, 252 ff.). Als dieses Wegsehen muss das uneigentlich existierende Dasein seine Zukunft und damit seine Zeitlichkeit überhaupt verkennen und es verdeckt sie sich u. a. mittels der vulgären Zeitauffassung. Diese zwiespältige Konstruktion

<sup>235</sup> Vgl. *PU* Abschnitt 209 c.



ist sachlich unhaltbar, weil die 'vulgäre' Zeitauffassung sachlich die Idee von 'Fluss der Zeit' (vgl. 426: „Zeitfluss“) verkörpert, die eine Metapher wörtlich nimmt, die uneinlösbar ist (weil, was *fließt*, 'in der Zeit' fließen muss), und daher ein Missverständnis unseres Umgangs mit zeitlichen Bestimmungen ist, und nicht ein 'defizienter Modus' des Verstehens, der doch sein 'natürliches Recht' habe.

Aber es ist konsequent, wenn Heidegger in seiner Konstruktion dann nachzuweisen sucht, dass dem uneigentlichen Verständnis noch in seiner Verdeckung und Verdecktheit Momente des eigentlichen nachgewiesen werden können. Die Endlichkeit, die im Wegsehen vom Ende sich verdeckt, ist doch darin greifbar, dass nur vom *Vergehen* der Zeit gesprochen wird und *nicht* auch von ihrem *Entstehen*: „*Das Dasein kennt die flüchtige Zeit aus dem 'flüchtigen' Wissen um seinen Tod.*“ Die suggestive Formulierung beruht auf einer Äquivokation von 'flüchtig' zwischen 'vergehend' einerseits und 'oberflächlich' bzw. 'nur zeitweise' andererseits. Der zweite Charakter, in dem sich die eigentliche Zeit in der vulgären Zeitauffassung geltend macht, ist die der Zeit zugeschriebene Unumkehrbarkeit, die „ihren Grund in der Herkunft der öffentlichen Zeit aus der Zeitlichkeit, deren Zeitigung, primär zukünftig, ekstatisch zu ihrem Ende 'geht', so zwar, dass sie schon zum Ende 'ist'.“ (426)

Die vulgäre Zeitauffassung verliert für Heidegger nur ihr 'natürliches Recht', „wenn sie beansprucht, den 'wahren' Begriff der Zeit zu vermitteln und der Zeitinterpretation den einzig möglichen Horizont vorzeichnen zu können.“ Zunächst: Begriffe sind nicht 'wahr' oder 'falsch', sondern brauchbar/angemessen oder nicht. Heidegger meint es aufgrund seiner 'transzendentalen' These anders: Denn erst die aus der „Zeitlichkeit geschöpfte volle Struktur der Weltzeit“ gebe den Leitfaden, die im vulgären Zeitbegriff liegende Verdeckung überhaupt zu 'sehen'. Der Vorrang der 'ursprünglichen Zeit' der Zeitlichkeit zeige sich daran, dass zwar von der Zeitlichkeit aus die vulgäre Zeit verständlich gemacht werden könne, aber umgekehrt das nicht möglich sei.

Hier wird die ursprungstheoretische Verzeichnung der Struktur des gewöhnlichen Begriffs der Zeit abschließend wieder bekräftigt. Es ist nicht so, dass die beiden Reihen von McTaggart, die A-Reihe 'vergangen-gegenwärtig-zukünftig' und die B-Reihe 'früher-später', die implizit auch Heidegger Unterscheidung von ursprünglicher und vulgärer Zeit bestimmen, den normalen Zeitbegriff erschöpfen; und insofern sie zu ihm gehören, ist nicht eine ursprünglicher als die andere, sondern beide sind korrelativ, insofern erst unter Gebrauch beider ein Ereignis oder ein Prozess datiert werden kann. Denn, wenn man nicht weiß, wo man sich in der Zeit befindet – was 'gegenwärtig' ist – sagt einem eine Bestimmung nach früher/später noch nichts hinreichend Bestimmtes. Heidegger vermischt die Unterscheidung beider Reihen mit der zwischen objektiven und subjektiven (indikatorischen) Zeitbestimmungen ('jetzt', 'dann', 'damals'). Aber auch diese sind einander wesentlich zugeordnet. Eine Markierung dessen, was 'jetzt' ist, ist für ihre Verständlichkeit an die Möglichkeit einer Angabe der objektiven Datierung mittels Ereignissen und ihrer zeitlichen Relationen gebunden und umgekehrt. Schließlich ist der Einwand gegen die zeitliche Interpretation des Vorlaufens zum Tode, die die Zukünftigkeit der eigentlichen, ursprünglichen Zeit bestimmt, zu erinnern: Der Tod ist im Leben nicht als undatiertes zukünftiges Ereignis gegenwärtig (ein undatiertes Ereignis ist entweder ein Ereignistyp oder eine 'ontologische Luftnummer'), sondern als gefürchteter und zu vermeiden gesuchter Zustand des tot Seins im Unterschied zu dem des lebendig Seins.

Heideggers Analyse der Zeit jedenfalls ist nicht nur, wie er selbst halb-öffentlich eingräumt hat, mit der konstruktiven These der Ableitbarkeit der Zeit aus der 'ursprünglichen Zeit' des Daseins (der 'Zeitlichkeit') als „gescheitert“ anzusehen, sondern auch, soweit sie auf deskriptive Aufklärung der 'Phänomene' „in *begrifflichem* Verständnis einen Anspruch erheb(t)“ (vgl. 180).

## NACHWORT

Wenn Philosophie, wie die Autoren seit ihrem europäischen Beginn, die auf der Wesentlichkeit der Perspektive der 1. Person für sie bestanden haben, betonen, wesentlich *Selbstdenken* ist – wem und was nützen dann philosophische Bücher, die ja niemandem das Selbstdenken abnehmen können? Nun, sie nützen vielleicht Lesern, die selbst denken wollen und Beispiele dafür brauchen, um sich von ihnen anleiten zu lassen. Und sie nützen vielleicht, indem sie mit dem Beispiel den Ausdruck eines Verständnisses darstellen, bei dem zu kontrollieren ist, wie man dazu kommen kann. Quasi im Selbstverlag lasse ich dieses Buch aber vor allem erscheinen, weil es die Motive, die mich ursprünglich zur Philosophie gebracht haben, nach beinahe vierzig Jahren in mich einigermaßen befriedigender Weise bearbeitet.

Ich habe wie jeder Autor zahlreiche Dankespflichten. Dietrich Rössler (Tübingen) hat schon zur ersten Version des Textes, von dem hier schließlich die vierte gedruckt ist, geurteilt, ich hätte nicht das Buch geschrieben, das ich hatte schreiben wollen und würde es daraus auch nicht machen können. Ich hätte es leichter gehabt, wenn ich sein Urteil früher akzeptiert hätte. Jan Diesselhorst (Berlin) war ein guter Freund und bereitwilliger Leser auch sehr unfertiger Texte, die schließlich in das Buch eingegangen sind. Außerdem danke ich ihm als Cellisten und Orchestervorstand der einzigen Institution meiner Heimatstadt von Weltgeltung, dass er mich mehr gute Musik hat hören lassen, als ich mir je hätte träumen lassen. Hans Friedrich Fulda (Heidelberg) danke ich für die Mitteilung seiner Erinnerungen an Heidegger (das halb-öffentliche Geständnis seines 'Scheiterns') und die Erlaubnis, sie zu verwenden; mehr noch für viele Gespräche und Ermutigung auch unspezifischer Art. Mit niemandem sonst habe ich so anregende und direkte Verständigung erlebt. Meinem Cousin Nikolaus Merck (Berlin) danke ich für überwältigende Unterstützung unseres Lebens. Mein Bruder Andreas hat mich einmal damit überrascht anzuerkennen, dass ich mich mit Problemen beschäftigte, die ihn auch interessierten. Vor allem habe ich aber meiner Frau, Gisela Bohle, und unseren Töchtern zu danken. Sie haben in toleranter und liebevoller Weise hingegenommen, wie weitgehend ich meinen selbst gewählten Aufgaben nachging, auch wo das mit herausfordernder Muße in vielem Klavier- und anderem Spiel verbunden war.

Berlin-Tempelhof, August 2016

## Literaturverzeichnis

### Wörterbücher:

*Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch*, dtv-Ausgabe, München 1984  
*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter u. v. a., 12 Bde., Basel/Stuttgart 1971 ff.

### Werkausgaben:

*Freud, Sigmund: Studienausgabe* in 10 Bänden, hrsg. v. Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt am Main (Fischer) 1969  
*Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Theorie-Werkausgabe* in 20 Bänden, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl-Markus Michel, Frankfurt am Main 1971  
*Kant, Immanuel: Werke* in 6 Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1966  
*Kierkegaard, Sören: Gesammelte Werke*, hrsg. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf/Köln 1960-69.  
*Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe* in 14 Bänden, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Molinari, München 1988 (KSA)  
*Platon: Sämtliche Werke*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, hrsg. v. Walter F. Otto u. a., Rowohlt's Klassiker, 1957 u. ö.  
*Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke* in 5 Bänden, hrsg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main 1965/1986.  
*Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe* in 8 Bänden, Frankfurt am Main 1984  
*Wittgenstein: Vorlesungen 1930-1935*, Frankfurt am Main 1984  
*Wittgenstein: Wiener Ausgabe*, Studien Texte, Band 1-5, hrsg. v. Michael Nedo, Wien 1994-1996  
*Wittgenstein, Ludwig: Philosophical Occasions*, hrsg. J. Klagge / A. Nordmann, Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1993  
*Wittgenstein, Ludwig: PU - Kritischen Ausgabe* der hrsg. von J. Schulte u. a., Frankfurt am Main 2001

### Monographien und Aufsätze:

*Arendt, Hannah: Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960  
*Aristoteles: Nikomachische Ethik*, übers. v. O. Gigon, München <sup>2</sup>1975  
*Augustinus: Confessiones*, lateinisch und deutsch, eingel. u. hrsg. von Joseph Bernhart, München <sup>4</sup>1980  
*Baker, G.P. und P.M.S. Hacker: Language – Sense and Nonsense*, Oxford 1984  
*Berne, Eric: Games People Play -The Psychology of Human Relationships*, New York 1964  
*Bieri, Peter: Zeit und Zeiterfahrung*, Frankfurt am Main 1972.  
*Bieri, Peter (Hrsg.): Analytische Philosophie des Geistes*, 2. verbesserte Auflage Bodenheim 1993  
*Bieri, Peter: Das Handwerk der Freiheit - Die Entdeckung des eigenen Willens*, München 2001  
*Blumenberg, Hans: Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main 1996  
*Brandom, Robert B.: Making it Explicit – Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard UP 1994 (deutsch: *Expressive Vernunft*, Frankfurt am Main 2000)  
*Buchanan, James: The Limits of Liberty – Between Anarchy and Leviathan*, Chicago 1975  
*Caysa, Volker und Klaus-Dieter Eichler (Hrsg.): Praxis, Vernunft, Gemeinschaft*, Weinheim 1994.  
*Davidson, Donald: How is Weakness of the Will possible?'*, in: *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980 (deutsch: *Handlung und Ereignis*, übers. v. J. Schulte, Frankfurt am Main 1985)  
*Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, hrsg. v. M.

Riedel, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1970

Dummett, Michael: *Frege – Philosophy of Language*, London 1973 u. ö.)

Fink-Eitel, Hinrich und Georg Lohmann (Hrsg.): *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. Main 1993

Frankfurt, Harry: ‚Willensfreiheit und der Begriff der Person‘ (engl. 1968), in: P. Bieri (Hrsg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, a. a. O.

Freud, Sigmund: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), Studienausgabe Bd. V

Freud, Sigmund: *Triebe und Triebchicksale* (1915), Studienausgabe Bd. III

Freud, Sigmund: *Jenseits des Lustprinzips* (1920), Studienausgabe Bd. III

Gerhardt, Volker: ‚Sinn des Lebens: Über einen Zusammenhang zwischen antiker und moderner Philosophie‘, in: *Praxis, Vernunft, Gemeinschaft*, hrsg. v. Volker Caysa und Klaus-Dieter Eichler, a. a. O.

Glock, Hans-Johann: *Wittgenstein-Lexikon*, übers. v. E. M. Lange, Darmstadt 2000

Glock, Hans-Johann: *Wittgenstein – A Critical Reader*, Oxford 2001

Habermas, Jürgen: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984

Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung – Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 10. unveränderte Auflage, Tübingen 1963

Heinrich, Johannes: *Philosophie am Scheideweg*, Wien 2002

Henrich, Dieter: *Versuch über Kunst und Leben*, München 2001

Hobbes, Thomas: *Vom Bürger* (1642), hrsg. von G. Gawlick, Hamburg 1966

Hobbes, Thomas: *Leviathan* (1651), hrsg. von Iring Fetscher, Frankfurt am Main – Wien – Berlin 1976

Hohfeld, Wesley Newcomb: *Fundamental Legal Conceptions as applied in judicial reasoning, and other legal essays*, New Haven 1923

Huizinga, Johan: *Homo Ludens*, Hamburg 1956 u. ö.

Johnson, Paul: *Wittgenstein and Ethics*, London 1989

Kanger, Stig: ‚Law and Logic‘, in: *Theoria* 38 (1972), 105-32

Kierkegaard, Sören: *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, Übers. E. Hirsch, Düsseldorf 1961

Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brocken*, Übers. E. Hirsch, Düsseldorf 1952

Kierkegaard, Sören: *Entweder/Oder II*, Übers. E. Hirsch, Düsseldorf 1957

Koller, Peter: ‚Die Struktur von Rechten‘, in: *Analyomen 2. Proceedings of the 2nd Conference "Perspectives in Analytical Philosophy"*, Vol. III, ed. by Georg Meggle, Berlin - New York 1997: Walter de Gruyter, S. 251-262.

Korsgaard, Christine M: *The Sources of Normativity*, Cambridge UP 1996

Lange, Ernst Michael: *Das Prinzip Arbeit*, Berlin 1980

Lange, Ernst Michael: ‚Universelles Medium oder symbolische Form?‘, in: *Ludwig Wittgenstein – Denker des 20. Jahrhunderts*, Band 6, Cuxhaven & Dartford 2000

Lange, Ernst Michael: *Ludwig Wittgenstein: Logisch-Philosophische Abhandlung*, Paderborn 1996

Lange, Ernst Michael: ‚Glück, Sinn und Arbeit‘ in: *Rechtsphilosophische Hefte* Bd. 5 (Frankfurt am Main 1996: Peter Lang), 57-75

Lange, Ernst Michael: *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen*, Paderborn u. a. 1998

Lange, Ernst Michael: ‚Volkssouveränität und ihr plebiszitäres Missverständnis‘, in: *Praktische Visionen*. FS Hermann Scheer zum 60. Geburtstag, Bochum (Ponte Press) 2004

Lewis, David: *Convention – A philosophical Study*, Harvard UP 1969

MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, Sec. Ed. London (Duckworth) 1985

Meggle, Georg u. a. (Hrsg.): *Der Sinn des Lebens*, München (dtv) 2000

Moore, Adrian: *Points of View*, Oxford 1997

Nagel, Thomas: ‚Death‘, in: *Mortal Questions*, Cambridge UP 1979 (Deutsch: *Letzte Fragen*, Erweiterte Neuausgabe, Mainz 1996)

Nagel, Thomas: *The view from Nowhere*, Oxford UP 1986 u. ö. deutsch: Frankfurt am Main 1992

Nagel, Thomas: *Was bedeutet das alles? – Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*, Stuttgart 21993

Nedo, Michael und Michele Ranchetti (Hrsg.): *Wittgenstein – Sein Leben in Bildern und Texten*, Frankfurt am Main 1983

Neumann, John von & Oskar Morgenstern: *The Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton 21947

Nietzsche, Friedrich: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, KSA Bd. 1

Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974 (deutsch: 1976)

Pascal, Blaise: *Pensées*, übers. v. Wolfgang Rüttenauer, Wiesbaden o.J.; Auswahl Wasmuth, Stuttgart 1979

Patzig, Günter: ‚Moralische Motivation‘, Typoskript o. J.

Prior, A.N.: *Time and Modality*, Oxford 1957

Prior, A.N.: *Papers on Time and Tense*, hrsg. V. Per Hasle u. a., Oxford 2003

Rousseau, Jean-Jacques: *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, deutsch: Vom Gesellschaftsvertrag, übers. v. H. Denhardt, hrsg. v. H. Weinstock, Stuttgart 1971

Scanlon, Thomas: *What We Owe to Each Other*, Harvard UP 1998 u. ö.

Schick, Frederic: *Understanding Action - An Essay on Reasons*, Cambridge UP 1991

Schneider, Hans Julius: *Phantasie und Kalkül – Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache*, Frankfurt am Main 1992.

Simmel, Georg: *Lebensanschauung - Vier metaphysische Kapitel*, München und Leipzig 1918

Spaemann, Robert: *Glück und Wohlwollen - Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989

Stamm, Marcelo (Hrsg.): *Philosophie in synthetischer Absicht*, Stuttgart 1998

Strawson, P. F.: Rezension von Wittgensteins *PU*, in: *Mind* 1954

Strawson, P. F.: *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)*, übers. v. F. Scholz, Stuttgart 1972. (Engl. 1959)

Taylor, Charles: *Hegel and Modern Society*, Cambridge UP 1979

Theunissen, Michael: *Pindar - Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000

Tugendhat, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979 u. ö

Tugendhat, Ernst: *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1983

Tugendhat, Ernst: *Dialog in Leticia*, Frankfurt a. Main 1997

Tugendhat, Ernst: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992

Tugendhat, Ernst: *Philosophische Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt am Main 2001

Tugendhat, Ernst: ‚Heidegger und Bergson über die Zeit‘, in: *Philosophische Aufsätze 1992-2000*, a. a. O.

Tugendhat, Ernst: ‚Wie sollen wir Moral verstehen?‘ in: *Aufsätze 1992-2000*, a. a. O.

Watson, Gary: ‚Free Agency‘, in: *Journal of Philosophy* 72 (1975), 205-220

Wieland, Wolfgang: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 21999

Wiggins, David: ‚Wahrheit, Erfindung und der Sinn des Lebens‘, in: G. Meggle u. a. (Hrsg.): *Der Sinn des Lebens*, a. a. O.

Wittgenstein, Ludwig: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und Religion*, Göttingen 1968

Wittgenstein, Ludwig: *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt am Main 1977

Wittgenstein, Ludwig: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hrsg. J. Schulte, Frankfurt am Main 1989

Wittgenstein, Ludwig: *Denkbewegungen – Tagebücher 1930-1932, 1936-1937*, hrsg. v. Ilse Somavilla, Frankfurt am Main 1999

Wolf, Ursula: *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin 1984

*Wolf, Ursula: 'Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?', in: Zeitschrift für philosophische Forschung XXXXII, 1988, 222-246*

*Wolf, Ursula: Das Tier in der Moral, Frankfurt a. Main 1990*

*Wolf, Ursula: 'Gefühle im Leben und in der Philosophie', in: Fink-Eitel/Lohmann (Hg), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt a. Main 1993*

*Wolf, Ursula: Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben, Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt) 1999*