

Minimum Philosophiae

Gliederung

- O. Einleitung
- 1. Begriff der Philosophie
 - Exkurs 1: Funktion und Arten von Begriffen*
- 2. Person und Gegenstand
- 3. Sinn und Bedeutung
 - Exkurs 2: Frege oder Wittgenstein?*
- 4. Sprache und Intentionalität
- 5. Welt und Wirklichkeit
- 6. Raum und Zeit
- 7. Belebtes und Unbelebtes (Totes)
- 8. Tun, Tätigkeit und Handeln
- 9. Kontexte des Tuns: Natur und Kunst (Kultur)
- 10. Ordnungen des Tuns: Konventionen, Moral und Recht
- 11. Gesellschaft und Staat

Anhang
Liebe und Freundschaft
Religion

„Das leichteste ist, was Gehalt und Gedictheit
hat, zu beurteilen, schwerer es zu fassen, das
schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung
hervorzubringen.“

Hegel *Phän.d. Geistes*,
Vorrede, Absatz 3.

Das Motto der folgenden Darlegung stammt aus der Einleitung und dem ersten Teil einer Philosophie¹, der es unter dem Leitsatz >Das Ganze ist das Wahre< nicht um ein Minimum, sondern um das Maximum der Philosophie ging – die Darstellung des Ganzen als des sich durch seine Entwicklung vollendenden Wesens. Es gibt Gründe für die Auffassung, dass Hegel gescheitert ist, weil dies ein unmöglich auszuführendes Vorhaben war. Er selbst hat seine *Philosophie des Rechts* – immer noch eine der besten Theorien der modernen Gesellschaft – 'bloß eine suites des thèses' genannt.

Unabhängig davon kann die Auffassung verteidigt werden, dass, was in der Entscheidungstheorie die Maxi-Min-Strategie genannt worden ist, nicht immer die rationalste Strategie ist. Wir Menschen sind als vernünftige Personen nicht so sehr *maximizer*, als vielmehr *satisficer* – wir streben nicht immer nach dem Besten, aber immer nach dem

¹ Vgl. Hans Friedrich Fulda: *Das Problem einer Einleitung in Hegels >Wissenschaft der Logik<*, Frankfurt am Main 1965.

Befriedigenden.

Zu versuchen, die Darstellung des Minimums der Philosophie hervorzubringen, ist das Befriedigende, das im Folgenden angestrebt wird.

O. Einleitung

I

Noch ist nichts definiert, nicht einmal >Philosophie<. Der Ausdruck ist bekanntlich ein Lehnwort aus dem antiken Griechisch und bedeutet 'Liebe zur Weisheit/zum Wissen'. Liebe ist eine mögliche Einstellung von Personen – die Freude am Dasein von etwas oder jemandem (und nicht nur seinem Nutzen). Philosophie ist also Freude am Dasein von Weisheit und Wissen.

Diese Erklärung sagt noch nicht, womit es die Philosophie überhaupt zu tun hat. Das kann man sich von den historischen Philosophien und ihrem Vorgehen lehren lassen. Von ihrem europäischen Beginn an hat die Philosophie – methodisch gesehen – Begriffe geklärt, wenn auch zunächst metaphysisch gefasst in 'Was ist ... ?'-Fragen. Platon z.B. hat u.a. gefragt was das Gute ist und was das Eine, Aristoteles hat gefragt was Substanz (ousia) ist und was der Geist (nous), Kant, was den menschlichen Verstand ausmacht etc. Wenn man von der anfänglich metaphysischen Rahmung absieht, kann man sagen, dass Philosophie von Beginn an methodisch *reflexive begriffliche Klärung* war.

Was aber sind Begriffe? Das, was Begriffswörter ausdrücken. Begriffe dienen zum Charakterisieren, d.h. zum Klassifizieren-und-Unterscheiden. Etwas Gegebenes wird als das, was es ist (wie es genannt wird), bezeichnet und dadurch mit anderem, das hinreichend ähnlich ist, zusammengefasst und zugleich vom zu Unähnlichen unterschieden. In jedem Satz, den wir äußern, steckt diese Operation. Im einfachsten Fall thematisieren unsere Sätze etwas (greifen es aus einer Vielfalt heraus) und charakterisieren es. Hat es die Philosophie deshalb mit den Begriffen überhaupt zu tun?

Das wäre – in einem extensiven Sinn von 'im Ganzen' genommen – uferlos, ein so vergebliches Unterfangen wie Hegels Absicht auf Darstellung des Ganzen. Hier hilft die Erinnerung an einen umgangssprachlichen Sinn des Ausdrucks 'Philosophie' weiter. Umgangssprachlich spricht man von der Philosophie einer Person oder eines Unternehmens.

Z.B. die Philosophie von Personen, die immer das Beste erwarten (man nennt sie 'Optimisten') oder die Philosophie eines Herstellers von Personenkraftwagen, >Freude am Fahren< zu verkaufen. In diesen Verwendungen schon hat es, was 'Philosophie' heißt, mit *Grundsätzlichem* zu tun.

Wenn man das auf den methodischen Begriff der Philosophie als reflexive begriffliche Klärung anwendet, dann sind das Thema der Philosophie grundsätzliche Begriffe oder *Grundbegriffe*.

III

Nun hat jede intellektuelle Disziplin Grundbegriffe. Man kann vermutlich sagen, dass ein Grundbegriff der neuzeitlichen Physik >Materie in Bewegung (matter in motion)< ist; ein Grundbegriff der Chemie >Aufbau der Materie in der Verbindung von Elementen<; ein Grundbegriff der Soziologie >soziales Verhalten<. Die Klärung von ihren Grundbegriffen gehört in die intellektuellen Disziplinen selber. Was bleibt dann für die Philosophie?

Es bleibt, was auch die Wissenschaften und intellektuellen Disziplinen mit dem alltäglichen Verstehen, das sie ordnen, erweitern und differenzieren, je schon *voraussetzen*. Philosophie hat es daher zunächst mit dem Grundbegriffen des alltäglichen Verstehens zu tun.

IV

Nun gehören Begriffe wesentlich in Sätze. Sätze sind die kleinsten Einheiten der Sprache, mit deren isolierter Verwendung etwas *zu verstehen* gegeben werden kann; Begriffe sind, was an den charakterisierenden Teilen von Sätzen *verstanden* wird (werden kann).

Sätze sind intentional auf ihre Erfüllung/Erfüllbarkeit bezogen. Eine Frage kann beantwortet werden oder nicht, ein Befehl befolgt werden oder nicht, ein Wunsch erfüllt werden oder nicht, ein als Behauptung verwendeter Satz wahr sein oder falsch.

Aber Sätze, welcher Form auch immer, müssen *verstanden werden können*. Diese konstituierende Möglichkeit von Sätzen kann ihr *Sinn* genannt werden. Sinn ist das Korrelat von Verstehen – das, was verstanden werden kann und muss, damit Sätze ihre Funktionen erfüllen (Fragen beantwortet, Befehle befolgt, Wünsche erfüllt, Behauptungen bewahrheitet werden) können.

Es kann daher gesagt werden, dass Philosophie als Begriffsklärung *Sinnklärung* ist – Klärung dessen, was überhaupt verstanden werden kann.

Damit ist ein Begriff von Philosophie erreicht, der nicht mehr an die mögliche Einstellung von Personen gebunden ist, sondern, wie bei anderen intellektuellen Disziplinen auch, den Gegenstand oder das Thema der Disziplin zur ihrer Bezeichnung verwendet.

Die Erklärung von Sinn zum durchgreifenden Thema der Philosophie ist nicht irgendeine modische Neuerung, sondern die Fassung des Themas der Philosophie nach der Wende zur Sprache (>linguistic turn<) bei Frege und Wittgenstein. Wie erwähnt, hat schon Aristoteles nach dem Geist (nous) gefragt und Kant u.a. nach dem menschlichen Verstand (der Fähigkeit zu verstehen).

V

Die bisherige Darstellung hat mindestens zwei lose Enden. Ich habe bisher das Wort 'reflexiv' beiläufig verwendet und nicht erläutert (1); und es ist noch unabsehbar, was überhaupt ein Minimum an Philosophie sein könnte (2). Wie sich zeigen wird, hängen diese beiden Punkte miteinander zusammen.

Ad (1): 'reflexiv' heißt zunächst einfach 'überlegend'. Aber es hat in >reflexive begriffliche Klärung< auch den in der lateinische Vorsilbe 're-' angelegten Sinn einer Bewegung oder Wendung 'zurück'. Wohin wird sich reflexiv gewendet? Auf das je schon Verstandene, das als zu Klärendes vorauszusetzen ist. Illustrierend verdeutlicht: Um zu klären, verwendet man Sätze, die schon verstanden werden können, d.h. Sinn haben oder sinnvoll sind. Wenn Begriffswörter wesentlich in Sätze gehören, die verstanden werden können müssen, dann ist Sinnklärung der Sätze (oder der Begriffe als ihrer Bestandteile) insofern immer reflexiv, als sie sich verstandener/verstehbarer Sätze je schon bedienen muss.

Ad (2): Aus der konstitutiven Reflexivität von Sinnklärung folgt eine Maxime (ein Grundsatz des Vorgehens) für mögliche Ergebnisse von Sinnklärung: sie müssen selbst-anwendbar sein. Nichts darf als Sinn von etwas dargestellt werden müssen, was nicht in die reflexive Bewegung, die Philosophie als Sinnklärung ist, eingeholt werden kann.

Diese Maxime legt nun folgende Erklärung des Minimus an Philosophie nahe: Das Minimum an Philosophie besteht aus all den begrifflichen Klärungen, die verständlich werden

lassen, wie Philosophie selbst möglich ist. Denn wenn die Klärungen das nicht leisten, dann sind sie nicht im gemeinten Sinn ›selbst-anwendbar‹.

Im Folgenden werden also die Grundbegriffe des alltäglichen Verstehens klärend dargestellt, aus deren Gesamtheit und Zusammenhang verständlich werden kann, wie Philosophie als Sinnklärung selbst möglich ist.

1. Begriff der Philosophie

Wenn man allgemein nach dem Begriff der Philosophie fragt, will man wissen, was unter dem Ausdruck ›Philosophie‹ zu verstehen ist, weil bisher verstanden worden ist. Das ist eine ›Was-ist-...?-Frage‹, eine Frage danach, wie es sich damit (tatsächlich; wirklich) verhält. Aber wenn diese Frage am Beginn einer philosophischen Untersuchung gestellt wird, ist die Frage ›Was ist Philosophie?‹ zugleich eine normative ›Was-soll-...?-Frage‹. Denn es wird gefragt nach dem, was gerade unternommen werden soll – eine philosophische Untersuchung. Da wäre es merkwürdig, wenn die Antwort auf die Frage nicht auch auf die Untersuchung, an deren Beginn sie gestellt wird, anwendbar und also der Maßstab wäre, an dem sich die Untersuchung messen lassen muss und will. Ein Maßstab ist eine Norm (Vorschrift), an der etwas gemessen und nach Erfüllung oder Nicht-Erfüllung der Norm beurteilt wird. Kurz, die Frage nach dem Begriff der Philosophie setzt deskriptiv (beschreibend) als ›Was-ist-...?-Frage‹ an und ist nach ihrer Funktion doch normativ (vorschreibend) als ›Was-soll-...?-Frage‹ zu verstehen. Weit antizipierend kann gesagt werden, dass das für alle begrifflichen Fragen schließlich gilt, weil Begriffe allgemein am besten als Regeln (Normen) der Verwendung der Wörter, die sie ausdrücken, verstanden werden.

›Philosophie‹ ist als Wort der deutschen Sprache ursprünglich ein Lehnwort aus dem Griechischen, das gemäß einem nützlichen Wörterbuch² ›Liebe zur Weisheit, zu den Wissenschaften‹ bedeutet. ›Liebe‹ ist ein großes Wort für ein großes Thema. Hier genügt eine vorläufige Erklärung: Wer *etwas* liebt, der freut sich an seinem Dasein und beschäftigt sich gern damit; wer *jemanden* liebt, der freut sich an dem Dasein dieser Person, möchte gern mit ihr zusammen sein, ihr oder ihm Gutes tun und von ihm/ihr erfahren. ›Weisheit‹ und

2 Bernhard Kytzler, Lutz Redemund, Nikolaus Eberl (Hrsg.): *Unser Tägliches Griechisch* – Lexikon des altgriechischen Spracherbes, Darmstadt ²2002, S. 796, Nr. 4655. - Kytzler war mein Griechischlehrer.

›Wissenschaft‹ fallen unter das indefinite Pronomen ›etwas‹, nicht unter ›jemand‹. Es sind Sachen, Themen und Problematiken. ›Weisheit‹ ist eher etwas Praktisches, auf das Tun und die Lebensführung Bezogenes; ›Wissenschaft‹ eher etwas Theoretisches, auf das Verstehen und Erkennen Bezogenes. Dass das Praktische vom Theoretischen unterschieden wurde, war schon ein Resultat der in der europäischen Tradition im antiken Griechenland einsetzenden und ausgebildeten Philosophie.

Nach allgemeiner Auffassung hat die Philosophie als Naturphilosophie (Kosmologie) begonnen mit dem Versuch der Beantwortung von Fragen danach, woraus denn alles besteht und was alles zusammenhält. Obwohl das theoretische Fragen zu sein scheinen, sind sie bei den ersten Philosophen so verstanden worden, dass sie auch praktische Aspekte haben, eben weil der Unterschied von theoretischem und praktischem Fragen erst eingesehen und entwickelt werden musste. Der erste Philosoph, der sich vorwiegend praktisch verstanden hat, war Sokrates, der Lehrer Platons. Platon wiederum war Lehrer von Aristoteles, womit drei große Namen der schon ausgebildeten Philosophie genannt sind. Die klare Differenzierung von Theoretischem und Praktischem ist Aristoteles zu verdanken. Von ihm an war eine komplette Philosophie wesentlich theoretische und praktische Philosophie und das ist weithin noch heute so. Die Einheit philosophischen Fragens war nur dadurch gewährleistet, dass in beiden Bereichen, jedenfalls zunächst, Fragen nach den Begriffen – vorläufig: den Mitteln des Verstehens – von theoretischem und praktischem Fragen gestellt wurden.

Ein Aspekt solchen begrifflichen Fragens wurde auch schon in der Antike formuliert und auch selbstverständlich in Anspruch genommen, aber in seiner die Form der Philosophie bestimmenden Bedeutung nicht betont. Von Heraklit, einem der vor-sokratischen griechischen Philosophen ist das Fragment überliefert: „Ich erforschte mich selbst.“ (fr. 101) Heraklit hat damit nicht eine fragmentarische autobiographische Feststellung hinterlassen, sondern einen Aspekt philosophischen Fragens erfasst: Dieses Fragen ist, und das wird schließlich sogar über die Gliederung der Philosophie in theoretische und praktische als grundlegend hinausführen, *reflexiv*. D.h. zunächst: Es richtet sich auf das eigene Verstehen oder Verständnis des Philosophierenden. Wenn man diesen Aspekt zusammennimmt mit dem begrifflichen Fragen – dem Fragen nach den Mitteln des Verstehens – ergibt sich eine methodische Formel für Philosophie, die noch heute Geltung beanspruchen kann, obwohl eine ihrer Implikationen keineswegs allgemein anerkannt ist. Diese Formel besagt: Philosophie ist *reflexive begriffliche Klärung*.

Begriffsklärung braucht es für jede Art von intellektueller Unternehmung, wenn sie soll Ergebnisse haben können. Es braucht sie auch in der Wissenschaft oder den Wissenschaften. Aber Begriffsklärung ist selbst keine Wissenschaft wegen ihres theoretisch-praktischen Doppelcharakters, der deshalb hier einleitend als die Frage nach dem Begriff der Philosophie bestimmend dargelegt worden ist. *Das* ist die Implikation der Bestimmung von Philosophie als *reflexiver begriffliche Klärung*, die heute noch keineswegs allgemein anerkannt ist. Viele Philosophen verstehen sich einfach als Wissenschaftler. Wenn sie reflexiv verfahren, sind sie das nicht – nach dem hier entwickelten Verständnis von Philosophie (= dem hier zugrunde gelegten Begriff der Philosophie).

Wenn Philosophie methodisch *reflexive begriffliche Klärung* ist und reflexiv klären heißt: das eigene Verstehen des Philosophierenden klären, dann scheint sie etwas ganz Persönliches zu bleiben und den Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit der Wissenschaft aufgegeben zu haben. In einem weiten Sinn ist das auch so, weshalb, was Philosophie ist, immer auch so erklärt werden kann: Philosophie ist, was Sokrates, Platon, Aristoteles, Demokrit, Epikur, Thomas von Aquin, Wilhelm von Ockham, Johannes Buridan, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Wittgenstein, Quine, Brandom u.v.a. getrieben haben (verschiedene Philosophen haben verschiedene Listen großer Philosophen).

Aber die Reflexivität der Philosophie hat durch zwei Momente, die sie entdeckt hat, ein Stück der Objektivität bewahrt, auf die die Wissenschaften Anspruch machen müssen. Das eine Moment war eine Entdeckung Kants. Kant hat herausgefunden, dass aller Begriffsgebrauch normativ, regelgeleitet ist. Er hat das u.a. so kodifiziert, dass er die Philosophie als über begriffliche Verhältnisse *urteilend* verstand und die *Idee des Urteilens* als den noch im Verhältnis zu den Wissenschaften allgemeineren Anspruch auf Objektivität erklärt hat: Wer urteilt, beansprucht, dass seinem Urteil jeder, der unter gleichen Voraussetzungen (Umständen, Fähigkeiten etc.) urteilen sollte, zustimmen können muss (sollte). Urteile beanspruchen allgemeine Geltung.

Auch das zweite Moment, das über-persönliche Objektivität der Philosophie stützt, geht auf eine Entdeckung Kants zurück. Kant hat in seinen begrifflichen Untersuchungen gefunden, dass nicht alle Begriffe (= alle diese Begriffe ausdrückenden Wörter) dazu dienen, direkt in der Wahrnehmung von oder im tätigen Umgang mit der Wirklichkeit auftretenden Gegebenheiten zu klassifizieren (charakterisieren, beschreiben). Einige Begriffe dienen auch dazu, den Begriffsgebrauch im direkten Klassifizieren zu beschreiben oder zu explizieren. Er hat diese

Begriffe nach dem Vorgang des Aristoteles *Kategorien* genannt und die (theoretische) Philosophie zentral als Kategorienlehre verstanden.

Den allgemeinen Begriff für die durchaus verschiedenen begrifflichen Gegebenheiten, die Aristoteles und Kant Kategorien genannt haben, hat erst Wittgenstein gefasst. Er war ein zunächst an der formalen Logik orientierter Philosoph und hat den allgemeinen Begriff für kategoriale Ausdrücke daher im Blick auf die Sprache der formalen Logik gefasst. Dann hat er folgende Merkmale: Ein *formaler Begriff* ist kein deskriptiver Begriff, der in der formalen Logik durch einen Funktionsausdruck dargestellt werden kann, sondern eine *Variable*, die mit jeder ihrer Instanzen (der Ausdrücke, die für sie eingesetzt werden müssen, damit etwas Bestimmtes, nach wahr oder falsch Bewertbares gesagt ist) schon gegeben ist. Sein Beispiel war der formale Begriff eines Gegenstandes. Dieser wird in der Prädikatenlogik als Individuenvariable 'x' ausgedrückt und ist mit jeder ihrer Einsetzungsinstanzen (den Gegenstände bezeichnenden Buchstaben 'a', 'b', 'c' etc.) schon gegeben. Die Philosophie hat es wesentlich mit formalen Begriffen zu tun.

Jetzt fehlen noch zwei Schritte, um den Philosophie-Begriff erreicht zu haben, der hier zugrunde gelegt wird. Der erste Schritt kann dem amerikanischen Logiker und Sprachphilosophen W.V.O. Quine zugeschrieben werden. Er hat darauf aufmerksam gemacht, dass nicht erst die formale Sprache der Logik, sondern schon die Alltagssprache des Umgangs, die Umgangssprache, Ausdrücke enthält, die wie Variablen in formalen Sprachen funktionieren. Z.B. ist das indefinite Pronomen ›etwas‹ das umgangssprachliche Vorbild der logischen Individuenvariable 'x'.

Der zweite Schritt besteht in der Beobachtung, die in dieser Weise erst ich selbst geltend gemacht habe, dass die Umgangssprache neben ›etwas‹ noch ein zweites und gleichrangiges indefinites Pronomen enthält, das ich auch schon erwähnt habe: das Pronomen ›jemand‹. So wie das ›etwas‹ als Pronomen entsprechende Nomen ›Gegenstand‹ ist, so ist das ›jemand‹ als Pronomen entsprechendes Nomen ›Person‹. Wir unterscheiden in der Umgangssprache, anders als die formale Logik, grundlegend zwischen Gegenständen und Personen.

Nun ist die Umgangssprache auch die Verhandlungssprache jeder höherstufigen intellektuellen Unternehmung und daher auch der Wissenschaften. Die Philosophie sollte daher grundlegend auf die Umgangssprache bezogen sein – und sich als *reflexive begriffliche Klärung auf die formalen Begriffe der Umgangssprache richten*, von denen bisher zwei, ›Gegenstand‹ und ›Person‹ zu erwähnen waren. Da formale Begriffe sich auf materiale

Begriffe beziehen, weil diese ihre Einsetzungsinstanzen charakterisieren, gewinnt die Reflexivität der philosophischen Untersuchungen außer dem auf das Verstehen der philosophierenden Person bezogen Sinn noch den objektiveren Sinn, sich auf Begriffe von Begriffen, auf Kategorien oder formale Begriffe zu richten. Das ist neben der Bindung an die Idee des Urteilens der zweite Pfeiler, auf den der Anspruch philosophischer Klärungen auf Objektivität gebaut ist. Beide bedingen auch, dass Philosophie als reflexive Klärung der formalen Begriffe der Umgangssprache hinter die Gliederung der Philosophie in theoretische und praktische zurückreicht. Denn die formalen Begriffe, um die es geht (gehen wird), haben sowohl im Theoretischen wie im Praktischen Verwendung.

Der hier zugrunde gelegte Begriff der Philosophie ist also: Philosophie ist reflexive begriffliche Klärung der formalen Begriffe des sich in der Umgangssprache ausdrückenden Alltagsverstehens.

Exkurs 1: Funktion und Arten von Begriffen

Jede bestimmte Erklärung des Ausdrucks 'Begriff' gehört zur logisch-propädeutischen Analyse klassifizierenden Sprechens. Dann bezeichnet er entweder den in der klassifizierenden Äußerung verwendeten Ausdruck selbst oder das mit ihm Gemeinte. An diese Doppeldeutigkeit ist die Alternative zwischen einer intensionalen und einer extensionalen Auffassung von Begriffen geknüpft.³ Die intensionale Auffassung betont, was mit dem Ausdruck zu verstehen gegeben werden kann, *was er bedeutet*, die extensionale, worauf der Ausdruck zutrifft, *sich bezieht* (Bedeutung vs. Bezug/Referenz).

Vagheit und Unbestimmtheit eines Begriffs hat Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* (PU) am Beispiel des Ausdrucks >Spiel< erörtert (Abschn. 66-71). Er setzt sich dabei mit dem Auseinander, was er in der *Logisch-Philosophischen Abhandlung* (LPA), „die Forderung der Bestimmtheit des Sinns“ (3.23) genannt hat. Sie verleitet hinsichtlich vager Begriffe zu der Meinung, sie seien eigentlich gar keine Begriffe (vgl. PU Abschn. 71: „Aber ist ein verschwommener Begriff überhaupt ein *Begriff*?“) Er macht dagegen geltend, die Aufforderung >Halte dich ungefähr hier auf< habe durchaus Sinn, sei verständlich. Nicht überall scharf begrenzte Begriffe seien vielleicht gerade das, was es für alltägliche Kommunikation brauche (um die Anknüpfung von Idiolekten aneinander zu erleichtern).

Von der Frontstellung gegen >Bestimmtheit des Sinns< ist auch die Alternative bezeichnet, die Wittgenstein für seine konträre Auffassung wählt – die Ähnlichkeit im Großen und Kleinen

3 Vgl. Rudolf Carnap: *Meaning and Necessity*, Chicago & London 1956, Ch.1: The Method of Extension and Intension.

der Anwendungsinstanzen von vagen Begriffen seien >Familienähnlichkeiten< vergleichbar. (PU Abschn. 67)

Wittgenstein hätte damit auch die Verwandtschaften zwischen Begriffsarten bezeichnen können, hat das aber ebenso wenig getan, wie er seinen frühen Begriff eines >formalen Begriffs< aufgenommen hätte, um den Ausdruck 'Begriff' selbst als für einen formalen Begriff stehend zu erklären.

Wenn man das tun will, muss man den Unterschied zwischen *materialen* und *formalen* Begriffen angeben. Mit materialen Begriffen klassifizieren wir in der Wahrnehmung oder im tätigen Umgang Gegebenes direkt. Als einfaches Beispiel ein singulär prädikativer Satz wie >Der Tisch // ist rund.< Dem Subjekt des Satzes, das implizit von anderen Artefakten oder natürlichen Objekten unterschieden ist, wird die wahrnehmbare Eigenschaft rund zu sein zugeschrieben, die als geometrischen von anderen geometrischen oder andersartigen Eigenschaften unterschiedet ist (z.B. die Farbe unbestimmt lässt). Sätze wie dieser dienen zum Klassifizieren-und-Unterscheiden. Ihr Subjekt gibt den Bezug an, ihr Prädikat gibt über den Bezugsgegenstand etwas zu verstehen.

Materiale Begriffe bilden auch Hierarchien unter Oberbegriffen. Z.B. >Lebewesen< ist Oberbegriff zu mindestens >Pflanzen< und >Tieren<; >Pflanze< zu >Bäume<, >Sträucher<, >Bluemn<, >Gras< etc.; >Bäume< zu >Nadelbäume<, >Laubbäume< etc.

Analog zur biologischen Unterscheidung zwischen einer Gattung (z.B. Säugetiere) und ihren Arten (z.B. Katzen, Hunde, Schweine, Rinder) sind Oberbegriffe bestimmter Stufen *Gattungsbegriffe* genannt worden. Ich will hier nur grob unterscheiden zwischen Begriffen 1. Stufe und allen höheren⁴ Begriffen.

Schon im Hinblick auf die Begriffshierarchien unter generischen Begriffen stellen sich formal die Fragen, ob es ein *summum genus* oder ein *genus generalissimum* – eine höchste Gattung und eine allgemeinste (z.B. >das Sein<) gibt. Beide Fragen sind schon in der aristotelischen Tradition diskutiert worden. Die letzte ist ausdrücklich verneint worden. Das Argument dagegen war, dass eine allgemeinste Gattung alle ihre *differentiae specificae* enthalten und so widersprüchlich sein müsste.

Es stellt sich auch die Frage, ob die formalen Begriffe an die Spitze der materialen Begriffshierarchien gehören. Diese Frage ist in der aristotelischen Tradition mit Hilfe der Begriffsbildung >Kategorie< bejaht worden. Aber sind Kategorien nicht formale Begriffe?

Von *formalen* Begriffen zu reden war eine Neuerung Wittgenstein in der LPA (4.122-4.128). Er erläutert da ihre Verschiedenheit von *materialen* oder >eentlichen< Begriffen (4.1272, 4. Absatz) am Beispiel von >Gegenstand< damit, dass sie *Variable* ausdrücken (4.1271-2), die mit jeder ihrer Instanzen schon gegeben sind (4.12721). Wenn >Gegenstand< als eigentliches Begriffswort verwendet werde, „entstehen unsinnige Scheinsätze“, die nichts zu verstehen geben, z.B. >Der Tisch ist ein Gegenstand<. Darauf könnte man nur antworten mit

4 Von lateinisch *genus* = Gattung.

>Unsinn!< oder mit >Natürlich, was soll er denn sonst sein. Im Blick auf diese Ambivalenz ist der Satz unsinnig und drückt allenfalls aus, dass mit dem materialen auch schon der formale Begriff gegeben ist.

Der nominale Ausdruck >Gegenstand< entspricht dem unbestimmten (indefiniten) Pronomen >etwas<, das damit auch eine Variable ausdrückt. Man gewinnt nun eine grundlegende Einsicht in unser alltägliches Begriffssystem, wenn man beobachtet, dass es neben etwas noch ein gleichrangiges indefinites Pronomen enthält, nämlich >jemand<. Dem das Nomen >ein Jemand< oder >eine Person< entspricht. Implizit wird den Regeln gefolgt: „Wer Person ist, ist nicht nur Gegenstand; was nur Gegenstand ist, ist nicht Person.“

Personen sind, was schon Aristoteles bemerkt, obwohl er den Personenbegriff noch nicht hatte, sprechende, über eine Satzsprache verfügende Lebewesen (zoa logon echonta⁵). Deswegen habe ich sie oben nicht als Beispiel unter dem Oberbegriff >Tiere< angeführt. Eine Satzsprache zu sprechen ist humanes Alleinstellungsmerkmal, lässt Menschen Personen werden und sein und unterscheidet sie von allen anderen Lebewesen (von allen Tieren, die allenfalls *Signalsprachen* haben).

Jedenfalls einige der >Kategorien< bei Aristoteles sind formale Begriffe. Er hat folgende Liste angegeben:

(1) Substanz; (2) Qualität; (3) Quantität; (4) Relation; (5) Raum; (6) Zeit; (7) Lage; (8) Haben; (9) Tun; (10) Leiden.⁶

Nach Aristoteles hat erst wieder Kant aus eigener Konzeption von >Kategorien< gesprochen (und neuerdings Brandom, auf den ich anderwärts eingegangen bin⁷). Kant hat Aristoteles vorgeworfen, er habe seine Kategorien nur 'rhapsodisch aufgerafft' und nicht aus einem Prinzip gewonnen. Er glaubte, in einer für vollständig gehaltenen Tafel möglicher Urteile ein solches Prinzip gefunden zu haben und hat deshalb zu seinen zwölf Arten von Urteilen eine homologe Tafel der Kategorien aufgeführt.⁸

Zumindest Kants Kritik an Aristoteles kann etwas abgewonnen werden, weil unklar ist, inwieweit sich verschiedene Kategorien bei Aristoteles unterscheiden. Als Beispiel für (1) nennt er >Mensch; Pferd< und dokumentiert dabei nicht nur, dass er die Sprachfähigkeit des Menschen nicht ernst genug nimmt, sondern auch, dass er Lebewesen auf bloße räumlich getrennte Einheiten zu reduzieren bereit ist. Für (8) gibt er als Beispiele >liegt; sitzt<, die als Instanzen von (5) – räumliche Position des Menschen, oder (9) – Verhaltensweisen als Weisen des Tuns – verstanden werden könnten. Mit (9) und (10) fundamentalisiert er die Unterscheidung zwischen Aktiv und Passiv, die ebenfalls zu (9) gerechnet werden könnte.

5 *Politik* 1253 a 14 sqq.

6 *Kategorien* Kap. 2.

7 Robert Brandom: *Between Saying & Doing*, Oxford 2008. Vgl. mein : 'Über Brandom und Wittgenstein II' auf www.emilange.de.

8 Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 95 / A 70 und B 106 / A 80.

Kants Tafel der Urteile und daher Kategorien vermischt grammatische, logische und epistemologische Gesichtspunkte der Einteilung und fasst daher auch Urteile zusammen, die getrennt werden sollten. Das will ich nicht diskutieren, aber Kants Behauptung, die Tafel der Urteile sei ein Leitfaden für die Angabe einer vollständigen Tafel der Kategorien.

Wenn Kategorien eine Gruppe von formalen Begriffen sind – wie bei Aristoteles (1)-(6) – und eins ihrer Merkmale ist, mit jeder ihrer Instanzen schon gegeben zu sein, dann kann es kein *internes* Kriterium der Vollständigkeit welcher Liste von Kategorien immer geben (wie Kant in der Urteilstafel gefunden zu haben glaubte), sondern nur ein *externes* aus der Beschränkung der Betrachtung auf einen sinnvoll abgegrenzten Redebereich. Denn das genannte Merkmal formaler Begriffe impliziert, dass ihre ausdrückliche Bildung optional ist und unbegrenzt neu gebildet werden können. Im Blick auf das einfache Beispiel des singular prädikativen Satz oben könnte z.B. die formalen Begriffe >Thema (oder Worüber?) der Rede< und >Inhalt (oder Was?) der Rede< gebildet werden.

Aristoteles hat seine Kategorien als *summa genera* (höchste Gattungen) verstanden. Von dem Begriff eines formalen Begriffs her legt sich eine andere Auffassung für die Funktion formaler Begriffe nahe, zu der ich die Anregung einer Diskussion mit Jens Kulenkampff (Erlangen) verdanke. Er schrieb mir in einer mail vom 14. Januar 2023:

„Irgendwie stimmt es ja, dass es sich (sc.:bei formalen Begriffen) um allgemeinste zusammenfassende Begriff handelt, nur dass sie sich nicht gut so verstehen lassen, als landete man schlussendlich bei ihnen, wenn man die Leiter der materialen Begriffe nur hoch genug hinaufsteigt. Sie stehen gewissermaßen neben der materialen Begriffen oder in einem gewissen Sinne sogar vor ihnen, wie man eben daran sieht, dass derjenige, der z.B. ernsthaft fragt, ob Computer Personen seien (oder Bewusstsein und Gefühle haben), schon einen Fehler gemacht hat, weil er unter der Hand, was ein Artefakt ist, unter die Lebewesen eingereiht hat. – Wenn der Ausdruck nicht durch den Aristotelismus und Kant besetzt wäre, könnte man die formalen Begriffe durchaus als Kategorien bezeichnen.“

Aufnehmen möchte ich aus dieser perzeptiven Bemerkung, dass formale Begriffe *nicht über* den materialen stehen und nicht an der Spitze von deren Begriffshierarchien, *sondern neben* ihnen. Das gibt nämlich einen Anknüpfungspunkt für die Bestimmung ihrer Funktion. Auch die Sprachspiele der Bedeutungserklärung stgehen neben den materialen Sprachspielen. Ihre gleichsam horizontale Anordnung hat Wittgenstein in die Bemerkung zusammengefasst; >Die Bedeutung eines Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt.“ (PU Abschn. 560) D.h. nämlich, dass die Bedeutung eines Wortes mit seiner Bedeutungserklärung äquivalent ist und das könnte sie bei vertikaler Überordnung nicht sein – sie könnte nicht in *interner Beziehung* zum Erklärten stehen.

Formale Begriffe gehören in letzte Bedeutungserklärungen und stehen so neben den anderen Bedeutungserklärungen, wie diese neben den von ihnen erklärten Wörtern stehen.

2. ›Person‹ und ›Gegenstand‹

›Person‹ und ›Gegenstand‹ sind die Wörter, die die grundlegenden formalen Begriffe des sich in der Umgangssprache aussprechenden Alltagsverstehens ausdrücken. Vor ihrer genaueren Betrachtung ist Folgendes zu bemerken: Wörter werden allgemein in vielen, zum Teil sehr verschiedenen Kontexten verwendet und haben daher auch verschiedene Bedeutungen – d.h. in verschiedenen Kontexten ist Unterschiedliches an ihnen zu verstehen wichtig. Nur bestimmte Verwendungen bestimmter Wörter drücken formale Begriffe aus. Diese Erläuterung gilt für alles Folgende und wird deshalb nicht wiederholt.

Formale Begriffe werden durch bestimmte Verwendungen bestimmter Wörter ausgedrückt und verlangen material begrifflich Charakterisiertes als ihre Einsetzungsinstanzen, damit etwas Bestimmtes, nach wahr/falsch bzw. erfüllt/nicht-erfüllt Bewertbares gesagt ist. Sie sind also in bestimmter Hinsicht ›Begriffe von Begriffen‹. ›Person‹ und ›Gegenstand‹ drücken in jeweils einer ihrer Verwendungen formale Begriffe aus, weil sie dann als Nomina indefiniten Pronomina entsprechen, ›Person‹ entspricht ›jemand‹, ›Gegenstand‹ entspricht ›etwas‹. Beide sind einander in einer Hinsicht gleich, in einer anderen unterscheiden sie sich.

Gleich sind sich darin, dass sie eine besondere Art von Allgemeinbegriffen für einzelne Gegebenheiten, für Einzelnes, sind. Material wird dieses Einzelne durch Ausdrücke für konkrete Einzelne – Namen, Kennzeichnungen (der/das so-und-so) und Begriffswörter – sprachlich gefasst. Bei Personen sind das ihr Personennamen (in meinem Fall: Ernst Michael Lange, ist der vollständige Name aus zwei selbstständigen Vornamen und dem Familiennamen zusammengesetzt), Kennzeichnungen (z.B. der Mann in der Ecke mit dem Sektklas in der Hand) und materiale Charakterisierungen (z.B. der Langweiler). Bei Gegenständen sind das seltener Namen (wie z.B. bei Landschaften, Bergen oder Flüssen), aber uneingeschränkt auch Kennzeichnungen (z.B. der höchste Berg der Alpen) und materiale Charakterisierungen (z.B. Wörter für Pflanzen und Artefakte; aber auch der/ein Fluss/Berg; sogar: meist besungener deutscher Strom – solche Charakterisierungen sind grammatisch unbestimmte Kennzeichnungen, weil ihnen der bestimmte Artikel fehlt, aber eine Abgrenzung von Kennzeichnungen ist bei Charakterisierungen von Gegenständen oft schwierig).

Weil ›Person‹ und ›Gegenstand‹ beide formale Allgemeinbegriffe für einzelne Gegebenheiten ausdrücken (können), stimmen sie auch darin überein, dass sie *nicht unterschieden werden müssen*. Zunächst einmal muss man überhaupt nicht sprechen (freilich

hat das den Preis, wie der amerikanische Philosoph Wilfrid Sellars trocken bemerkt hat, dass man nichts zu sagen hat). Dann aber können, wenn nur auf den logischen Charakter der Begriffe als Allgemeinbegriffe für Einzelnes geachtet wird, die generischen Merkmale von Personen auch einfach vernachlässigt werden. *Logisch sind Personen auch Gegenstände*. Die Sprache der formalen Logik und der Wissenschaften sieht daher zumeist von dem Unterschied zwischen ›Person‹ und ›Gegenstand‹ ab und versteht die einzelnen Gegebenheiten ihrer Gegenstandsbereiche ('universes of discourse') nur als Gegenstände, Entitäten. Die formale Prädikatenlogik kennt deswegen auch nur einen Typ von Individuenvariable 'x'. Aber weil die Verhandlungssprache auch der Logik und der Wissenschaften natürlich die Umgangssprache ist, die mindestens dazu gebraucht wird, sagen zu können, was man eigentlich tut (wenn man einen logischen Beweis führt; eine Hypothese empirisch überprüft etc.), setzen auch Logik und Wissenschaften den Unterschied von ›Person‹ und ›Gegenstand‹ implizit und material voraus.

›Person‹ und ›Gegenstand‹ unterscheiden sich darin, dass ›Gegenstand‹, obwohl der Ausdruck auch verschiedene Bedeutungen hat (z.B. gleichbedeutend mit ›Thema‹ einer Diskussion oder Abhandlung gebraucht wird), nicht eigentlich materiale Verwendungen hat, ›Person‹ aber sehr wohl. Der Unterschied wird daran deutlich, dass die Frage 'Wie viele Gegenständen sind in diesem Raum?' sinnlos ist⁹, wenn nicht schon angegeben ist, was als 'Gegenstand' zählen soll; dagegen hat die Frage 'Wie viele Personen sind in diesem Raum?' immer eine bestimmte Antwort. Tatsächlich hat ›Person‹ umgangssprachlich nur in diesem Kontext rein formalen Sinn – wenn es als Indikator der Zählbarkeit¹⁰ verwendet wird ('es waren so-und-so-viele Personen anwesend'). Meistens wird ›Person‹ als materiales Begriffswort verwendet. Dann bedeutet es ›sprechendes, tätiges/handelndes, und sich (schon darin) wesentlich selbst bewertendes Lebewesen‹. Diese Explikation des materialen Personenbegriffs ist folgendermaßen begründet.

›Lebewesen‹ sind Personen, weil sie irgendwann geboren werden und irgendwann sterben. Sie werden nicht gepflanzt oder säen sich aus (wie Pflanzen), sie werden nicht einfach vorgefunden oder hergestellt (wie materielle Objekte bzw. Artefakte).

Aber auch Pflanzen und Tiere sind Lebewesen, die sich aufdrängende (wenn auch nicht die durchdringende) spezifische Differenz von Personen ihnen gegenüber ist, dass diese *sprechen können, über eine Sprache verfügen*. Das zeigt sich daran, dass Personen wesentlich ihren

⁹ Vgl. Wittgenstein: *Logisch-Philosophische Abhandlung* (LPA), 4.1272 f. (Wittgenstein schreibt 'unsinnig'.)

¹⁰ Im Chinesischen gibt es eine eigene Wortklasse der Zählbarkeitsindikatoren für die verschiedensten Arten von Gegenständen und sogar ein Wort/Zeichen für ihren formalen Begriff ('ge').

Personennamen haben (der ihnen gemeinhin schon bei ihrer Geburt gegeben wird).

Personennamen sind sprachliche Instrumente der Anrede oder des Redens von/über (der Bezugnahme auf) Personen. Dieses Instrument wäre sinnlos (funktionslos), wenn, wer angeredet werden kann und wird, nicht auch antworten könnte oder würde (wenn er wollte). Zu antworten aber heißt zu sprechen. Also ist eine Person wesentlich ein *sprechendes Lebewesen*.

Der Gebrauch der Sprache allgemein ist kategorial eine Handlungsweise oder *Tätigkeit*. Die Verwendungen einzelner Sätze in Sprechhandlungen wie Aussage, Frage, Befehl, Wunsch sind *Handlungen*. Also ist eine Person schon als *sprechendes Lebewesen* wesentlich ein *tätiges/handelndes Lebewesen*. Aber die Begriffe von Tätigkeit und Handlung haben auch über den Gebrauch der Sprache weit hinausreichende Anwendungen, so dass die Charakterisierung von Personen als wesentlich tätig/handelnd ein vom Gebrauch der Sprache *prima facie* auch unabhängiges Fundament hat.

Mit den beiden Merkmalen ›sprechend‹ und ›tätig/handelnd‹ von Personen ist ihr durchdringendes drittes Kennzeichen noch gar nicht erreicht. Es ergibt sich auch zunächst aus dem Gebrauch der Sprache. Wer etwas sagt oder tut und dabei ernsthaft ist, will etwas *Richtiges* sagen/tun. D.h.: Seine Äußerung unterstellt sich und unterliegt deswegen einer *normativen Bewertung* nach wahr/falsch bzw. für die anderen Modi als den der Aussage, erfüllt/-bar//nicht erfüllt/-bar. Der Gebrauch der Sprache ist daher die *Beteiligung an einer normativen Praxis* (Handlungsweise). Eine Person beherrscht die Sprache (ihre Muttersprache) nicht von Geburt an, sie muss sie erst lernen – durch Beobachtung, Nachahmung und zum keinen Teil auch explizites Lehren/Gelehrt-werden. Und sie beherrscht ihre Sprache erst dann völlig, wenn sie die Bewertungen, denen ihre Äußerungen unterliegen, auch selbst vornehmen kann. D.h. aber – eine sprachfähige Person ist wesentlich ein *sich selbst bewertendes Lebewesen*. Jede noch so einfache Person kann sich, wenn sie sich versprochen oder geirrt hat, *selbst korrigieren*.

Auch viele Tätigkeiten und Handlungen unterliegen impliziten oder expliziten Normen und werden daher normativ bewertet, elementar nach Erfolg vs. Misserfolg. Deshalb ist das Merkmal ›sich selbst bewertend‹ das durchdringende Merkmal von Personen.

Der zentrale Charakter der Selbstbewertung im Begriff der ›Person‹ findet sprachlich oft seinen Ausdruck in der Substantivierung des Adverbs 'selbst', in der Rede von 'dem Selbst'. Ein Selbst ist eine Person in dem, was sie sich wesentlich zurechnet und zurechnen lassen will. Ein Missbrauch dieser substantivischen Rede vom Selbst ist die psychologisch vor allem durch

Freud verbreitete Rede von dem ›Ich‹¹¹. Sie löst das Pronomen 'ich' aus seinem semantischen Zusammenhang mit den anderen Personalpronomina, dem Personennamen und den Kennzeichnungen für die Person und kann insofern nur zahlreiche sprachliche Missverständnisse erzeugen. Ein *Pro*-Nomen ist in einer Ersetzbarkeitsrelation intern auf ein Nomen bezogen, wird oft nur anaphorisch und nicht selbst bezeugend gebraucht (setzt also die Bezugnahme durch das Nomen, Namen oder Kennzeichnung, voraus) und kann daher sinnvoller Weise nicht selbst zu einem gemacht werden. Außerdem setzt die Rede von dem ›Ich‹ soviel Falsches über die Möglichkeit von Theorie in der Psychologie voraus, dass es einer eigenen Abhandlung bedürfte, das alles zu korrigieren.¹²

›Person‹ und ›Gegenstand‹ sind die fundamentalen formalen Grundbegriffe des Alltagsverstehens für das, was uns als Einzelne gegeben ist. Auskünfte über Einzelne beantworten die Frage, wovon unsere elementaren Sätze handeln. Diese Fragen zerfallen wegen der Grundunterscheidung für uns von vornherein in 'Wer?' und 'Was?'. Die Auskünfte, die Antworten auf diese Fragen mit Namen und Kennzeichnungen geben, sind noch nicht völlig explizit bestimmt, obwohl oft kontextuell hinreichend. Erst im 6. Abschnitt über 'Raum und Zeit' wird das Identifizierungssystem thematisch, das es erlaubt, Auskünfte auf die Fragen 'Wer?' und 'Was?' völlig explizit zu bestimmen. Die folgenden drei Abschnitte behandeln zunächst Implikationen und Korrolarien der Grundunterscheidung Person/Gegenstand.

Sie drücken deshalb die fundamentalen formalen Begriffe des Alltagsverstehens aus, weil zur Erläuterung des Personenbegriffs und des Unterschieds zwischen Personen und Gegenständen alle anderen formalen Grundbegriffe des Alltagsverstehens schon gebraucht werden. Wegen des Unterschieds von ›Person‹ und ›Gegenstand‹ sind von diesen Begriffen alle auf Personen anwendbar, einige aber ausschließlich auf Personen und nicht auf Gegenstände (trivialerweise hängen die nur auf Personen anwendbaren Begriffe intern mit dem Gebrauch der Sprache und seinen Implikationen zusammen). Der Grund dafür ist: Begrifflich gesehen kann der Begriff eines Gegenstandes gleichsam als eine Beraubung oder Reinigung des Begriffs der Person von allen für Personen spezifischen generischen Merkmalen aufgefasst werden. Gegenstände sind, in der Umgangssprache, Nicht-Personen, weil sie nicht sprechen. Das führt dazu, dass das Begriffssystem des Alltagsverstehens von oben her aufgebaut ist (top down), von den komplexesten Einzelnen her, nicht von unten (bottom up), von den einfachsten

11 Sigmund Freud: ›Das Ich und das Es‹, *Gesammelte Werke* Bd. XIII, 235-289.

12 Von diesem stark begründungsbedürftigem, aber hier nicht begründeten Urteil mag die von Freud inaugurierte therapeutische Praxis unberührt bleiben, obwohl der Erfolg der Psychoanalyse als Praxis – und schon bei Freud selbst – immer problematisch geblieben ist.

Gegebenheiten her. Dafür werden die folgenden Analysen im einzelnen zahlreiche Belege erbringen.

Die skizzierte begriffliche Sachlage macht die Bildung des Begriffs einer Entität im Kontext der formalen Logik möglich, aber auch zu einem ironischen Sachverhalt. Die Einordnung von Personen in einen Gesamtbereich von Entitäten muss gleichsam die begriffliche Genese Gegenstandsbegriffs und seinen Zusammenhang mit dem Personenbegriff künstlich abblenden, 'vergessen'.

3. 'Sinn' und 'Bedeutung'

Wenn das Sprechenkönnen, die Verfügung über eine Sprache, das unterscheidende Merkmal von Personen im Unterschied zu Gegenständen ist, läge es nahe, sich nun direkt dem Begriff der/einer Sprache zuzuwenden. Vorläufig kann der Begriff einer Sprache mit 'ein Insgesamt von Ausdrucks- und Darstellungsmitteln, das in einer Bevölkerung das vorherrschende ist' angegeben werden. Das ist nicht sehr aufschlussreich, weil uns Totalitäten ('Gesamtheiten') nur über ihre Elemente genauer und im einzelnen zugänglich sind. Die Elemente einer Sprache sind Wörter und Sätze. Dabei haben Sätze einen noch genauer zu fassenden Primat, insofern sie die kleinsten Einheiten einer Sprache sind, mit deren selbstständiger (isolierter) Verwendung etwas gesagt = zu verstehen gegeben werden kann. Wörter für sich können dazu nicht allgemein verwendet werden, sondern nur in bestimmten Kontexten. Sie gehören wesentlich in den Zusammenhang (Kontext) von Sätzen.

Mit Wörtern und Sätzen und ihrem internen Zusammenhang sind nun die explikativen formalen Ausdrücke 'Sinn' und 'Bedeutung' verbunden. In der Explikation, die ich argumentativ entwickeln möchte so, dass 'Sinn' sich in erster Linie auf Sätze (in Gebrauch) bezieht, 'Bedeutung' in erster Linie auf Wörter (in gebrauchten Sätzen). Deshalb wird hier zunächst über diese Begriffe gehandelt und erst im folgenden Abschnitt über den Begriff *der* Sprache, der der formale Begriff für die vielen Sprachen ist (die einen unbestimmten Artikel zulassen – wie der formale Begriff nicht). Ein Grund dafür ist ferner, dass der formale Begriff der Sprache als Begriff für Totalitäten sich seinerseits auf in Beziehung auf die Sprache intentionale Totalitäten bezieht, für die die Ausdrücke 'Welt' und 'Wirklichkeit' die formalen Begriffe bilden.

Zwischen der Reihe der genannten Begriffe – verkürzt: Person-Sinn-Sprache-Welt – besteht

ein zu explizierender interner (= wesentlicher) Zusammenhang; ein Zusammenhang, der *nicht* nicht bestehen kann. Deshalb könnte mit jedem dieser Begriffe begonnen werden – er würde notwendig zu den anderen führen. Insofern ist die hier gewählte Reihenfolge der Behandlung auch willkürlich.

Es gibt für die Behandlung der Begriffe 'Sinn' und 'Bedeutung' eine zusätzliche Komplikation. Die Philosophie ist mit Frege (1848-1925) auf den Grundbegriff-Charakter dieser Begriffe erst spät aufmerksam geworden, zudem auf den Sinnbegriff noch später als auf den Bedeutungsbegriff (der schon bei Kant, 1724-1804, und Hegel, 1770-1832, eine Rolle spielt). Der Handbuch-Artikel eines begriffsgeschichtlichen Eintrags über 'Sinn'¹³ beginnt mit und handelt fast ausschließlich von Frege. Es gibt nun zahlreiche Argumente dafür, dass Frege mit seinen *Logischen Studien* zwar die Philosophie der Sprache angestoßen hat, aber noch nicht eigentlich die sogenannte *Wendung zur Sprache* (linguistic turn) vollzogen hat. Deshalb sind die haltbaren Fassungen der sprachphilosophischen Grundbegriffe sämtlich Berichtigungen von Auffassungen Freges. Der erste folgenreiche Berichtiger Freges war Wittgenstein (1889-1951), der in dem genannten Handbuchartikel gar nicht behandelt wird. Vor einer systematischen Entfaltung der Begriff von Sinn und Bedeutung müssen daher verbreitete historische Fehlauffassungen berichtigt werden. Dem dient der folgende Exkurs.

Exkurs 2 zu Frege und Wittgenstein über die sprachphilosophischen Grundbegriffe¹⁴

Die *Wendung zur Sprache*¹⁵ am Beginn des 20. Jahrhunderts hielt sich im Rahmen einer Kantischen Philosophiekonzeption der *reflexiven begrifflichen Klärung*, die – in ihrer Wittgenstein'schen Fassung – auch hier befolgt wird. Sie wird dominant mit dem Werk Freges verbunden¹⁶, aber es gibt begründete Zweifel daran, dass schon er die Wendung zur Sprache zustande gebracht hat.

Denn Frege war vor allem Logiker. Er fasste Sätze logisch als eine Art von Funktionen auf; er löste mit der auf der Funktionsauffassung der Sätze aufgebauten Quantifikationstheorie das in der syllogistischen Logik ungelöste Problem mehrfacher Verallgemeinerung von Sätzen und legte die auf dieser Grundlage mögliche erste vollständige Formalisierung der Prädikatenlogik 1. Stufe vor. Sein logizistisches Projekt, die Mathematik (Arithmetik) auf die Logik zurückzuführen,

13 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter u.a., Basel 1995, Spalten 808-815.

14 Vgl. E. M. Lange: 'Frege oder Wittgenstein – Wem ist die Wendung zur Sprache (>linguistic turn<) zu verdanken?' auf www.emilange.de,

15 Vgl. oben Fußnote 3.

16 Vor allem durch den Einfluss von Michael Dummett: *Frege – Philosophy of Language*, London 1973.

scheiterte an dem von Bertrand Russell entdeckten Klassenparadox ('Enthält die Klasse aller Klassen, die sich nicht selbst enthalten, sich selbst oder nicht?'). Im Wesentlichen erst danach wandte sich Frege der *Philosophie der Logik* zu und machte in deren Zusammenhang auch aufschlussreiche Beobachtungen und Bemerkungen zur Sprache. Aber *Logik* verstand er als normative nomologische „Wissenschaft der allgemeinen Gesetze des Wahrseins“. ¹⁷ Sie hatte sich mit Gedanken als dem Sinn von Sätzen und Gedankengefügen in einem platonisch dritten Reich zu beschäftigen (– im Unterschied zu den Reichen des Physischen und der subjektiven Vorstellungen).

Für Wittgenstein war dagegen die Logik nicht wesentlich Wissenschaft, sondern allgemeinste Bedingung des Sinns, der Verständlichkeit überhaupt. Das Bestreben, sie zu axiomatisieren, in das Frege und Russell ihren Ehrgeiz gesetzt hatten, hielt er sogar für irreführend (LPA 6.127; vgl. 5.43). Die Logik gibt die Kriterien, Sinn von Unsinn zu unterscheiden, wobei gilt:

„Man ... muss mit der Unterscheidung von Sinn und Unsinn *anfangen*. Vor ihr ist nichts möglich.(Denn sonst kann ich überhaupt nicht reden.)“¹⁸

Obwohl schon Frege einen Gedanken wesentlich als Sinn eines Satzes aufgefasst hatte¹⁹, hatte er den Begriff des Sinns nicht von den Sätzen, sondern von den singulären Termini her entfaltet. Das führte ihn dazu, auch Sätze als 'komplexe' Namen von Wahrheitswerten aufzufassen mit der kontraintuitiven Folge, dass alle wahren Sätze dieselbe Bedeutung ('das Wahre') haben müssen. Der Ausgang von den singulären Termini bringt den Begriff des Sinns unter die Dominanz eines Gegenstand-theoretisch verzeichneten Begriffs der Bedeutung, die den Träger des Namens mit seiner Bedeutung (seinem Gebrauch zur Anrede und Bezugnahme) verwechselt.

In seiner Abhandlung ›Über Sinn und Bedeutung‹ von 1892²⁰ beschäftigt Frege sich mit dem Verstehen von informativen Identitätssätzen am Beispiel 'Der Abendstern ist der Morgenstern.' Beide Ausdrücke bezeichnen denselben Gegenstand – den Planeten Venus. Sie haben, sagt Frege, dieselbe Bedeutung, aber verschiedenen Sinn; weil als 'Morgenstern' die Venus am Morgen, als 'Abendstern' am Abend zu sehen ist. Die Ausdrücke haben insofern, sagt Frege, verschiedenen Sinn. Den Ausdruck 'Sinn' erklärt Frege metaphorisch mit 'Gegebenheitsweise' (im Beispiel: Sichtbarkeit am Morgen vs. Sichtbarkeit am Abend).

Obwohl nun richtig ist, dass der deskriptive Gehalt von Kennzeichnungen ('der So-und-so'; *definite descriptions* im Sinn von Bertrand Russell) und kennzeichnenden Namen kognitiven Sinn hat und semantisch auf Situationen der unmittelbaren Wahrnehmung (durch den

17 Frege: ›Logik‹ (1897), Einleitung (*Nachgelassene Schriften* Bd.1, hrsg. Hermes/Kambartel/Kaulbach, Hamburg ²1983, 139).

18 MS 109 25.

19 Frege, l.c., 142.

20 In: Gottlob Frege, *Funktion, Begriff, Bedeutung* – Fünf logische Studien, hrsg. v. Günter Patzig, Göttingen ²1966.

Zusammenhang mit anderen Kennzeichnungen und Pronomina) verweist, war das ein unglücklicher Beginn der Diskussion über die Begriffe Sinn und Bedeutung. Zum einen ist von 'Sinn' primär im Blick auf Sätze zu sprechen und im Blick auf Satzbestandteile wie Namen und Kennzeichnungen nur abgeleiteter Weise. Zum andern verzeichnet Frege mit seinen Bestimmungen gründlich die Bedeutung von 'Bedeutung', wenn als Bedeutung eines singulären Terminus der Gegenstand ausgegeben wird, für den er steht (auf den er Bezug nimmt; im Beispiel: der Planet Venus). Denn wenn der Träger z.B. des Namens 'Moses' stirbt, stirbt nicht seine Bedeutung – eine Bedeutung des Namens (mit seiner Hilfe *von* einer Person sprechen zu können) bleibt erhalten. Nur *mit* der Person kann man trivialerweise nicht mehr sprechen, wenn sie gestorben ist, so dass eine der Funktionen ihres Namens keine Anwendung mehr hat. Aber Anrede und Bezugnahme als formale Bedeutungen von Namen sind wesentlich aufeinander bezogen (auf wen man mit seinem Namen nur noch Bezug nehmen kann, weil er gestorben ist, den hat man doch zu seinen Lebzeiten mit seinem Namen ansprechen können), so dass sich die Bedeutung des Namens mit dem Tod des Namensträgers nicht verändert. Die Gegenstandstheorie der Namensbedeutung ist einfach falsch.

Wittgenstein hat daher in der LPA richtig und kategorisch festgestellt: „Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhange des Satzes hat ein Name Bedeutung.“ (3.3) Der Sinn des Satzes besteht in dem, was mit ihm *gesagt* oder zu *verstehen gegeben* werden kann. Und nur mit ganzen Sätzen kann etwas zu verstehen gegeben werden. Deshalb hat ein Name oder eine Kennzeichnung nur im Zusammenhang des Satzes Bedeutung (eine semantische Funktion). Wenn ich nur 'Peter' sage, habe ich (wenn es kein Ruf oder Ausruf, also expressiv zu verstehen ist) *noch nichts gesagt* und ich kann gefragt werden 'Was ist mit Peter?' ('Was oder wen meinst du?'; 'Was willst du denn über Peter sagen?').

Es gibt im Kontext der sprachanalytischen Philosophie kein besseres Beispiel für die deutsche Redensart, dass etwas 'falsch aufgeklärt' ist, als Freges Behandlung der Begriffe von Sinn und Bedeutung. Erst Wittgenstein hat mit der funktionalen Sonderstellung der Sätze, dem Primat des Satzes als der kleinsten Einheit der Sprache, mit deren isolierter Verwendung sich etwas explizit zu verstehen geben lässt, Ernst gemacht.²¹ Deshalb sollte man der entgegenstehenden einflussreichen Tradition zum Trotz die *Wendung zur Sprache* als erst bei Wittgenstein definitiv vollzogen verstehen.

Der Begriff des Sinns bezieht sich also in erster Linie auf Sätze, der Begriff der Bedeutung auf Wörter. Ein Aspekt der Bedeutung von Wörtern ist ihr Beitrag zum Sinn von Sätzen. Aber

21 Die LPA gibt im Zentrum (2.1-- 6) eine Theorie des Satzes und Wittgenstein soll erwogen haben, das ganze Buch *Der Satz* zu betiteln (Wuchterl/Hübner: *Wittgenstein*, Hamburg 1979, 79). Aus hier nicht zu erläuternden technischen Gründen hielt er, wenn man überhaupt von logischen Konstanten sprechen möchte, den Satz für die einzige logische Konstante. (5.47 d)

wie ist 'Bedeutung' an sich selbst zu verstehen.

Die Grundbedeutung von 'Bedeutung' ist im Deutschen 'Wichtigkeit'. Ein bedeutender Mann ist ein in unspezifizierter Hinsicht wichtiger Mann. Auf sprachliche Ausdrücke lässt sich das so übertragen: Ihre *Bedeutung* besteht in dem, was an ihnen *zu verstehen wichtig* ist. Was verstanden werden kann, aber faktisch nicht verstanden wird, kann und muss *erklärt* werden. Es gibt daher auch einen internen Zusammenhang zwischen 'Bedeutung eines Wortes' und 'Erklärung der Bedeutung eines Wortes'. Wittgenstein ist darauf schon in der LPA gestoßen: „Die Bedeutungen der einfachen Zeichen (der Wörter) müssen uns erklärt werden, dass wir sie verstehen. – Mit den Sätzen aber verständigen wir uns.“ (4.026) Aus sachlichen Gründen sollte die Formulierung modalisiert werden: „*Die Bedeutungen der Wörter müssen uns erklärt werden können, wenn wir sie nicht verstehen.“ Denn wenn wir unsere (Mutter-)Sprache gelernt haben, verstehen wir die Bedeutung der meisten Wörter ohne Erklärung.

Aus Gründen, die hier nicht dargelegt werden müssen, hat Wittgenstein aber in der LPA nicht alle einfachen Zeichen für erklärbar gehalten, die sogenannten „Urzeichen“ sollten nur erläutert werden können und Erläuterungen zirkulär bleiben müssen. (3.263) Erst in seiner Selbstkritik hat er den Unterschied zwischen *Bedeutungserklärungen* von Wörtern und *Erläuterungen* aufgegeben und dann ganz allgemein festhalten können: „Die Bedeutung des Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt.“ (PU § 560) Man kann das auch so ausdrücken: Bedeutungserklärungen sind immer auch Erläuterungen – dessen, was der Sprecher, in dem, was er zu verstehen geben wollte, als Bezug seiner Äußerung gemeint hat.

In diesem Rahmen kann auch der allgemeine Anspruch von Freges gegenstandstheoretischer Falschauffassung der Wortbedeutung als *misplaced concreteness* rekonstruiert werden: Nur bei gegenstandsbezüglichen Ausdrücken der Sprache (Pronomina, Namen, Kennzeichnungen) ist Teil der Bedeutung des Wortes auch (= auch wichtig zu verstehen), wofür das Wort 'steht' (gebraucht wird, um darüber zu reden), also ein Gegenstand.

Schon erläutert in seinem Kontrast zum Begriff der Bedeutung (von Wörtern) ist der Begriff des Sinns eines Satzes wesentlich auf Verstehen und verständlich Sein bezogen. Mit Sätzen verständigen wir uns, sie geben uns etwas zu verstehen und lassen uns etwas verstehen. Durch den Bezug auf das, was sie uns verstehen lassen – es kann formal ein 'Sachverhalt' genannt werden – wird der Bezug von Sinn und Verstehen/Verständlichkeit noch enger und der Sinnbegriff zum formalen Begriff der Verständlichkeit/Verstehbarkeit überhaupt. Denn Sätze sind wesentlich wahr oder falsch bzw., wenn es sich nicht um deskriptive oder Aussagesätze

handelt, erfüllbar oder nicht-erfüllbar. Damit sie aber das eine oder das andere de facto sind, müssen sie zunächst einmal Sinn haben=verständlich sein. D.h. Sinn als Verständlichkeit überhaupt ist im Blick auf Sätze die notwendige Voraussetzung für Wahrheit-oder-Falschheit, Erfüllung-oder-Nicht-Erfüllung. Diese Kontraste lassen den Sinnbegriff zum formalen Grundbegriff für das Zentralthema der Philosophie werden. Das ist im Übrigen nur eine sprachbezogene Neufassung der Kantischen Auffassung, dass die (theoretische) Philosophie formal Theorie des Verstandes (als Urteilsvermögen) und der Vernunft (als Begründungsvermögen) zu sein hat. Nur im Wege des Vorausblicks soll hier schon angemerkt werden, dass im nächsten Abschnitt sich Sprache als das universelle Medium des Sinns erweisen wird und sich in diesem Zusammenhang eine objektive Begründung für die sprachanalytische Methode der Philosophie ergibt; und dass die Differenz Sinn-Wahrheit auch grundlegend ist für zwei Totalitätsbegriffe, die im übernächsten Abschnitt Thema sein werden: 'Welt' und 'Wirklichkeit'. Der erste bezeichnet den Inbegriff des Verständlichen überhaupt, des Sinns, der Sachverhalte als der Verstehensmöglichkeiten; der zweite bezeichnet den Inbegriff des Wahren, der Sachverhalte, die bestehen und daher Tatsachen sind, dessen, was nicht nur verstanden werden kann, sondern der Fall ist, wirklich ist.

Aber gerade die sprachanalytische Methode verlangt zum Abschluss der Ausführungen über 'Sinn' vorher noch Überlegungen dazu, wie der formale Begriff des Sinns als Verständlichkeit überhaupt mit umgangssprachliche Verwendungen des Ausdrucks 'Sinn' zusammenhängt.

Umgangssprachlich ist die Grundbedeutung von 'Sinn' Richtung (wie noch aus der Prägung 'Uhrzeigersinn' ersichtlich – die Richtung, in der die Uhrzeiger laufen). Die Wahrnehmung von Richtungen ist Mittel des Verständnisses von Bewegungen im Raum – woher jemand oder etwas kommt und wohin (wenn überhaupt) etwas geht oder gerichtet ist. Dann wird 'Sinn' für Handlungen und da oft gleichbedeutend mit 'Zweck' verwendet – diese Verwendung hängt unmittelbar mit Verständlichkeit zusammen: Eine Handlung ist aus ihrem Sinn oder Zweck verständlich, er ist gleichsam die Richtung, die der Handelnde mit seinem Tun einschlägt oder verfolgt. Ferner hat 'Sinn' die Verwendung für einen Inbegriff von Fähigkeiten einer Person, der der 'Sinn nach etwas stehen kann'. Sie hat zunächst ihre fünf Sinne (Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten) und manchmal auch einen 'sechsten Sinn' (der sprachgeschichtlich übrigens ursprünglich der Sinn für sexuelle Differenzierung war). Wenn ihr der Sinn nach etwas steht, dann ist die Person auf darauf affektiv oder mit einer anderen Einstellung gerichtet. Auf dieser Verwendung bauen andere auf, die den 'inneren Sinn' (Kant) oder die

Seele/den Geist einer Person meinen. Schließlich haben sprachliche Äußerungen einen Sinn oder nicht, sind verständlich oder unverständlich (sinnlos; unsinnig; widersinnig). Es leuchtet ein, dass an diese Verwendung der formale Begriff des Sinns als Verständlichkeit überhaupt unmittelbar anschließt/angeschlossen werden kann.

Oft wird der auf sprachliche Äußerungen und der auf Handlungen bezogene Sinn miteinander verwechselt. Das führt zu begrifflichen Missverständnissen, die sich an Überlegungen zum hochstufigen und schwierigen Begriff eines 'Sinns des Lebens' dartun lassen.

Auf 'Sinn' in der Wendung 'Sinn des Lebens' passt nämlich keine der bisher unterschiedenen Grundbedeutungen von 'Sinn' unmodifiziert. 'Richtung' ist zu unspezifisch und schwach, obwohl das Leben eines Lebewesens eine zeitliche Richtung von der Geburt bis zum Tod ausweist. Wahrnehmungsorgan/Fähigkeit (zu sehen, hören, riechen, tasten, schmecken etc.) ist nicht anwendbar, obwohl mancher, der problemlos und glücklich mit seinem Leben zurecht kommt, einen 'Sinn' für das Leben in dieser Bedeutung zu haben scheint. Auch der innere Sinn, die Seele, ist nicht der 'Sinn des Lebens', obwohl er gewiss die Instanz ist, die sich um ihn bekümmert (bekümmern kann, nicht muss). Am wichtigsten ist einzusehen, dass der 'Sinn des Lebens' nicht Zweck oder Ziel oder Absicht sein kann. Denn das Leben, obwohl es 'geführt' wird, ist keine Handlung. Es ist nicht einmal, nach Aristoteles' tiefgründiger Unterscheidung, eine 'Tätigkeit'.

Aristoteles hat zwischen Handlung (ποίησις) und Tätigkeit (πράξις) unterschieden (ein Vorgriff auf Abschnitt 7) und ist dabei auf eine unser Begriffssystem tief strukturierende Polarität gestoßen. Poiesis und Praxis sind die auf handelnde Lebewesen bezüglichen Kategorien, denen für primär zeitlich bestimmte Naturerscheinungen die Unterscheidung zwischen Ereignissen und Prozessen (Vorgriff auf Abschnittxx) und für primär räumlich bestimmte Gegebenheiten die Unterscheidung zwischen Dingen/Gegenständen und Massen entspricht. Das eine Glied der Unterscheidungen ist dadurch ausgezeichnet, dass die Instanzen des formalen oder sortalen Begriffs ein Identitätskriterium mit sich führen, die des Massenbegriffs jedoch nicht.

Nun hat Aristoteles mit seiner großen begrifflichen Entdeckung zugleich einen begrifflichen Fehler in die philosophische Welt gebracht. 'Leben' ist grammatisch-logisch ein Prozess oder eine Tätigkeit – d.h. ein Geschehen, das keinen internen Anfang und kein internes Ende hat. (Anfang und Ende eines Prozesses sind vielmehr jeweils Ereignisse; im Leben sind es die

Ereignisse der Geburt zu einem bestimmten Zeitpunkt und des Todes zu einem bestimmten Zeitpunkt.) Aristoteles hat daraus geschlossen, dass das Leben selbst eine Tätigkeit ist. Da es Handlungen nur auf dem Hintergrund (im Kontext) von Tätigkeiten gibt, hat Aristoteles das Leben als eine *praxis* aufgefasst (und noch Tugendhat ist ihm darin gefolgt, wenn er das Leben einer Person als den Zusammenhang ihrer Tätigkeiten erklärt).²² Das ist aber deskriptiv irreführend. Denn nach seinem Beginn in der Geburt und seinem Ende im Tod sowie hinsichtlich vieler Ereignisse in seinem Verlauf ist das Leben wesentlich auch ein *Widerfahrnis*. Es liegt als Voraussetzung für alles *im* Leben diesseits der handlungstheoretischen Unterscheidungen, ist einfach eine Vorgegebenheit, zu der sich die Lebenden dann zu verhalten haben. Heidegger hat vielleicht deshalb vom *Zu-Sein* (im Sinn von 'ein Leben führen müssen') gesprochen. Als diese Vorgegebenheit des Zu-Seins hat das Leben keine Absicht, keinen Zweck, kein Ziel (sein zeitliches Ende im Tod als sein Ziel zu bezeichnen, wäre ein zynischer begrifflicher Fehler). Wir haben Zwecke *im* Leben, aber keinen Zweck *des* Lebens, begrifflich auch dann nicht, wenn wir unsere Zwecke im Leben vereinheitlichen (z.B. dadurch, dass wir sie einem obersten Zweck unterordnen; Rousseau wollte mit dem Motto 'vitam impendere vero' sein Leben der Wahrheit gewidmet haben). Also kann 'Sinn' in der Wendung 'Sinn des Lebens' nicht Zweck oder Ziel oder Absicht bedeuten, jedenfalls nicht ohne teleologische Verzeichnung seines deskriptiven Charakters. Schließlich kann 'Sinn' in der Wendung 'Sinn des Lebens' auch nicht einfach 'Verständlichkeit' bedeuten wegen des deskriptiven Charakters von 'Leben' als *Zu-Sein*. Wir haben zu unserem Leben nicht die Distanz, es bloß verstehen können zu wollen.

Ich habe deshalb vorgeschlagen²³, die Verständlichkeit im Kontext von 'Sinn des Lebens' zur attributiven Modifikation herabzusetzen und den *Sinn des Lebens* als seine *Annehmbarkeit als verständlich für den das Leben Führenden* aufzufassen. Die Relativierung auf den das Leben Führenden trägt dem deskriptiven Umstand Rechnung, dass niemand über den Sinn des Lebens eines anderen urteilen oder ihn etwa gar bestreiten kann. Wenn mir jemand sagte 'Dein Leben ist sinnlos' hielte ich das für eine Unverschämtheit oder würde einfach mit den Schultern zucken. Denn der Beurteiler des Sinns meines Lebens sagte der Sache nach nur 'Ein Leben wie Deines will ich nicht führen'. Er spräche nur über sich selbst und bestätigte damit wider Willen den Bezug der Lebenssinnfrage auf den sie Stellenden, den Bezug also, den Heidegger 'Jemeinigkeit' genannt hat.

²² *Politik* 1254 a 5-7; Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979, 211 f.

²³ In *Das verstandene Leben* (2006; rev. 2016), auf: www.emilange.de.

Die Relativierung der Lebenssinnfrage auf den das Leben Führenden und die Frage Stellenden trägt auch dem Umstand Rechnung, dass das Leben wesentlich aus Tätigkeiten/Handlungen *und* Widerfahrnissen besteht und grundlegend selbst ein Widerfahrnis ist (religiös würde man wohl von 'Geschenk' reden).

4. Sprache und Intentionalität

Die beiden für den Titel dieses Abschnitt zusammengeführten Ausdrücke bilden ein anderes Paar als Person/Gegenstand und Sinn/Bedeutung. Sie haben keinen sinnvollen kontrastiven Gebrauch. Vielmehr ist ihr Verhältnis eins von Bedingung und Bedingtem – umstritten in der Philosophie ist, in welche Richtung die Abhängigkeit läuft.

Wenden wir uns zunächst dem Begriff der Sprache zu. Obwohl Wittgenstein die Wendung zur Sprache – zunächst als Wendung zu den Sätzen, dann zu den Sprachspielen – herbeigeführt hat, war er skeptisch, ob wir einen Begriff der Sprache haben. Er glaubte, dass wir den allgemeinen Ausdruck Sprache mit den Sprachen, die wir erlernt haben, erworben haben und dass er zwar gleichsam wie ein formaler Begriff funktioniert, aber dann die Vielheit der natürlichen Sprachen und mit ihnen verwandter Zeichensysteme meint (Deutsch, Englisch, Französisch, Spanisch etc.; die Sprache der *Principia Mathematica* und andere formale Zeichensysteme). Dieser Sprach'begriff' ist eigentlich nur ein „Sammelname“; allgemeine Ausführungen über die Sprache, die einen artikulierten Sprachbegriff erforderten, soll es nicht geben können.²⁴

Wenn Wittgenstein seinen Begriff eines formalen Begriffs aus der LPA festgehalten und nicht nur metaphorisch weitergebildet hätte [ein formaler Begriff wie 'Satz' als 'Überschrift (eines Kapitels) philosophischer Grammatik²⁵], dann hätte er Sprache als eine Instanz des formalen Begriffs 'Medium des Ausdrucks und der Darstellung' verstehen und ein auszeichnendes Merkmal aller natürlichen Sprachen angeben können. Denn seine Einsicht in den internen Zusammenhang von Bedeutung und Bedeutungserklärung, die dem im nächsten Abschnitt zu erläuternden internen Zusammenhang von Sprache und Welt zugrunde liegt, macht ein solches Merkmal auffällig.

Andere Medien des Ausdrucks und der Darstellung, die unter den formalen Begriff fallen,

24 MS 109 22. - Vgl. PG X.137 (190): „... 'Sprache' ist für mich ein Sammelname und ich verstehe darunter die deutsche Sprache, die englische Sprache, u.s.w., und noch verschiedene Zeichensysteme, die mit diesen Sprache eine größere oder geringere Verwandtschaft haben.“

25 MS 111 169.

sind Malerei, Bildhauerei, Architektur, Tanz, Pantomime, Schauspiel, graphische und bildliche Illustrationen etc. Wenn in diesen Medien etwas unverständlich bleibt und erklärt werden soll, muss gesprochen = sich der Sprache bedient werden. Wenn aber etwas Sprachliches unverständlich bleibt und erklärt werden soll, dann muss dafür wieder die Sprache selbst aufkommen. Manche, besonders deutsche Philosophen (von Kempfski, Apel, Habermas) gebrauchen dafür die Formel, die Umgangssprache sei 'die letzte Metasprache'. Das ist nicht gut überlegt und irreführend. Denn eine Metasprache im formalen Sinn bezieht sich deskriptiv auf ihre Objektsprache, umgangssprachliche Bedeutungserklärungen aber sind normativ und *konstituieren* (vermöge des internen Zusammenhangs von Bedeutung und Bedeutungserklärung) der erklärten Ausdrücke. Außerdem ist eine Metasprache ihrer Objektsprache gleichsam vertikal übergeordnet, weil sie ausdrucksstärker sein muss; Bedeutungserklärungen sind dagegen gleichsam horizontale Gelenke der materialen Sprachspiele, sonst könnten sie nicht Bedeutungen der durch sie erklärten Wörter konstituieren.

Weil die Sprache in Bedeutungserklärungen so weit wie überhaupt möglich selbsterklärend ist, ist sie 'universell'²⁶; weil die Sprache zu Erklärungen aller anderen, auch außersprachlichen Unverständlichkeit gebraucht wird, besteht für sie auch der Anspruch, universal zu sein, insofern sie das einzige universelle Medium des Ausdrucks und der Darstellung ist, das wir kennen.

Als Medium (Mittleres; Vermittelndes) besteht die Sprache aus Sätzen (und Zusammenhängen zwischen ihnen: Satzsystemen oder Sprachspielen). Sätze wiederum bestehen aus Wörtern, sind Verknüpfungen von Wörtern. Sätze haben Sinn oder drücken einen Sinn aus (d.h. etwas, das verständlich ist oder zu sein beansprucht). Wörter haben Bedeutung (Wichtigkeit), die wesentlich in ihrem Beitrag zum Sinn von Sätzen liegt. Der selbsterklärende Charakter der Sprache setzt schon an ihren kleinsten bedeutungsvollen Einheiten an, den Wörtern. Denn die Bedeutung von Wörtern kann so wesentlich erklärt werden, dass Wittgenstein direkt sagen konnte: „Die Bedeutung des Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt.“²⁷

Das lässt sich an hinweisenden oder ostensiven Bedeutungserklärungen am deutlichsten demonstrieren. Mit ihnen wird die Bedeutung von Wörtern (Ausdrücken) zunächst für in der

26 Den Ausdruck 'universelles Medium' hat der Logiker Jean van Heijenoort gebildet, aber ich erkläre ihn weiter als er: vgl. 'Logic as Language and Logic as Calculus', *Synthese* 1967.

27 PU Abschn. 560.

Wahrnehmung oder im tätigen Umgang Gegebenes mit der Satzform 'Dies ist ein/der/das ...' in Verbindung mit einer Zeigegeste '- →' auf Elemente der Wirklichkeit als Muster geeicht²⁸.

Wenn hinsichtlich eines so erklärten Wortes eine Unklarheit oder ein Missverständnis auftritt, dann kann zur (Er-)Klärung statt des Wortes das Muster selbst in den Satzkontext eintreten, z.B. in der Satzform 'Es sieht doch/doch nicht aus wie dies – →'. Das Wort wird in diesem Fall also durch das Muster seiner ostensiven Erklärung selbst ersetzt. Das demonstriert zunächst die Äquivalenz von Bedeutung des Wortes und seiner ostensiven Erklärung. Aber Nachdenken über die Implikationen dieser Praxis führt vor allem hinsichtlich des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit zu weiter reichender Einsicht.

Wenn man sich nämlich fragt, ob denn die Muster in ostensiven Bedeutungserklärungen zur Sprache gehören oder zur Wirklichkeit, dann ist es „das Natürlichste, und richtet am wenigsten Verwirrung an, wenn wir die Muster zu den Werkzeugen der Sprache rechnen“, auch wenn sie nicht „zur Wortsprache gehören“.²⁹ Das aber heißt, dass zwischen Sprache und (vorbehaltlich einer noch vorzunehmenden terminologischen Korrektur) Wirklichkeit ein *internes*, wesentliches oder notwendiges *Verhältnis* besteht – *eine Relation, die nicht nicht bestehen kann*. Sprache ist schon als Medium objektiv und wesentlich auf die Wirklichkeit bezogen oder gerichtet. Dass das wesentlich auf dem Selbsterklärungspotential der Sprache beruht, hat Wittgenstein in dem schon angeführten Résumé seiner Überlegungen zu ihrem Begriff festgehalten:

„Die Verbindung von Sprache und Wirklichkeit ist durch die Worterklärungen gemacht, – welche zur Sprachlehre gehören, so dass die Sprache in sich geschlossen, autonom, bleibt.“³⁰

Diese Art Gerichtetheit ist in der Tradition der Philosophie Intentionalität genannt worden. Der Ausdruck ist vom lateinischen Verb *intendere* abgeleitet, das viele verwandte Bedeutungen hat, von denen hier zwei interessieren – *sich richten auf* und *beabsichtigen*. Das Substantiv *intentio* bedeutet Anspannung, Aufmerksamkeit; dann Absicht und, in der Rechtssprache, Anklage.

Über die Grundbedeutung *sich richten auf* hängt Intention mit dem Begriffsfeld von Sinn

28 Von 'eichen' (calibrate) in diesem Zusammenhang hat zuerst David Pears gesprochen. (*The false Prison*, 2 vol., Oxford 1988-89. Er legte ausführlich dar, dass 'agreement in judgements' und 'calibration on standard objects' die beiden wichtigsten 'stabilizing resources' für sprachliche Bedeutung sind. (Z.B. Vol.II, 368 „standard objects and reassuring interlocutors“.)

29 PU Abschn. 16.

30 *Philosophische Grammatik* IV. 55 (97).

zusammen, dessen Grundbedeutung ja auch Richtung war. In der Bewusstseins-philosophischen Tradition der Neuzeit ist, in der Aufnahme mittellateinischer philosophischer Terminologie, Intentionalität dem Bewusstsein von etwas (einem 'Gegenstand') oder dem Geist als Wesensmerkmal zugeschrieben worden. Im Philosophieren nach der Wendung zur Sprache wird als der erste Ort von Intentionalität die Sprache als Medium des Sinns aufgefasst.

Das erscheint zunächst paradox vor allem angesichts der Bedeutung von Intention als *Absicht*. Absichten haben zunächst und wesentlich Personen in ihrem Tätigsein und Handeln. Für die Personen ist die Sprache eine Technik des Ausdrucks und der Darstellung, derer sie sich gewohnheitsmäßig, aber auch ausdrücklich beabsichtigend bedienen, wenn sie etwas zu verstehen geben wollen. Intentionalität qua Absichtlichkeit scheint die Sprache dann nur abgeleiteter Weise kennzeichnen zu können, denn gewiss haben Menschen die Sprache erfunden und geschaffen (und sich an ihr zu Personen entwickelt, gebildet).

Aber der Anschein von Paradoxie trägt. Handeln ist wesentlich Verhalten aus einem Grund bzw. Gründen. Ein Grund aber ist, was sich für eine Meinung oder eine Handlungsweise *sagen* lässt. Die Absicht einer Handlung ist ihr erster und unmittelbarer Grund und nach diesem Grund muss man einen Handelnden im Zweifelsfall *fragen* (können). Es besteht also ein interner Zusammenhang zwischen dem Begriff des Handelns und der Sprache; anders ausgedrückt: Mit Handeln im Vollsinn rechnen wir nur bei sprechenden Lebewesen, Personen. [Andere Lebewesen und Entitäten bewegen sich/sind beweglich und wirken auf (und in) ihre(r) Umgebung, aber sie handeln nicht.] Wenn Personen also mit und in einer ausgebildeten Sprache leben und diese durch ihre Regeln ihr sich äußern Wollen sowohl möglich macht als auch beschränkt, ist es durchaus nicht paradox, die Sprache als Medium des Sinns für den ersten Ort der Intentionalität und die Intentionalität der Person für durch die Verfügung über die Sprache bedingt zu halten.

Die Verwendung von intentionalem Ausdruck und intentionalen Darstellungen – bei Sätzen liegt Intentionalität darin, dass sie erfüllbar oder nicht-erfüllbar bzw. (im assertiven Modus) wahr oder falsch sein können – ist als eine grundlegende Weise der Modalisierung zu verstehen. In ihnen haben Menschen das sie Umgebende einer Umwelt (ihre ökologischen Nische) in die Welt als einen Raum von Möglichkeiten distanziert, von denen die in einem gegebenen Fall jeweils zutreffende ausgewählt und alle anderen (darunter die entgegengesetzte) ausgeschlossen werden.

In der Verfassung der Umgangssprachen als sich weitestgehend selbst erklärender Medien

des Ausdrucks und der Darstellung liegt schließlich eine objektive Rechtfertigung für die sprachanalytische Methode der Philosophie. Sie bestehen aus vielen verschiedenen Sprachspielen (= Wort- und Satzverwendungen und den in ihnen gestifteten Zusammenhängen). Wir erlernen sie in einem langen Prozess des Aufwachsens und der Bildung praktisch zu beherrschen, lange bevor wir anfangen können, darüber nachzudenken, was wir da können und tun. Unser implizites Verstehen bleibt uns ohne reflexive Anstrengung unübersichtlich. Wenn man nun an Übersichtlichkeit und Durchsichtigkeit des eigenen Verstehens ein Interesse nimmt, hat man ein objektives (in der Unübersichtlichkeit des vorreflexiven sprachlichen Verstehens begründetes) Motiv zu philosophieren, von den verschiedensten subjektiven Motiven dazu ganz abgesehen. Damit, das Implizite explizit machen zu wollen, nimmt die sprachanalytische Philosophie das alte Motiv reflexiver Klärung auf, dessen klassische Formulierung die Frage nach³¹ der Zeit von Augustinus von Hippo gewesen ist: „Quid est ergo tempus. Sie nemo ex me quaerat, scio; si quaerentem explicare velim, nescio.“

5. Welt und Wirklichkeit

So wie ›Gegenstand‹ und ›Person‹ die formalen Ausdrücke für die grundlegenden Einzelheiten unseres Begriffssystems sind, sind ›Welt‹ und ›Wirklichkeit‹ Ausdrücke für umfassendste Allgemeinheiten. In einer Explikation der Strukturen des Alltagsverstehens bedarf es beider Ausdrücke wegen des Unterschied von Sinn als Verständlichkeit überhaupt und Wahrheit/Falschheit bzw. Erfülltheit/Nicht-Erfülltheit andererseits.

'Welt' drückt, weil es die grammatischen Artikel, Quantoren und den Plural erlaubt, auch einen sortalen Begriff für Gesamtheiten aus [z.B. 'die Welt des Sports'. Interessanterweise meinen wir mit solchen Verwendungen des Weltbegriffs vor allem alle (personen), die zu dieser Gesamtheit gehören. Damit wahrt auch die sortale Verwendung von 'Welt' den begrifflichen Zusammenhang mit 'Person', in den die formale Verwendung gehört.] 'Wirklichkeit' dagegen ist ein abstrakter Ausdruck für die mittlere Modalität zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit.

31 *Confessiones* XI 14. Übersetzung: „Was aber ist die Zeit? Wenn niemand mich fragt, weiß ich es; wenn ich es einem Fragenden erklären soll, weiß ich es nicht.“ Man weiß implizit, was Zeit ist (kann Ausdrücke für zeitliche Bestimmungen selbstverständlich verwenden), hat aber nicht die Übersicht für eine explizite Erklärung. Vgl. unten Abschnitt 6.

Um die Wort- und Begriffsgeschichte von 'Welt' muss man sich sprachanalytisch nicht kümmern. Denn weil Wittgenstein zuerst klar den Begriff eines formalen Begriffs erfasst hat, hat er auch als erster 'Welt' als formalen Begriff erklärt. Er ist in der LPA die Variable, die durch die allgemeine Form der Satzes ausgedrückt wird. (LPA 4.5; 6)

Bis zu Wittgenstein hat Philosophie sich grundlegend als Wissenschaft und letztlich Metaphysik (die Wissenschaft von allem) verstanden und deshalb einen kosmologischen Begriff der Welt als Gesamtheit des Seienden (Vorhandenen) verwendet. Wittgenstein dagegen braucht zwei Ausdrücke, 'Welt' und 'Wirklichkeit' als formale Ausdrücke für Gesamtheiten von allem, weil er zwischen ihnen einen durch die Sprachvermittlung unseres Verstehens gestifteten Zusammenhang sah.

Nach einer konzisen Formulierung Wittgensteins für den Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit (PG 98) beruht dieser für die sprachanalytische Auffassung auf den (möglichen) Worterklärungen, die zu Sprachlehre (= Grammatik) gehören, so dass die Sprache in sich geschlossen, autonom bleibt.

Dass Wittgenstein in dieser Formulierung 'Wirklichkeit' schrieb, hat einen Grund in seiner intellektuellen Entwicklungsgeschichte. In seinem ersten Buch LPA hatte er für die Gesamtheit des Subjekten (Personen) Gegebenen zwei Ausdrücke verwendet, die miteinander zusammenhängen: 'Welt' und 'Wirklichkeit'. In dieser Zweierheit ist schon in der Ontologie der LPA auf die methodische Grundeinsicht der sprachanalytischen Auffassung Rücksicht genommen: Dass Subjekten/Personen das Gegebene *objektiv* nur in den Sätzen der Sprache zugänglich ist. Natürlich sehen, hören, riechen, schmecken und tasten wir Gegebenes auch, aber *objektiv* (d.h. mindestens: intersubjektiv nachprüfbar) wird es uns nur als in Sätzen Dargestelltes.

Die Sätze, für die sich die LPA vor allem interessiert, sind Aussagesätze: Sätze, die in Behauptungen (erhobenen Wahrheitsansprüchen) verwendet werden können. Diese Sätze sind wesentlich wahr oder falsch, wenn sie behauptet werden. Aber um wahr und (oder) falsch zu sein, müssen sie sinnvoll = verständlich sein, wobei der Sinn von Aussagesätzen gerade in ihrem wahr-oder-falsch sein Können, ihrem Wahrheitswertpotential besteht. Die beiden Ausdrücke 'Welt' und 'Wirklichkeit' hängen mit den Sätzen und über sie mit der Unterscheidung zwischen Wahrheit-oder-Falschheit einerseits und Sinn = Verständlichkeit andererseits zusammen. Welt war für Wittgenstein die Gesamtheit der Tatsachen (= wahren Sätze), Wirklichkeit die Gesamtheit des Sinnvollen = Verständlichen. Trotzdem heißt es in LPA

2.063: „Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt.“

Das ist mit der von ihm gegebenen Erklärung nicht auf Anhieb vereinbar. Mit der 'gesamten Wirklichkeit' muss hier die Gesamtheit der wahren Sätze + die Gesamtheit der falschen Sätze + die Gesamtheit der noch unentschiedenen Sätze gemeint sein. Vereinbar mit der gegebenen Erklärung wird es durch die Deutung, dass Wittgenstein mit der inklusiven Erklärung von Wirklichkeit in LPA 2.063 festhalten wollte, dass für unser im Satzverstehen gründendes Verständnis überhaupt das Gegebene und als wahr Einsehbare völlig bestimmt nur ist im Lichte auch der (als falsch) ausgeschlossenen und der als noch unentschieden eingesehenen Möglichkeiten. Sofern diese Deutung einzuleuchten vermag, kann mit Bezug auf sie Wittgensteins Erklärung aufrecht erhalten werden, Wirklichkeit enthalte alle Möglichkeiten (alles Sinnvolle/Verständliche), Welt alles Wahre (Tatsächliche).

Diese Zuordnung beachtet nun aber einen im Deutschen³² bestehenden sprachlichen Zusammenhang nicht – den zwischen 'Wirklichkeit' und 'wirken': 'Wirklichkeit bedeutet auch 'alles was wirkt (oder bewirkt ist)'. Der Ausdruck spielt damit auf ursächliche Beziehungen an, die faktische, nicht bloß symbolisch darstellende (sprachliche) sind. Von dieser Beobachtung her hätte es für Wittgenstein als jemanden, der zwar lange in England gelebt, aber fast immer Deutsch geschrieben hat, nahe liegen können, die Zuordnung genau umgekehrt vorzunehmen, und die Welt als alles Sinnvolle/Verständliche, die Wirklichkeit als alles Wahre/Tatsächliche umfassend zu verstehen.

Ich schlage vor, diese Korrektur vorzunehmen und beizubehalten. Denn der für Wittgensteins Wahl vermutlich ausschlaggebende Zusammenhang des Ausdrucks mit den alethischen Modalitäten Möglichkeit und Notwendigkeit bleibt auch so erhalten, aber ein von Wittgenstein nicht beachteter Zusammenhang wird zusätzlich berücksichtigt. Infolgedessen schreibe ich von nun an statt 'interne(r) Relation (Zusammenhang) von Sprache und *Wirklichkeit' vom internen Zusammenhang von Sprache und Welt.

Die bisher behandelten formalen Grundbegriffe des Alltagsverstehens bilden die vier Pfeiler des rationalen Rahmens (des 'Raums der Gründe'), den sie für das Verstehen aufspannen. Alle weiteren formalen Begriffe sind Fortentwicklungen des mit und in diesem Rahmen möglichen Gegebenen. Mit der Bindung des Ausdrucks 'Wirklichkeit' an auch faktische und ursächliche Beziehungen ist in die Unterscheidung von 'Welt' und 'Wirklichkeit' der Unterschied zwischen dem Raum der Gründe und dem Raum der Ursachen in den

32 In den stärker vom Lateinischen geprägten europäischen Sprachen besteht der Zusammenhang nicht.

wesentlich mit dem Ausdruck 'Welt' (= alles Verständliche) aufgespannten Raum der Gründe einbezogen. Auch das ist eine Implikation dessen, dass in unserem alltäglichen Begriffssystem von vornherein zwischen uns und allem anderen, zwischen Person und Gegenstand unterschieden wird.

6. Raum und Zeit

Durch Raum und Zeit ist die Wirklichkeit mit einem umfassenden Identifizierungssystem für Einzelnes versehen. Räumliche und zeitliche Bestimmungen beantworten u.a. die Fragen nach 'Wo?' und 'Wann?'. Konkrete Einzelne haben Identitätskriterien, Merkmale, die entscheiden, wann etwas dasselbe ist oder ein anderes. Für die Bestimmung dessen spielen räumliche und zeitliche Kennzeichnungen eine entscheidende Rolle. Z.B. ist das Identitätskriterium für ein Lebewesen seine Geburt (ein zeitliche Ereignis, das datiert werden kann) an einem bestimmten Ort (ein räumlich Einzelnes) und sein kontinuierlicher Lebensweg durch den Raum während der Zeit seiner Lebensdauer (ein Prozess) bis zu seinem Tod (dem den Lebensprozess abschließenden Ereignis). Wenn sein Ort zu einem bestimmten Zeitpunkt auf seinem Lebensweg liegt, dann ist es dasselbe wie zu einem früheren Zeitpunkt an einem anderen Ort auf dem Lebensweg, sonst ein anderes.

Raum und Zeit sind umfassende Rahmen, räumliche und zeitliche Bestimmungen bilden für das uns in Wahrnehmung und tätigem Umgang Gegebene ein durchdringendes Gerüst. Aber obwohl umfassend, sind sie nicht *allumfassend*. Regeln jeder Art (logische, grammatische, semantische, arithmetische, geometrische) haben keinen wesentlichen räumlichen oder zeitlichen Index, da sie vermöge der Universalität des Mediums Sprache im Prinzip *überall* und *jederzeit* erklärt werden können. Es könnte daher nahe liegen zu folgern, dass die Welt als das Insgesamt des Sinns/des Verständlichen im Unterschied zur Wirklichkeit als dem Insgesamt des Tatsächlichen oder empirisch Möglichen nicht in Raum und Zeit sei. Aber das wäre irreführend, weil Regeln paradigmatischer Anwendungen bedürfen und diese sowohl räumliche als auch zeitliche Bestimmungen haben können als auch wirklich sind. Dennoch bleibt es dabei, dass insofern nicht alles in Raum und Zeit ist, als nicht alles sinnvoll mit räumlichen und zeitlichen Bestimmungen verknüpft werden kann.

Es gibt sprachgeschichtliche Hinweise darauf, dass im natürlichen Verstehen des Alltags räumliche Bestimmungen einen Vorrang vor zeitlichen haben. Zunächst hat der zeitliche

Ausdruck 'Gegenwart' ursprünglich räumlichen Sinn gehabt und das in Wahrnehmung und tätigem Umgang direkt Gegebene bezeichnet. Sodann hatten für die formale Begriffe ausdrückende Verwendungen von räumlichen und zeitlichen Bestimmungen in der älteren Sprache die Ausdrücke 'Raum' und 'Zeit' nicht von vornherein Verwendung. Stattdessen wurden indefinite Pronomina verwendet, 'irgend' (im Sinn unseres heutigen 'irgendwo') für Räumliches, 'irgends' (im Sinn unseres heutigen 'irgendwann') für Zeitliches. Im Aufbau der älteren Sprache war die Zeit also, in grammatischer Metapher gesprochen, der Genitiv des Raumes.

'Raum' und 'Zeit' als formale Begriffe ausdrückend sind tatsächlich die indefiniten Pronomina korrespondierenden Nomina, sind 'Nominalisierungen'. Aber die aus der älteren Sprache belegbaren Korrespondenzen sind unvollständig. Tatsächlich nominalisiert 'der Raum' sowohl 'irgendwo' als auch 'so-und-so groß/klein (hoch, tief, breit etc.)'. Ebenso 'die Zeit' sowohl 'irgendwann' als auch 'so-und-so lange/kurz (etc.)'.

Zunächst bedarf es einer Überlegung dazu, warum überhaupt räumliche und zeitliche Bestimmungen für das Verständnis des Wirklichen erforderlich sind. Im Gesamt des uns als Einzelne Gegebenen gibt es wesentlich der Selbstbewegung Fähige, nämlich die Lebewesen. Lebewesen sind Tiere oder Menschen. Personen sind menschliche Lebewesen, also auch beweglich und Selbstbewegung fähig. Es ist der Sachverhalt Bewegung, der uns zeitlicher zusätzlich zu räumlichen Bestimmungen bedürftig macht.

Freilich ist uns nicht zwingend vorgegeben, was wir als jeweils räumlich (primär räumlichen Bestimmungen zugänglich) oder primär zeitlich (...) behandeln. Dieser Umstand, für den ich gleich Beispiele geben werde, ist ein gebotener Anlass für den generell gültigen Hinweis darauf, dass unsere Begriffsbildung Interessen-abhängig ist. Wittgenstein hat das ganz allgemein festgestellt: „Begriffe leiten uns zu Untersuchungen. Sind der Ausdruck unseres Interesses, und lenken unser Interesse.“ (PU § 570) Was wir als primär räumlich oder als primär zeitlich bestimmt auffassen, ist weitgehend interessengeleitet.

Kennzeichnungen von Ereignissen (z.B. ›Deutschlands erster Sieg bei einer Fußballweltmeisterschaft 1953 *in der Schweiz*‹) können auch, wie im kursivierten Bestandteil des Beispiels, räumliche Bestimmungen enthalten, aber sie stehen nicht im Vordergrund des Interesses. Andererseits hat primär räumlich Bestimmtes notwendig auch zeitliche Aspekte. Eine Artefakt wie ein Stuhl z.B. ist in unserem Begriffssystem ein räumlich und funktional bestimmtes Einzelnes – er hat eine bestimmte Gestalt oder Form und die Funktion, als Möbel

zum Sitzen zu diesen (und deshalb in entsprechender Weise räumlich dimensioniert sein zu müssen). Aber als Artefakt ist ein Stuhl notwendig *irgendwann* von jemandem *hergestellt worden* und wird vermutlich, abhängig von den Materialien, aus denen er gefertigt ist, irgendwann seiner Funktion, ein Möbel zum Sitzen zu sein, nicht mehr dienen können. Ein Stuhl hat also auch zeitliche Aspekte. Aber die interessieren uns bei der Bildung des räumlich/funktional bestimmten Begriffs eines Stuhls nicht. Für seine zeitlichen Aspekte kommen in diesem Teil der Sprache andere Züge auf als die kategoriale Bestimmtheit des Ausdrucks(-Typs) selbst – z.B. finite Verbformen wie 'ist hergestellt worden' und 'ist zerbrochen/wird unbrauchbar werden'.

In der Charakterisierung der zeitlichen Aspekte eines räumlich bestimmten Artefakts ist schon implizit in Anspruch genommen, dass es auch primär ausschließlich zeitlich bestimmte Gegebenheiten gibt. Der *Lebenslauf* einer Person, ein *Prozess* von bestimmter *Dauer*, ist begrenzt durch die *Ereignisse* der *Geburt* zu seinem bestimmten *Zeitpunkt* (Datum) und des *Todes* irgendwann. Die in diesem Satz kursivierten Ausdrücke bezeichnen entweder formale Ausdrücke (Prozess-Dauer; Ereignis-Zeitpunkt) oder Gegebenheiten (Geburt, Leben, Tod), die primär zeitlich bestimmt und zu bestimmen sind.

Die Bestimmung unserer Begriffsbildung durch Interessen wird im Allgemeinen deutlich aus dem Umstand, dass unser alltägliches Begriffssystem 'von uns aus' (von den Sprechern der Sprache aus) aufgebaut ist. Der erste Beleg dafür ist, das 'Person' zur den formal-ontologischen Grundbegriffen Sinn-Sprache-Person-Welt/Wirklichkeit gehört. Im Kontext von Raum und Zeit wird das weiter daran deutlich, dass deren Verständnis durch den von Indikatoren gebildeten, in der Grammatiktheorie so genannten ›Raum der Deixis‹³³ (= des Hinweisens /Aufzeigens) aus aufgebaut ist. Für jeden Sprecher der Sprache ist implizit in jeder Situation sein Verständnis von den Koordinatennullpunkten dieses Raumes aus bestimmt, die durch die deiktisch verwendbaren Pronomina 'ich/du', 'hier', 'jetzt' und 'dies/jenes' bezeichnet sind. Diese Indikatoren stehen in Kontrast-Beziehungen, die z.T. schon in der Schrägstrichschreibweise angedeutet sind, bei 'hier' durch 'da/dort' (etc.) und bei 'jetzt' durch 'eben/vorhin' und 'dann/später' gebildet werden. In diesen Kontrasten schaffen die Indikatoren eine primäre Ebene der kontextbezogenen Individuation und Identifizierung von Gegebenheiten, bei Personen durch die Personalpronomina *per se*³⁴, bei 'dies' nicht ohne Hinzufügung eines

33 Vgl. Peter Eisenberg: *Der Satz* – Grundriss der Deutschen Grammatik, Stuttgart 2006, 169 ff.

34 Vgl. S. 17 Fußnote 31. Von 'individuation per se' spricht auch Roderick Chisholm: *Person and Object* – A Metaphysical Study, London 1976. Was den Personenbegriff angeht, ist das Buch eine Enttäuschung, weil es sich darauf beschränkt, den Begriff des Boethius („an individual substance of a rational nature“) zu erneuern (137, 204,

Ausdrucks, der einen sortalen Begriff ausdrückt ('dies Tier'). Objektiv wird kontextbezogene Identifizierung nur dadurch, dass die entsprechenden deiktischen Ausdrücke in Ersetzbarkeitsrelationen zu Kennzeichnungen (der Form 'dies so-und-so') und Eigennamen stehen. Eine ausgezeichnete Rolle spielen dabei lokalisierende Kennzeichnungen (der Form 'dies so-und-so hier/da/dort/bei X/neben Y/an Z'). Die Komplexität des sich daraus ergebenden einheitlichen, räumlich/zeitlichen Systems zur Identifizierung ist in der Analytischen Philosophie ein Stück weit aufgeklärt worden.³⁵

Die Darstellung, die ich hier gebe, sieht von den komplexen Einzelheiten ab und beschränkt sich auf den formal-ontologischen Grundriss. Der mit dem Personenbegriff einhergehende Begriff eines Lebewesens hat auch zeitliche Aspekte – Lebewesen sind räumliche Einheiten, insofern sie eine im *Raum* bewegliche und sich bewegende *Gestalt* (Form) haben, aber auch Einheiten in der *Zeit*, insofern sie geboren werden und sterben und der *Prozess* ihres Lebens zwischen diesen beiden *Grenzereignissen* eine bestimmte *Dauer* hat. Raum und Zeit sind für das uns in Wahrnehmung und tätigem Umgang Gegebene grundlegende formale Begriffe.

Räumliches ist, *methodologisch aufgefasst*, was uns mit Karten und Zeichnungen übersichtlich und anschaulich wird und wir mit Maßen und Gewichten vermessen. Entsprechend ist *der Raum* die Möglichkeit von Lokalisierung und Dimensionierung (Angaben des Ortes und der Größe). Zeitliches ist, *methodologisch aufgefasst*, was wir mit Kalendern und Uhren einteilen und messen. Entsprechend ist *die Zeit* die Möglichkeit von Temporalisierungen (Zeitangaben: der *Datierung* von Ereignissen und der *Messung* der *Dauer* von Prozessen). *Formal-ontologisch aufgefasst*, ist der Raum die Möglichkeit von Körpern und Massen; die Zeit die Möglichkeit von Ereignissen und Prozessen. Die Doppelung der Erklärungen (methodologisch / formal-ontologisch) korrespondiert der Dualität von tätigem Umgang und Wahrnehmung (Betrachtung) als den Quellen der Belehrung über Gegebenes.

Körper und Massen sind die Typen räumlicher (räumlich aufgefasster oder konzipierter) Gegebenheiten; Ereignisse und Prozesse sind die Typen zeitlicher (zeitlich aufgefasster oder konzipierter) Gegebenheiten. Diese Dualitäten korrespondieren und sind zu folgern aus dem logischen Unterschied zwischen sortalen Begriffen und Massenbegriffen. Erstere erfassen gegebene Einheiten und führen Identitätskriterien für sie mit sich. Letztere tun das nicht. Um

219). Das läuft, weil das mittelalterliche Weltbild mit Gott und den Engeln die Existenz rein rationaler überindividueller Naturen voraussetzt, darauf hinaus, eine Person als endliche Inkarnation von Rationalität zu verstehen – auch ein Fall von 'falsch aufgepäuselt'.

35 Etwas pauschal von Peter Strawson: *Individuals* (1959), stärker im einzelnen vor allem von Ernst Tugendhat: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, Vorlesungen 26-28.

von unter Massenbegriffe fallenden Gegebenheiten Einheiten zu bilden, muss den Ausdrücken für sie ein (wie immer ungenauer) quantifizierender Ausdruck hinzugefügt werden (ein *Stück* Holz, ein *Schluck* Wasser; ein *wenig* Schlaf, eine *Weile* Wartens, ein *kurzes/langes* Leben).

Der Ausdruck 'Möglichkeit' in den Erklärungen für Raum und Zeit rechtfertigt sich schon aus ihrem Variablen-Charakter als formale Begriffe. Für Variablen als eine Art von Allgemeinheiten kann und muss jeweils ein konkreter bezeichnender Ausdruck eingesetzt werden, damit etwas Bestimmtes gesagt, zu verstehen gegeben ist. Räumliche und zeitliche Bestimmungen sind daher eine Art von modalen Bestimmungen. Bei dieser Angabe ist daran zu erinnern, dass Modalisierung, wie weiter oben (S.20) bereits angemerkt, die Sprache, den in ihr ermöglichten Ausdruck und die in ihr möglichen Darstellungen ganz grundlegend charakterisiert.

7. Belebtes und Unbelebtes

Die Unterscheidung zwischen Belebtem und Unbelebtem (Totem) wird durch die unvermeidliche Selbst-Bestimmung der Personen als Lebewesen impliziert. (Animalische) Lebewesen werden geboren und sterben und das Resultat des Prozesses des Sterbens ist das Ende des Lebens im Tod, der Übergang von Lebendigem ins Unbelebte.

Die Angabe eines indefiniten Pronomens, das durch 'Lebewesen' nominalisiert würde, ist komplizierter als bei den bisher behandelten formalen Begriffen. Darin wirkt sich aus, dass wir mit der den Personenbegriff bedingenden Unterscheidung zwischen 'jemand' und 'etwas' unserem Verstehen die Struktur gegeben haben, uns von allem anderen kategorial zu unterscheiden und zugleich in allem Verständnis von uns auszugehen.

Entsprechend sind 'irgendeiner' und 'irgendeine' indefinite Pronomina für männliche und weibliche Personen. Dass wir uns von *allen anderen Lebewesen* abheben, wird daran deutlich, dass dem sächlichen 'irgendein', wenn es für ein Lebewesen, das nicht Person ist, verwendet wird, ein Ausdruck für eine Gattung oder eine Art hinzugefügt werden muss, um etwas Bestimmbares zu sagen (irgendein *Tier*; irgendein *Hund*). Dass wir uns darüber hinaus auch von allem anderen abheben, wird daran deutlich, dass 'irgendein' auch für Unbelebtes verwendet werden kann (irgendein Gegenstand im Sinn von materiellem Objekt, z.B. ein Artefakt: irgendeine Schüssel; oder im Sinn von natürliches Objekt: irgendeine Blume).

Für Lebendiges gegenüber Unbelebtem ist das Andauern eines Stoffwechselprozesses definitorisch; für Tiere und Menschen (Personen) im Unterschied zu Pflanzen die Fähigkeit zur Selbstbewegung mit dem Potential der Ortsbewegung (Ortsveränderung).

Wie grundlegend die Unterscheidung ist, kann durch eine Erläuterung der unterschiedlichen Weisen des Verstehens deutlich werden, die mit beiden Kategorien verbunden sind. Sie können metaphorisch als Verstehen 'von innen' im Unterschied zu 'von außen' charakterisiert werden.

Bei der Erläuterung des ersten Glieds der metaphorischen Entgegensetzung wird einmal mehr deutlich, dass unser Verstehen von uns ausgeht, da das Verstehen von Lebendigem vom Komplexen zum Einfacheren hin aufgebaut ist (top down). Denn was 'von innen' heißt, muss am Fall des Personenverstehens erläutert werden. Dieses Verstehen rechnet damit, dass die einzelnen Gegebenheiten des Bereichs eine eigene Perspektive auf ihr Wirken oder tätig sein haben. Zentrales Beispiel ist das Handeln einer Person. Handeln ist Verhalten aus einem Grund/aus Gründen. Ein Grund ist, was sich für das Tun *sagen* lässt. Der einfachste Grund für eine Handlung ist ihre Absicht – das, was der Handelnde in/mit seinem Tun erreichen will. Im Zweifelsfall muss der Handelnde schließlich nach seiner Absicht *gefragt* werden können.

Wir wenden Handlungsverben auch auf Tiere an – ein Fuchs *will* eine Maus *jagen*, die Maus *fliehen* und *sich verstecken* etc. Aber Tiere haben keine Sprache (keine Satz-Sprache, die wir verstünden). Sie können nicht sagen, warum sie etwas tun, und nicht nach Gründen gefragt werden. An die Stelle dieser Möglichkeiten von Evidenz bei Personen tritt im Verstehen von tierischem Verhalten ein von uns projizierter Bezugsrahmen mit Annahmen über die grundlegende Verhaltensantriebe und -möglichkeiten der Tiere. Das Verstehen von Tieren ist so ein gutes Stück weit nur funktionalistisch und bleibt, verglichen mit dem Verstehen von Personen, schematisch und schon äußerlich.

Auch auf Pflanzen wenden wir Handlungsverben an. Eine Blume *richtet* ihre Blüten nach der Sonne *aus* und *öffnet* sie etc. Aber hier bleibt unser Verstehen noch äußerlicher, der zugrunde gelegte Bezugsrahmen noch rigider. Er investiert im Wesentlichen Annahmen über das Gedeihen der Pflanzen und die Aufrechterhaltung von pflanzlichem Stoffwechsel.

Gegenüber dem allen verstehen wir Unbelebtes nur in seinen gesetzlichen Zusammenhängen mit anderem und seinen Reaktionen auf unsere experimentellen Eingriffe und somit gänzlich 'von außen'. Bei Unbelebtem ist dafür auch ein grundsätzliches Verstehen vom Einfachen her zum Komplexen möglich (bottom up).

Dass die beiden Verstehensweisen irreduzibel verschieden sind, impliziert, dass nicht

garantiert ist, dass sie durchgängig vereinbar sind, wenn z. B. die top-down Verstehensweise des Lebendigen und die bottom-up Verstehensweise des Unbelebten versuchen, dasselbe zu erklären. Die Versuche, die Entstehung von Leben aus Unbelebtem oder das Verhältnis von Geist (mind) und Gehirn (brain) zu erklären, machen u.a. deswegen den Eindruck, mit unlösbaren Problemen beschäftigt zu sein.

Die erörterten Grundunterscheidungen erlauben, einen häufig zu beobachtenden begrifflichen Fehler zu berichtigen. Die Popularisierung der Abstammungstheorie von Charles Darwin³⁶ hat dazu geführt, dass nicht wenige Zeitgenossen, die sich für besonders realistisch und aufgeklärt halten, sich dahin äußern, dass Menschen auch nur Tiere sind, wenn auch vielleicht die höchstentwickelten. Der Titel eines populären Buches über menschliches Verhalten war in diesem Sinn 'Der nackte Affe'.³⁷ Diese Ausdrucksweise respektiert den Unterschied nicht, den wir alle in der normalen Sprache zwischen 'Lebewesen' und 'Tier' machen. Menschen, Tiere und Pflanzen sind Lebewesen, weil sie einen Stoffwechsel haben, aber Menschen unterscheiden sich eben von allen anderen Lebewesen darin, dass sie Personen sind, sprechende, sich der Sprache bedienende, über die Sprache verfügende Lebewesen. Dies ist im grundbegrifflichen Status der Ausdrücke 'jemand/Person' festgehalten, auf die der Sache nach niemand (= kein Jemand) verzichten kann, der sich der Sprache bedient. Jeder, der das in der Gleichsetzung von Menschen mit Tieren zu vergessen scheint, ist einfach begrifflich inkonsistent.

Dinge und Sachen gibt es entweder einfach oder sie sind Produkte, d.h. hergestellt worden. Lebewesen sind geboren worden. Dinge/Sachen werden wahrnehmbar an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten. Diese zusammen mit ihrer Beschaffenheit bestimmen ihre Identität – was sie sind (und wann es sich um ein und dasselbe handelt).

Auch Personen werden wahrnehmbar an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten; aber weil sie selbstbeweglich sind, entscheiden Orte und Zeiten ihres wahrgenommen werden Könnens oder -seins noch nicht über ihre Identität. Das könnte allein die kontinuierliche Verfolgung ihres Weges durch den Raum während ihrer Lebenszeit. Da die Anwendung dieses Identitätskriteriums für Lebewesen, das auch das Identitätskriterium (das wesentliche

36 Was sich aus biologischer Sicht verantwortlich über Darwins Theorie und ihre anthropologischen Folgen sagen lässt, hat John Dupré: *Darwins Vermächtnis* – Die Bedeutung der Evolution für die Gegenwart (Frankfurt am Main 2005; Englisch 2003) dargelegt.

37 Aber selbst ein reflektierter Sprachphilosoph wie Donald Davidson hat den Titel seines Aufsatzes 'Rational Animals' (*Dialectica* 1982; auch in: *Subjective, Intersubjective, Objective* Oxford 2001, 95-105) von Joachim Schulte mit *Vernünftige Tiere* (Einzelausgabe Frankfurt am Main 2006) übersetzen lassen und nicht mit 'Vernünftige Lebewesen', was ohne Zweifel richtig wäre.

Kennzeichen der Identität) für Personen ist, keinem Beobachter regelmäßig und verlässlich möglich ist (denn dazu müsste er sein Leben mit der beobachtenden Verfolgung des anderen zubringen), gibt es für Personen, um ihre Identität auszuweisen (zu belegen, wer sie sind) und um ihre Identität durch Dritte feststellen lassen zu können, einen *Personalausweis*.³⁸ Der bestätigt ihre Geburt zu bestimmter Zeit an bestimmtem Ort und ersetzt in der Situation der Fraglichkeit der Identität einer Person die nicht verfügbare, weil nicht anwendbare Beschreibung ihres kontinuierlichen Weges durch den Raum durch eine mit (relativ) 'unveränderlichen Kennzeichen' (Aussehen, das vom biometrischen Lichtbild gezeigt wird; Körpergröße; Augenfarbe; Fingerabdrücke; handschriftliche Unterschrift) gestützte, rechtlich abgesicherte ('behördliche') Bestätigung.

Begrifflich gesehen sind also Personalausweise stets das, als was sie in Berlin (West) nach dem 2. Weltkrieg bis zur Ablösung des Viermächte-Status für die Stadt aus rechtlichen Gründen eingeschränkter Staatlichkeit dieser 'besonderen politischen Einheit' bezeichnet worden sind: 'behelfsmäßig'. Denn das Identitätskriterium für Personen ist begrifflich das für Lebewesen überhaupt – ihre Geburt an bestimmtem Ort zu bestimmter Zeit und der folgende kontinuierliche Weg durch Raum und Zeit. Dieses Kriterium ist empirisch nicht handhabbar. Der Personalausweis ist handhabbar – er ist ein lesbares Dokument und die zur Überprüfung der Identität einer Person Berechtigten nehmen ihn ja regelmäßig in die Hand.

Die Angaben zu Geburtsdatum und -ort sind zeitliche und räumliche Bestimmungen. Deren Verankerung in unserem alltäglichen Verstehen waren daher ein gebotenes Thema für die Klärung des Alltagsverstehens. Der Zeitbegriff wird Personen-relativ auch in der Thematisierung von Tätigkeiten und Handlungen gebraucht. ['Handlung' ist die 'Kategorie', auf die die Rubrik 'Eigenhändige Unterschrift' im Personalausweis führt, weil (unter)schreiben wesentlich eine Handlung von Personen ist.]

In früheren deutschen Versionen eines Personalausweises gab es noch die Rubrik 'Personenstand', in der verzeichnet war, ob eine Person ledig, verheiratet, geschieden oder verwitwet war. Dies trug dem Umstand Rechnung, dass Personen selten absichtlich und auf Dauer allein leben. Lebewesen, die Tiere oder Menschen sind, leben zeitweise oder auf Dauer in Gemeinschaft mit anderen Lebewesen ihrer Art. Die spekulativen Theorien über Lebensgemeinschaften unter Pflanzen, nach denen z.B. auch Bäume kommunizierten, mögen auf sich beruhen bleiben. Tiere auf alle Fälle leben in Familien, Scharen, Schwärmen, Völkern,

38 Vgl. meine Philosophie des Personalausweises *Wer wir sind* auf www.emilange.de.

Rudeln, Herden und sonstigen Gruppen; Menschen leben wegen der langfristigen Abhängigkeit ihres Nachwuchses jedenfalls anfangs und im Normalfall in Familien; später in Gruppen, die durch Freundschaftsbeziehungen, Nachbarschaft, ein Verhältnis als Kollegen gebildet sind; schließlich in Gemeinden und umfassend in Gesellschaften und Staaten. Wegen der Vorformen der menschlichen Gemeinschaftsbildungen im Tierreich ist die Unterscheidung zwischen Belebtem und Unbelebtem das entscheidende nähere Scharnier zwischen den bisherigen Grundbegriffen, die auch die einer bloß physikalischen Welt sein könnten, und der Personenwelt, deren Grundbegriffe im Rest der Darstellung Thema sein werden. Aber auch die bloß physikalische Welt setzt wie unser Verstehen im Ganzen Personen und die Vielfalt der formal-ontologischen Grundbegriffe (oben Abschnitte 2. – 5.) voraus. (Beiläufig bemerkt, begrenzt das die Legitimität des Anspruchs der Physik – oder für die Physik – die abschließende Theorie über Alles zu sein. Die physikalische Welt ist auch nur eine Instanz des formalen Begriffs ›Welt‹.)

Die Verstehensweisen von Personen einerseits, Unbelebtem andererseits könnten nicht weiter voneinander entfernt sein. Dennoch ist in der philosophischen Tradition die Distanz noch übertrieben worden. Das liegt daran, dass Leben vor allem als tätig sein verstanden wurde und das Leben (einer Person) als Zusammenhang ihrer Tätigkeiten.³⁹ Begrifflich beruht das auf einer handlungstheoretischen Unterscheidung von Aristoteles, die im übernächsten Abschnitt erörtert wird. Aber schon hier kann deskriptiv (wie zuvor S. 16) erneut angemerkt werden, dass das Leben einer Person gewiss nicht nur aus ihren Tätigkeiten und Handlungen besteht, sondern ebenso sehr aus Widerfahrnissen – dem, was uns angetan wird oder zustößt; was wir nur hinnehmen können und zu dem wir nur eine Einstellung finden können, ohne dass es je unser eigenes Tun werden könnte. Man muss sogar sagen, dass (tierisches und menschliches) Leben selbst nach seinem Beginn in einer Geburt und seinem Ende im Tod ein Widerfahrnis ist. Was immer also Leben (als Prozess) mit Tun, Tätigkeiten und Handlungen begrifflich zu tun haben mag, es darf mit ihnen nicht gleichgesetzt werden. Am besten wird es als Voraussetzung für alles Weitere im Leben (als zeitlicher Ganzheit) verstanden.

8. Tun, Tätigkeit und Handlung

39 Aristoteles: *Politik* 1254 a 5-7; Tugendhat 1979, 211 f.

Über diese Begriffsgruppe war schon im Zusammenhang von Abschnitt 3 (oben S. 15-20) zu handeln, weil die Grundbegriffe des Alltagsverstehens eben in einem Netz verknüpft sind und der Gebrauch der Sprache eine Tätigkeit ist und die Verwendungen von Sätzen in Sprechakten (Behauptung, Befehl, Wunsch, Frage etc.) Handlungen sind.

Als Titel für Tätig-Sein und Handeln ist der Ausdruck 'Handeln' selbst ungeeignet. Ich ziehe den Ausdruck 'Tun' im Kontrast zu 'Leiden' vor. In dieser Verwendung fungiert der Ausdruck gleichsam als Überschrift zu einem Abschnitt philosophischer Grammatik. Denn wenn Handlungen im Kontrast zu Tätigkeiten nur Weisen des Tuns sind, kann die gleichzeitige Verwendung von 'Handlung' als kategorischem Ausdruck nur zur Verwirrung führen. Der allgemeine Begriff wäre also der des Tuns. Wie ist er erklärt?

Die Antwort ist eine Neufassung des schon gebrauchten Kriteriums für Lebendiges. Es hat im Unterschied zu Unbelebtem eine eigene Sicht auf sein Verhalten. Tun ist eine *Weise des Verhaltens, für das sich* aus der Sicht dessen, dem das Verhalten zugeschrieben wird oder der es sich zuschreibt, *etwas sagen lässt* – oder kurz: ein Tun ist ein Verhalten aus einem Grund. Nicht immer ist ein Grund ein Ziel, das der sich Verhaltende mit seinem Tun erreichen will (deshalb wird mit einer ›teleologischen‹ Struktur für alle Handlungsbegriffe von z.B. Tugendhat und Habermas zu viel behauptet). Für manche Tätigkeit (z.B. Klavier spielen) kann der sie Ausübende als Grund vielleicht nur anführen, dass er es kann und gern tut – aber dann 'etwas zu tun, was er gern tut', als sein Ziel anzusprechen, legt einen hedonistischen / utilitaristischen Fehlschluss nahe. Zu diesem verführt zusätzlich auch die Rede von 'Selbstzwecken' im Zusammenhang mit Tätigkeiten. Die Rede von Selbstzwecken, etwas 'um seiner selbst willen tun', setzt ja eine Selbstanwendung der Mittel/Zweck-Unterscheidung voraus: Selbstzwecke sind solche Zwecke, die für keine anderen Zwecke Mittel sein sollen; und diese Selbstanwendung der Unterscheidung ist nur Ausdruck der Entschlossenheit, alles Tun auf Zwecke zu beziehen, mit teleologischer Struktur versehen aufzufassen.

Umfängliche Erörterungen über die Rationalitäts-Aspekte von 'Handlungen' und 'Handlungsverstehen', die Autoren wie Max Weber und Jürgen Habermas glauben anstellen zu müssen, sind entbehrlich, sie folgen aus der Definition des Begriffs des Tuns im Allgemeinen. Man muss Gründe für Verhalten verstehen, wenn man Verhalten als Tun, Handlung oder Tätigkeit verstehen will. Obwohl das, was für ein Verhalten gesagt werden kann, der Grund, den es hat, nicht vom sich Verhaltenden selbst geäußert werden muss, muss der Grund seines

Verhaltens doch aus der Sicht/Perspektive des Sich-Verhaltenden gegeben werden. Das macht wahrscheinlich, dass wir den Begriff des Tuns, des Verhaltens aus einem Grund, nicht hätten, wenn wir nicht einander Gründe für unser Verhalten gäben und d.h. wenn wir nicht als Personen sprechende, die Sprache gebrauchende Lebewesen wären. Mit Tun, begründetem Verhalten im Vollsinn, rechnen wir nur bei Wesen, die wir im Zweifelsfall nach ihren Gründen müssen fragen können.

Weiter heißt das, dass die Ausdrücke für Tun zur im weiten Sinn psychologischen Sprache gehören, dem Teil der Sprache, der, wie Wittgenstein gezeigt hat, eine allgemeine Einstellung voraussetzt, die Einnahme eines ›stetigen‹ Aspektes, der *Einstellung zur Seele* oder zum *Menschen*, mit der wir uns gleichen oder ähnlichen Lebewesen ein ›inneres‹ Leben a priori zubilligen ('innen' sind Aspekte ihres Verhaltens, die sie äußern *oder* verheimlichen können).

Das Tun (das logisch, wegen der Ja-Nein-Polarität aller Beschreibungen, dem in der LPA so genannten 'logischen Raum', auch das Unterlassen einschließt – auch 'nichts tun' bzw. 'etwas nicht tun' kann einen Grund haben) zerfällt nun grundlegend in Tätigkeiten und Handlungen. Der damit gemachte, schon kommentierte Unterschied ist ein formaler, den die Sprache für das Tun von der Sprache für zeitlich bestimmbare Gegebenheiten im Allgemeinen übernimmt – der Unterschied zwischen Prozessen und Ereignissen.

Entsprechend haben Tätigkeiten wie Prozesse in erster Linie eine bestimmte Dauer, Handlungen wie Ereignisse einen Zeitpunkt. Tätigkeiten sind in sich 'homogenes' Geschehen, Handlungen Veränderungen von einem Zustand zu einem anderen. Diesen Unterschied hat Aristoteles als den von *praxis* und *poiesis* gefasst. Eine Tätigkeit hat kein logisch (intern) bestimmtes Ende, eine Handlung aber endet logisch in der Verwirklichung eines Zustandes. Man kann, so hat Aristoteles das ausgedrückt, schon gesehen haben und immer noch sehen, aber nicht ein bestimmtes Haus gebaut haben und es immer noch bauen. ('Sehen' ist ein schlechtes Beispiel für eine Tätigkeit, weil es eher einen Zustand bezeichnet – mit diesem Beispiel sitzt Aristoteles einem Mythos des 'Verbs'/'Tätigkeitsworts' auf, demzufolge jedes Verb entweder eine Handlung oder eine Tätigkeit bezeichnet.⁴⁰) D.h. aber z.B., dass 'schwimmen' eine Tätigkeit, eine Praxis ist, aber 'ans andere Ufer des Flusses schwimmen' eine Handlung. Ebenso ist bauen eine Tätigkeit (das, was Architekten und Bauleute tun), eine Mauer bauen (oder ein – bestimmtes – Haus) aber eine Handlung. Viel spricht dafür, dass es Handlungen

40 Die formale Kategorie der Zustände, die natürlich schon in der Sprache für Nicht-Lebendiges Anwendung hat, scheint durch die Alternative Bewegen/nicht Bewegen mit der Handlungssprache verknüpft zu sein. Wer sich nicht bewegt (nichts tut – mit der erforderlichen Großzügigkeit, die es braucht, weil auch Unterlassungen Tun sind), tut nichts, ist aber vielleicht in einem – auch 'psychologisch' zu charakterisierenden Zustand (er langweilt sich, z.B.).

überhaupt nur auf dem Hintergrund und im Kontext von Tätigkeiten gibt – oder jedenfalls im Kontext von Leben. 'Leben' ist selbst keine Tätigkeit, sondern die Voraussetzung von sowohl Tätigkeiten als auch Handlungen. Denn zum Leben gehören, wie schon mehrfach betont, wesentlich auch Widerfahrnisse und Leiden, ja nach seinem Beginn in der Geburt und dem Ende im Tod ist Leben logisch gesehen vermutlich selbst ein Widerfahrnis.

Bei 'Widerfahrnissen' darf man nicht, wie die Umgangssprache nahelegt, an 'negative' Geschehnisse allein denken. Auch 'Positives' kann uns ohne unser Zutun widerfahren, wir können mit etwas einfach Glück (gehabt) haben.

Mit Tätigkeiten teilt Leben den logischen Charakter, ein Prozess zu sein, kein aus logischen Gründen internes Ende zu haben: Man kann schon gelebt haben und immer noch leben.

Sprechen ist Tun, aber nicht immer besteht der Gebrauch der Sprache in bestimmten Sprechhandlungen. Mit jemandem plaudern, vor sich hin reden, schimpfen, fluchen, sich in Stoßgebeten Luft machen etc., aber auch überlegen, denken und anderer 'monologischer' Sprachgebrauch sind gewiss keine Sprechakte, die einzelne Handlungen aussondernde Identitätskriterien mit sich führen.

Dass keine Handlungstheorie, philosophisch oder soziologisch, die Unterscheidung von Tätigkeiten und Handlungen beseitigen kann, liegt an ihrer tiefen Verankerung in unserm gewöhnlichen Begriffssystem. Aristoteles' Kriterium macht darauf aufmerksam, dass die Unterscheidung in der logischen Grammatik der Sprache – nämlich in den Folgerungsbeziehungen (Logik) der Tempora der entsprechenden Verben (Grammatik) verankert ist. Die Untersuchung der Zeitsprache hat gezeigt, dass sie insgesamt auf der Sprache für Dinge (und Lebewesen, insbesondere Personen) und Massen aufbaut. Deswegen müssen Prozesse und Ereignisse an Substraten oder Dingen bzw. in Situationen verankert, Tätigkeiten und Handlungen Personen zugeschrieben werden. Die Nichtbeachtung der Unterscheidung zwischen Tätigkeiten und Handlungen ist ein im weiten Sinn logischer Fehler⁴¹, der wegen der tiefen Verankerung und weiten Verzweigung der formalen Unterscheidung, die mit ihr im Felde des Tuns fortgesetzt wird, nicht nur eine 'lokale' Störung und Verwirrung mit sich bringt, sondern weithin (und vor allem unkontrollierbar) desorientierende Folgen haben muss oder jedenfalls haben kann.

41 *Logik* ist die Untersuchung und Systematisierung von Folgerungsbeziehungen. *Formale* Logik untersucht und systematisiert die formal (analytisch) gültigen Folgerungen. Aber es gibt auch *materiale* Folgerungsbeziehungen, sie gehören in die *Logik im weiten Sinn*.

9. Kontexte des Tuns: Natur und Kunst (Kultur)

Der Ausdruck 'Natur' ist ein Lehnwort aus dem Lateinischen und bedeutet 'Geburt'; 'Natur(gesetz)', 'Lauf der Dinge'; 'Wesen' (sowohl 'Charakter, Anlage, Beschaffenheit'; auch 'Ding, Grundstoff, Element'); ferner 'Geschlechtsmerkmal, -teil'.⁴² Er leitet sich ab von dem lateinischen Verb 'nasci, nascor, natus sum', das grundlegend 'geboren werden' bedeutet, und überlappt teilweise mit dem griechischen 'physis', das sich von einem Verb für 'wachsen, entstehen' herleitet.

In unsere Sprache hat der Ausdruck 'Natur' eine Reihe zu ihm kontrastiv gebrauchter Ausdrücke, von denen die philosophisch wichtigsten 'Geist', 'Kultur/Zivilisation' und, seit dem 19. Jahrhundert, 'Gesellschaft' und 'Geschichte' sind. Ich verteidige die begriffliche Behauptung, dass diese Kontraste von einem ihnen zugrundeliegenden Kontrast abgeleitet sind.

In den Kontrasten zu 'Geist', 'Kultur', 'Gesellschaft', 'Geschichte' und als ein formaler Begriff gebraucht, wird Natur ein negativ pragmatischer Gehalt zugeschrieben und sie wird als das aufgefasst, was ohne unser wesentliches Zutun entsteht/entstanden ist, besteht und sich entwickelt. Aber die durch die heute gebräuchlicheren Kontraste bezeichneten Gegebenheiten bestehen und entwickeln sich zwar gewiss nicht ohne unser Zutun, aber doch nicht allein aufgrund unseres Tuns. Für sie hat der schottische Naturgesellschaftstheoretiker Adam Ferguson (der Lehrer des Begründers der Nationalökonomie, Adam Smith) die glückliche Formel gefunden, sie seien das Resultat menschlichen Handelns, aber nicht menschlicher Planung ('the result of human action, but not of human design'⁴³). Der vollendete Gegensatz zu Natur als dem, was ohne unser wesentliches Zutun besteht etc., wäre ein Ausdruck, der etwas wesentlich durch unser Tun Bestehendes bezeichnete.

Dafür war in älteren Diskursen der Ausdruck 'Kunst' im Sinne des lateinischen *ars* und des griechischen *technē* in Gebrauch, der ebenso die (Kunst-)Fertigkeit und Technik der Hervorbringung und Gestaltung wie deren Resultate bezeichnet. Eine 'Artefakt' (ein 'Kunstwerk') ent- und besteht wesentlich aufgrund der Absicht seines Produzenten oder

42 Nach Heinichen: *Lateinisch-Deutsches Taschenwörterbuch*, 291.

43 In der deutschen Übersetzung des Essayon the HistoryofCivilSociety (1767) von Valentine Dorn (Jena 1904) 171: „das Ergebnis menschlichen Handelns, nicht die Durchführung irgendeines menschlichen Planes“. Ferguson merkt an, sich damit auf ein nicht nachgewiesenes Diktum des Kardinals de Retz (1613-1679) zu beziehen.– Es ist das Verdienst von Wittgensteins Cousin, des Ökonomie-Nobelpreisträgers Friedrich August von Hayek, in den von Fergusons Formel erfassten Gegebenheiten eine eigenständige Kategorie erkannt zu haben.

Auftraggebers, hat nicht, wie Produkte der Natur, ein von menschlicher Absicht wesentlich unabhängiges 'Wesen' im Sinn von 'Charakter, Anlage, Beschaffenheit'. 'Geist', 'Kultur', 'Geschichte' und 'Gesellschaft' sind – gegenüber Kunst als auf menschliche Planung und Hervorbringung zurückgehend – als verschiedenartige Mischungen von (verschiedenen Anteilen von) Kunst und Natur eher *zweite Natur*, wie schon von Cicero über die Gewohnheit gesagt worden ist.⁴⁴

Wenn Kunst aus den vorgebrachten Gründen der grundlegende Gegensatz zu Natur ist, dann bestätigt auch diese unser Verstehen strukturierende Grundunterscheidung einmal mehr, dass wir in unserem Verständnis 'von uns ausgehen'. Er kontrastiert das, was wir können, mit dem, was wir nicht können, insofern es von uns grundlegend unabhängig ist.

Mit der Bezugnahme auf die Person als 'Lebewesen', als 'Lebendiges', ist zugleich auf 'Natürliches' Bezug genommen, etwas, was unabhängig von unserem Tun entsteht und besteht. Im Fall beweglicher Lebewesen wird es geboren und lebt dann, bis es stirbt.

Natur im erläuterten Sinn ist der umfassendste Kontext menschlichen Tuns. Ihr müssen die Menschen ihren Lebenserhalt und Lebensunterhalt durch Arbeit abgewinnen. Im Prozess der Arbeit entsteht die materielle Basis der Kultur/Zivilisation, darunter auch erarbeitete Mittel zur Erleichterung und Steigerung der Wirkkraft von Arbeit – Technik. Die hilft Arbeit zu sparen und ermöglicht über soziale Freisetzungen höhere Kulturleistungen, darunter auch Kunst im gewöhnlichen Verstand *zweckfreier* Produkte des bildnerischen und sonstigen Ausdrucks.

In Kunst und Künsten (im Sinn von *artes* und *technai*) bringen Personen die Kultur (ihrer Gesellschaft) hervor. Das Insgesamt des Hervorgebrachten bildet die Kultur und damit einen wesentlichen Kontext ihres Tuns, der sich von Natur als dem Kontext, dem die Personen ihr bloßes (physisches) Leben durch Arbeit abgewinnen müssen, abhebt und ihn überformt, aber nie ganz ersetzen kann. Und dies begrifflich selbst dann, wenn die Natur, die die Personen (kooperativ) bearbeiten, schon kulturell geformt ist (vgl. die Rede von '*Kulturlandschaften*'). Das Handeln in der Natur ist, auch wo es kooperativ erfolgt, seiner Struktur nach 'monologisch' – die natürlichen Gegebenheiten antworten nicht, sondern fügen sich den Eingriffen durch Arbeit und Technik bloß, oder auch nicht. Das Handeln in Bezug auf kulturelle Gegebenheiten, im Kontext von Kultur, ist strukturell der Möglichkeit nach dialogisch, weil nicht nur Kooperationspartner Personen 'etwas sagen', sondern auch die kulturellen Hervorbringungen, die es schon gibt und die die überkommene Kultur bilden. Entsprechend herrscht im Kontext

⁴⁴ *De Finibus* V, 25, 74: *Consuetudine quasi alteram quandam naturam effici* (durch die Gewohnheit wird gleichsam eine zweite Natur geschaffen).

von Handeln auf die Natur die Verstehensweise 'von außen' vor, auf die wir für 'Unbelebtes' (von sich selbst her nicht Bewegliches) beschränkt sind – mit den in Abschnitt 7 betonten Ausnahmen des nicht-persönlichen Lebendigen –, im Kontext von Handeln in der Kultur aber die intentionale Verstehensweise 'von innen'.

10. Ordnungen des Tuns: Konventionen, Moral und Recht

Das wesentliche Selbstbewusstsein einer Person als Rechtsträger ist, eine von allen Personen zu sein. Wir sind, leben unter anderen, unter unübersehbar vielen. Wir leben, indem wir tätig sind und handeln und zahlreichen Widerfahrnissen ausgesetzt sind. Unter diesen Widerfahrnissen sind eine wesentliche Gruppe die Folgen des Tätigseins und Handelns anderer Personen. Das ist die Quelle von möglichen Konflikten und die drei durch den Titel dieses Abschnitts bezeichneten normativen Gegebenheiten bilden Ordnungen für tätig sein und handeln, die solche Konflikte zu vermeiden oder, wenn sie sich nicht vermeiden lassen, im Streit auszutragen helfen.

Konventionen, abgeleitet vom lateinischen Verb *convenire* – zusammenkommen, übereinkommen – sind wörtlich also: Zusammen- oder Übereinkünfte. Übereinkünfte werden idealerweise durch Verabredung getroffen, also durch den Gebrauch der Sprache. Aber Sprache ist selbst in verschiedenen Hinsichten konventionell und eine Erklärung von 'Konvention' durch 'Verabredung zu ...' wäre daher zirkulär. Es war eines der großen Verdienste des amerikanischen Philosophen David Lewis, dieses Problem in seinem Buch *Convention* von 1969⁴⁵ überzeugend ausgeräumt zu haben. Lewis legte klar, dass Verabredung nur eine der Weisen des Zustandekommens von Konventionen ist und dass Konventionen grundlegender auf der Konvergenz von unabhängig voneinander ausgebildeten Erwartungen und Präferenzen von Personen beruhen können. Wenn die Präferenzordnungen von Personen hinsichtlich von geteilten, aber noch nicht abgestimmten Interessen übereinstimmen, kann sich hinsichtlich von regelungsbedürftigen Sachlagen eine Konvention bilden, ohne dass ausdrückliche Verabredung nötig wäre. Lewis sah seine sehr differenzierten Analysen mit David Humes Formel für Konvention als dem 'general sense of common interest' vorgebildet.

Konventionen können ganz verschiedene Themen und in sehr verschieden großen Gruppen von Personen Geltung haben. Von allgemeinem und philosophischem Interesse sind vor allem

45 Harvard UP.

die Konventionen, in denen große Gruppen übereinkommen, z.B. welche Sprache gebraucht werden soll und wie sich ganz allgemein der interpersonale Umgang gestalten soll.

Moral und Recht gelten für alle Personen (in einer Gesellschaft und dem Staat, in dem sie sich zusammenfasst, und darüber hinaus) und sie haben als gemeinsames Thema die (Konflikte vermeiden helfende) Regelung des interpersonalen Umgangs als solchem. Moral und Recht überlappen in großen Teilen und daher ist der allgemeine Rechtsbegriff Kants – 'Recht' als der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Freiheit eines Jeden (jeder Person) mit der Freiheit von Jedermann (allen anderen Personen) vereinbar ist⁴⁶ – sowohl auf die Moral als auch auf das förmliche Recht anwendbar. Worin unterscheiden diese sich dann?

Grundlegend durch die Weise ihrer Sanktionierung. Moral und ihre Regeln sind zunächst durch moralische Gefühle sanktioniert⁴⁷ – Scham in 1. Person, Groll gegenüber der 2. Person, Empörung über dritte Personen. Das sind offenbar Einstellungen und Reaktionsweisen, die an die Weise und den Grad der Selbstbewertung von Personen gebunden sind. Das Recht und seine Regeln sind dagegen durch selbst rechtlich spezifizierte Sanktionen, Strafen im weitesten Sinn, gestützt. Recht ist wesentlich Zwangsrecht und bedarf erzwingender Instanzen – Polizei, Gerichte, Gefängnisse etc. Es setzt im Allgemeinen die staatliche Organisation einer Gesellschaft voraus.

Materiell stimmen Moral und Recht darin überein, dass sie zentral Regeln der Nichtverletzung und Nichtschädigung, der Hilfe in Notfällen und der Kooperationstreue enthalten. Diese nennt der Philosoph Ernst Tugendhat den „kontraktualistischen Kern“ der Moral. Seine Schülerin Ursula Wolf ergänzt die Bereiche der Moral um die der Gerechtigkeit, der Aufrichtigkeit und den spezieller Verpflichtungen aufgrund von institutionellen Rollen und/oder persönlichen Verpflichtungen.

Wenn man Gerechtigkeit als formalen Begriff für Moral und Recht gleichermaßen betrachtet, der durch die Formel *suum cuique* (jedem das Seine) gegeben ist, dann ist sie nicht nur Bereich der Moral. Man braucht den Begriff als formalen, wenn man die rechtlichen Institutionen der Gerechtigkeit (das, was auf Englisch 'the administration of justice' heißt) mit den Arten von Gerechtigkeit, die sich als Formen der Verteilungsgerechtigkeit verstehen lassen

46 Dieser Begriff des Rechts geht darauf zurück, dass Kant „Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ... (als das) einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht“ dachte. (*Metaphysik der Sitten* AB 45).

47 Diese Einsicht geht auf Peter Strawsons Aufsatz 'Freedom and Resentment' (vgl. den Aufsatzband gleichen Titels, London/New York 1974, 1-25) zurück und ist grundlegend für Ernst Tugendhats Konzeption der Moral, vgl. *Vorlesung über Ethik*, Frankfurt am Main 1993.

(unter der Frage „Wer bekommt was aus welchen Gründen?“), zusammenfassen will. Dazu kommt man mit dem Begriff der Verteilungsgerechtigkeit allein nicht aus. Denn Strafen und Entschädigungen als 'Produkte' des förmlichen Rechts sind nicht einfach verteilbare Güter. Eine besondere moralische Pflicht der Gerechtigkeit ist die zum Rechtsgehorsam.

Wenn Moral und Recht mindestens auf die angedeuteten Weisen intern zusammenhängen, wird eine weitere Bestimmung des Begriffs der Moral dringend. Die Rede von einem kontraktualistischen Kern von Moral und Recht weist hier den Weg. Vereinbarte Regeln kann man auch aus nur selbst-interessierten Gründen befolgen (aus solchen werden sie vor allem verletzt). Moralisch wird Regelbefolgung erst dadurch, dass die Regeln als geltende gleichsam um ihrer selbst willen befolgt werden. Kant hat das mit der Unterscheidung von 'pflichtgemäß' und 'aus Pflicht'⁴⁸ gefasst. Dass die Regeln gleichsam um ihrer selbst willen befolgt werden (Kants 'Achtung fürs Gesetz'), lässt die anschließende Beschreibung zu, dass sie aus Achtung vor den anderen Personen befolgt werden, die aufgrund dieser Regeln Anspruchsrechte haben. Damit wird gegenüber der Materie der Moral in ihren Regeln die Form ihrer Annahme und Befolgung aus einem persönlichen Motiv betont und der Begriff der *Moral einer Person* (als dem Inbegriff ihrer Grundsätze des sich Gebens, tätig Seins und Handelns gegenüber anderen Personen) grundlegend. Es ist eine Frage der Moralgeschichte, seit wann diese Verschiebung von der Materie der Moral in ihren Regeln zur Form der moralischen Motivation als die Moral kennzeichnend Platz gegriffen hat. Sicher ist, dass sie für die Moderne kennzeichnend ist.

Wenn das Handeln nach den Regeln der Moral im modernen Sinn 'moralisch' ist, dann wird sie befolgt wie rechtliche Regeln ohne förmliche Sanktionen. Wenn der Begriff der *Moral einer Person* grundlegend geworden ist, verlieren auch die 'inneren' Sanktionen durch moralische Gefühle an Gewicht, weil es dem moralisch Handelnden dann wesentlich um die Wahrung seiner Integrität geht: Er will dann so handeln, dass er sein Handeln gegenüber Jedermann mit Gründen rechtfertigen kann.⁴⁹ Das Recht liefert der Moral also das Modell der Regelbefolgung, die Moral dem Recht im Wesentlichen die Materie der Regeln.

Komplementär modernen Begriff der Moral bedarf es einer fortbildenden Bestimmung des Begriffs des Rechts. Es kann ja gefragt werden: Wenn die moralischen Regeln wie rechtliche befolgt werden und die Moral dem Recht die Materie gibt, warum braucht es dann überhaupt das Recht zusätzlich zur Moral? Die Antwort ist: Es braucht das Recht mit seinen förmlichen

48 *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* BA 25.

49 Diese Erklärung der moralischen Motivation geht auf Thomas Scanlon zurück (zusammenfassend: *What we owe to each other*, Harvard UP 1998); in Deutschland ist sie unabhängig von Günter Patzig vertreten worden und auch Tugendhat ist ihr schließlich beigetreten.

Sanktionen als Ausfallbürgschaft für gewichtige Fälle der Verletzung der moralischen Regeln. Personen sind als sprechende Lebewesen Gründe gebende und befolgende und damit rationale Lebewesen. Aber sie sind nur begrenzt rational darin, dass sie sich häufig in Handlungssituationen wiederfinden, in denen sie dazu motiviert sind, ihr eigenes kurzfristiges Interesse auf Kosten ihrer eigenen langfristigen Interessen und auch auf Kosten anderer unter Verletzung von deren Anspruchsrechten zu verfolgen. Wenn das rational unvermeidlich ist, weil Schwarzfahren in anonymen Handlungssituationen (in denen man mit vom eigenen Handeln betroffenen anderen Personen nicht direkt kommunizieren kann) *rational* ist, dann bedarf es wenigstens der nachträglichen förmlichen Sanktionierbarkeit der Regelverletzungen, um die Regeln und die auf sie gegründeten Handlungszusammenhänge zu stabilisieren. Es würde die einzelnen Personen mit unerträglichen Erwartungsunsicherheiten belasten, gäbe es den Rahmen förmlichen Rechts für das moralische und auch das bloß rationale Handeln nicht.

11. Die Begriffe 'Gesellschaft' und 'Staat'

Gesellschaft und Staat bestehen aus Personen. Personen waren als sprechende, handelnde und sich wesentlich selbstbewertende Lebewesen zu erklären. Wenn man Gesellschaft und Staat nicht ontologisch (wie im ersten Satz), sondern strukturell charakterisiert, sind sie Weisen der Zu(einander)-Ordnung von Personen. Sie sind höherstufige Ordnungen des Tuns – des tätig Seins und Handelns.

Auf 'Gesellschaft' im strukturellen Sinn war schon einmal in Abschnitt 11 als einen der gebräuchlichen Kontraste zu 'Natur' einzugehen. Sie vor allem ist das Beispiel, an dem Ferguson seine Formel vom 'result of human action, but not of human design' exemplifiziert hat. Gesellschaft ergibt sich zentral durch das wirtschaftliche Handeln auf Märkten, auf denen jede Person (idealtypisch gesehen) ihren privaten Vorteil verfolgt und damit nicht-intendierte Handlungsfolgen erzeugt (wie die Preisbildung für marktgängige Produkte), die auf andere, nicht unmittelbar Beteiligte Effekte zeitigen (z.B. die Nachfrage nach deren Produkten mindert oder steigert) und Konflikte erzeugen kann. In modernen Gesellschaften ist das Handeln auf Märkten privatrechtlich organisiert, vermittelt durch Verträge, für die Bestimmungen staatlichen Rechts gelten. Schon von der Rechtsbedürftigkeit der Gesellschaft in dieser Hinsicht her gibt es Gesellschaften nur in staatlicher Verfassung. Der Staat ist hier zu verstehen als die Instanz der Rechtssetzung, Rechtswahrung und Rechtsdurchsetzung.

Aber als aus den Personen bestehend, die auch die Gesellschaft bilden, ist der Staat zuvor die Gesamtheit seiner Bürger als dem gleichen Recht folgend und unterworfen, Rechtsgemeinschaft. Erst auf dieser Basis ist er spezifisch Staats-'Apparat' – die Gesamtheit der handlungsfähigen Agenturen, die mit Rechtssetzung, Rechtswahrung und Rechtsdurchsetzung befasst sind: Parlamente, Verwaltungen, Gerichte. Der Zwangscharakter des Staats in diesem Sinn ergibt sich schon aus dem Umstand, dass seine Bürger zu seiner Finanzierung über Steuern gezwungen werden.

Strukturell ist dies wieder der beschränkten Rationalität der einzelnen Personen geschuldet. Es ist für jede einzelne Person rational, sich vor den Kosten für den Staat drücken zu wollen; denn ihr einzelner Beitrag, wie groß er auch sei, ist für das Ganze vernachlässigenswert; aber für die einzelne Person ist er fast immer ein fühlbares Opfer. Dieser strukturellen Disposition zum Schwarzfahren hilft die Zwangsfinanzierung durch Steuern ab.

Die auf rationale Entscheidungs- und Spieltheorie⁵⁰ gegründete makroökonomische Analyse hat gelehrt, zwischen privaten und öffentlichen Gütern zu unterscheiden. Öffentliche Güter sind dadurch definiert, dass sie unteilbar (nicht ausschussfähig⁵¹) sind und auf Märkten privat produzierter Güter deshalb nicht 'effizient' (ausreichend) zur Verfügung gestellt zu werden. Dass das grundlegende soziale öffentliche Gut die Gewaltfreiheit und Sicherheit des gesellschaftlichen Verkehrs, der 'innere Frieden' ist, hat schon Thomas Hobbes⁵² – der erste moderne Staatstheoretiker – eingesehen, indem er die Wahrheit des Sprichworts ernst nahm, dass der Frömmste nicht in Frieden leben kann, wenn es seinem bösen Nachbarn nicht gefällt.

Aus der Sicht der einzelnen Personen ist der Staat als Garant des Rechts und der Sicherheit ein kollektiver Selbstbindungsmechanismus gegen die Drohung mangelnder Friedfertigkeit der einzelnen für sich. Weitere öffentliche Güter (neben der Sicherheit nach innen und nach außen), die ein Staat 'produziert', sind z.B. Infrastruktur wie Straßen und Brücken, Bildungs- und Kulturdienstleistungen, Gesundheitsdienstleistungen.

In Analogie zum Verständnis des Staates als kollektivem Selbstbindungsmechanismus kann die Markt-förmige Verfassung der Gesellschaft – der Zwang, der durch die Konkurrenz auf Märkten ausgeübt wird – als kollektive Selbstbindung der Gesellschaftsmitglieder gegen die

50 Die Spieltheorie ist die Theorie interdependenter rationaler Entscheidungen mehrerer Akteure.

51 Ein heute oft beeinträchtigtes öffentliches Gut, das Unteilbarkeit und Nichtausschlussfähigkeit rein exemplifiziert, ist saubere Luft: Wenn es sie gibt, kann niemand (wie bei ausschussfähigen Gütern) daran gehindert werden, sie zu nutzen, nämlich zu atmen.

52 In Kap. 17 des *Leviathan* argumentiert Hobbes mit einer *reductio ad absurdum*: Wenn man annimmt, eine große Menge von Menschen stimme ohne staatliche Zwangsgewalt in der Beachtung der Gerechtigkeit und der anderen 'natürlichen' Gesetze überein, könne man ebenso gut annehmen, die ganze Menschheit tue das – und dann gäbe es gar keine brügerlichen Regierungen und Staaten. Es gibt sie aber ...

Drohung verstanden werden, einzelne für sich könnten aus ihrer Faulheit Vorteil zu ziehen versuchen. Das individuelle Modell für Selbstbindung ist Odysseus, der sich an den Mast seines Schiffes binden lässt, weil er dem Gesang der Sirenen zuhören will, ohne ihnen verfallen zu müssen. (Er versichert sich durch 'Selbstbindung' dagegen, Opfer seiner Triebhaftigkeit zu werden.)

Moderne staatlich organisierte Gesellschaften verstehen sich gern als Demokratien (wörtlich 'Volksherrschaften'). Aber auch wenn in ihnen ein allgemeines und gleiches Wahlrecht zu den politischen Vertretungskörperschaften gilt, herrscht in ihnen nicht 'das Volk' oder die Bevölkerung. Verfassungstheoretisch gesehen haben alle sich demokratisch nennenden Staaten 'gemischte Verfassungen'. Ihr demokratisches Element ist das allgemeine Wahlrecht und der Schutz von Recht und Frieden im Innern und nach außen für alle; ihr aristokratisches Element sind die Amtsträger in Politik, Recht und Verwaltung; ihr monarchisches Element ist die Person oder das Gremium, die als Staats'oberhaupt' fungieren. Diese Interpretation stützt sich bezüglich der aristokratischen Aspekte der gemischten modernen Staatsverfassung auf soziologische Gründe – dass es sich bei den Staatsträgern de facto um eine Elite handelt; hinsichtlich des monarchischen Aspekts muss man an 'konstitutionelle' Monarchien denken, bei denen für den Monarchen gilt, dass der Monarch herrscht, aber nicht regiert (mit einer französischen staatsrechtlichen Formel: 'le roi règne, mais il ne gouverne pas'). Ein genuines Recht, das gewöhnlich dem Staatsoberhaupt zukommt, ist historisch gänzlich monarchischen Ursprungs: das Recht der Begnadigung von Straftätern.

Anhang

Den Anhang bilden zwei Abschnitte aus meinem Buch *Das Verstandene Leben* über formale Begriffe für freiwillige Beziehungen zwischen Personen bzw. eine Bindung, die Personen eingehen können oder nicht. Sie wären in den Haupttext vor dem Abschnitt über Moral einzuordnen, wenn sie nicht andererseits die Moral auch voraussetzten. Weil ich das

Problem der Einordnung noch nicht habe lösen können, stehen sie vorläufig im Anhang.

Liebe und Freundschaft

Leibniz hat Liebe als *Freude am Glück des anderen* definiert.⁵³ Ich halte diese Erklärung aus zwei Gründen für unzureichend. Zum einen ist sie auf eine Einstellung einer Person in der Beziehung zu einer anderen Person eingeschränkt. Eine Erklärung muss aber die Weite haben, auch Verwendungen wie 'Liebe zu Kunst/Musik etc.' zu erfassen. Zweitens ist in die Orientierung am Glück von Personen die anthropologische Annahme, sie seien wesentlich Glückssucher investiert, die bloßer Begriffsklärung nicht in den Weg kommen sollte. Ich schlage daher vor, Leibniz' Definiens in „*Freude am Dasein des anderen*“ zu verändern. Liebe zur Musik kann so als Freude am Dasein von Musik verstanden werden. Als Freude am Dasein des anderen, die verbunden ist mit dem Bestreben, mit ihm zusammen sein zu können und ihm gut zu tun, ist interpersonelle 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, ‚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 einer 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“)

53 Vgl. Robert Spaemann: *Glück und Wohlwollen* – Versuch über Ethik, Stuttgart 1990, 123.

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 Freud⁵⁴ auf die Lobrede des Aristophanes auf Eros in Platons *Symposion* hin, wonach sich der Trieb zur Vereinigung mit seinem jeweils anderen aus der Zerreißung 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 plötzliche⁵⁵ Auflösung eines 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 ein 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 Wiederholbarkeit⁵⁶ und damit die Stabilisierung

54 *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.

55 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*, München 2000, S. 399–441.

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

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.“⁵⁷

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“⁵⁸) 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“⁵⁹, 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

57 *Glück und Wohlfühlen*, 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.

58 *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.

59 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 161, vgl. § 75.

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.

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‘ konzeptualisiert⁶⁰ 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

⁶⁰ 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.

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).⁶¹ Aber es 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'⁶² in Anspruch nehmen will, weil man dazu die Verstehens-

61 Vgl. E.M. Lange, *Das Prinzip Arbeit*, Berlin 1980, Kap. 1.

62 Vgl. das für diese Einstellung argumentierende Buch gleichen Titels von Thomas Nagel (*The view from Nowhere*,

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.

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 Kulturen der Gottesverehrung.⁶³ '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'.⁶⁴

'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

Oxford UP 1986 u. ö., deutsch 1992 bei Suhrkamp)

63 *HWP* Bd. 8, Spalte 633.

64 *DW* Bd. 8, Spalte 1017.

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.“⁶⁵ 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.'⁶⁶ In nicht in den Text des Werkes aufgenommenen Bemerkungen aber hat er auch erklärt: „Wie sich alles verhält, ist Gott. Gott ist, wie sich alles verhält.“⁶⁷ 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

65 *Über Pädagogik*, A 133 (*Werke*, hrsg. Weischedel, Bd. VI, S. 756.)

66 *Logisch-Philosophische Abhandlung* Nr. 1, 4.5.

67 *Kritische Edition*, hrsg. B. McGuinness u. J. Schulte, Frankfurt am Main 1989, S. 255.

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 Lebens⁶⁸

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 schlechthinniger 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.“⁶⁹ Wittgenstein

68 *Tagebuch* 1914-1916 (11.6.16), *Werke* (Studienausgabe) Bd. 1, S. 167.

69 *Vortrag über Ethik* und andere kleine Schriften, hrsg. J. Schulte, Frankfurt am Main 1989, S. 14-15.

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 menschlichem Subjekt hinein aufgehoben.“⁷⁰

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 ausgedrückt⁷¹, 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,

70 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.

71 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.

entweder falsch oder unbegründet oder unsinnig zu sein“⁷² 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‘.“⁷³

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

72 Vgl. Hans-Johann Glock: *Wittgenstein-Lexikon*, übers. v. E. M. Lange, Darmstadt 2000, Art. *Religion* (301).

73 Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt am Main 1977, 161 f.