

*Ernst Michael Lange*

***Väter***

Einleitung 2

Christlich verstandener Lebenssinn (zu Ernst Lange) 4

Neinsagen und nach Frieden suchen (zu Klaus Heinrich) 23

Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung (zu Ernst Tugendhat) 54

Gründe und Ursachen (zu Donald Davidson) 77

Wittgenstein resumed 91

Traumanalytisches Nachwort 103

## *Einleitung*

Vater einer Person zu sein, ist für diese Person, Sohn oder Tochter, eine exklusive Rolle. Jeder Sohn/jede Tochter hat nur einen Vater. Sie haben daher keine Verwendung für den Plural >Väter< im wörtlichen Sinn oder Verstand.

Wenn ich also über >meine Väter< schreibe, muss das auch metaphorisch gemeint sein. >Auch<, denn unter die metaphorischen Väter können Sohn oder Tochter den biologischen Vater auch zählen.

So ist das in meinem Fall. Metaphorisch meine ich mit >Vätern< Personen, die meine geistige Biographie stark geprägt haben und unter diese zählt als erste und lange stärkste Prägung mein biologischer (und psychosozialer) Vater, Pfarrer D. Ernst Lange.

Im Studium der Philosophie (mit den Nebenfächern Geschichte und Soziologie) hat als stärkster Einfluss der Religionsphilosoph Klaus Heinrich die Rolle eines geistigen Vaters gehabt. Das muss ich sagen, weil ich mich mit Heinrich so auseinandergesetzt habe wie mit meinem Vater, was die geistige Orientierung angeht.

Von den drei mich danach prägenden Personen bin ich nur der ersten eine Weile lang in ständigem persönlichen Umgang verbunden gewesen – dem wichtigsten Professor und Philosophen aus Deutschland in meiner Lebenszeit, Ernst Tugendhat, der mich, obwohl in Philosophie schon promoviert, mit Logik und Semantik als ihren (modernen) Fundamenten allererst bekannt gemacht hat.

Von Tugendhats Einfluss hat mich Donald Davidson befreit, dem ich nur einige Male bei Vorträgen von ihm im schweizerischen Biel begegnet bin. An Davidson hatte sich auch Tugendhat selbst orientiert und dessen Wahrheitstheorie der Bedeutung durch eine Verifikationstheorie überbieten wollen.

Die Auseinandersetzung mit beiden hat mich dann vor vierzig Jahren zu dem größten Philosophen deutscher Sprache seit Kant, Ludwig Wittgenstein, geführt, den ich natürlich nur als Schriftsteller kennenlernen konnte. Er hat u.v.a. zwingende Argumente dafür beigebracht, dass es solche Theorien, wie Tugendhat und Davidson sie anstrebten, für eine philosophische

Semantik nicht nur nicht braucht, sondern recht verstanden nicht geben kann.

Wittgenstein habe ich nicht mehr hinter mir gelassen. Ich habe ihn aber in manchen Einzelheiten kritisiert und seine sehr persönliche Konzeption der Philosophie als Auflösung seiner begrifflichen Probleme auf die bei ihm nur als weiteres Ziel verfolgte Bestrebung, eine Übersicht über die uns bestimmenden begrifflichen Verhältnisse zu gewinnen, entschieden umorientiert.<sup>1</sup>

Mit seinen Vätern setzt man sich als Intellektueller und Schriftsteller meist schriftlich auseinander. Das habe auch ich weitläufig getan.

Die folgende Textsammlung dokumentiert diese Auseinandersetzungen. Die mit meinem Vater, Heinrich, Tugendhat und Davidson vollständig, die mit Wittgenstein verständlicherweise nicht. Denn über ihn habe ich vier oder fünf Bücher geschrieben, die nicht in eine Textsammlung eingefügt werden können. Bei Wittgenstein beschränkt sich die Dokumentation auf die englische Bearbeitung eines Handbuch-Artikels, den über ihn zu schreiben ich Gelegenheit hatte.<sup>2</sup>

---

1 Vgl. *After Wittgenstein*, pt. II (auf [www.emilange.de](http://www.emilange.de)).

2 Bedorf/Gelhard (Hrsg.): *Die deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert* – Ein Autorenhandbuch, Darmstadt 2015, 311-319. Ich muss auf den englischen Text zurückgreifen, weil mir der Verlag (WBG) nur einen Abdruck des Textes für meine website gestattet hat und mir die Rechte an dem Text nicht zurückgeben will, obwohl das Handbuch nicht mehr im Druck und verfügbar ist (und ich für meine Arbeit kein Honorar erhalten habe).

## *Christlich verstandener Lebenssinn (2007/2016)*

### *Über Ernst Lange: Von der Meisterung des Lebens*

EKL zum 19. April 2007

#### I.

In gewisser Weise setze ich mich in dem Projekt *Bücher am Wege* mit meinen ‚Vätern‘ auseinander, wenn ich Bücher, die mich beeindruckt und beeinflusst haben, wieder lese und aus dem Stand der hoffentlich erreichten Einsicht kritisch kommentiere. Ein solches Vorhaben ist nicht unproblematisch. Denn es scheint Unreife zu dokumentieren und das Verdikt herauszufordern, mit beinahe 60 sollte man die Auseinandersetzung mit ‚Vätern‘ doch hinter sich haben. Und, wenn es andere Einsicht aufgrund weiter entwickelter Erfahrungen geltend macht, scheint es gegenüber Autoren anderer Zeit und anderer Erfahrung einfach anachronistisch und ungerecht zu sein. Gegen beides kann allenfalls die Orientierung an der Idee des Urteilens – an der unparteilichen Zustimmung anderer, die wohlwollend und urteilsfähig sind – helfen.

Im Fall des nun zu kommentierenden Buches sind die genannten Gefahren gesteigert – denn das Buch ist nicht nur von einem meiner ‚Väter‘, sondern das erste Buch meines Vaters, das er in der zweiten Hälfte seiner 20er Lebensjahre geschrieben und zuerst 1957 veröffentlicht hat. Der Sache nach handelt es sich bei dem Buch um eine (ethische) „Besinnung für junge Menschen“ (Untertitel), verfasst von einem evangelischen Pfarrer.

Nicht nur das Buch hatte sein Schicksal, insofern sich sein Autor binnen zehn Jahren von ihm distanziert hatte. Sondern auch ich als Leser habe ein Schicksal mit diesem Buch, weil mir in ihm die Überzeugungswelt, in der ich erzogen worden bin, objektiv überprüfbarer vorliegt. Und weil ich während etwa eines viertel Jahrhunderts seit Mitte der 70er Jahre unter dem Eindruck stand (zu erinnern glaubte), dass ich das Buch gar nicht gelesen hätte. Anfang des neuen Jahrhunderts hatte ich Gelegenheit, meine Tagebücher aus dem Ende der Schulzeit und aus der Zeit des Studiums wieder zu lesen, und dabei stellte ich fest, dass ich das Buch als 18jähriger sehr wohl gelesen hatte. Laut Aufzeichnungen meines Tagebuchs erschien es mir

sogar als „wirklich großes Buch“ und im Vergleich zu Jaspers' *Geistiger Situation der Zeit*, das ich vorher gelesen und dessen Stil mich ‚maßlos angestrengt‘ hatte, wegen seiner ‚einfacheren, konkreteren Sprache“ und ‚vieler Beispiele“ als ‚viel hilfreicher“ (14./15. August 1965). Beim wieder Lesen erscheint mir das Buch, wenn nicht als ‚wirklich großes‘, so doch als eine erstaunliche Leistung eines noch nicht 30jährigen, deren ich in diesem Alter nicht fähig war bzw. gewesen wäre.

Die Erklärung für die falsche Erinnerung ist in ihrer konkreten Form zu privat; es soll die Beschreibung genügen, dass ich dem Schuldgefühl aus einer anderen Unterlassung meinem Vater gegenüber im Nichtlesen eines seiner Bücher ein anderes Objekt gegeben habe. Diese Unterlassung habe ich nur gegenüber seinen anderen Büchern ‚begangen‘. 1965 hatte er unter dem Titel *Chancen des Alltags* ‚Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart“ (Untertitel) veröffentlicht und 1972 ein Buch mit dem Titel *Die ökumenische Utopie*, das in der Erstauflage zudem noch mir und meinem vier Jahre jüngeren Bruder gewidmet war. Beide Bücher habe ich zu Lebzeiten meines Vaters nicht gelesen.<sup>3</sup> Natürlich habe ich auch das Gefühl, mich in manchen anderen Hinsichten meinem Vater gegenüber schuldig gemacht zu haben – wie kann man denen gerecht werden, denen man das Leben verdankt, zumal, wenn man die Gelegenheit, seinen Vater wenigstens als reifer Mensch im Alter zu ehren, nicht hat. Aber die ‚Schuld‘, die ich während langer Zeit manifest ‚erinnerte‘, habe ich mir nicht zugezogen. Was die beiden späteren Bücher angeht, so wurden sie in einer Zeit veröffentlicht, als ich mich auf dem Weg in die geistige Selbständigkeit von der Kirche, deren Mann mein Vater war, schon zu entfernen begann bzw. entfernt hatte. 1973, als ich das erste Mal geheiratet habe, bin ich aus der Kirche ausgetreten (mit der prosaischen Begründung, Steuern sparen zu wollen) und habe daher auch nur standesamtlich geheiratet. Mein Vater hat das damit beantwortet, dass er sich geweigert hat, auf der ersten Hochzeit eines seiner Kinder eine Tischrede zu halten.

Das alles ist sehr privat und ich habe es nur erwähnt, weil es unwahrhaftig wäre, diesen Hintergrund der erneuten Auseinandersetzung mit einem für mich auch inhaltlich wichtigen Buch zu verschweigen, und unratsam, nicht zu versuchen, ihn durch Objektivierung zu neutralisieren. Bevor ich meine erste Beschäftigung mit der *Meisterung* entdeckte, hätte und habe ich meine sachlichen Beeinflussungen für *Das verstandene Leben* so beschrieben, dass ich seine Thematik der Aufnahme der Existenzanalyse Heideggers in Tugendhats

---

3 Das Buch von 1972 habe ich meiner Erinnerung nach Ende der 90er Jahre gelesen, das von 1965 erst 2006.

*Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* und die methodische Orientierung Wittgenstein verdanke. Danach muss ich sagen, dass vor beiden noch die Beeinflussung durch das ethische Denken meines Elternhauses, wie es im Buch meines Vaters greifbar ist, gestanden hat. In ihm waren allen späteren Themen präsent, es hat insofern den Bereich meiner Interessen abgesteckt, und noch im weitgehenden Widerspruch zu ihrer Behandlung in diesem Denken, zu dem ich gekommen bin, ist es eben als Objekt des Widerspruchs wirksam.

## II.

*Die Meisterung des Lebens* gliedert sich in 5 Abschnitte, betitelt Die Werkstatt, Der Mensch in der Werkstatt, Die Aufträge mit den Unterabschnitten Das Werk, Das Haus, Der Spielraum und Politisch Handeln sowie die weiteren Abschnitte Prüfungen und Der Meister. Der christliche Glaube des Autors ist in der Darstellung als ein weiterer Bezugsrahmen für die ethische Problematik behandelt, zuerst in Form eines ‚persönlichen Wortes‘ am Ende des ersten Abschnittes und am Ende im letzten Abschnitt Der Meister, als der Jesus Christus angesprochen wird. Aber auch ohne dass dieser weitere Bezugsrahmen durchgängig in Anspruch genommen würde, ist er indirekt wirksam darin, dass einerseits in der Darstellung normativ geschrieben und argumentiert wird, was trotz der Betonung, das ganze Buch wolle nur „ein Beitrag zum Gespräch auf dem Wege“ (5) sein (was ja mit meiner eigenen Auffassung, philosophische Klärungen seien Vorschläge zum besseren Verständnis, verwandt klingt), ohne das Bewusstsein eines Auftrages zur Verkündigung, das der Prediger und Homiletiker hatte, sicher nicht so ungebrochen möglich gewesen wäre; und andererseits die vertretenen normativen Auffassungen stets auf den weiteren Bezugsrahmen hin transparent bleiben und auch die Meinungen über die ethisch relevanten Tatsachen von der Verfügbarkeit des weiteren Bezugsrahmens nicht unberührt sind.

Ich möchte für die normative Meinungsfreudigkeit einige beiläufige Beispiele geben. Im Zuge einer Behandlung von Kinofilmen als Unterhaltung, die mein Vater mit dem Bekenntnis, ein leidenschaftlicher Kinogänger zu sein, einleitet (436), heißt es im sechsten von sieben als Geschmackskriterien vorgeschlagenen Punkten: „Ein Film ist in der Regel nichts wert, wenn er es nötig hat, in die Intimbereiche menschlichen Lebens einzudringen. Gebären und Sterben, das Gebet, die Beichte und die geschlechtliche Begegnung sind keine Objekte für die Kamera. Der gute Film begnügt sich hier mit der Andeutung, er achtet die Geheimnisse des Menschlichen.“ (439) – Zum Tanzen als Freizeitbeschäftigung: „Man *kann* den Tanz selbstverständlich

erotisieren, zu einer Technik des Liebesspiels degradieren, und das geschieht auch. Aber es muss nicht sein. Es soll nicht sein.“ (446) – Der einzige Einwand „gegen den Triumph des Lippenstiftes in unserer Zeit: Er ist durch übermäßigen Gebrauch ein bisschen langweilig geworden.“ (450) – Als Warnung vor geistigen Moden: „auf dem Gebiet des Geistes ist die Mode niemals modern, sondern immer von gestern, einfach deswegen, weil sie warten muss, bis die neuen Dinge Erfolg gehabt haben.“ (460) – Ungeachtet des Umstands, dass ich das letzte Urteil inzwischen teile und die Ermutigung zu selbstständigem Urteilen (460, 496 u. ö.) generell richtig finde, erscheinen mir solche persönlichen Ausdrucksäußerungen im Kontext eines ethischen Gespräches auf dem Wege riskant, weil sie wesentlich Umstrittenes betreffen (aus unparteilicher Urteilsperspektive nicht sicher zustimmungsfähig sind) und jedenfalls nicht mit dem Gestus bevorzogter Einsicht geäußert werden sollten, schon gar nicht gegenüber Jüngeren, deren selbstständige Urteilsfähigkeit ja gefördert werden soll.

Die Transparenz für den weiteren religiösen Bezugsrahmen gilt schon für die die gesamte Darstellung durchdringende, gleichsam handwerkliche Metaphorik von Meisterung und Meisterschaft, die auch die Rede von der ‚Werkstatt‘ motiviert. Was unter diesem Titel behandelt wird, ist nämlich eine historisch-soziologische Analyse der Situation, auf die der Autor die Bemühungen junger Leute im Deutschland der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg um Gestaltung ihres Lebens bezogen sieht. Diese welt- und gesellschaftspolitisch bestimmte Situation als Werkstatt zu beschreiben, impliziert die Auffassung der Lebensgestaltung einzelner als durch Vorgegebenheiten bestimmte *Gestaltungsaufgabe*. Die Metaphorik fasst diese Aufgabe als die der Meisterung, die, wie am Ende einer handwerklichen Berufsausbildung mit der Gesellenprüfung die Voraussetzung für den Erwerb eines Meisterbriefes erworben wird, zu einer Verfassung des je eigenen Lebens einer heranwachsenden Person zu führen verstanden wird, die die Erfolg nicht garantierende Voraussetzung für die Erlangung von Meisterschaft bietet. Denn „das große Leben der Meisterschaft“, die der Autor an der Person Jesu ablesen will, wird durchaus unterschieden vom ‚kleinen, aufreibenden Kampf um Meisterung‘ (66<sup>4</sup>).

Als soziale Determinanten in der als Werkstatt bezeichneten Lebenssituation werden die Konkurrenz um Lebenschancen (6-9) und die Geltung von Gesetzen und Normen (10-15) hervorgehoben. Auf diese trifft die Person mit „Guthaben und Hypotheken“ (16-28), gebildet aus Erbschaften (Anlagen), Milieu und Erziehung, Schicksal und Schuld. Für die Zeit, für die die Erörterung unternommen wird, werden folgende soziale Tendenzen für charakteristisch gehalten: Mechanisierung und Technisierung (28-34), Bürokratisierung (35-40), Ideologisierung (der gesellschaftspolitischen Auseinandersetzung) (40-46) und das Entstehen

---

4 Zitate nach der Zweiten, erweiterten Auflage o. J. (vermutlich 1959).

einer einheitlichen Weltordnung (47-50) mit den Tendenzen der Befreiung aus kolonialen Abhängigkeiten („Freiheit“ 50-53), der Bekämpfung des Hungers (54-56) und der „Vermenschlichung der Arbeit“ (56-58), die sämtlich hinauslaufen sollen auf das Problem der „Rettung des Menschen vor der totalen Gesellschaft“ (63). Diesen globalen Tendenzen steht die Person, die ihr Leben gestalten will, als einem „Strudel“<sup>5</sup> von Ereignissen, Bewegungen und Mächten (59-61) gegenüber, die in ihr Leben eingreifen und zur Selbstbehauptung zwingen. Auf die durch den Strudel erzeugte „Unruhe“, vor allem angesichts der offenen Zukunft (61-63) und das durch die Zwänge der Selbstbehauptung bedingte Sicherheitsdenken, antwortet von Seiten der Person eine „Sehnsucht“ nach Meisterschaft, die etwas mit „Hingabe“ statt Sicherheitsstreben zu tun haben soll (63-68). Und den ersten Abschnitt abschließend steht das persönliche Glaubensbekenntnis, das Jesus von Nazareth als den Christus (Messias, Heiland) zum Gegenstand hat. (67-74).

In der Situationsanalyse, die in dieser Gliederung durchgeführt ist, ist naturgemäß sehr vieles durch die Zeit der Abfassung bedingt (Kriegsfolgen, Deutsche Teilung und Kalter Krieg etc.) und dies kritisch zum Thema zu machen wäre ungerecht. Da mich von meinem Vater vor allem mein ungläubig geblieben oder geworden Sein trennt, will ich aus dem Einleitungsabschnitt nur das persönliche Glaubensbekenntnis am Schluss thematisieren. Das wird nämlich an einer prominenten weiteren Stelle seiner Darstellung vor ihrem Schluss noch einmal wirksam – und an dieser Stelle geht es um den ‚Sinn des Lebens‘. Da eine Bemühung um ein genaueres Verständnis dieses Begriffs Ausgangspunkt meiner Überlegungen in *Das verstandene Leben* war, wird die kritische Erörterung der diesbezüglichen Auffassungen im Buch meines Vaters den Hauptteil des Folgenden ausmachen. Das wäre durchaus in seinem Sinn, weil er die Beantwortung der Sinnfrage als den „Ausgangspunkt für mein ganzes Denken, Reden und Handeln“ ansieht, von dem her allein das Leben „Einheit, Geschlossenheit und Klarheit“ erhalten könne, insofern es im „ganzen Leben – im Arbeiten, im Denken, im Lesen, im Reden – um die Gültigkeit und Bewährung meines Ausgangspunktes“ ginge (123).

Jesus wird als Meister des Lebens bezeichnet, weil „ich weiß, dass der Mensch sein soll wie Er, und dass er nur durch ihn so werden kann wie Er. Ich weiß, dass ich sein soll wie Er. Ich möchte gern sein wie Er. Denn er ist der Meister.“ Jesus lebe in „seinen Worten und Taten“, obwohl er „seit zweitausend Jahren tot“ sei. Aber nicht wie Berühmtheiten wie Goethe und

---

5 Interessant, dass Klaus Heinrich in *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* mit „Sog“ einen verwandten Ausdruck für die moderne Situation, auf die Anstrengungen der Selbstbehauptung treffen, verwendet hat – gebildet im Blick auf Edgar Allen Poes Beschreibung des Maelströms. (a. a. O. 137 ff.; 211 Fn 8)



Einstein in ihren Werken lebten, sondern im Leben und Handeln von Menschen, die ihm heute folgten. Der Autor selbst ‚wisse‘ dies alles aus einem Angesprochensein durch die Worte Jesu, das nach ihm gegriffen habe „mit einer lebendigen Gewalt, der ich nicht widerstehen kann und nicht widerstehen möchte.“ (67) Festgemacht wird die Meisterschaft Jesu an seiner Bruderliebe, die aus Toten Lebendige gemacht habe und für seine Todfeinde gebeten und gebetet habe; an seiner Herrschaft „über sich selbst und die Dinge der Welt“ (68), die seinen Jüngern „die Herrschaft gibt über das Böse und über sich selbst“ (69); und an seinem Gehorsam gegenüber „der Stimme Gottes, seines Vaters“ bis zum Tod einschließlich der Gottverlassenheit in der Stunde des Todes (70).

Freilich könne man nicht einfach beschließen, so wie Jesus wolle man sein, weil in seiner an Bruderliebe, Herrschaft und Gehorsam festgemachten Meisterschaft das Geheimnis seines völligen Einsseins mit Gott liege, die der Autor als Äußerer des Bekenntnisses selbst nicht zu kennen bekennt. Gleichwohl glaube er an Gott „um dieses Menschen Jesus Christus willen“, durch den allein es möglich wäre, den Einklang mit Gott zu finden, „aus dem seine Meisterschaft kommt“.

Ein solches Bekenntnis kann ich auch nur verstehen, wenn ich es mir übersetze – das Leben Jesu nach seinem Tod als Metapher für seine Wirksamkeit im Leben und Handeln der Gläubigen; seine Bruderliebe als unbegrenzte Zuwendung zu den ihn beanspruchenden Menschen; seine Herrschaft als nicht Umgeworfenwerden auch von den extremsten Widerfahrnissen; und seinen Gehorsam als die Bereitschaft zur uneingeschränkten Annahme auch des unverdient erscheinenden Schicksals. Und wenn ich es mir so übersetzend verständlich mache, dann höre ich den „Anruf“ (74) nicht, mir erscheint diese Lebenshaltung als ‚supererogatorisch‘ (übererforderlich) und als solche nicht einmal vorbildlich. Denn ein Vorbild heiligmäßigen Lebenswandels, das so weit von normaler Menschlichkeit abliegt, scheint mir das Motiv unvermeidlich erlahmen lassen zu müssen, ihm wirklich nachzueifern. Ich lebe also (wenn auch nicht allein ich) in der „Sünde“:

„dies alles hat etwas damit zu tun, dass der Mensch gottlos ist, dass er nicht in dem Einklang mit Gott lebt, den man an Jesus Christus sieht. Jesus Christus ist das Kind seines Vaters, und darum sind für ihn alle Menschen Brüder und alle Dinge Werkzeuge und nichts kann diese böse, entmenschlichende Macht über ihn gewinnen. Wir aber sind nicht Kinder dieses Vaters, darum werden die Menschen uns zu Feinden und die Dinge vergewaltigen uns. Der uralte Ausdruck für diesen Tatbestand heißt ‚Sünde‘.“ (73)

Wenn das die Erklärung ist, dann muss die Sünde ‚Ersünde‘ sein und dieses augustinische Theologoumenon erscheint mir völlig unakzeptabel. An anderer Stelle wird die Sünde gut lutherisch in der *curvatio in se ipsum* gesehen („die ewige, bohrende Beschäftigung mit sich selbst, die Selbstliebe und der Selbsthass“ 331). Obwohl ich, was damit gemeint sein könnte, besser verstehe, kann ich die anthropologisch bedingte Egozentrizität<sup>6</sup> auch nicht als von vornherein sündhaft verstehen. Ihre Deutung als so beschaffen erscheint mir zudem unvereinbar mit dem Bestehen auf Selbstständigkeit des Urteils und der Lebensführung, die der Autor vielfach befürwortet und geradezu zu einer Utopie der selbstständigen Verantwortlichkeit stilisiert: „Mensch, Meister seines Lebens, ist derjenige, der in allen Bereichen seines Lebens selbständiger Gesprächspartner geworden ist, der aufgrund eigener Überlegungen sein eigenes Urteil fällt und dieses Urteil in der Tat vollzieht.“ (109 f.)

Aber auch wenn man derart im ‚Ausgangspunkt‘ vom Autor getrennt ist, soll man seinem Gesprächsangebot folgen können:

„Ob Sie also einer sind, der Jesus Christus, den Meister, sieht und glaubt, oder ob Sie einer sind, der seinen Kampf auf eigene Faust führt, wir können ein gutes Stück Weges gemeinsam gehen und können ein Gespräch auf dem Wege miteinander führen. Mag sein, dass wir uns an einem bestimmten Punkt auf dem Wege trennen müssen. Es mag aber auch sein, dass Sie auf dem Wege den Anruf des Menschen Jesus Christus hören...“ (74)

Ich halte das für ausgeschlossen, will aber das Gesprächsangebot zunächst noch zum Thema des Lebenssinns aufnehmen.

### III.

Der Ausdruck ‚Sinn meines Lebens‘ taucht in der *Meisterung* ausdrücklich zuerst am Ende des zweiten Unterabschnitts (Der Mensch in der Werkstatt, 76-215) mit dem Thema Der Geist und das Gespräch (91-125) auf, und zwar unter der Überschrift Mein Geist muss nach dem Ursprung und dem Ziel seiner selbst fragen (123-125). Was in dem zweiten Abschnitt der Sache nach behandelt wird, ist eine anthropologische Psychologie in ethischer Perspektive – vor dem ‚Geist‘ ist Der Leib und das Lebendigsein Thema, nach ihm Das Herz und das Vertrauen, Das Gewissen und der Gehorsam, Der Wille und die Tat, Die Person und die Einfalt, Das Auge und das Staunen, Das Ohr und das Lauschen, Der Mund und das Sprechen, Die Hand und das Schaffen, Der

---

<sup>6</sup> Für eine philosophische Analyse vgl. man Ernst Tugendhat: *Egozentrizität und Mystik* (München 2003); für meine kritische Stellungnahme vgl. die Rezension auf der Website.

Ort und das Daheimsein, Die Stunde und das Zeithaben.

Auf das Thema führen Überlegungen über das Urteilen und die Beobachtung, dass es Urteile erster Ordnung gebe. Zum Verständnis muss man sehen, dass da sehr viel Verschiedenes ‚Urteil‘ genannt wird – z.B. auch das ‚Ja‘ zu einem Lebenspartner bei der Eheschließung (106). An diesem Modell (‚performativen‘ Sprachgebrauchs) wird abgelesen, dass angeblich jedes Urteil „vollzogen“ werden will. Mit der Möglichkeit rein ‚theoretischer‘ Urteile wird erkennbar nicht gerechnet (106-108). Das ist der Nachteil einer durchgängig *ethisch* normativen Perspektive – sie verführt zur Verzeichnung deskriptiver Sachverhalte und dem unbegründeten Moralismus: „Ein Urteil, aus dem ich keine Konsequenzen ziehe, macht mich schuldig.“ (107) Ein ‚theoretisches‘ Urteil, aus dem ich nicht die angemessene Konsequenz ziehe, lässt mir eine Einsicht oder Erkenntnis unzugänglich sein, aber macht mich nicht ‚schuldigt‘. ‚Schuldig‘ werde ich allenfalls durch die Verletzung der Rechte anderer (möglicherweise auch durch die Verletzung der Rechte meiner selbst bzw. der ‚Pflichten gegen mich selbst‘), nicht durch die unzureichende Wahrnehmung eigener Interessen (wie es das an richtiger Erkenntnis und umfassender Einsicht ist). Urteile erster Ordnung sollen nun solche sein, „die im Bereich des Herzens, des Gewissens fallen und mein ganzes Leben in den Grundzügen bestimmen“. Die anderen Urteile seien ‚praktische‘, „die sich aus einem besonderen, äußeren Sachverhalt ergeben“ (ebd.). Die Unklarheit dieser Unterscheidung aufzuklären, ist hier nicht nötig. Über die Urteile zweiter Ordnung heißt es nun unmittelbar vor dem ersten Auftritt des interessierenden Ausdrucks ‚Sinn meines Lebens‘:

„Es gibt kein geistiges Leben ohne diese grundlegenden Urteile des Herzens. Lange hat man gemeint, die Wissenschaft sei voraussetzungslos, also ohne diese Glaubensvoraussetzung. Es ist heute deutlich, dass gerade diese angebliche Voraussetzungslosigkeit ein Urteil des Glaubens ist. Aller Wissenschaft liegt ein bestimmtes Menschenbild, ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis zugrunde. Das leidenschaftliche Streben der Wissenschaft nach Voraussetzungslosigkeit war im Grunde immer eine Abwehrbewegung, ein Nein zu bestimmten religiösen, zu bestimmten christlichen Voraussetzungen. Dieses Nein war sicherlich notwendig, die Wissenschaft musste sich ja aus dem Windschatten der Kirchlichkeit befreien, um arbeiten zu können. Aber sie konnte dieses Nein nicht sprechen, ohne zu anderen Glaubensvoraussetzungen Ja zu sagen. Denn der Anker des Geistes liegt im Herzen.“ (122)

Diese Abgrenzung der Wissenschaft ist weltanschaulich grob und von außen, muss aber hier nicht berichtigt werden. Ein Verständnis *der Wirklichkeit* wird in der Wissenschaft gewiss nicht schon vorausgesetzt, sondern erst gesucht; und für viele Wissenschaften ist ein ‚Menschenbild‘

(was immer das genau ist) ebenso gewiss entbehrlich.

Die Glaubensvoraussetzung einer grundlegenden Lebenshaltung müsse als Ausgangspunkt in allem Denken, Reden, Handeln bewährt werden, „sonst zerreißt mein Leben in mehrere sinnlose Stcke“ (123). Vor dem Auftritt des Ausdrucks ‚Sinn meines Lebens‘ ist also durch dieses Urteil schon vorweg entschieden, dass Sinn etwas mit Vereinheitlichung des Lebens zu tun hat. Ausdrücklich wird das nun in der Frage nach Ursprung und Ziel des Geistes, der man selbst ist:

„Das erste und das letzte Wort im Gespräch meines Lebens wird nicht von mir selbst gesprochen: das Wort, das mich in meiner unwiederholbaren Eigenart ins Leben bringt und das Wort, das mich aus dem Leben ruft. Wir haben schon eingangs festgestellt, dass wir aus der Bauweise unseres Geistes so wenig wie aus dem Geheimnis unseres Leibes auf den Ursprung des Lebens schließen können. In Geburt und Tod sind unserem Geist unübersteigbare Grenzen gesetzt. Diese Tatsache ist bedrängend.

Denn gerade an dieser Stelle müsste sich entscheiden, was mein Leben letztlich für einen Sinn hat. Verdanke ich mein Dasein und meinen Tod dem bloßen Zufall, dann ist es auch ein mehr oder weniger zufällige Sache, was ich daraus mache. Es hat keine letzte Bedeutung. Ich kann dann den Sinn meines Lebens selbst bestimmen, kann leben, wie ich will. Stammt mein Leben aber aus einem jenseitigen, persönlichen Willen, dann wird alles anders. Denn dann ist mir der Sinn meines Lebens von außen gesetzt, dann muss ich durch mein Leben eine bestimmte Ernte einbringen und heimbringen im Tod.“ (123)

Wenn sich an den zeitlichen Grenzen des Lebens in Geburt und Tod ‚entscheiden‘ muss, was mein Leben ‚letztlich‘ für einen Sinn hat, dann ist das Leben, dessen Sinn in Frage steht, offenbar als wesentlich zeitliche Erstreckung (Einheit) verstanden und der Sinn als das diese Erstreckung Vereinheitlichende. Ethisch relevant ist dieses Vereinheitlichende in der religiösen Deutung als von außen Gesetztes, das das Leben zu einer normativen Gestaltungsaufgabe werden lässt, die der Lebende zu lösen hat. Wenn er sie löst, bringt er im Tode ‚eine bestimmte Ernte‘ ein und heim. Aber das Leben, das sinnvoll sein soll, ist gar nicht nur und nicht einmal in erster Linie zeitlich bestimmte Einheit, die sich erst im Tod vollendet (so dass man, wie Wilhelm Dilthey ausdrücklich behauptet und Martin Heidegger verwandelnd aufgenommen hat, erst in der Todesstunde seines Sinnes ganz teilhaftig werden könnte); sondern das Leben, das bei Leib und Leben sinnvoll sein soll, ist der vieldimensionale strukturelle Zusammenhang von Lebensbezügen und Lebensvollzügen, in dem man manches gewählt und getan hat und anderes einem widerfahren ist, und der für den Lebenden selbst (nicht erst retrospektiv für den Sterbenden) mehr oder weniger verständlich und annehmbar ist. Der Autor versteht den

Ausdruck ‚Sinn‘ in ‚Sinn meines Lebens‘ einfach nicht differenziert genug und daher nicht angemessen. Die Alternative ‚von außen gesetzter Sinn‘ oder ‚selbst gewählter Sinn‘ ist nicht nur unvollständig, sondern einfach schief. Denn auch, dass der Sinn meines Lebens von außen gesetzt wäre, müsste ich entweder als Auffassung wählen oder, wenn es mir widerfährt (ich nicht anders kann als es so zu sehen – wie der Autor in seinem christlichen Glaubensbekenntnis impliziert), mindestens annehmen (akzeptieren). Und das muss der Autor wider Willen (bzw. entgegen seiner Auffassung) auch ausdrücklich zugestehen:

„Natürlich bekomme ich aus der Gemeinschaft der Menschen eine Fülle von Antworten auf die Sinnfrage. Manche dieser Antworten wiegen leicht, wie z.B.: ‚Das Leben ist kurz; man muss es so gut wie möglich genießen‘. Andere wiegen schwer, etwa: ‚Du bist nichts, dein Volk ist alles!‘ – oder: ‚Wir sind das Bauvolk der kommenden Zeit, der klassenlosen Gesellschaft!‘ Ich kann also wählen, welche Sinngebung mir am meisten gefällt. Aber gerade diese Möglichkeit leuchtet mir nicht ein. Strümpfe und Kleider kann man auswählen, aber der Sinn des Lebens kann doch nicht auf einer willkürlichen Entscheidung beruhen! Außerdem haben alle diese Sinngebungen, die mir aus der Gesellschaft zur Wahl angeboten werden, den einen großen Mangel, dass sie immer nur vom Menschen im Allgemeinen reden können, nie von mir persönlich.“ (123 f.)

Abgesehen davon, dass es schief ist, den nicht von außen gesetzten Sinn nur als wählbar/gewählt zu verstehen, ist es bei Zugeständnis dieser schiefen Alternative zu Argumentationszwecken eben eine einfache Wahrheit, dass auch die (ausdrückliche) Ablehnung einer Wahlmöglichkeit eine Wahl ist. Und abgesehen davon, dass auch der Autor vielfältig ungeschützt vom Menschen im Allgemeinen redet und auch die christliche Antwort auf die Lebenssinnfrage, insofern sie für *jeden* Christen gilt, eine insofern *allgemeine* ist, fällt bei den erwähnten gesellschaftlichen Sinnangeboten (unter denen das völkische schon aus logischen Gründen ausscheiden sollte – wenn ich wirklich nichts bin, ist an dem mich Betreffenden auch nichts sinnvoll – verständlich und annehmbar) einfach unter den Tisch, dass sie ja von den einzelnen akzeptiert werden müssen und im Ausdruck dieser Annahme natürlich von ihnen selbst reden (‚ich bin Kommunist und will es sein‘, ‚ich verstehe mich als Glied der Volksgemeinschaft‘ etc.).

Es ist unerfindlich, warum ich mein Leben, wenn es sich, wie das Leben überhaupt, einem unwahrscheinlichen Zufall verdankt und durch einen nur zu wahrscheinlichen, nämlich gewissen Zufall (i. S. von Widerfahrnis) enden wird, nicht unbedingt ernst nehmen und daher an seiner verständlichen Annehmbarkeit (seinem Sinn) interessiert sein können sollte. Weil etwas zufällig begonnen hat und gewiss enden wird, muss, was zwischen beiden Kontingenzen

liegt, nicht sinnlos sein oder werden. Der Autor sieht es anders:

„Um mich herum sind Menschen, die die Sinnfrage mit dem Glauben an den lebendigen Gott beantworten. Sie sagen: Es ist der lebendige Gott, der mich in dieses mein besonderes Leben gerufen hat. Ich soll mein besonderes Leben mit seinen Gaben und Grenzen leben nach seinen Geboten. Ich soll das Gespräch meines Lebens mit ihm führen, denn er hat das erste Wort gesprochen und er wird auch das letzte Wort sprechen im Tod und im Gericht über mein Leben auf dieser Welt.

Es liegt auf der Hand, dass diese Antwort ihrem Wesen nach allen anderen Antworten auf die Sinnfrage überlegen ist. Sie redet nicht so allgemein vom ‚Menschen‘, sondern von mir persönlich. Und sie umfasst nicht nur Teile meines Lebens – meine Ehe, meine Arbeit – sondern rückt mein ganzes Dasein von der Geburt bis zum Tod in eine letzte Richtung. Genau genommen ist sie die einzige wirkliche Antwort auf die Sinnfrage, wenn man nicht das Leben im Allgemeinen und im Besonderen für Zufall halten will.“ (124 f.)

Auch wenn dieser arrogante Anspruch für die christliche Lebensdeutung dadurch gemildert wird, dass anschließend eingeräumt wird, „dass man sich den Glauben an Gott nicht einfach nehmen kann“, weil er ja dann „doch nur wieder eine willkürliche Entscheidung“ wäre, dass der Glaube vielmehr das Widerfahrnis der „Begegnung mit dem lebendigen Gott“ voraussetze, kann ich und jeder gleichermaßen glaubenslos Denkende nur erwidern, dass die Überlegenheit der christlichen Antwort keineswegs auf der Hand liegt und die dafür angeführten Begründungen (persönlicher Lebenssinn, nicht bloß allgemeiner; ganzheitlicher Geltungsbereich) einfach nicht triftig sind. Aber in einer solchen Diskussion hat der Glaubende einen Startvorteil – er muss nicht alles von Argumenten abhängig machen. Den will ich ihm gerne lassen (das ist die ‚Arroganz‘ auf meiner Seite, ein unaufgebbarer Anspruch).

#### IV.

*Von der Meisterung des Lebens* ist ein selbst in christlichen Kreisen vergessenes Buch. Dazu hat auch beigetragen, dass der Autor selbst schon Anfang der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts weitere Auflagen verhindert hat, weil er im Zuge seiner weiter entwickelten Einsichten vor allem zur überanspruchsvollen und leicht lebensfeindlichen, jedenfalls lebensfremden Sexualethik seines Buches (341 ff.) mit Ausschluss der Homosexualität und Tabuierung von Onanie und vorehelichem Geschlechtsverkehr nicht mehr stehen wollte.

Daher und von meinem bisher leitenden Interesse an ausdrücklicher Klärung meiner Stellung zu diesem frühen Einfluss auf mein Denken (der ja auch dort gegeben ist, wo er zum

entschiedenen Widerspruch geführt hat), könnte eine weitere Auseinandersetzung unterbleiben – die Hauptdifferenz ist klar. Wenn ich die Auseinandersetzung dennoch ein Stück weiter führe, dann mit folgender Überlegung: Ich stelle mir vor, dass die Enkel meines Vaters, meine Kinder, Nichten und Neffen, die ihren Großvater nicht kennen gelernt haben, irgendwann einmal auf seine Bücher stoßen werden und, weil sie überwiegend kirchlich ungebunden oder anderen Glaubens sind (die Söhne meiner jüngsten Schwester sind Muslime), am ehesten die *Meisterung* zur Hand nehmen werden. Sie könnten dann auch an einer weiteren Auseinandersetzung Interesse nehmen.

Ausdrücklich herausgestellt zu werden verdienen die Kosten der durchgängig *ethisch* normativen Wahrnehmung der Lebenssinnsproblematik. In dem zuletzt angeführten Zitat (Gott werde „auch das letzte Wort sprechen im Tod und im Gericht über mein Leben in dieser Welt“) wird deutlich, dass die Vorstellung der Lebensgestaltung als von Gott gegebener Aufgabe den uralten Gedanken eines Seelengerichtes nach dem Tode mit sich führt. Wenn dieses „Gericht“ wirklich mein ganzes zeitliches Leben betrifft, dann werde ich in diesem Gericht auch für Dinge zur Rechenschaft gezogen, für die ich nicht verantwortlich bin. (Der Punkt ist in der Erwähnung des Themas ‚Ersünde‘ schon einmal berührt worden.) Formal gesehen, enthält der Prozess unseres Lebens unter zeitlichem Aspekt andere Prozesse und Ereignisse, Tätigkeiten, Handlungen und Widerfahrnisse – wobei diese Widerfahrnisse selbst wiederum Prozesse und Ereignisse, Tätigkeiten und Handlungen (anderer) sein können. Nach menschlichen Begriffen bin ich für das, was mir widerfährt (z.B. der Prozess des Älterwerdens und Alterns), nicht verantwortlich. Das ist gerade der Sinn der Unterscheidung zwischen Widerfahrnissen und Handlungen/Tätigkeiten (um nur das zu berücksichtigen, wofür überhaupt Verantwortlichkeit in Frage kommt). Denn, nüchtern betrachtet, besteht meine Verantwortlichkeit darin, dass *andere* oder ich selbst *mich* zur Verantwortung *ziehen/können*. Dafür, dass z.B. einem Passanten vor dem Haus meiner Wohnung ein Ast der Kastanie vor meinem Fenster auf den Kopf fällt, werde ich vernünftigerweise nicht zur Verantwortung gezogen oder mir einen Vorwurf machen, wenn mir nicht eine rechtliche Verantwortung für die Sicherheit von Straßenbäumen zugeschrieben ist. Man darf es sich dabei freilich nicht zu leicht machen. Der gute Sinn der *ethisch* normativen Vereinheitlichung, die in der christlichen Antwort auf die Lebenssinnsfrage liegt, besteht darin, dass ich auch mit den Widerfahrnissen und anderen Vorgegebenheiten meiner Erfahrung zurechtkommen muss, eine Einstellung zu ihnen finden muss, sie, wenn möglich, annehmen muss. Dies als Geschenk und/oder Auftrag Gottes an mich

zu verstehen, ist eine mögliche Metapher für diese Erfordernisse. Aber zugleich ist das auch eine tendenziell zu starke Metapher, denn wenn es Gott gibt, muss er ‚alles in allem‘ sein, und das tendiert dazu, den Auftrag total werden zu lassen – alles muss angenommen werden, auch das menschlich Unannehmbare. Außerdem tendiert die christliche Auffassung dazu, die soziale Verantwortlichkeit des einzelnen total werden zu lassen und damit zu überzeichnen. Um keinen Preis und in keiner Hinsicht soll man das Gespräch mit den anderen abrechnen dürfen<sup>7</sup>, die Ehe wird, als ‚totale Institution‘ verstanden, zum Modell gemacht und von ihr gesagt, dass sie wie die Verhältnisse zwischen „Freunden, ...Eltern und Kindern, ...Meister und Jünger dieses Opfer des Eigenlebens voraus(setzte)“ (114 f.) Dass in der Annahme ‚von allem‘ und der unbegrenzten sozialen Einbindung eine Überforderung der Leidensfähigkeit liegen kann, auch für christliches Selbstverständnis – und ich beanspruche hier, nicht nur ein *argumentum ad hominem* zu geben –, dafür sprechen die Selbsttötungen auch von Christen – ihre sprachliche Verurteilung als *Selbstmorde* und ihre ethische Einstufung als Todsünde ist geradezu ein Symbol der tendenziellen Überforderung durch Totalverantwortlichkeit gegenüber einem Seelenrichter. Die christliche Auffassung ist da zwar mit der philosophischen Ethik, etwa bei Platon oder Locke, einig, wenn sie das Selbsttötungsverbot zum zentralen Punkt der Individualethik macht (insofern die Handlungsfreiheit die Verfügung über das eigene Leben nicht einschließen dürfen soll). Aber die Forderung ist zu stark. Andererseits: Der Preis, den man für die Ablehnung solcher Totalverantwortlichkeit im Blick auf die Möglichkeit des Suizids zahlt, ist, dass man die Unannehmbarkeit mancher Lebenslagen zugesteht und daher Suizidanten in solchen Lebenslagen auch keine Vorwürfe machen kann (das beiläufig scheint gerade der Vorwurf zu sein, den man ihnen in allen anderen Vorwürfen macht – dass sie sich dem Vorwürfe-gemacht-Bekommen entziehen, weil sie das antwortende Subjekt, an das Vorwürfe gerichtet werden müssten, zerstören und sich dem Wechselspiel menschlicher Ansprüche aneinander entziehen). Das Leben ist auch für den Lebenden selbst nicht unter allen Bedingungen der Güter höchstes, es ist als solches weder gut noch böse, sondern uns (als das grundlegende Widerfahrnis) vorgegeben – und wir können es verlassen, wenn wir es nicht mehr ertragen können – diese deskriptive Wahrheit kann nicht normativ aus der Welt geschafft werden. Dies anzuerkennen, muss äußerste Anstrengungen zu Verhinderung von

---

<sup>7</sup> In *Chancen des Alltags* heißt es sogar: „Gott führt keine Privatgespräche mit isolierten Seelen.“ (125). Das ist jedenfalls glaubens-epistemologisch ein Fehler – die im nächsten Abschnitt behandelte Kette von Zeugnissen und Bürgschaften käme ohne ein Gespräch Gottes mit isolierten Seelen gar nicht in Gang, es gäbe keine ‚Offenbarung‘: „Gott kannst du nicht mit einem Andern reden hören, sondern nur, wenn du der Angeredete bist.“ – Das ist eine grammatische Bemerkung.“ (Wittgenstein: *Zettel* 717)



Selbsttötungen nicht schwächen, kann aber helfen zu akzeptieren, dass sie eine Erfolgsgarantie nicht haben können. Die Annahme einer Totalverantwortlichkeit geht auch auf die Suche nach einer Erfolgsgarantie zurück.

Ein anderes, auf andere Weise aber auch extremes Beispiel für den Unterschied zwischen einer Ethik der Totalverantwortung und einer Menschen besser angemessenen Verantwortung: Zufällig erscheint am Tag, an dem ich dies schreibe, in der von mir gelesenen Morgenzeitung<sup>8</sup> ein Bericht über Therapieangebote, die das Institut für Sexualwissenschaft und Sexualmedizin des Berliner Universitätsklinik *Charité* für Pädophile macht. Pädophilie – sexuelles Interesse Erwachsener an Kindern – ist ein sozial unzulässiger und zum Schutz von Kindern zu Recht kriminalisierter Sachverhalt. Aber wie sollen die Männer und Frauen mit dieser Veranlagung oder Prägung leben? Die Totalverantwortungsethik wüsste sie nur zu verurteilen und zu strengster Selbstzucht anzuhalten. Die Psychologen des Instituts der *Charité* verurteilen ihre Klienten nicht. Ein zitierter Therapeut namens Ahlers bezeichnet als Ziel der Therapie Verhaltensselbstkontrolle – den Klienten wird gesagt: „Du bist nicht schuld an deinen sexuellen Wünschen, aber du bist verantwortlich für dein sexuelles Verhalten.“ Voraussetzung dafür ist die Anerkennung der eigenen devianten Veranlagung als Tatsache. „Denn nur, wenn ich etwas zu mir selbst gehörig betrachte, dann kann ich das auch kontrollieren.“ Verurteilende Versuche der Verdrängung aus Scham führen dagegen zu einer Störung des Selbstwertgefühls, das Verhaltenskontrolle auf die Dauer immer schwieriger werden lässt: „Je mehr sich jemand selbst entwertet und für etwas verantwortlich macht, für das er nichts kann – nämlich seine Neigung – desto schlechter geht es ihm, desto depressiver wird er, desto stärker wird das Verlangen nach einem tatsächlichen Übergriff.“ Die Stärkung der Verantwortung der Klienten für ein nicht-delinquentes Verhalten setzt Unterscheidungen im Begriff ihrer Verantwortlichkeit voraus, die eine Ethik der Totalverantwortung nicht oder nur sehr schwer konsequent machen kann.

Freilich muss ich einräumen, dass die Stilisierung der christlichen Antwort auf die Frage des Lebenssinns zur Ethik einer Totalverantwortung das christologische Zentrum dieser Sichtweise nicht berücksichtigt. Die Glaubensüberzeugung der Christen ist ja, dass Jesus von Nazareth durch seinen unschuldigen Tod am Kreuz die Erbsünde gesühnt hat und dadurch zum Christus, Heiland, Erlöser geworden ist. Ich muss mich in dogmatische Einzelheiten nicht vertiefen, um anzuerkennen, dass mit der Erlösung durch den Heiland die Last einer Totalverantwortung für alles im eigenen Leben leichter zu tragen sein mag. Aber ich habe den Verdacht, dass es den

---

8 Sabine Deckwerth: ‚Das gefährliche Ich‘, *Berliner Zeitung* Nr. 3, 4. Januar 2007, Seite 3.

Erlöser auch nur braucht, weil ethisch eine Totalverantwortung unterstellt wird. Jedenfalls glaube ich, mit einer vernünftigen Ethik nach menschlichen Verantwortlichkeitsmaßstäben eines Erlösers nicht zu bedürfen, weil ich nicht für alles verantwortlich bin. In einem Buch, das die traditionellen und modernen Wege eines Gottesbeweises kritisch untersucht<sup>9</sup>, wird diese Haltung durch ein mir trotz seines antiquierten Sensualismus wunderschön erscheinendes Zitat aus einem Buch des französischen Aufklärers Paul-Henry d’Holbach deutlich:

„Wenn ein Gott existierte und wenn dieser Gott ein von Gerechtigkeit, Vernunft und Güte erfülltes Wesen wäre, was hätte ein tugendhafter Atheist dann zu fürchten, der im Moment seines Todes – in der Annahme, für immer zu entschlafen – einem Gott gegenüberstände, den er Zeit seines Lebens verkannt und ignoriert hat? ‚O Gott, der du dich unsichtbar gemacht hast‘, würde er sagen, ‚unbegreifliches Wesen, das ich zu entdecken nicht fähig war, verzeih mir, dass der beschränkte Verstand, den du mir gabst, dich nicht hat erkennen können. War es mir denn möglich, dein geistiges Wesen mit Hilfe meiner Sinne zu erfassen? Mein Geist vermochte sich nicht der Autorität einiger Menschen zu beugen, die über dich so wenig wissen konnten wie ich und die allein darin übereinstimmten, mich lauthals zum Opfer jener Vernunft aufzufordern, die du mir geschenkt hattest.“

## V.

Nun hätte der Autor, der ja in einer der gemachten Anführungen die Berufung auf Gottesbeweise beiläufig verwirft, das Zitat von Holbach vielleicht frivol gefunden. Er gründete seinen Glauben ja nicht auf Beweise, sondern auf das, was traditionell ‚Offenbarung‘ genannt wird – die in seinem Fall darin bestanden haben soll, dass die Worte Jesu nach ihm mit unwiderstehlicher Macht gegriffen haben. Aber wie hat er das Erlebnis glaubwürdig finden können (auch wenn er einmal sagt, dass mit Erlebnissen alles ‚echte Wissen‘ begänne – 500)?

Ich habe darüber in seinem zweiten Buch<sup>10</sup> Hinweise gefunden, die mir das noch fragwürdiger machen. Er schildert dort nämlich unter der Überschrift ‚Der Gottesdienst Jesu‘ (66-109) das, was er die Tradition der Christusverheißung nennt, als eine Kette von

---

9 Norbert Hoerster: *Die Frage nach Gott*, München 2005. Das folgende Zitat S. 122 in Kap. VI dieses Buches wird in vorbildlich klarer Weise auch die Frage erörtert: „Gibt der Gottesglaube unserem Leben Sinn?“ (66-86) Sehr richtig betont der Autor, dass fraglich sei, „ob es überhaupt als rational gelten kann, aus rein praxisbezogenen Gründen in Form von Postulaten irgendwelche Annahmen über die Wirklichkeit zu machen“, geht dieser Frage aber nicht in dieser allgemeinen Form nach. Eine allgemeine Untersuchung würde wohl anerkennen müssen, dass jede rationale Untersuchung in begrifflichen Voraussetzungen auch Annahmen über die Wirklichkeit formal schon investiert, es aber erlauben, zwischen verschiedenen Arten von Annahmen rational zu differenzieren.

10 *Chancen des Alltags*, op. cit., Stuttgart/Gelnhausen 1965. Zitate in diesem Abschnitt, wenn nicht anders bezeichnet, daraus.

bezeugenden Bürgschaften. Nach Befunden der historischen Bibelwissenschaft der Evangelischen Theologie hat der historische Jesus von Nazareth nicht selbst für sich beansprucht, der Messias oder Christus zu sein; das hat ihm erst die Verkündigung seiner Jünger und die Missionstätigkeit der Urgemeinde zugesprochen.<sup>11</sup> Es wird sogar gesagt, seine Auferstehung, das für das Glaubensbekenntnis zentrale ‚Faktum‘ einer die unendliche Treue Gottes bezeugenden Machttat, sei ‚in das Wort der *Verkündigung* hinein‘ (Rudolf Bultmann) geschehen. Jesus selbst war offenbar ein Prophetenrolle beanspruchender Rabbi, dessen zentrale Botschaft das Nahen des Gottesreiches und der Aufruf zur Buße (Umkehr) war. Der Autor der *Meisterung* sieht es nun in seinem zweiten Buch so, dass schon Jesus seinen Jüngern für die Treue seines Gottes gebürgt habe, aber für Glaubwürdigkeit dieser Bürgschaft standen schließlich nicht voraus liegende Zeichen und Gründe, sondern Folgen: „Dass er mit seiner Predigt Glauben findet und dass Gott sich in diesem Glauben als der Herr der Wirklichkeit erweist und durchsetzt, ist ... tatsächlich die einzig denkbare Beglaubigung Jesu, die einzige, die er wollen kann, die einzige, die seiner Predigt entspricht.“ (80) Und als Gegengewicht gegen die Nichtbeanspruchung der Messiasfunktion weist er auf die ‚unmögliche‘ und überfordernde (‚Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist‘) Bergpredigt hin. Die passivischen Formeln ihres ‚Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist‘, denen der Prediger am Berge sein ‚Ich aber sage euch‘ entgegengesetzt, umschrieben nicht den Moses-, sondern den Gottesnamen: „hier spricht nicht Mensch gegen Mensch, hier spricht – Gott in einer neuen Stunde ein neues Wort“. (274) Mag dies auch der verkündigte, nicht der verkündigende Jesus Christus gesprochen haben – welcher Anspruch! Und beglaubigen soll ihn, dass er Glauben gefunden hat? So können Ansprüche, auch normative Ansprüche, nach menschlichen Maßstäben jedenfalls nicht beglaubigt werden.

Die die Verheißungstradition begründende Bürgschaftskette soll sich so fortgesetzt haben: Die Zeugen der angeblichen nachösterlichen Erscheinungen des Christus, von denen gesagt wird, dass ihre „zum großen Teil sicherlich legendären Einzelheiten ... merkwürdig wenig Eigengewicht“ (94) haben, mussten wiederum den Späteren für die Glaubwürdigkeit der Botschaft bürgen (89 ff.). Das heiße schließlich: „Der Bürge des Glauben (d. i. Jesus) schafft sich – Bürgschaft im Glauben der Erstberufenen.“ (95) Aber dass eine Botschaft Erfolg hat, in diesem Fall eine wachsende Gemeinde stiftet und Missionstätigkeit in Gang setzt, ist leider kein Grund für ihre Wahrheit (auch nicht für ihre ‚praktische‘ Wahrheit).

---

<sup>11</sup> Ich habe mich belehren lassen durch Ulrich Wilckens: *Auferstehung*, Stuttgart/Berlin 1970 u. ö. Das folgende Zitat 158.

Es erstaunt daher nicht, dass der Autor selbst gelegentlich der Erörterung einer Unausweichlichkeit des schuldig Werdens unter Beziehung auf Römer 7, 19 jedenfalls einmal rhetorisch eine radikale Frage stellt (allenfalls erstaunt, das er sie nur rhetorisch stellt):

„Muss der Christ sich nicht eingestehen, dass die Verheißung letztlich doch keine Wirklichkeitsmacht hat und die Wirklichkeit letztlich doch ohne Verheißung<sup>12</sup> ist? Dass er sich also Illusionen gemacht hat? Dass Glaube, dass sein Glaube jedenfalls Illusion ist?

Dass er sich nur eingeredet hat, ‚berufen‘, von der Wahrheit Gottes ergriffen und zum Vertrauen aufgeboten zu sein? Dass er sich nur hat mitreißen lassen in der Versammlung, mitnehmen nicht vom Geist Gottes, sondern von den Geistern menschlicher Wunschbilder? Oder dass die Christusverheißung selbst eine Täuschung und die Bürgen des Glaubens, von Jesus an, verführte Verführer, die sich die Herrschaft Gottes gegenseitig einreden, ohne dass ‚etwas dahinter‘ ist?“ (156)

Ja, ja, das sollte er sich eingestehen, wenn er *vernünftig* sein will. Das zu sein, kann man zwar ein Stück weit nicht vermeiden, aber man muss es wohl nicht für sein gesamtes Verhalten wollen, wenn man etwas zu kennen meint, das ‚höher ist als alle Vernunft‘. Wenn man es nicht will, ist für die, die vernünftig sein wollen, die Möglichkeit weiterer Diskussion verschlossen. Denn ‚Diskussion‘ hat wohl zum Ziel die Möglichkeit vernünftiger Einigung, die der Autor in der *Meisterung* einmal ‚Partnerschaft‘ nennt, aber ihr Mittel ist keineswegs ‚der Kompromiss‘ (Meisterung 114), sondern die wechselseitige Überzeugung durch Gründe.

## VI.

Um nicht auf einem so dissonanten Ton zu schließen, möchte ich zum Schluss auf einen Teil der *Meisterung* hinweisen, der mir nach wie vor in seinem starken Wunsch, Bürger sein zu können, sehr überzeugend erscheint und in der Abgewogenheit des Urteils imponiert – ihre politische Ethik. (475-519) Um sie einzuschätzen, muss man wissen, dass der Autor ein sehr politischer Mensch war, der z. B. in der Bewegung gegen die Wiederbewaffnung der alten Bundesrepublik als ‚Sprecher‘ der ‚jungen Generation‘ fungiert hat (es gibt ein Foto<sup>13</sup> von der Versammlung in der Frankfurter Paulskirche am 30. Januar 1955, das ihn in der ersten Reihe

---

12 ‚Verheißungen‘ sind dabei selbst wieder erklärt als „Worte und Ereignisse, in deren Zusammenhang Gott sich Glauben verschafft“ (97) – also von ihren Resultaten her.

13 Das Foto ist abgedruckt in der in den Daten überwiegend korrekten, in den Deutungen vielfach problematischen Biographie eines zeitweiligen Weggefährten – Werner Simpfendörfer: *Ernst Lange – Versuch eines Porträts*, Berlin 1997, 56.

neben den prominenten SPD-Politikern und evangelischen Führern dieser Bewegung zeigt – Carlo Schmid, Erich Ollenhauer, Gustav Heinemann, Martin Niemöller) und für den Bundestagswahlkampf 1972 eine Wählerinitiative zugunsten der Ostpolitik Willy Brandts organisiert hat. Wie differenziert er seine Stellungnahme gegen die Wiederbewaffnung nach dem Erweis ihre Vergeblichkeit begründet (515-518), wie wenig leicht er es sich mit der Ablehnung des Kriegsdienstes gemacht hat, nötigt als historisches Zeugnis Achtung ab.

Auch wenn ich viele Überzeugungen nicht mehr teile, erinnere ich mit Genugtuung, dass ich einer der wenigen Studenten von 1968 gewesen sein dürfte, der mit seinem Elternhaus politisch nicht zerfallen sein musste.<sup>14</sup>

Eine Differenz in der Sache politischer Ethik muss gleichwohl erwähnt werden. Bevor der Autor die Demokratie der Bundesrepublik erörtert und bei seinen jungen Lesern für sie wirbt (das war 10 Jahre nach der Katastrophe des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs durchaus nötig), erörtert er die Notwendigkeit des Staates überhaupt und sieht sie neben den vielen rationalen Begründungen, die er auch anführt, deren Zusammenfassung in einer Vertragstheorie er aber ablehnt (513), weiterhin darin, „dass der Mensch nicht gut, sondern böse ist, dass er, vor die Wahl zwischen Frieden und Unfrieden, Wahrheit und Lüge, Liebe und Hass gestellt, keineswegs selbstverständlich den Frieden, die Wahrheit und die Liebe wählt, selbst wenn er mit dem Verstand und mit dem Herzen einsieht, dass diese Wahl die einzig sinnvolle wäre.“ (482) In dieser ‚religiösen‘ Begründung der Notwendigkeit des Staates wirken sich Paulus und Luther aus, aber vernünftig ist eine Charakterisierung des Menschen überhaupt als böse nicht nachzuvollziehen (wie alle metaphysischen Anthropologeme nicht). Wohl alle Menschen außer Heiligen sind manchmal böse, manche Menschen sind überwiegend böse und also böse, aber *der* Mensch ist insofern diesseits von Gut und Böse, als er in der Alternative von Gut *oder* Böse sich verstehen und verstanden werden kann. Das nicht zu sehen oder wahr haben zu wollen, entspricht wieder dem Theologoumenon der Erbsünde und der Erlösungsbedürftigkeit begründenden ‚Totalverantwortung‘, von der (in IV.) die Rede war. Merkwürdigerweise haben diese Grundvoraussetzungen in den Forderungen der Politischen Ethik der *Meisterung* an die politische Beteiligung der Bürger (500 ff.) keine übertriebenen Folgen, weil der Autor „die politische Einflusslosigkeit, in die der Staat mich hineinzwingt“ (510) durchaus realistisch sieht. Allerdings weiß ich nicht, was zu antworten wäre, wenn

---

14 Das hat sich auch darin dokumentiert, dass mein Vater mich als Studenten auf den Leitartikel eines prominenten evangelischen Publizisten (E. Stammer) im ersten Band einer von ihm initiierten homiletischen Zeitschrift hat antworten lassen: vgl. Ernst Michael Lange: ‚Die Studentenrevolte – ein Generationenproblem?‘, in *Predigtstudien* III, 2, Stuttgart 1969, 16-21.

jemand auf sein Argument, man dürfe auf die wenigen Kontrollmöglichkeiten und sein Stimmrecht nicht verzichten, weil man „die Konsequenzen“ staatlichen Handelns werde „trotzdem tragen müssen“ (504 f.), so reagierte: Wenn ich sie sowieso tragen werde, muss ich mit dem politischen Betrieb, der diese Konsequenzen zeitigt, nicht auch noch meine Zeit verschwenden!

## VII.

Vielleicht wird niemand, der nicht am Autor des erörterten Buches Interesse zu nehmen Anlass hat, es jetzt wieder lesen – es ist ein historisch gewordenes Dokument. Aber als solches mag es Aufmerksamkeit verdienen, auch wenn man nicht, wie ich, Gründe dankbaren Gedenkens haben sollte.

## *Nein sagen und nach Frieden suchen (2006/2016/2022)*

Klaus Heinrichs *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* (1964) ist mir, zusammen mit dem ergänzenden Aufsatzband *Parmenides und Jona*, von meinem Vater zu meinem 19. Geburtstag geschenkt worden. Mein Vater dürfte die Bücher selbst nicht gelesen haben, er kannte den Autor aber flüchtig als Kommilitonen seiner Studentenzeit nach dem Krieg (Heinrich war studentischer Mitbegründer der Freien Universität Berlin 1948 und befreundet mit meiner Tante Eva Furth, geb. Heilmann, die ebenfalls zu den Universitätsgründern gehörte.) Das Motiv des Geschenks war vermutlich, dass ich im beginnenden Sommersemester 1966 mein Studium (der Philosophie, Geschichte, Soziologie) an der Freien Universität Berlin aufnahm und Heinrich, wie mein Vater sicher voraussah, einer der Dozenten sein würde, dessen Veranstaltungen ich besuchen würde.

Heinrich machte in der Tat vom ersten Semester an den nachhaltigsten Eindruck auf mich und unter den Kommilitonen galt ich bald als eingeschworener Heinrichianer. Er war ein etwas untersetzter, zu leichter Korpulenz neigender, mit Ende 30 schon schütteres und ergrauendes Haupthaar (das, seine Lücken zu verdecken, von der einen Seite zur anderen über den cäsarischen Schädel gekämmt war) aufweisender, überragend gebildeter Mann. Er trug mit sanfter heller Stimme stets frei vor, in der Vorlesung am Donnerstag nachmittags (vor immer großem, überwiegend eine Gemeinde bildenden Auditorium) hin und her gehend und zu Zwecken einer wörtlichen Anführung ein mitgebrachtes Buch und zu Zwecken der Erfrischung eine große Tasse Wassers zur Hand nehmend, in den Seminaren mit seinen Hörern an einem Tisch in der stets überfüllten, kleinen Bibliothek seines Instituts sitzend und (in den Colloquien am Donnerstag abends) aus kleinen Porzellantassen sehr starken Kaffee trinkend, von dem auch allen, die wollten, angeboten wurde. Heinrich war Brillenträger, nach meiner Erinnerung für fern und nah, aber trug seine Brille nur selten mit der charmanten Begründung, wenn man ständig alles ganz genau sähe, könne man den Ausdruck ‚schön‘ viel seltener gebrauchen. Heinrich unterrichtete im Fach Religionswissenschaft, aber auch seine Religions-bezogenen Themen waren sehr stark philosophisch orientiert, so dass er beinahe als einziger meiner unmittelbaren Lehrer im Studium ein völlig selbst denkender Philosoph war.

So stark ich von Heinrich angezogen war, so sehr war diese Anziehung ambivalent. Denn Religionswissenschaft wollte ich ja gar nicht studieren, suchte vielmehr als Pfarrerssohn eine

begründete Distanz zu meiner eigenen religiösen Erziehung. Und die stark durch Freud beeinflusste symptomatologische Behandlung von Themen und philosophischen Texten stand im Kontrast zu der Erwartung, von diesen Texten etwas lernen zu können und nicht nur *anhand* ihrer über etwas anderes. Sie schien mir daher beinahe von Anfang an methodisch schwer behaftbar, ohne dass ich mich dem überwältigenden Geist-Reichtum der Lehrveranstaltungen und bald auch der privaten Unterhaltungen in den Pausen zwischen ihnen hätte entziehen können oder wollen.

0.

Es handelt sich bei den Buch-Betrachtungen in *Bücher am Wege* um erneute Lektüren von Büchern, die mich sehr beschäftigt und oder beeinflusst haben. Jürgen Habermas, dem ich meinen Aufsatz über seinen *Strukturwandel der Öffentlichkeit* geschickt hatte, hat mir brieflich geantwortet, die Textgattung, zu der dieser Text gehöre, sei ihm als eine Mischung aus Selbstanalyse und Buchkritik unbekannt, habe ihn aber doch interessiert, ohne dass er die Erwartung erfüllen könnte, nun seinerseits mit Kritik oder Zustimmung zu reagieren. (5. 11. 2006) Den in dieser eleganten und freundlichen Antwort steckenden milden Tadel merkwürdiger Selbstentblößung akzeptiere ich, denn es geht mir eben in diesem Projekt sowohl um Verstehen/Erkenntnis als auch um (auch autobiographische) Selbsterkenntnis und Bilanz.

Da trifft es sich gut, dass ich hinsichtlich von Heinrichs *Versuch* diese Doppelintention objektivieren kann, weil ich darüber schon einmal geschrieben habe in einer Zeit, als ich noch sehr unter dem Einfluss der Belehrung durch Klaus Heinrich gestanden habe: in einer Buchbesprechung, die der WDR III im Frühjahr 1970 gesendet hat. Den Text dieser Besprechung möchte ich, ihn nur orthographisch und stilistisch glättend, hier als nullten Abschnitt vor den folgenden Abschnitten mit meinen *second thoughts* einfügen.

Die Besprechung von 1970 betraf auch den Aufsatzband *Parmenides und Jona* und hatte folgenden Wortlaut:

Der Prophet Jona hat sich zweimal gewünscht, lieber tot zu sein als lebendig. Das eine Mal, als Gott die Jona aufgetragene Prophezeiung des Unterganges der großen Stadt Ninive nicht erfüllte. Das andere Mal, als Gott den Rizinusstrauch, der er zu Jonas Schutz in der Wüste hatte wachsen lassen, auch wieder verdorren ließ. Jona wird eine Lektion über die Ungerechtigkeit seines Zornes erteilt, die Uwe



Johnson („Jona zum Beispiel“) so übertragen hat: „Da sagte Jehova, sein Herr: Dich jammert des Rizinus, um den du keine Mühe hattest ... Warum jammert dich nicht der großen Stadt Ninive, in der über zwanzigtausend Menschen sind, die zwischen links und rechts noch nicht unterscheiden können, dazu die Menge Vieh?“

Das Buch *Jona* des AT berichtet nicht darüber, ob Jona die Lektion verstanden und angenommen hat.

Von der Frage, die das Buch *Jona* zu stellen nötigt – ‚wie es möglich sei, weder Gott noch sich selbst noch die große Stadt Ninive zu verraten‘ – lässt sich Klaus Heinrich in seinem *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* leiten. Er hat nicht die vielerlei Schwierigkeiten nein zu sagen zum Gegenstand, die wir aus dem alltäglichen, liebevollen oder auch nur höflichen Umgang miteinander kennen, sondern *die* Schwierigkeit nein zu sagen, als die sich Heinrich das Problem von Sinnlosigkeit bedrohter Selbstbehauptung darstellt. Heinrich gibt, an den Theologen Paul Tillich anknüpfend, eine ‚trinitarische‘ Beschreibung der Bedrohung durch Sinnlosigkeit:

‚es sind drei Bedrohungen, in denen wir heute unsere Situation wieder erkennen: die Bedrohung, mit nichts identisch zu sein; die Bedrohung, keine Sprache zu haben unter den zerstörenden Mächten; die Bedrohung, dass die Angst des Identitätsverlustes und der Sprachlosigkeit in Selbstzerstörung treibt.– Formulierungen wie diese setzen das Interesse voraus, das schon die Theologen einer frühen Kirche bewegte, die ihr Glaubensbekenntnis in der Form eines trinitarischen Prinzips formulierten. Der ‚Vater‘ verlieh allen Teilen der von ihm geschaffenen Welt Identität und Dauer, der ‚Sohn‘ war das versöhnende Wort unter den miteinander konkurrierenden gleichheiligen Ursprungsmächten, und ‚Geist‘ der immer neu zu findende Weg der Versöhnung. ‚Trinität‘, vorgetragen in dem mythischen Bilde eines dreieinigen göttlichen Aspektes der Wirklichkeit, war einmal eine wirksame Formel für die lebendige Struktur des Seins.‘

So fasst Heinrich selbst in der Einleitung zur Studie ‚Parmenides und Jona‘ die systematische Intention seines *Versuchs* zusammen. In diesem werden vor allem zwei Positionen nach ihrer Antwort auf die Bedrohung durch Sinnlosigkeit gefragt, die manifest sei in Identitätsverlust, Sprachlosigkeit und Selbstzerstörung. Die eine Position kennzeichnet er als die des ‚ontologischen Protestes‘, der sich in einer Dialektik von Treue und Verrat bewege. Über sie belehren ihn Jona und die prophetischen Bücher des AT, sie hat weitergewirkt in den Geschichtstheorien der Aufklärung, sie ist wirksam in der Kulturtheologie Paul Tillichs, der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs und der psychoanalytischen Praxis Freuds (im Gegensatz zu seiner Theorie). Die andere Position nennt Heinrich die des ‚ontologischen Restes‘, der sich in einer Dialektik von Wissen und Nichtwissen bewegt. Über sie belehren ihn Parmenides und die griechische Philosophie, die sich dem ‚mythos‘ seines Weges nicht hat entziehen können. Sie hat, so Heinrich, durch die Vermittlung Winckelmanns die deutsche Linie der Aufklärung von der westeuropäischen getrennt und Heinrich sieht sie weiterwirken in Heideggers Erneuerung der Ontologie.

Die Auflösung der Philosophie des Deutschen Idealismus hat die Krise der antik-abendländischen Welt- und Selbstauffassung, in der jüdisch-prophetische und griechisch-philosophische Tradition (neben der des römischen Rechtsdenkens, Einfügung 2006) untrennbar verschmolzen waren, offenbar gemacht und den Blick für die Heterogenität der Traditionen geschärft. Tillich hat sie in *Systematische Theologie* noch einmal zu balancieren gesucht. Neuere Untersuchungen, wie die des Heidelberger Religionsphilosophen Georg Picht und des Hamburger Theologen Hans P. Schmidt haben deren Unvereinbarkeit stärker herausgestellt und im Interesse einer angemessenen Wahrnehmung der Verantwortung für die weitergehende Geschichte für die jüdisch-prophetische Tradition plädiert. Auch Heinrich folgt nicht dem einen Weg des Parmenides, der Formenvielheit und Triebkonflikt einer zweideutigen Wirklichkeit zur eindeutigen, aber toten Form des einen Seins übersteigt; diese Sphäre des Ursprungs und der Eigentlichkeit ausspielend gegen die Scheinwelt des Ersatzes und der Uneigentlichkeit, in der sich die ‚doppelköpfig blöde Menge‘ herumtreibt. Er identifiziert sich in der Befragung beider Traditionen mit der prophetischen, über die Jona noch in seiner Verstocktheit belehrt.

Das hat Konsequenzen für die Methode des *Versuchs*, die diesem nicht äußerlich ist. Die Identifizierung mit der prophetischen Tradition, ‚die in einer Welt zweideutiger Verkörperungen den Kampf gegen die Zweideutigkeit der Welt als ihr eigenes Schicksal erkennt und auf sich nimmt‘, erfordert ein ‚induktives‘ Verfahren, das die Verkörperungen, an denen es erkennend anknüpft, ernst nimmt, weil es ‚in ihnen, und nur in ihnen, die Tiefe der Wirklichkeit‘ erkennt. Heinrich knüpft bewusst an den Zusammenhang von Aphorismus, System und Induktion an, der für die Essays von Francis Bacon am Beginn der neuzeitlichen europäischen Aufklärung kennzeichnend war. Heinrich ‚induziert‘ seine Begriffe – Reizwörter, die ein allgemeines Bewusstsein kennzeichnen, ebenso wie Ausdrücke, die nur einzelnen Autoren eigentümlich sind – lässt sie durch den Gebrauch, den er von ihnen macht und der zugleich ihren ‚Widerstand‘ (vergleichbar dem Übersetzungswiderstand in der therapeutischen Situation einer Psychoanalyse) erprobt, sich definieren und nimmt sie zur Fortbestimmung in späterem Zusammenhang wieder auf. Das hier nach Heinrichs eigenen Worten angedeutete Verfahren, das eine große Faszination ausübt und dessen sich Heinrich mit einer für geisteswissenschaftliche Untersuchungen seltenen literarischen Meisterschaft bedient, lässt sich am ehesten durch Anführung des ‚menschlichen Modells‘ illustrieren, das dem *Versuch* zugrunde gelegt ist. Denn die Identifizierung des Autors mit prophetischem Verkörperungsdanken hat für ihn auch zur Folge, dass nach den Antworten auf die Bedrohungen durch Identitätsverlust, Sprachlosigkeit und Selbstzerstörung in existenzialistischer Zuspitzung gefragt wird:

‚Wir kennen den Menschen, der nicht nein sagen kann. Sein nein würde ihn isolieren, er ängstigt sich vor der Einsamkeit. Er will >niemanden vor den Kopf stoßen<, denn auch er will nicht verstoßen sein. Nicht nein sagend identifiziert er sich mit allem und jedem. Doch er kann sich nicht mit allem und jedem identifizieren. Die Mächte, von denen verstoßen zu sein ihm Angst bereitet, stehen untereinander im Konflikt. Sie würde den, der zu keiner nein sagt, unter sich zerreißen. Aber ist der

Neinsagende gegen das Zerrissenwerden gefeit? Kann er sich neinsagend auch nur von einer lösen? Was über ihn Macht ist, ist Macht auch in ihm. Er ist Sanktionen ausgesetzt, und er ist nicht nur der Leidende, er ist auch der Vollstrecker der Sanktionen. – Er versucht, dem Konflikt der Mächte ganz zu entgehen: keinen Widerstand zu bieten, ein Niemand zu sein. Aber er ist nicht niemand. Die Anstrengung es zu sein, entlarvt ihn. Er versucht sich einer auszuliefern mit Haut und Haar, aber sie ist nicht Schutz, sie droht ihn zu verschlingen, und auf der Flucht vor der einen taumelt er in den Bannkreis der anderen. Er versucht aus seinem Taumeln ein System zu machen. Er beginnt zu >springen<, von einer zur anderen. Doch nun braucht er eine, die ihm Kraft zu springen gibt. Er versucht sich über alle zu erheben, zu allen nein zu sagen, nicht nur zu dieser und jener. Aber diese Erhebung gelingt nur zum Schein. Er muss sich ihrer versichern, er braucht eine Macht, die ihm die Versicherung gibt, sich erhoben zu haben. Er fällt zurück unter die Konkurrenz der Mächte. Er muss nein sagen, unter den Mächten, zu den Mächten. Er muss nein sagen, in sich, zu sich. Er muss seine Identität gewinnen, indem er sich identifiziert.’

Vor diesem ‚Modell‘ als Hintergrund<sup>15</sup> stellt Heinrich Odysseus dar, den antiken Heros des Überlebens, und konfrontiert ihn mit Herrn Keuner, der Niemandsgestalt Brechts, um vorschnelle Identifizierungen moderner Schicksale mit dem Odysseus-Schicksal ebenso abzuwehren wie die Modernisierung des Odysseus-Schicksals selbst in Adorno/Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*. So interpretiert er den Satz der Identität (der Logik vor Frege; Einfügung 2006) ‚pathologisch‘, damit er seinen existenziellen Behauptungssinn preisgibt. So gibt er eine philosophische Interpretation psychoanalytischer Theorien über die Ausbildung der Identität beim Kleinkind und damit den Umriss einer sozialpsychologischen Theorie der Identität, die die Rezeption und Kritik von Identitätstheorien des symbolischen Interaktionismus durch Soziologen der Frankfurter Schule auf den Weg gebracht hat. So stellt er Eulenspiegels Maieutik eines darstellenden Erkennens misslingender Identifizierung als die Form des Protestes dar, die in einer indifferenten Gesellschaft mit verordneter Konfliktlosigkeit gefordert ist – was einige der gelungenen Eulenspiegeleien vor deutschen Gerichten<sup>16</sup> verständlich machen kann.

Das Problem einer Identität, die durch Identifizierungen bewahrt und ständig erneuert werden muss, erweist sich im Fortgang der Untersuchung zugleich als das Problem der sprachlichen Verständigung, die sich zwischen den zerstörerischen Polen sprachlosen Einsseins und sprachloser Entfremdung hindurchbewegen muss. Wo aus Angst vor Identitätsverlust, mit dem jede Identifizierung bedroht, und aus Angst vor der Verstrickung durch Sprache Identitätsverlust und Sprachlosigkeit gesucht werden, ist Selbstzerstörung die Folge. Heinrich sieht sie wirksam in der Faszination, die Zen und fernöstliche Askese-Techniken heute ausüben, aber auch in einem entfesselten Konsum, der die Dinge ‚aus der Welt schafft‘ und doch der Hydra nie alle Köpfe abschlagen kann; sowie in Rauschmitteln aller Art, die Befreiung von der als Last erlebten Individuation versprechen. Er spricht vom *Sog* der Selbstzerstörung und will damit die *contradictio in subiecto* vermeiden, die im Freudischen Mythologem eines

---

15 Erläuterung 2006 zu einem ‚So‘ von 1970.

16 Diese Bemerkung spielt an auf die Episode, in der der studentische Kommunarde Fritz Teufel in einem gegen ihn geführten Gerichtsprozess wegen Landfriedensbruchs bei Eintritt des Gerichts sitzen blieb und die Aufforderung des Richters, sich zu erheben, mit der zum damals geflügelten Wort gewordenen Antwort bedachte: ‚Na, wenn’s der Wahrheitsfindung dient.‘

Todestriebes eine Folge des therapeutisch motivierten Ansatzes der Theoriebildung am Einzel-Ich ist. Der Prozess der Selbstzerstörung, der als ‚Sog‘ beschreibbar und einer individuellen Neurose vergleichbar ist, geht doch in der Summe der individuellen Neurosen nicht auf: er ist die Folge des Zerbrechens kollektiv verbindlicher Handlungsorientierungen in einer allgemeinen Enttäuschungsbewegung, in der die Einzelnen Opfer und Täter zugleich sind.

Heinrichs *Versuch* versteht sich selbst als ‚religionswissenschaftliche Untersuchung unter religionsphilosophischer Fragestellung‘. Sie hat zum Gegenstand die ‚Glaubenskämpfe‘ einer Gesellschaft, die nur nominell noch in Angehörige christlicher Konfessionen und Dissidenten zerfällt, faktisch aber eine ‚polytheistische‘ Gesellschaft ist. Dass sie sich selbst als ‚pluralistisch‘ versteht, ist nur zu oft gleichbedeutend mit dem Verdrängen ihrer offenen und verdeckten Konflikte. Heinrich ist überzeugt, ‚dass wir in einer Gesellschaft, in der die Antworten der großen Religionen fragwürdig werden, die Fragen, die wir an sie zu richten gewohnt sind, an jeden Gegenstand menschlichen Interesses richten müssen.‘ Er bedient sich einer entmythisierenden Übersetzung der christlichen Trinitätslehre (statt ‚Vater, Sohn, Heiliger Geist‘ Identität, Sprache, Selbstverwirklichung) und des christologisch interpretierten, durch psychoanalytisch ‚freies Assoziieren‘ aufgeklärten Verfahrens der ‚Induktion‘, um bei seiner Analyse des Prozesses der Selbstzerstörung sehr verschiedene Gegenstände zu befragen. Die Fruchtbarkeit von Fragestellung und Verfahren sind unbestreitbar groß. Nur stehen sie in der Gefahr eines Pansakramentalismus und damit der Ahistorizität. Denn einerseits wollte Heinrich alle Erwägungen seines Anfang der 60er Jahre geschriebenen Versuchs als Kommentare zu jener ‚Indifferenz‘ verstanden wissen, ‚die sich einige Jahre nach dem zweiten Weltkrieg, in Deutschland ausgebreitet hatte‘ und von der keineswegs ausgemacht ist, dass sie durch die in der Zwischenzeit aufgekommene Protestbewegung nachhaltig erschüttert werden konnte. Andererseits heißt es gelegentlich: ‚...die hier manifest werdenden Probleme sind so alt wie die menschliche Gesellschaft, und die Antworten auf jene formulieren diese immer wieder neu.‘

Es ist sehr zu bestreiten, dass die Geschichte so sehr *Geistesgeschichte* ist, dass sie allein durch die kollektiven Antworten auf Probleme der individuellen Selbstbehauptung formuliert wird. Hier macht sich ein Mangel bemerkbar, auf den schon Jürgen Habermas in seiner Besprechung des *Versuchs* (Zeitschrift *Merkur*, Heft 201, 1964<sup>17</sup>) hingewiesen hat: dass er einen Bereich menschlichen ‚Neinsagens‘, den der kollektiven Selbstbehauptung gegenüber der äußeren Natur durch Arbeit, nicht zureichend berücksichtigt. Wenn das System der gesellschaftlichen Arbeit an der ‚Formulierung‘ menschlicher Geschichte ebenso beteiligt ist wie die von Heinrich fast ausschließlich berücksichtigten Sphären kollektiver Selbstverständigung, dann könnte es sein, dass der durch Arbeit bewirkte Fortschritt der Produktivkräfte und die durch ihn angestoßene ‚Entgötterung der Welt‘ das von Menschen erwart- und realisierbare ‚Heil‘ qualitativ verändert hat. Dem wird die methodische

---

17 Wieder abgedruckt in dem Sammelband *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main 1970, 322 ff.

Unterstellung des Pansakramentalismus, dem alle menschlichen Aktionen und Produktionen Ausdruck eines durch die Geschichte identischen Heilsverlangens werden, nicht gerecht.

Begründet in der Entwicklung des Systems der gesellschaftlichen Arbeit, drohen Zerstörung und Selbstzerstörung heute eben auch durch atomare Waffen, durch Hunger, Unterentwicklung und Bevölkerungsexplosion in der Zweidrittelwelt. Angesichts dieser Bedrohungen erscheint die Idee universaler Versöhnung auch mit der äußeren Natur, die Heinrich wie Adorno und Marcuse in der Behauptung festhält, der Prozess der Selbstzerstörung fordere ‚nicht nur konkrete Antworten, sondern eine universale Antwort‘ – wobei Heinrich im Unterschied zu Adorno und Marcuse für diese Hoffnung ein fundamentum in re, nicht nur in spe namhaft zu machen sucht – überschwänglich und unbegründet.

Heinrichs *Versuch* beschränkt sich gleichsam auf die ‚Innenseite‘ heute drohender Zerstörung und Selbstzerstörung. Seine Untersuchung ist ein großartiges Beispiel aufklärerischen Philosophierens. Aber eine Theorie, die, dem Schein *reiner* Theorie widerstreitend, ihre Aufgabe ausdrücklich darin sieht, ‚der Gesellschaft ein Bewusstsein ihrer selbst zu geben‘, darf nicht absehen von der ‚Außenseite‘; zumindest darf sie einen Einfluss der Außen- auf die Innenseite nicht schon durch die methodische Voraussetzung ausschließen, die ‚letzte unbedingte Macht des Seins‘ sei ‚in allen Bereichen, Formen, Gestalten des Seins eine‘.

Diesen 35 Jahre alten Text hier abzuschreiben und einzufügen entlastet mich, wie ich erleichtert feststelle, von einigen Darstellungs- und Erklärungspflichten. Mir ist ein wenig unwohl dabei zu sehen, wie leicht ich damals große Worte nachgesprochen und gemacht habe, ohne sie völlig verstanden zu haben, aber vielleicht darf das einem damals 23jährigen, kurz vor der Promotion stehenden Verfasser nachgesehen werden. Zu der Kritik am Ende stehe ich noch immer, auch wenn ich damals nicht ausdrücklich gemacht habe (wozu der Kontext eines von einem Sprecher verlesenen Rundfunktextes aber vielleicht auch keine gute Gelegenheit gab), dass ich noch den Gesichtspunkt der Kritik mit dem Stichwort Pansakramentalismus dem kritisierten Autors verdankt habe, der ihn in seinem Buch anders behandelt (171 Fn 11), mir aber in einer privaten Unterhaltung damals gestanden hat, das sei eine Gefahr, in der er auch stände. Schließlich ist mir das gute Gewissen der damals geübten Kritik, in einer ‚materialistischen‘ Gesellschaftstheorie eine Alternative zu seinem Ansatz namhaft machen zu können, abhanden gekommen, wie ich in dem Text zu Habermas’ *Strukturwandel* angedeutet habe. Nun aber von reflexiven second thoughts zu solchen in der Sache.

I.

Der *Versuch* erscheint mir auch beim wieder Lesen als ein ungemein bestechendes und brillantes Buch, geradezu als ein auch literarisches Kunstwerk. Nach der Selbstbeschreibung im Vorspann zu seinem umfangreichen Anmerkungsteil (159-62) handelt es sich bei ihm um „eine religionswissenschaftliche Untersuchung unter religionsphilosophischer Fragestellung“. Ihr Gegenstand sind die „religiösen Bewegungen einer Gesellschaft, die nominell in Angehörige christlicher Konfessionen und Dissidenten zerfällt, doch deren Glaubenskämpfe gerade dort nicht anschaulich sind, wo ihre Mitglieder als Angehörige christlicher Konfessionen oder Dissidenten handeln.“ Die Absicht der Untersuchung ist zeitdiagnostischer Art gemäß der leitenden aufklärerischen Überzeugung: „...der Gesellschaft ... ein Bewusstsein ihrer selbst zu geben, ist die vornehmste Aufgabe des Erkennenden.“ (35). Durch die gesamte Darstellung hindurch setzt sich Heinrich mit drei Positionen zentral auseinander – der des Theologen Paul Tillich, von dem er eine „apologetische Haltung“ übernommen haben will (die „eine Konsequenz der christologischen Lösung des trinitarischen Problems“ sei); der Position der „prophetischen“ Kritik in Horkheimer/Adornos *Dialektik der Aufklärung*, der jede Apologie als vorschnelle Versöhnung verdächtig sei und die proleptische Verkörperungen der Gnade nicht kenne; und der Position Heideggers, die eine „des Schwankens zwischen den verehrten Mächten des Ursprungs und einem Sich-Erheben über diese Mächte zur indifferenten Ursprungsmacht des einen Seins“ und dessen Denken „ein ... faszinierender Spiegel unserer Erfahrungen (und zugleich ihr bedeutendster und begrifflich klarster Spiegel“ sei. Aber die Auseinandersetzung mit diesen Positionen wird nicht in Form einer gelehrten Abhandlung geführt, sondern auf dem Weg eines indirekten Kommentars zu „den Erfahrungen mit einer bestimmten Art von Indifferenz, die sich, einige Jahre nach dem zweiten Weltkrieg, in Deutschland ausgebreitet hat.“ Dieser Kommentar knüpft sich an „eine größere Zahl von Reizwörtern, Anspielungen auf allgemein gebräuchliche oder gerade nur einzelnen Autoren eigentümliche Begriffe“, um „gemeinsame Haltungen und Verhaltensweisen deutlich (zu) machen.“ Die auf diese Weise verfolgte Absicht auf Zeitdiagnose wird so begründet:

„Nachdem in Deutschland die Chance verpasst worden ist, mit wissenschaftlichem Ernst und nicht nur in einer eigens dazu bestellten Disziplin“ – Heinrich spielt auf die Reeducation-Wissenschaft der Politik an, für die nach dem Krieg zahlreiche Lehrstühle an deutschen Universitäten eingerichtet worden waren – „die Frage zu stellen, wie die zerstörerische Bewegung, die sich zuletzt die nationalsozialistische nannte, möglich war (und nur dieses Fragen hätte den Angehörigen meiner Generation etwas genützt), scheint es mir jetzt eine Aufgabe von hohem wissenschaftlichen Wert zu sein, sich durch den Panzer der Indifferenz hindurchzufragen, der eine Folge unserer Versäumnis ist.“

## II.

Dieses sich hindurch Fragen geht im *Versuch* in vier Kapiteln vor sich, zwischen die vier Exkurse eingefügt sind – zwei zwischen dem ersten und zweiten Kapitel, je einer folgt auf das zweite und das dritte. Allem vorangestellt ist eine *Vorbemerkung über Protestieren*, die deutlich macht, dass die Darstellung nicht aus neutral distanzierter Perspektive erfolgt, sondern Partei oder Stellung nehmend in der Auseinandersetzung von Einstellungen, Haltungen und Positionen, die dargestellt werden. Die *Vorbemerkung* beginnt und endet mit den Sätzen: „Neinsagen ist die Formel des Protests. In einer Welt, die zu Protesten Anlass bietet, scheint es nicht überflüssig, diese Formel zu untersuchen. Aber die Untersuchung stößt auf Schwierigkeiten.“ Diese Sätzen am Anfang und Ende ist am Ende hinzugefügt: „Wir vermuten, dass es die Schwierigkeiten des Neinsagen selber sind.“ Diese reflexive Wendung der Behandlung des Themas auch in Anwendung auf die methodischen Probleme seiner Behandlung motiviert das erste Kapitel mit dem Titel *Das Problem des Versuchs als Einführung in die Schwierigkeit nein zu sagen*. Diese Reflexivität begründet auch den Anspruch der Untersuchung als philosophische, insofern auch für Heinrich Philosophie reflexive begriffliche Klärung ist: selbst Nachdenken über das Denken und seine Instrumente, Begriffe.

Aber Heinrich geht die Klärung nicht analytisch in direktem Zugriff an, sondern dialektisch in der Kritik an anderen Begriffsbildungen und -verwendungen. Das Verständnis der Begriffe, die in die dialektische Klärung je schon eingehen, wird intuitiv vorausgesetzt und im Zuge der Darstellung weiter bestimmt. Ein Beispiel: Stellung nimmt man u. a., um einen Stand zu gewinnen. Und das geklärte Neinsagen, auf das abgezielt wird, ist insofern ein Stellungnahme gegen ein an Heidegger gefundenes „gelassenes Danebenstehen“, das als Indifferenz erscheint und die Schwierigkeit Nein zu sagen zu der Schwierigkeiten fortbestimmt zu protestieren „gegen ein Stehen, das kein Stehen ist“. Nun ist Heinrichs Heidegger-Kritik als Kritik an einer intellektuellen Haltung verweigerter Zeitgenossenschaft, die der Sache nach aus der Enttäuschung des Philosophen am anfänglich 'entschlossenen' Mitmachen im Nationalsozialismus erklärt wird, durch und durch berechtigt und wird in einer späteren Anmerkung auch begründet, wenn für die Koppelung der Vokabel ‚Gemächte‘ bei Heidegger

mit der ‚Verrat‘ vorwerfenden Wendung ‚wider besseres Wissen‘ folgendes Zitat aus ‚Überwindung der Metaphysik‘ (III) angeführt wird: „Das arbeitende Tier ist dem Taumel seiner Gemächte überlassen, damit es sich selbst zerreiße und in das nichtige Nichts vernichte.“ Der Anführung folgt der kommentierende Satz: „Gegen den Gebrauch der Konjunktion ‚damit‘ in diesem Satz (auch wenn wir von jeder Interpretation der in ihm verwendeten Begriffe Abstand nehmen) richtet sich der Vorwurf des Verrats.“ (193)

Heinrich findet, man müsse gegen Selbstvernichtung ‚protestieren‘ – und als Anknüpfungspunkt (als ‚Bündnispartner‘) für den Protest in dem, wogegen er sich richtet, unterstellt diese Stellungnahme offenbar Lebenswillen und Glücksverlangen als mit dem Kritisierten geteilte selbstverständliche Voraussetzungen. Aber einem durch Nietzsche belehrten Philosophieren könnten solche Unterstellungen als ein Zuviel an ‚teleologischer Beruhigung‘ (Nietzsche) gelten, deren Verlust Heinrich selbst ja als „Fragwürdigwerden“ oder „Zerbrechen“ des aufklärerischen Glaubens an Harmonie mehrfach betont (197; vgl. 153f.). Wenn ein Prozess wie der der industriellen und ökologischen Verwüstung des Planeten sich als einer der Selbstvernichtung, Selbstzerstörung erweist, muss ein Beobachter das auch einfach sagen können, ohne dagegen Stellung nehmen (‚protestieren‘) zu müssen, zumal dann, wenn sein Protest gar nichts ausrichten könnte und lediglich expressiv bleiben müsste. Auf dieser Möglichkeit muss bestanden werden, ohne damit Heideggers verächtliche Formulierung zu rechtfertigen oder zu verkennen, dass sie schon grammatisch fehlerhaft ist; die Feststellung einer Konsequenz mittels der Konjunktion „so dass“ plus Indikativ der Verben müsste aber von moralischen Verratsvorwürfen frei bleiben und könnte allenfalls als prognostisch irrig oder voreilig kritisiert werden.

Aber wichtiger als dieser inhaltliche Einspruch ist ein methodischer – Heinrich sagt zum deskriptiven (‚phänomenologischen‘) Verfahren Heideggers (vgl. 199 Fn 9) und, in Sprache beschreibender Wendung, auch Wittgensteins, nicht bestimmt genug Nein, insofern er nicht sieht und einräumt, dass diese Verfahrensweisen (deren praktisches Pendant ‚gelassenes daneben Stehen‘ wäre) von einer Ebene der philosophischen Klärung, der Ebene der Sinn-Klärung, strikt verlangt ist. Sinn ist Voraussetzung von Wahrheit oder Falschheit, Erfüllung oder Nichterfüllung: was wahr oder falsch, erfüllbar oder nicht erfüllbar sein soll, muss in jedem Fall erst einmal verständlich sein. Seine beschreibende Klärung muss daher beide Möglichkeiten erfassen und dies ohne Stellung zu nehmen – die Stellungnahme gehört auf die Ebenen, die den Sinn voraussetzen. Es ist dies gerade Heidegger vorzuhalten, dass er selbst



sich an die Implikationen phänomenologischer Klärung nicht hält, insofern er sich aufgrund der Gegenüberstellung von Phänomen und Verdecktheit (SZ 35 f.) zur Gewaltsamkeit (SZ 311) nur scheinbar phänomenologischer Konstruktionen berechtigt glaubt: „Gewaltsamkeiten sind in diesem Untersuchungsfelde nicht Willkür, sondern sachgegründete Notwendigkeiten.“ (SZ 327) Sie sind immer Willkür, weil etwas, dem Gewalt angetan wird, jedenfalls nicht nur beschrieben wird, wie die phänomenologische Methode beansprucht. Heidegger ist mit Heinrich auch auf der Ebene der Sinnklärung paradoxer Weise einig darin, dass nur wer entschieden Partei nimmt, etwas ‚sieht‘ oder zu fassen bekommt:

„Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung, ein faktisches Ideal der Existenz zugrunde? Das ist in der Tat so. Dieses Faktum darf nicht nur nicht geleugnet und gezwungener Weise zugestanden, es muss in seiner positiven Notwendigkeit aus dem thematischen Gegenstand der Untersuchung begriffen werden.“ (SZ 310).

Heinrich hat Recht, gegen Heideggers philosophisches Existenzideal zu protestieren. Aber für die Ebene der Sinnklärung, die Ebene der Klärung erst des Verständnisses (der Begriffe), nicht schon seiner (ihrer) Anwendungen, haben sie beide Unrecht.

Bevor ich das Unrecht Heinrichs an zwei Beispielen vorführe, möchte ich zur Darstellung zurückkehren und die Ergebnisse des ersten Kapitels namhaft machen.

### III.

Das erste Kapitel erläutert, dass ‚Versuch‘ als Übersetzung von ‚Essay‘ zu verstehen ist und letzterer als eine von fünf literarischen Formen des philosophischen Gedankens, von denen Sentenz und Summe schon apokryph geworden sind, die andern drei – Aphorismos, Essay und System – aber in der Arbeit in bestimmter Weise verknüpft seien. Weil ‚Aphorismos‘ nicht der abgetrennte und fragmentarische, sondern der trennende Gedanke sei, progredieren die Klärungen des Versuchs in Aphorismen, „die in zwanglosen Zusammenhang mit ihresgleichen treten und die darum Erkenntnis weitertreiben ohne Zwang“ (172). Ihre zwanglose Vereinigung im Fortgang der Darstellung bewege sich auf ein System hin, dessen es zumindest als ‚Hoffnung‘ bedürfe. Von dem so bestimmten Zusammenhang von Aphorismos, Essay und System wird eine Philosophie-geschichtsphilosophische Darstellung gegeben (Kap. I, III), er wird nicht einfach normativ und als Entscheidung des Autors eingeführt.

In diesem Zusammenhang nicht, wohl aber in anderen wird deutlich, dass das gewählte Verfahren auch von der oben (und von Heinrich selbst gelegentlich mündlich) ‚symptomatologisch‘ genannten Verfahrensweise der Anknüpfung an Reizwörter, allgemeine oder besondere Redewendungen und Ausdrucksweisen motiviert ist. Dabei ist der psychoanalytische Begriff des Symptoms als einer von widerstreitenden Einflüssen bestimmten Kompromissbildung maßgeblich, wie der Gebrauch des Ausdrucks ‚Widerstand‘ in einem der anderen relevanten Kontexte belegt, in dem es heißt, der Versuch „springe“ zwischen verschiedenen Darstellungsweisen, „subjektiven und objektiven, direkt formulierenden und verfremdenden“: „Der Ton des ‚Berichts‘ und der ‚Reflexion‘, und hier wieder der der ‚Meditation‘ und der ‚Analyse‘, wechseln oft unvermittelt, doch niemals planlos. Häufig ist ein derartiger Wechsel durch Gedankenstriche in den Texten markiert. Sie sollen nicht Absätze ersetzen, sondern betonen das Festhalten am Gegenstand trotz Wechsels der Perspektive.“ Dieses hier in großer Reflektiertheit beschriebene Verfahren wird vom Autor virtuos gehandhabt und ist wesentlich für die literarische Qualität der Arbeit verantwortlich. Ich muss gestehen, dass mir die Verfahrensweise in ihrer Geplantheit auch bei vielfachem Versuch nicht völlig durchsichtig geworden ist. An einer Stelle im Anmerkungsteil zu Kapitel III erläutert Heinrich sie ein Stückchen weiter. Im Text zu der erläuternden Anmerkung heißt es zunächst:

„Die Schwierigkeit, nein zu sagen in Zuständen der Sprachlosigkeit, ist nicht nur selbst eine des Übersetzens, sondern hat dieses zum Gegenstand. Mit diesen Worten ist eine Methode angedeutet. Sie fragt nicht nach dem einen Wort des Seins, das die Sprache spricht und dem der Wissende ‚nachsprechend‘ zu ‚entsprechen‘ hat (das sind sämtlich als Reizwörter aufgenommene Formulierungen Heideggers; Einfügung EML), sondern nach den gelingenden oder misslingenden Übersetzungen. Sie sieht z.B. in dem ‚Springen‘, dem sprachlosen Sich-Abstoßen von immer anderen Menschen oder Mächten oder Gegenständen des Interesses nicht nur das unbefriedigende Taumeln von Ersatz zu Ersatz, sondern den misslingenden Versuch, verstrickende Sprache in eine nicht verstrickende zu übersetzen. Oder sie sieht in dem Sich-Blockieren in einem winzigen Bereich der Wirklichkeit nicht nur die Einpassung oder das Verfallensein an ihn, sondern auch den Schein der stellvertretenden Meisterung des Teils für das Ganze. Oder sie versteht die sprachlos machende Faszination Zen-buddhistischer Praktiken in Künsten und Lebensstil nicht nur als die erbauliche Hinwendung zu dem sprachunbedürftigen Sein, sondern als die Bezauberung durch den gerade den stummen, unendlich bedeutsamen Gegenständen anhaftenden Schein einer universalen Übersetzbarkeit.“

Hinsichtlich der für die Methode des Übersetzens hier jeweils abgewiesenen Alternativen stellt sich doch die Frage, ob es sie nicht *auch* gibt, ob es nicht immer auch Fälle gibt, die gemäß diesen abgewiesenen Alternativen verstanden werden können oder sogar müssen. Kann

das durch Festlegung auf die Methode des Übersetzens der Symptome in die sie bedingenden Konflikte durchgehend ausgeschlossen werden? Gibt es keine Fälle des Gebrauchs der Sprache, in denen eingespielten Redewendungen nachgesprochen werden kann und eindeutigen Sachlagen entsprochen werden muss; in denen ein Springen im gemeinten Sinn nicht das Taumeln von Ersatz zu Ersatz ist; ein sich Blockieren nicht eingepasst oder verfallen Sein ist; etc.? Das durch den Vorgriff der Methode des Übersetzens von vornherein auszuschließen, scheint einer allgemeinen Rechtfertigung zu bedürfen. Soweit ich sehe, wird sie explizit nicht gegeben. Die erläuternde Anmerkung zu direkt der angeführten Stelle, die ja schon eine Methode anzudeuten erklärte, ergeht nun „Zu den drei Beispielen im Text: Springen, Sich-Blockieren, Bezauberung durch die stummen unendlich bedeutsamen Gegenstände“. Hier interessiert unmittelbar nur die Erläuterung des Verfahrens des ‚Springens‘ zwischen verschiedenen Darstellungsweisen (in der die Reflexivität der vom Ausdruck ‚Springen‘ im Text gemeinten Sachverhalte mit Bezug auf die Verfahrensweisen der Darstellung im *Versuch* ausdrücklich zum Thema gemacht wird):

„ ‚Springen‘ ist hier Terminus. Er kann deutlich machen eine in dieser Arbeit überall angewandte Technik: Begriffe einzuführen, die sich durch ihren Gebrauch definieren (...<sup>18</sup>). Begriffe, die so eingeführt werden

---

18 Die Auslassung in der Klammer betrifft Wittgenstein – dass sich Begriffe durch ihren Gebrauch definierten sei „die Wahrheit in Wittgensteins Begriff des ‚Sprachspiels‘; seine Unwahrheit: dass solche Begriffe den Gebrauch nicht überschreiten; der Beweis: die Verständigung, die auch durch den Begriff ‚Sprachspiel‘ gelingt; Wittgenstein, der eine so große Faszination ausübt auf die literarische Jugend, die nur mit der Heideggers verglichen werden kann, tut es aus dem gleichen Grund: ‚Geläut der Stille‘ und Schweigen ‚darüber‘ – *Tractatus 7* – sind eines.“ An dieser Auslassung sind manche Dinge klar zu machen. Ich möchte zunächst die z. T. implizit bleibenden Interpretationsbehauptungen erörtern. Die erste, den Ausdruck ‚Sprachspiel‘ betreffende, wird später auch im Text ausdrücklich erhoben: Wittgenstein habe „Sprache nur noch in einer Vielzahl unverbindlicher ‚Sprachspiele‘ sich realisieren“ gesehen (140 – mit Fußnote, in der behauptet wird, er werde in der angelsächsischen Welt als Pragmatist missverstanden). Diese Interpretation ist textlich widerlegbar, insofern Wittgenstein nicht nur viele Sprachspiele (in verschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks) unterscheidet, sondern auch die ganze Sprache, in die die vielen Sprachspiele gehören, ‚Sprachspiel‘ nennt: „Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‚Sprachspiel‘ nennen.“ (*PU* Abschnitt 7, Absatz 4). Die „Verständigung, die auch durch den Begriff ‚Sprachspiel‘ gelingt“, ist nichts, was kritisch gegen Wittgenstein gewendet werden kann, er hat sie sich selbst zunutze gemacht (und den angeführten Absatz aus Abschnitt 7 erst in der letzten Fassung des Textes eingefügt, um genau dem Missverständnis von Heinrich u. v. a. vorzubauen). Es ist deskriptiv einfach falsch, dass für ihn die Sprache in „eine Vielzahl unverbindlicher Sprachspiele“ zerfallen wäre (wie z. Zt. der Abfassung des *Versuchs* auch K.-O. Apel gemeint hat), sie sind vielmehr durch ihre Zugehörigkeit zu *dem* Sprachspiel (der Sprache) verbunden (und verbindlich). Verständigung gelingt im Übrigen durch den Ausdruck ‚Sprachspiel‘ nur in dem Maße, in dem sein Gebrauch bei Wittgenstein, seinen Erklärungen folgend, geklärt wird – denn er hat ihn allererst erfunden. Es genügt nicht, diesen Ausdruck bloß symptomatologisch aufzunehmen. Hier ist nicht der Ort, das zu tun (ich habe das ausführlich anderswo getan), aber ein summarischer Hinweis zur Sache ist am Platze: Der Ausdruck ‚Sprachspiel‘ ist eine auf dem Vergleich des Sprechens der Sprache mit dem Spielen von Spielen nach Regeln beruhende, Aspekt beleuchtende Metapher, die hervorheben und die ‚augenblickliche‘ Ein- und Übersicht ermöglichen soll, dass auch das Sprechen der Sprache eine normative Praxis, eine Tätigkeit im Vollzug von Handlungen durch Befolgen von Regeln ist. Sie wendet sich (um auch dem protestanalytischen Desiderat zu genügen) gegen einen Begriff der Sprache bloß als syntaktisch-semantischer Struktur. („Wenn ich sagen sollte, was der Hauptfehler ist, den die Philosophen der gegenwärtigen Generation – Moore eingeschlossen – machen, würde

(,Induktion' – Anspielung auf ein Abschnitt im Text, der die neuzeitliche Logik der Forschung, die sich als induktiv ausgelegt hat, geschichtsphilosophisch thematisiert – 28-31; Einfügung EML), beweisen ihre Eignung in dem Widerstand, den sie bieten, auf den der sie Gebrauchende sich stützen kann (...<sup>19</sup>). Die Begriffe werden durch den Gebrauch nicht nur erläutert, sondern erprobt. Wenn irgendwo ausdrücklich definiert, werden sie durch solche Definitionen nur noch festgehalten. – Zum Springen: vgl. ....<sup>20</sup> Diese Aufzählung soll einmal anhand eines Beispiels die Arbeitsweise der Verfassers erläutern: jede der Wiederaufnahmen (es sind nicht alle genannt) hat einen Stellenwert; sie erläutern sich gegenseitig durch Festlegung der Widerstände, die der jeweilige Begriff und die ihm verwandten bieten.“

---

ich sagen, der Fehler ist, dass man – wenn man die Sprache betrachtet – Formen aus Wörtern betrachtet und nicht die Art, wie solche Formen gebraucht werden.“ *VuGÄPR* 5., Göttingen 1966, 20 f.) – Auch Heinrichs Verständnis der Gebrauchstheorie der Bedeutung ist irreführend. Der Gebrauch, der die Bedeutung von Ausdrücken bestimmt, ist die Konvention, der die vielen einzelnen Verwendungen des Ausdrucks folgen (ein irreduzibel pluraler, sozialer Sachverhalt: „Um das Phänomen der Sprache zu beschreiben, muss man eine Praxis beschreiben, nicht einen einmaligen Vorgang, *welcher Art immer er sei*. – Das ist eine sehr schwierige Erkenntnis.“ *BGM* 335 f.). Die einzelnen Verwendungen eines Ausdrucks sind nicht kontextuelle Definitionen, setzen solche vielmehr voraus. Begriffe definieren sich nicht durch Gebrauch in Heinrichs Sinn [Verwendung eines Ausdrucks in Sätzen verschiedener Art sind nicht implizite Erklärungen des Ausdrucks, die zur Vorbereitung der Sprachspiele, nicht zu ihrem Vollzug gehören (vgl. PU Abschnitt 49, Absatz 2) – auf die Ebene des Sinns, nicht die der Wahrheit vs. Falschheit, Erfüllung vs. Nichterfüllung]. Heinrichs Verfahren definiert daher seine Ausdrücke in der Regel nicht, außer wo er explizite Definitionen gibt. – Heinrichs inhaltliche Lesart von *Tractatus* 7 ist schließlich aller Vermutung nach auch gründlich verfehlt. Ich habe in Untersuchungen zur Form der Philosophie in *Logisch-Philosophische Abhandlung* (zuerst *Wittgenstein und Schopenhauer*, Cuxhaven 1989, Kap. 1) dargelegt, dass diese Form in einem komplizierten Geflecht von auf der Zahl 7 beruhenden Einteilungen besteht und dass der letzte Satz 7 der Abhandlung mit einer Mischung von Pronominaladverbien (also mit ‚wovon-darüber‘ statt mit ‚wovon-davon‘ oder ‚worüber-darüber‘) formuliert ist, weil nur so die letzte Zeile der Abhandlung (die keinen letzten Satz hat, weil sie Schopenhauers Programm der Darstellung einer organischen Philosophie ohne Anfang und Ende besser als dieser zu realisieren beanspruchte) in beiden Satzhälften je 7 Silben aufweist und so mit der Ordnungszahl des Satzes zusammen einen hier nicht näher zu beschreibenden symbolischen Hinweis auf die Struktur des ganzen Buches geben wollte. (Wittgenstein war ein viel zu skrupulöser sprachlicher Stilist, um sich inhaltlich motiviert eine Formulierung wie ‚Schweigen darüber‘ zu leisten.) – Schließlich wird Wittgenstein als Pragmatist nur insofern missverstanden, als er jeglichen ‚-ismen‘ abhold war. Richard Bambrough ( ‚Peirce, Wittgenstein, and Systematic Philosophy‘, in : *Midwest Studies in Philosophy VI*, 265-73) hat seine weitgehende Übereinstimmung mit Peirce bis in zahlreiche Formulierungen hinein belegt, die um so erstaunlicher ist, als Wittgenstein, der sehr wenig Philosophie gelesen hat, Peirce nicht (wohl aber James) gekannt haben dürfte. Wittgenstein gehört *auch* zur pragmatistischen und daher ‚prophetischen‘ Tradition (vgl. *Versuch* 31 mit Fußnote 23), zumal er sich nicht nur wie James, den Heinrich zustimmend mit einer programmatischen Formulierung zitiert (175 Fn 23: „looking away from first things, principles, ‚categories‘, supposed necessities: and ...looking towards last things, fruits, consequences, facts“), auf Programmatik beschränkt, sondern *in der Logik* gezeigt hat, wie man James‘ Programm folgen kann, indem er einen nicht-axiomatisierten, konstantenfreien Prädikatenkalkül skizzierte (*Tractatus* 5; vgl. Gordon Baker, *Wittgenstein, Frege & the Vienna Circle*, Part I, 2 & 3, Oxford 1988). Andererseits hatte Wittgenstein auch spinozistische Anwendungen (und gehört insofern in die Tradition aus der ‚griechischen‘ Philosophie). Seine Überzeugung, dass sich wesentliche Dinge nicht direkt sagen lassen, sondern nur ‚indirekter Mitteilung‘ zugänglich sind, teilt er mit dem doch unzweifelhaft christlichen Denker Kierkegaard. Vielleicht ist die positionelle geistesgeschichtliche Zurechnung von Philosophen überhaupt nicht so aufschlussreich, wie in der deutschen Tradition der Argumentationsgeschichten als selbstverständlich unterstellt wird. – Mir liegt das Streiten über Interpretationsfragen nicht mehr, aber ich wollte an einem Autor, den ich gut genug kenne, um Einwendungen wenig befürchten zu müssen, einmal demonstrieren, dass eine symptomatologische Behandlung von Schlüsselausdrücken eines philosophischen, d. i. selbst denkenden Autors, eine korrekte Interpretation seiner Auffassungen voraussetzen muss und nicht ersetzen kann.

19 Diese Auslassung wird im folgenden Text angeführt und erörtert.

20 Wie Fußnote 4.

Dieser Erläuterung der Verfahrensweise kann entnommen werden, dass man, um zu einem genauen Verständnis der (wie für ‚Springen‘ ausdrücklich erklärt) als *Termini* gebrauchten Ausdrücke zu kommen, verschiedene Kontexte im Verlauf des Textes berücksichtigen und aus späteren auf frühere (und umgekehrt) zwingend zurück- oder vorangehen muss. Ich will das für das in der Auslassung bei Fußnote 5 Dargelegte ausdrücklich versuchen und motiviere das mit Bemerkungen zur Auslassung bei Fußnote 4, den Ausdruck ‚Widerstand‘ betreffend. Zu diesem Begriff, dem springenden Angriffspunkt des symptomatologischen Verfahrens, führt die ausgelassene Stelle folgendes aus:

„( ‚Widerstand‘ dieser Art ist eine Entdeckung Freuds; er bezeichnet nicht ein Sich-Sträuben, sondern den Übersetzungswiderstand in einer therapeutischen Situation, der keinem Partner allein, sondern der Situation angehört: ein methodologisch ganz unausgeschöpfter Begriff.“ ((203 Fn 20)

Nun ist die Übernahme eines in Erfahrungen aus einer therapeutischen Situation gehörigen Begriffs erklärungsbedürftig, zumal, wenn er dieser Situation *angehören* soll. Denn die Situationen der Interpretation von Texten, Haltungen und Verhaltensweisen (die auch noch zu unterscheiden sind) sind nicht therapeutische Situationen. In ihnen sucht, wenn es nicht explizit ausgedrückt wird, niemand ärztliche Hilfe – Texte haben keinen ‚Leidensdruck‘ –, sondern er versucht, etwas zu verstehen. Therapeutisch ist eine Situation ja wohl, wenn mindestens einer der Beteiligten in ihr ärztliche Hilfe sucht. Was diese Situation angeht (und ich rede von ihr nur aufgrund von Lektüre, ohne unmittelbare Erfahrung; Heinrich dagegen hatte eine psychoanalytische Ausbildung), so ist nach meinem beschränkten Wissen zu sagen, dass ‚Widerstand‘ in ihr sehr wohl *auch* ein sich Sträuben des Klienten, z.B. gegen Deutungen, bezeichnet. Aber es gibt auch eine Verwendung, die es verständlich sein lässt, dass ‚Widerstand‘ der therapeutischen Situation zugehört: der Klient gibt in seinen Äußerungen in freier Assoziation etwas zu verstehen, was er selbst nicht völlig versteht und daher nicht erklären kann, insofern er es sich selbst, obwohl etwas zu verstehen gebend, nicht verständlich machen kann. Der Therapeut sucht die Äußerungen als die dieser Person zu verstehen, er muss aufgrund seiner Ausbildung und seines ‚theoretischen‘ Wissens versuchen, zu deuten, was weder ihm noch dem Äußerer direkt (aufgrund der von beiden geteilten bloßen Sprachkompetenz) verständlich ist – insofern ist der Widerstand einer in der Situation, aber es lassen sich von ihm auch jeweils Beschreibungen aus der Perspektiven nur je eines der Beteiligten geben. Der Therapeut zögert oder scheut zunächst eine Festlegung der Äußerungen

seines Klienten auf eine der ihm theoretisch und aus anderer therapeutischer Erfahrung bekannten Möglichkeiten; der Klient scheut und sträubt sich gegen Deutungen, die seine individuellen Äußerungen insofern zunächst ‚übersetzen‘, als sie sie als Fälle von allgemeinen Einstellungen oder Verhaltensweisen (solchen, die in Situationen, von denen er spricht, *verständlich* sind und insofern ‚allgemein‘) erklären. Der ‚Übertragungswiderstand‘ verbindet sie beide, und doch erbringt jeder von ihnen einen anderen Beitrag zu dem sie verbindenden, der, wie angedeutet, als komplementäres sich Sträuben beschrieben werden könnte.

Was die Interpretation von Texten, Haltungen und Verhaltensweisen außerhalb des Kontextes einer psychoanalytischen therapeutischen Situation angeht, so ist der grundlegende Unterschied, dass sie zwar bei Haltungen und Verhaltensweisen, nicht aber bei Texten, eine *interpersonelle* Situation sein kann, aber keine *kommunikative* Situation sein muss (insofern es auch die Perspektive der grammatisch dritten Person gibt). In Heinrichs Darlegungen spielen Haltungen und Verhaltensweisen nur als beschriebene und insofern auch als Text eine Rolle, so dass sich die Erörterung auf Texte beschränken kann. Die Interpretation von Texten ist insofern nicht kommunikativ, als sie einseitig ist, der Text stellt etwas dar oder drückt etwas aus, kann aber nicht widersprechen, weil er, obwohl er etwas zu verstehen gibt, nicht *sprechen* kann. Ein Widerstand kann hier nicht der Situation zwischen Interpret und Text so angehören, wie für die therapeutische Situation angedeutet. Gegenüber dem Text kann nur der Interpret sich sträuben – ihn richtig zu verstehen, ihm zuzustimmen, ihn abzulehnen etc. Aber diesen Widerstand muss der Interpret in sich überwinden. Der Text widersteht nicht, er ist wehrlos (deshalb kann ihm auch ziemlich viel einfach nur imputiert werden – ziemlich viel, aber nicht alles, denn wenn seine Imputationen in der Deutung manifest vom Text abweichen, disqualifiziert sich der Deuter, weil er über den Text eben entgegen seinem Vorgeben gar nichts sagt). Gerade deshalb steht der Interpret von Texten unter dem Gebot der hermeneutischen Billigkeit – er muss den Text so wohlwollend und gut interpretieren, so vernünftig lesen, wie ihm nur möglich ist – von aus relevanten Umständen erklärbaren oder demonstrierbaren Fehlern, Unvernünftigkeiten etc. abgesehen. Nun spricht Heinrich davon, dass die von ihm terminologisch gebrauchten Begriffe ihm Widerstand bieten und dadurch weitertreiben. Ich kann mit dieser Erklärung nur folgenden Sinn verbinden: Die Ausdrücke sind in verschiedenen Kontexten mit verschiedenen anderen Ausdrücken in Sätzen verknüpft und können deshalb nicht immer problemlos von einem Kontext in den anderen versetzt werden, ohne dass eine solche Übertragung durch Überlegung oder sprachliche Operationen vermittelt würde. Jede stärkere Version der Erklärung für

‚Widerstand‘ wäre ein Schritt in etwas, was Wittgenstein eine „Mythologie des Symbolismus oder der Psychologie“ genannt hat (die man in der Philosophie oft in Anspruch zu nehmen geneigt sei, statt einfach zu sagen, was man weiß – und was nicht). Diese Mythologie läuft in beiden Versionen darauf hinaus zu unterstellen, Sinnzusammenhänge beständen ‚je schon‘ von sich her und machten sich selbst. Das tun sie nicht, ohne dass Sprecher und Verstehende sie realisieren und ratifizieren, von den logischen und grammatischen Regeln (Bedingungen) der Verständlichkeit abgesehen, die zwar auch eingehalten und realisiert werden müssen, aber in einer Sprachgemeinschaft objektiv sind, insofern sie z. T. auch auf externen Sachverhalten beruhen.

Die schwächere, eine Mythologie des Sinns vermeidende Hypothese des Sinns von einem der interpretatorischen Situation gegenüber dem Text angehörigen ‚Übersetzungswiderstands‘ möchte ich jetzt an Heinrichs Beispielreihe für den Ausdruck ‚springen‘ zu überprüfen versuchen. Ich übergehe dabei die bloße Aufzählung in der Auslassung zu Fußnote 5 in dem angeführten längeren Text (vorletztes Zitat) und lasse mich von ihr gleich in die aufgezählten Kontexte führen.

Im ersten Kontext (von dem Heinrich in der Einleitung zum Anmerkungsteil sagt, in ihm werde der Verlauf der Arbeit im ganzen anhand des von ihr beanspruchten menschlichen ‚Modells‘ paraphrasiert) geht Heinrich aus von einem Menschen, der nicht nein sagen kann und dessen Schwierigkeiten darauf beruhen, dass die Mächte, von denen verstoßen zu werden ihn ängstigt, untereinander im Konflikt stehen. Er versucht verschiedene Verhaltensstrategien, zuerst die radikale, keinen Widerstand zu bieten, ein Niemand zu sein. Dann sich einer der Mächte auf Kosten aller andern ganz auszuliefern, aber weil sie ihn zu verschlingen drohe, taumele er von einer zur andern. Der Versuch, aus dem Taumeln ein System zu machen wird als erstes mit dem Ausdruck ‚springen‘ belegt (40). Vor einem ersten verständigenden Kommentar noch eine Vorbemerkung. Heinrich bemerkt in der Aufzählung der Stellen mit ‚springen‘, er habe keineswegs alle genannt. Von daher besteht die Möglichkeit, die Entwicklung der Bewegungsformen schon mit dem Stehen, das kein Stehen ist, beginnen zu lassen, gegen das einen Stand suchendes Protestieren schon in der *Vorbemerkung* Stellung zu nehmen aufgefordert wird (10), insofern Stehen eine Negativform von Bewegung ist. Nun der Kommentar. ‚Springen‘ bezeichnet hier eine Bewegungsform, denn der Ausdruck wird im Kontext anderer Ausdrücke für Bewegungen gebraucht und eingeordnet. Da es sich aber um Bewegungen angesichts von und unter Mächten handeln soll, sind ‚springen‘ und die

umgebenden Ausdrücke von vornherein auch metaphorisch zu verstehen – es geht um das Verhalten zu von den Mächten ausgehenden Ansprüchen. Nun hat Heinrich selbst eine profilierte Auffassung von der Sprache, auch wenn er ihren Charakter als Theorie ausdrücklich in Abrede stellt (42) – und zu dieser Auffassung gehört mit der richtigen Einsicht in die Koextensivität des Begriffs Sprache mit dem der Übersetzung<sup>21</sup> offenbar – wenn einmal beiläufig bemerkt wird, dass der Ausdruck ‚Schaum‘ in einem von Heinrich terminologisch gebrauchten Sinn „natürlich eine Metapher“ sei, sich darin aber „in nichts von anderen Worten“ unterschiede (73) –, die Auffassung, dass alle Worte Metaphern seien. Wenn das die Auffassung sein sollte, wäre sie eine Übertreibung und würde den Metaphernbegriff, bezogen auf Wörter und Begriffe, seines Sinns, weil seiner Verwendung zu bestimmter Unterscheidung berauben. Dass eine Verwendung metaphorisch ist, ist daran zu erkennen, dass der metaphorische Ausdruck nicht so erklärt werden kann, dass ein Lernender damit auch die wörtliche, zur paradigmatischen Einführung des Ausdrucks geeignete Verwendung erlernen kann. Umgekehrt kann eine metaphorische Verwendung aber erklärt und erlernt werden, wenn die wörtliche beherrscht wird, indem der die Metapher bedingende Aspekt auffällig gemacht wird. Eine Metapher kann auch paraphrasiert werden – die Metapher ‚Springen‘ im Verhältnis zu Mächten z.B. durch die Rede davon, dass versucht wird, sich ihrem Anspruch durch Bewegung von einer zur andern zu entziehen, ihm auszuweichen etc. Eine wörtliche Verwendung dagegen hat solche Paraphrasen nicht, sondern muss letztlich durch Hinweis oder, bei Bewegungen und Handlungen, Vorführen erklärt werden. Andererseits ginge die Auffassung auch nicht weit genug, weil es Metaphorizität nicht nur hinsichtlich von Wörtern und Begriffen gibt, sondern auch, und für die Struktur der Sprache wichtiger, hinsichtlich von Satzformen (und Verwendungsweisen; Ergänzung 2016).

Der nächste Ort, den Heinrich aufzählt, sagt von Odysseus, er sei der „immer nur Abfahrende (Vorläufer des Reisenden, den es nirgends hält)“ und dabei doch „der Bleibende, der seine Identität bewahrt“ (49). Hier wird ‚springen‘ gar nicht verwendet, aber dass eine analoge, anders als nur durch die Absicht auszuweichen zielgerichtete Bewegungsform (nämlich im Fall Odysseus die Heimkehr anstrebendes Fahren, nicht eigentlich Reisen – das scheint ihn von dem modernen Weltenbummler zu unterscheiden) in die Reihe gehört, leuchtet ein, wenn es darum geht, eine Welt von Bewegungsformen auf in ihnen steckenden Weisen der Selbstbehauptung hin zu beleuchten – und das gilt auch für die metaphorische Wendung,

---

21 Vgl. 118 – nur was wir verstehen und verstehend erklären können, ist für uns Sprache; und was wir unmittelbar nicht verstehen können, müssen wir zu übersetzen suchen, um es uns verständlich zu machen.



insofern Heinrich erläutert, eine bestimmte Form des Reisens meine auch „das sich Bewahren vor der verstrickenden Sprache durch nicht verstrickende“ (203) – allerdings ist hier der Ausdruck ‚meinen‘, der wörtlich ‚sagen wollen‘ bedeutet, nur dann angemessen, wenn dies im Sinne von ‚kann so verstanden werden‘ verstanden wird – ansonsten droht Mythologie des Symbolismus. Reisen, als auf ein Ziel gerichtet, ist eine stärker geordnete Bewegungsform als Taumeln systematisierendes Springen, insofern von letzterem, wenn es aufgehalten wird, nur gesagt werden kann, dass ein Sprung misslang, von ersterem aber, dass der Reisende aufgehalten wurde und eine Verzögerung in Kauf nehmen musste etc.. Insofern kann gesagt werden, dass ‚Abfahren‘ einen anderen Widerstand bietet als ‚Springen‘ und beide der nicht vermittelnden Angleichung aneinander Widerstand bieten.

Der nächste Ort in der von Heinrich aufgezählten Reihe betrifft ein ‚Umsteigen‘ von einem Schiff ins andere (55) und ist insofern eine Variante zum vorigen, der die größere Zielgerichtetheit von Reisen gegenüber Springen deutlicher macht als das Abfahren, sich aber nicht qualitativ davon unterscheidet. Der nächste Ort, auf den Heinrich aufzählend hinweist ist der Abschnitt II im Kapitel III über Sprache (100-104). Hier geht es um sprachliche Bewegungen in einer ‚protokollierten‘ ‚freien Assoziation‘ im Gegensatz zu „einem geregelten Fortschreiten nach Prinzipien“. Hervorgehoben werden soll, dass auch die freie Assoziation nicht ‚beliebig‘ ist und nicht vorschnell dem geregelten Fortgang nach Prinzipien unterworfen werden sollte. Das ist ein Kontrast zu den wörtliche Bewegungsformen ausdrücken könnenden Vorgängerstufen ‚springen‘, ‚abfahren‘, ‚umsteigen‘. Das Assoziieren könnte dem ‚Springen‘ verglichen werden, das geregelte Fortschreiten dem Reisen – aber die jeweils ersten Relate der Vergleiche können nicht wie die jeweils zweiten gegeneinander ausgespielt werden, sondern sind einfach verschiedene Bewegungsformen oder Verhaltensstrategien. Insofern kann man im Hinblick auf die sprachlichen Bewegungen von Bereichsmetaphorizität im Verhältnis zu den Bewegungsformen (auch in ihren metaphorischen Verwendungen für Selbstbehauptungsstrategien) sprechen und daran wieder sehen, dass die Bereiche verschiedene Widerstände bieten (auch einander), so dass die Entfaltung und Fortbestimmung der Bewegungsmetaphern zu einem Über- und Unterordnungen einschließenden Widerstandsgeflecht führen – denn auch für die Metaphorizität eines Bereichs gegenüber einem andern gelten die Erklärungsasymmetrien, die ich vorhin bezüglich Wörtern und Begriffen skizziert habe.

Der letzte Ort der Fortbestimmung, den Heinrich aufzählt, betrifft die Wanderung des Blicks

als einer buddhistisch motivierten meditativen Übung im „Nichthaftenbleiben“ (128). Man sieht leicht, dass das eine Bewegungsform ist, die mit allen bisherigen kontrastiert dadurch, dass nicht Körper, sondern nur Organe des Körpers bewegt werden, und durch die ausdrückliche Beabsichtigung von etwas, was der Springende oder der Reisende oder der frei assoziierende oder der nach Prinzipien geregelt Fortschreitende nur jeweils ‚mit realisiert‘ – nämlich nirgendwo fest zu bleiben, weil dies nicht zu wollen. Dass damit ein aus den Verschiedenheiten der grammatischen Umfeldler konstruierbarer unterschiedlicher ‚Widerstand‘ analog konstruiert werden könnte, scheint mir deutlich und eine hier entbehrliche Übung.

Heinrichs teleskopierter methodischer Erläuterung seines Verfahrens anhand der Verwendung des Ausdrucks ‚Springen‘ und verwandter Ausdrücke in verschiedenen Kontexten lässt sich also detailliert Sinn abgewinnen, aber es ist sehr zweifelhaft, ob das erklärte Verständnis Heinrichs eigenes und das von seiner Arbeit methodisch in Anspruch genommene ist. Das liegt an seiner erst im nächsten Abschnitt zu untersuchenden Sprachauffassung. Aber noch hier muss festgehalten werden, dass, wenn die skizzierte Erklärung für das ‚Übersetzungswiderstände‘ ausnutzende ‚springende‘ Darstellungsverfahren nicht das von Heinrich und seiner Arbeit unterstellte sein sollte, es für das Verfahren keine Erklärung und Rechtfertigung gibt, die nicht Wittgensteins Verdikt über ‚Mythologie des Symbolismus oder der Psychologie‘ verfallen müsste. Wenn man auch letztere nicht in Kauf nehmen will (wie ich), dann bleibt man dem Verfahren von Heinrichs *Versuch* gegenüber ratlos.

#### IV.

Heinrich beginnt seine Erörterung der Sprache mit dem Hinweis, Fragen mit Fragewörtern nach einem Sachverhalt, seinem Grund oder seiner Ursache, seinem Ort und seiner Dauer drückten ein Nichtsein aus. Insofern solche Fragen als Ausdruck von Unkenntnis oder Nichtwissen verstanden werden und diese als Fälle von Nichtsein aufgefasst werden, ist das nachvollziehbar. Aber sie könnten doch auch als Ausdruck von kennen und wissen Wollen verstanden werden und würden dann als (intentionales) Sein zu verstehen sein. Dann stünden wir nicht Fremdem gegenüber, das wir nicht sind – wie Heinrich fortfährt; sondern thematisierten Möglichkeiten, die wir in Erfahrung bringen wollen. Diese Beschreibung aber wäre nicht in eine existenzialontologische Interpretation fortsetzbar, die auf die Bestimmung

hinausläuft, dass Sprache Neinsagen ist zum Nichtsein (100). Für sie könnte nur gesagt werden, was für Sprechen immer gesagt werden kann – es sei Neinsagen zum Nichtsein des Schweigens.

Heinrichs Wahl seiner Beschreibung ist motiviert durch die Absicht, Sprache im Horizont einer an Hölderlin und Hegel anschließbaren Auffassung des Seins als Vereinigung oder einer Theologie des Wortes (199 Fn 10) zu explizieren. Auch eine so hochstufige Anbindung der Sprachauffassung aber muss deskriptiv richtige Auffassungen niedrigerer Stufe integrieren können. Das ist für die schon erwähnte Einsicht in die Begriffe Sprache und Übersetzung als koextensiv (118) der Fall, nicht aber für die starke Version eines internen Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit, die Heinrich der Sache nach impliziert – in der These, jedes sprachliche Gebilde „formuliert nicht nur ein Stück der Wirklichkeit, sondern verkörpert das ‚ganze‘ Sein“ (99):

„Sprechend übersetze ich in einem fort, von einer Sprache in die andere, aber immer: von Sprache in Sprache. Keiner sehe ich an, dass sie die Ursprache ist. Ich müsste ja beobachten können, wie sie aus sprachlich Ungeformtem oder wenigsten nicht sprachlich Geformtem entspringt. Aber eben das kann ich nicht, denn immerzu stoße ich auf Sprache. Jede Form kann ich übersetzen .... , d.h.: sie ist schon Sprache, wie könnte ich sie sonst übersetzen.“ (108)

Diese Darlegung erklärt alles für sprachlich und behauptet damit eine zu starke Version des internen Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit. Dies hat andererseits zur Folge, dass Heinrich zu wenig mit sprachlicher (syntaktischer und semantischer) Struktur rechnet und das macht zweifelhaft, ob die von mir gegebene Erläuterung seines Übersetzungswiderstände ausnutzenden Darstellungsverfahrens dieses wirklich trifft. Denn meine Erklärung beruhte darauf, in Anschlag zu bringen, dass Begriffe nicht nur in in Sätzen ausdrückbare Urteile, sondern diese Urteile weiterhin in Satznetze (,Sprachspiele‘ in einem Sinn) gehören, welchen Verknüpfungen sich der ,Widerstand‘ verdanken musste.

Zurück zum Hauptpunkt: Zwischen Sprache und Wirklichkeit besteht nämlich nicht nur ein internes, sondern ebenso ein externes Verhältnis. Auf der Ebene des Sinns ist das Verhältnis intern. In Wort- und Ausdruckserklärungen benutzen wir Wirklichkeitselemente zur ‚Eichung‘ (Sinnfestlegung) der Wörter und Ausdrücke auf Muster oder Paradigmen. Diese so erklärten Wörter und Ausdrücke verwenden wir dann in Sätzen in verschiedenen Verwendungsmodi. Ob diese Sätze aber wahr oder falsch sind, erfüllt/erfüllbar oder nicht, das hängt von der

Wirklichkeit ab – und in dieser Hinsicht ist das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit extern (wir haben das ‚Verhalten‘ der Wirklichkeit hinsichtlich Wahrheit/Falschheit bzw. Erfüllung/Nichterfüllung der Sätze durch unsere Sinnfestlegungen nicht schon präjudiziert, sondern nur auf Ja *oder* Nein festgelegt<sup>22</sup>). Hinsichtlich dieser Alternative ‚entscheiden‘ nicht wir, sondern die Wirklichkeit (deshalb ist sie insofern zur Sprache extern). Heinrich führt für seine starke Version als Beispiele für Ungeformtes, das in Sprache übersetzbar und daher schon Sprache sei „die schmerzhafteste Regung meines Leibes, die dumpfe Wut“ an. Aber das sind nicht zufällig Beispiele, für die sprachliche Äußerungen in erster Person (‚ich habe Schmerzen, bin wütend‘) expressiv zu verstehen sind, die nicht direkt nach wahr/falsch bewertbar sind, sondern nur als wahrhaftig oder unwahrhaftig, und zwar so, dass, nach einer glücklichen Formulierung Wittgensteins, die Wahrhaftigkeit des Äußerers für die (nicht direkt überprüfbare) Wahrheit des Geäußerten garantieren muss<sup>23</sup> – das kann erst der Fall sein, wenn der Äußerer ein kompetenter Sprecher geworden ist (und das wird er in einem Prozess des Erlernens der subjektiven psychologischen Sprachverwendungen dadurch, dass er Zureden und Erklärungen wie ‚da tut es dir jetzt weh‘, ‚jetzt bist du aber wütend‘ mit sprachlichen Bekundungen in 1. Person zu entsprechen lernt – solche zurendenden und erklärenden Äußerungen sind sozusagen psychologische Entsprechungen von Erklärungen durch Hinweis in den Sprachspielen über ‚Äußeres‘).

Übrigens erfüllt das sowohl interne als auch externe Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit, hinsichtlich dessen die Isolierung seiner Momente voneinander die komplementären Fehler von (erkenntnistheoretischem) Idealismus und Realismus bezeichnet, eine von Heinrich mit Zustimmung gebrauchte Formulierung von Francis Bacon – *natura parendo vincitur* (vgl. 77). Indem wir unsere Ausdrücke für Wahrnehmbares durch Hinweiserklärungen auf Muster eichen und die Gegenstände in dieser Rolle damit der Sprache (wenn auch nicht der Wort-Sprache – PU Abschnitt 16) internalisieren, machen wir uns empirische natürliche Regelmäßigkeiten (auf denen die Stabilität der Gegenstände beruht, z.B.) zu normativen Regeln unseres Verhaltens (den sprachlichen Ausdrucks nur für dem Muster hinreichend ähnliche Gegenstände zu verwenden). Die Ausdrücke verwenden wir dann in Beschreibungen, die über viele Stufen zu Naturgesetzen führen, die uns die Natur beherrschen

---

22 „auf ja oder nein fixiert“ - Wittgenstein LPA 4.023.

23 Wittgenstein PU II 566 = PPS Abschnitt 319: Die Wahrheit eines ‚Geständnisses‘ (psychologischer Äußerung in 1. Person Präsens) ist „durch die besonderen Kriterien der *Wahrhaftigkeit* verbürgt“.

lassen. Aus der Perspektive dieser hochstufigen sprachlichen Gebilde, von denen gilt, was *LPA* 6.3431 sagt<sup>24</sup>, lässt sich aber das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit auch mit einer Formulierung Nietzsches beschreiben (die dazu allerdings aus dem Kontext einer irreführenden phänomenalistischen Wahrnehmungstheorie genommen werden muss): mit der Sprache betreiben wir ‚ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge‘.

Nun schreibt auch Heinrich: „Nur der hat Sprache, der getrennt ist vom Sein.“ Räumt er damit ein *auch* externes Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit doch ein? Nein, denn er setzt fort: „Nur dort ist Sprache, wo Trennung überwunden ist. Sprache ist nein sagen zum Nichtsein.“ (100) Hier wird nicht eine strukturelle Eigentümlichkeit der Sprache anerkannt (zur Wirklichkeit sowohl intern als auch extern zu sein), sondern die Sprache aus dem Gesichtspunkt sprechenden sich selbst Behauptens funktional charakterisiert.

Diese wenigen Andeutungen sollen hier genügen, plausibel zu machen, dass Heinrichs Version des internen Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit zu stark ist – das Verhältnis ist nicht nur und zur Gänze intern, deshalb formuliert nicht jedes sprachliche Gebilde „das ‚ganze‘ Sein“.

Ich hatte behauptet, die Überzeichnung des internen Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit entspreche bei Heinrich eine Unterschätzung der Wichtigkeit sprachlicher, syntaktischer und semantischer Struktur. Das kann man im *Versuch* schon ganz am Anfang entdecken, wo Heinrich u. a. behauptet: „Nichts ist unselbständiger als das Nein. Es setzt eine Frage voraus, ist selbst nur die abschlägige Antwort („nein“) auf eine Frage.“ (9) Nicht nur!, muss man protestieren. Nicht nur Satzfragen (die ja auch nicht die einzige Art von Fragen sind), sind verneinbar, auch Behauptungen, Befehle, vielleicht sogar Wünsche. Hinsichtlich dieser nur als Beispiele genannten funktioniert das Nein jeweils anders und deskriptive Klärung hätte die Unterschiede zu bestimmen und den Zusammenhang unter den verschiedenen Verwendungsweisen, z.B. den Zusammenhang von Satzfragen mit (der Überprüfung von) Behauptungen. Dadurch würde sprachliche Struktur sichtbar.

Für die Unterschätzung der Wichtigkeit sprachlicher Struktur, die der Überschätzung der Internalität von Sprache und Wirklichkeit korrespondiert, spricht weiter z.B. folgende Darlegung:

---

24 „Durch den ganzen logischen Apparat hindurch sprechen die physikalischen Gesetze doch von den Gegenständen der Welt.“ – Die folgende, von Nietzsche entlehnte Formulierung findet sich in ‚Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn‘. (KSA 1, 876 Z. 32/3.)

„Vielmehr stoße ich, sobald ich Ordnung schaffen will, auf eine Vielzahl einander widerstreitender Ordnungen: ein Chaos von Ordnung. Und bei genauerem Hinsehen bemerke ich: jeder Satz, ja der einen anderen anziehende oder abstoßende Begriff, hinter dem verborgen schon ein Satz steht, der mit dem ausgesprochenen nicht übereinstimmen muss, ist eine Ordnung für sich, von keiner andern ableitbar, auf keine andere reduzierbar.“

Heinrich gibt diese extreme Beschreibung, die deskriptiv einfach nicht zutrifft, weil es sonst keine *Logik*, keine ‚Theorie der Folgerung‘ (die die moderne Logik darstellt), gäbe, weil er an folgender Fortsetzbarkeit interessiert ist:

„Ich bin zu einem Kampffeld einander im Namen von ‚Ordnung‘ widerstreitender Mächte geworden. Meine Schwierigkeit (die Schwierigkeit geordneten Sprechens) ist jetzt nicht, Ordnung aufzustellen oder herzustellen, sondern die miteinander kämpfenden zu versöhnen.“ (107)

Diese Beschreibung stellt den Anschluss an die christologische Interpretation der Sprache als ‚versöhnender Macht unter den Mächten‘ her, deshalb gibt Heinrich sie. Aber sie trifft in der Leugnung von Ordnung und Ableitbarkeit zwischen Begriffen und Sätzen einfach nicht zu. Zugleich gibt es bei solcher Leugnung nichts, worauf der ‚Übersetzungswiderstand‘ von Begriffen gemäß der oben skizzierten Erklärung beruhen könnte – und das macht die skizzierte Erklärung unzureichend und den Leser, der keine ‚Mythologie des Symbolismus‘ in Kauf nehmen möchte, ratlos.

Dieses Ergebnis impliziert einen ersten Fall von ‚Unrecht‘ der Heinrich und Heidegger gemeinsamen Auffassung, man müsse Partei ergreifen, um überhaupt etwas zu verstehen. Denn die kritisierten, zu weit gehenden Beschreibungen von der Sprache sind bei Heinrich Ausdruck seiner Parteinahme (für die ‚prophetische Tradition‘, für die ‚christologische‘ Auffassung der Sprache).

Nun ist es seit Kant eine Maxime kritischen Philosophierens, eine kritisierte Auffassung nicht nur abzuweisen, sondern zumindest auch eine Erklärung ihrer Möglichkeit anzubieten.<sup>25</sup> Heinrichs Bestehen auf ‚apologetischer‘ Kritik, die mit dem Kritisierten gemeinsame Sache zu machen beanspruchen soll, um seinen Anspruch auf ‚Bundesgenossenschaft‘ nicht zu ‚verraten‘, geht in ähnliche Richtung. Die folgenden Erwägungen versuchen, diesen Desideraten zu genügen.

---

25 Kant: *Logik* (hrsg. Jaesche) A 130: „Auch ist es nicht genug, dass ein Zweifel nur beantwortet werde; man muss ihn auch *auflösen*, das heißt: begreiflich machen, wie der Skrupel entstanden ist. Geschieht dieses nicht: so wird der Zweifel nur *abgewiesen*, aber nicht *aufgehoben*; – der Same des Zweifels bleibt dann immer noch übrig.“

Auch wenn man eine Theologie der Kultur und Geschichte nicht für den Kontext hält, in dem analytisches Verstehen von Sachverhalten besonders gut vorankommen kann (und daran muss sich Philosophieren, das nach Kant nur ‚gegebene Begriffe deutlich‘ zu machen hat, vor allem messen lassen), kann man nämlich Heinrichs pathetischer Charakterisierung der Sprache als ‚friedensstiftender Macht unter den Mächten‘ erstaunlich viel deskriptiven Sinn abgewinnen. Eine einzigartige Macht ist die Sprache als ein Insgesamt von Ausdrucks- und Darstellungsmitteln nämlich jedenfalls unter den Mächten ähnlichen und insofern vergleichbaren Funktionenprofilen – den anderen Ausdrucks- und/oder Darstellungsmedien wie Mimik und Gestik, Schauspiel, bildnerisches Gestalten aller Art, Tanz, Musik etc. Wenn man versucht, in diesem Kontext etwas Vernünftiges über Sprache zu sagen, wird man bei einigem Nachdenken der Auffassung zustimmen, eine Besonderheit der Sprache sei es, ein *universelles* Ausdrucks- und Darstellungsmedium zu sein.<sup>26</sup> Dabei kann man ‚universell‘ einen ganz präzisen Sinn geben: Die Sprache kann, von einem mehr oder weniger engen Bereich aus, der nur durch ‚Abrichtung‘ gelernt werden kann, dazu benutzt werden, ihre eigenen Elemente und Ausdrücke (aller Art: Wörter, Phrasen, Sätze und Satzformen etc.) zu *erklären*. In seiner auf die Ermöglichung ‚augenblicklicher‘ Übersicht abzielenden, verdichtenden Ausdrucksweise hat Wittgenstein diesen Charakter der Sprache in seinem Diktum festgehalten, die Bedeutung eines Ausdrucks sei, was die Erklärung seiner Bedeutung erkläre (vgl. *PU* Abschnitt 560). Da Bedeutungserklärung retrograd auch den auf Abrichtung beruhenden Teil der Sprache weitgehend erfassen kann, erfüllt die Umgangssprache den Begriff eines ‚universellen Mediums‘ so weitgehend wie nur möglich. Wenn man nun diese Eigentümlichkeit der Sprache in Verhältnis setzt zu Eigentümlichkeiten der anderen Ausdrucks- und Darstellungsmedien, entdeckt man, dass die Sprache auch das einzige universelle Medium ist. Die Begründung: man kann in den anderen Medien nur sehr begrenzt mit ihren Ausdrucksmitteln erklären, wenn etwa nicht verstanden wird – um zu erklären, muss man sprechen, sich der Sprache bedienen. Dagegen kann man nicht oder nur sehr begrenzt singen, tanzen, bildnerisch darstellen, schauspielern etc., um es selbst oder Sprachliches *in seiner Bedeutung* zu erklären. Und d. h. die Sprache ist als einziges universelles Medium auch das Medium, das einen *Anspruch auf Universalität* erfüllt. An diesen Universalitätsanspruch der Sprache knüpft sich, so möchte ich vorschlagen, Heinrichs Charakterisierung der Sprache als ‚friedensstiftende Macht *unter den*

---

26 Den Ausdruck >universelles Medium< für die Sprache übernehme ich von dem Logiker Jean van Heijenoort [(>Logic as language and logic as calculus<, *Synthese* vol 17 (1967), 324-330.)], erkläre ihn aber mit Wittgenstein anders.

*Mächten*'. Diese Charakterisierung ist natürlich darüber hinausgehend normativ – will sagen, dass man stets um Frieden bemüht sein *soll*, aber diese normative Forderung hätte ja gar keinen Sinn, wenn es deskriptiv nicht auch Zwietracht, Hass, Streit und Krieg ‚stiftende‘ Sprache gäbe. Diese Erwägung macht *in nuce* deutlich, wie ‚protestierende‘ Klärung über bloß deskriptive hinausgeht, die sie doch voraussetzt. Und dies Hinausgehen hat auch allen guten Sinn, nur nicht den philosophischen des bloß das Verstehen klärenden.

## V.

Das zweite Beispiel für ein partielles ‚Unrecht‘ des ‚protestierenden‘ kritischen Philosophierens bei Heinrich gibt seine Verwendung des Ausdrucks ‚Identität‘. In der alten Bundesrepublik war Heinrich neben andern psychoanalytisch beeinflussten Autoren besonders der analytischen Ich-Psychologie (vor allem Erik Erikson) einer der Autoren, die den inflationären Gebrauch des Ausdrucks ‚Identität‘ für außerlogische Sachverhalte angestoßen haben – mit sehr ungunstigen Folgen für das Verständnis (z.B. der irreführenden Übersetzung der bedeutenden Untersuchung von George Herbert Mead über *Mind, Self, and Society* mit ‚Identität‘ für ‚Self‘, wo es doch den Ausdruck ‚Selbst‘, sogar in substantivischem Gebrauch, auch im Deutschen gibt).

Heinrich meint, in einer religionsphilosophischen Untersuchung verstehe sich die Möglichkeit beinahe von selbst (bedürfe „kaum der Rechtfertigung“ – 184 Fn 1), einen ‚Satz der Logik‘ „mit Begriffen des Affekts und in sozusagen ‚patho-logischem‘ Zusammenhang“ zu erörtern. Er geht daher in seinem Kapitel über *Identitätsverlust* auch von der Erörterung des logischen Satzes, der schon in der Perspektive psychischer Selbstbehauptung gelesen wird – „Der Satz der Identität formuliert die Macht des Sich-Behauptens“ (63) –, zum sozialpsychologischen Sinn von ‚Identität‘ nur mit dem Satz über „Wir fragen nach einem ‚lebendigeren‘ Modell.“ (65)

Die deskriptive Schwierigkeit ist nur die, dass der ‚Satz der Identität‘, den Heinrich in der Form der Term-Logik vor Frege als „das Urteil ‚A ist A‘“ fasst (60), gar kein *Satz* ist, wenn man unter Sätzen, wie sich in der Sprachphilosophie eingebürgert hat, die kleinsten sprachlichen Einheiten versteht, mit denen sich etwas *sagen, zu verstehen geben* lässt. Denn niemand kann sinnvoll (verständlich) Identitätssätze in der Verständigung äußern – insofern ist



‚Krieg ist Krieg‘, wenn geäußert, *kein* Beispiel des Identitätssatzes. Gleichwohl spielt Identität mit seinen Gegensätzen, Verschiedenheit und Widerspruch, eine für unsere Verständigung unverzichtbare Rolle – nur nicht die eines Satzes (außer allenfalls im schulgrammatischen Sinn oder in Logikkalkülen als Formel), sondern die *eines* Grenzfalls *aller* Sätze, der darum als Regel des Sinns, der *Grenzen* des Sinns, fungiert. Um etwas Sinnvolles, Verständliches gesagt zu haben, muss jedenfalls bloße Identität (Tautologizität) oder Widerspruch vermieden worden sein – obwohl mit dieser Vermeidung verständlicher Sinn natürlich noch keineswegs garantiert ist.

[Heinrich diskontiert die sprachkritische Einsicht der neueren Philosophie, dass nicht jede grammatisch wohlgeformte Bildung sinnvoll ist, als eine Position eines logischen ‚Restes‘ und Ausdruck des Drangs „das Zweideutige eindeutig zu machen“ (102) Seine Frage, woher der stammt (wenn man die Beschreibung einmal um des Arguments willen akzeptiert), hat eine ganze klare Antwort: umgangssprachlich aus dem Interesse, zu verstehen und sich verständlich zu machen; philosophisch aus dem Interesse, sich das ‚umgangssprachliche‘ Verstehen möglichst klar und übersichtlich werden zu lassen. Aber darüber hinaus ist seine Motivzuschreibung falsch. Wittgenstein z.B. wollte nicht das Zweideutige eindeutig, sondern das Vieldeutige übersichtlich machen. Er meinte, die Shakespeare-Wendung *I’ll teach you differences* hätte ihm als Motto dienen können. Und das durchaus in der Absicht, zu Friedensstiftung beizutragen, weil doch das Motiv des Philosophierens selbst für ihn die Suche nach „Friede in den Gedanken“ (VB 1944, 511/87) ist. Während Heinrich dem Philosophen die Rolle des Neinsagers „in der Tat“ (23) zuschreibt – ist die Rolle des Sinn klärenden Philosophen eher die des Friedensrichters oder Mediators, der in einem Streit zuerst die Sachverhalte und die Alternativen bzw. Optionen klären muss. Dabei ist die Eigentümlichkeit des philosophischen gegenüber dem praktischen Mediator, der freilich auch den Gebrauch seiner Klärungen seinen Klienten überlassen muss, dass seine Aussprüche von ihren Adressaten in eigener Überlegung angenommen und ratifiziert werden müssen. Philosophieren ist, wie auch Kant betonte, *wesentlich Selbstdenken*. Deshalb muss der Philosophierende unparteilich sein und bleiben. Man könnte das Erfordernis der Unparteilichkeit aber noch stärker in der Idee des Urteilens – unparteiliche Zustimmungsfähigkeit des Geäußerten durch jeden, der wohlwollend und wohl informiert ist – selbst verankert sehen, nicht erst in einer spezifischen Philosophie-Konzeption.<sup>27]</sup>

Ich glaube daher, dass es keinen deskriptiv haltbaren Sinn gibt, in dem der Satz der Identität ‚behauptet‘ werden könnte und daher sind alle Erwägungen, die sich daran knüpfen, dass doch in jeder Behauptung eine Selbstbehauptung, sogar als ihr ‚Stachel‘ steckte (62), ohne Anhalt in der ‚logischen‘ Sache, nur ein interpretatorisches ‚Sprachspiel‘ (hier natürlich im nicht-

---

27 Ich möchte den Unterschied zu Heinrich hier nicht überbetonen – seine ‚Neinsager‘-Position ist ja sehr stark der damaligen Situation der Indifferenz zu kontrastieren und enthält die von mir für die Sprachphänomenologie Wittgensteins betonten Züge als Momente auch.

terminologischen Sinn fehlender Ernsthaftigkeit). Heinrichs diesbezügliche Darlegungen knüpfen sich wieder, positionell ‚protestierend‘, an Formulierungen Heideggers, der den Satz der Identität ‚nur eine Behauptung‘ genannt hat – aber dass Heidegger einen logischen Fehler gemacht hat, ist kein Grund, ihn mitzumachen.

Ich möchte nicht missverstanden werden – meine Kritik betrifft hier nur, mein ‚Protest‘ richtet sich nur gegen eine sprachliche Ausdrucksweise, beruft sich nur auf Konventionen der Verständigung, nach denen diese unrichtig ist. Heinrichs sachliche Ausführungen über Selbstsein als Balance – zwischen Ansprüchen von anderen an einen selbst und einem selbst als bedürftigem Lebewesen und den von einem selbst gebilligten Normen und Idealen, die die Möglichkeit des sich Verstehens und verständlichen Verhaltens bewahren muss, erscheinen mir voll überzeugend. Nur haben sie, selbst im sozialen Sinn, nichts mit ‚Identität‘ zu tun. Nicht jede Anstrengung, diese Balance zu wahren und auszudrücken oder darzustellen, ist als eine Weise der weitergehenden Festlegung, wer man ist und sein will, auch eine Auskunft über die eigene ‚Identität‘ – das sind nur sehr begrenzt verwendbare und benötigte Auskünfte über die eigne Körpergröße und Augenfarbe, unveränderliche Kennzeichen, den eigenen Namen, das Geschlecht und den Familienstand, den Geburtsort, den Beruf und sonstige Angaben, die auf einem Personalausweis Verwendung finden können (der anderswo auch ‚Identitätskarte‘ heißt). Diese Angaben, die zum großen Teil nicht Wählbares betreffen, und wo sie Wählbares betreffen, dies etwas sein lassen, was nicht leicht und beliebig verändert werden kann, so dass man dieser Merkmale auch nicht leicht ‚verlustig‘ gehen kann, charakterisieren die Identität einer Person. Die soziale Identität einer Person ist daher nur sehr begrenzt Resultat von Handlungen der ‚Identifizierung‘ oder ‚Identifikation‘ sind – vielmehr dient sie dazu, solche möglich zu machen (zu bestimmen, wer jemand ist). Ich bestehe einfach darauf, dass es nicht dem Verständnis und der Verständigung dient, insbesondere nicht der Klarheit des Verstehens, vom Ausdruck ‚Identität‘ eine so umfassenden Gebrauch zu machen wie Heinrich es getan und bei anderen angestoßen hat. Es wäre nichts verloren, statt von ‚Identitätsverlust‘ von ‚Verlust der Selbst-Balance‘ zu sprechen, aber der falsche Schein zu starker Einheitlichkeit durch assoziativen Beziehungszauber wäre damit vermieden.

Nun könnte stärker gegen den letzten als den gegen den vorletzten Abschnitt eingewendet werden, das seien doch wirklich Kleinigkeiten betreffende philosophische Skrupel, die angesichts der wichtigen Fragen, die Heinrichs *Versuch* zentral behandelt, ganz nebensächlich erscheinen. Ich könnte mich gegen diese Einwendung mit Berufung auf Heinrich selbst verteidigen, der doch schließlich der gerade Einzelheiten wichtig nehmenden (,heiligenden') Ansicht ist, dass ,die letzte unbedingte Macht des Seins ... in allen Bereichen, Formen, Gestalten des Seins eine' ist (20); oder auf Kants Bestehen auf „Wahrheit (der wesentlichen und ersten Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt)“.<sup>28</sup> Die Hoffnung auf ein System, von der der *Versuch* sich in seiner essayistischen Form leiten lässt, muss darauf aus sein, allem Verständlichen seinen ihm zukommenden Ort im Ganzen unseres Verstehens zuweisen zu können und darf dabei auch über Einzelheiten nicht achtlos hinweggehen. Ich will mich aber nun zum Ende auch einer der wichtigen Fragen selbst zuwenden.

Heinrich stellt am Ende den Bewegungen der Selbstzerstörung, in welche die „Angst der Sinnlosigkeit“ (141) treibe, nach einer Erklärung ihres ‚Sinns‘ für unsere Zeit eine Diagnose. Die Sinn-Erklärung lautet:

„Angst der Sinnlosigkeit ... ist die Angst einer Zeit, die an die göttliche Macht der Vernunft nicht mehr glaubt, doch auf den Anspruch nicht verzichten kann, den jene einmal zu erfüllen versprach: den Anspruch einer universal gültigen Verkörperung.“ (140)

Und die Diagnose lautet so:

„ ‚Schaum‘ (das Unkenntlichwerden von Verkörperungen; EML) ist nicht die Folge einer entleerten Wirklichkeit, die sich abwendet von Gnade, sondern die Folge einer verstockten Wirklichkeit und eines zum Fetisch gemachten Gnadenbegriffs. Er entspricht weder dem Überdruß an Verkörperungen noch einem neuen oder alten Entkörperungsdenken, sondern einer Hybris des Verkörperungsdenkens. Sprachlosigkeit ist durchaus nicht die Folge einer sich verflüchtigen, sondern einer verstockten Sprache. Erst die aus Angst vor Sprachlosigkeit sich verstockende Sprache treibt in das Nichts der Sprachlosigkeit.“ (154)

Zur Selbstzerstörung trieben diese Tendenzen, weil sie nicht nur „der Enttäuschung an einer Balance, die Jahrhunderte zu halten schien“ entspringen, „sondern der Enttäuschung des Glaubens an die Balance.“ Dagegen brauche es „nicht nur konkrete Antworten, sondern eine

---

28 *Streit der Fakultäten*, A 25.

universale Antwort.“

Wie meine Untersuchungen im ersten Abschnitt von *Das verstandene Leben* zeigen, besteht Anlass, skeptisch zu sein gegen eine unerklärte, nicht genügend differenzierende Verwendung des Ausdrucks ‚Sinn‘ im Zusammenhang der Probleme, die Heinrich auch beschäftigen. In ihrem Kontext sind die wichtigen Bedeutungen von ‚Sinn‘ grundlegend ‚Verständlichkeit‘, darauf aufbauend die Bedeutungen ‚Ziel‘ und ‚Zweck‘ (aus denen sich die Verständlichkeit von Tätigkeiten und Handlungen herleitet) und, für den ‚Sinn des Lebens‘, die ‚verständliche Annehmbarkeit‘ des Lebens für den, der es führt.

Heinrichs Diagnose lässt formal einige Bestandteile der von ihm therapeutisch für erforderlich gehaltenen ‚universalen Antwort‘ erkennen – das Verkörperungdenken (das dem Einzelnen „unendliche Bedeutung“ – 32 – gegeben hat), muss seiner Hybris entsagen, die Sprache ihrer Übersetzung verweigernden Verstockung. Aber darüber hinaus hält er mit der ‚universalen‘ Antwort wohl eine neue, allgemein verbindliche „Mut gebende vorbildliche Verkörperung“ (139) für nötig. Für mich klingt das wie die Hoffnung auf einer Erneuerung der gesellschaftlichen Rolle der Religion, wenn nicht sogar wie Heideggers ‚Nur ein Gott kann uns noch retten‘.

Ich möchte, wenn das richtig beschrieben ist, in Verstärkung meiner Kritik am Ende des Texts von 1970 in Abschnitt 0 zu erwägen geben, ob nicht die Zwänge zu einer individualistischen Form der Gesellschaft aus der anscheinend alternativlosen marktförmigen Form der Vermittlung des gesellschaftlichen Stoffwechsels in der Ökonomie (und nicht nur der Glaube an die Gegenwart „des Unendlichen im Endlichen, der Macht des Seins im Seienden, des Schöpfers im Geschöpf“ – 32), die Erwartung einer neuen, für alle Mut gebenden verbindlichen Verkörperung an dem qualitativ Neuen der Situation vorbeigehen lassen. In Marktgesellschaften scheint das allgemein Verbindliche immer nur ein Minimum sein zu können. Vielleicht liegt die Ermäßigung des Verkörperungsdenkens, die im Verzicht auf seine Hybris verlangt ist, gerade im Verzicht auf diese Erwartung.

Denn recht besehen, gibt es *die* Gesellschaft als sich selbst aufklärendes Publikum, mit dem Kant rechnete und noch Habermas rechnet, nicht mehr. Die ‚Kommunikationen‘ (R. Altmann) in der Medienöffentlichkeit dienen nicht der Aufklärung, sondern der Macht behauptenden Markierung für Positionen von Interessentengruppen. Überhaupt sind wir einflusslosen Privatleute nicht so sehr Gesellschaftsmitglieder (vom rechtlichen Minimum des Staats- und Steuerbürgerseins abgesehen), als Mitglieder in vielen verschiedenen Clubs für öffentliche

Güter verschiedener Grade von Öffentlichkeit. Schon gar nicht gibt es noch *die* Gesellschaft als Adressaten von geisteswissenschaftlichen und philosophischen Untersuchungen. Deshalb geht die Bestimmung der ‚vornehmsten Aufgabe des Erkennenden‘ – ‚der Gesellschaft ein Bewusstsein ihrer selbst zu geben‘ (35) – heute weitgehend ins Leere (und im Rückblick auf meine Phase als Heinrichianer ist mir am peinlichsten, dass ich große Worte wie dieses nicht nur nachgesprochen, sondern mich an ihnen berauscht habe). Zu philosophieren erscheint mir daher auch nicht mehr als ‚ein redender Name des Menschen‘ (24). Ehrlicher Weise muss die Philosophie zugeben, dass sie sich nach ihrem Schulbegriff (Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 866) mit Fragen zu beschäftigen hat, von denen gilt, was als einziger Philosoph, von dem ich das weiß, Wittgenstein zugegeben hat:

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

Philosophieren ist heute, wenn verantwortlich betrieben, eine arbeitsteilige Beschäftigung unter anderen.<sup>29</sup> Wenn man als Philosophierender denen, die einem zuhören wollen, in ihrem Verstehen weiterhelfen kann, hat man seinen Beitrag geleistet und muss das Übrige, frühere Zeiten hätten gesagt, ‚Gott‘ überlassen. Philosophieren ist unparteilicher Beitrag zur Ermöglichung von Friedensstiftung durch Klärung der Optionen – *des Verstehens*. Aber der dem Gesellschaftszerfall korrespondierende Funktionsverlust von Geisteswissenschaften und Philosophie beschreibt eben auch eine Situation, in der die Erwartung einer ‚universalen Antwort‘ unrealistisch geworden ist.

Wenn die Gesellschaft als Inbegriff der vielen Clubs für öffentliche Güter eine Form gewinnen kann, die jedem ihrer Mitglieder ein ihm verständliches, (von ihm) annehmbares Leben erlaubt, dann wäre das vielleicht alles, was man angesichts der geschichtlichen Folgen der Hybris des Verkörperungsdenkens (ich denke da an die schon 1970 erwähnten Tendenzen zur industriellen und ökologischen Verheerung des Planeten und, heute noch stärker, an die Schaffung viel zu großer, die Situationen anonymen Handelns – das rational, aber nicht rationaler Weise moralisch sein kann – vervielfältigenden sozialen Einheiten), was man, auch wenn man nicht resignieren wollte, erwarten dürfte.

---

29 Vgl. dazu von mir neuerdings >Philosophie als Beruf< (auf [www.emilange.de](http://www.emilange.de)). Auf Heinrich beziehen sich auch >Zweierlei Kant-Kritik< und >Identifizierung und Selbst-Identifizierung< auf der website.

Zu Ernst Tugendthat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung (SuS)*  
(1979<sup>30</sup>; 2007/2016)

Die Vorlesung, auf die dieses Buch zurückgeht, habe ich in Heidelberg selbst gehört, als ich dort am Philosophischen Seminar Wissenschaftlicher Assistent war. Es war die beste akademisch-philosophische Vorlesung, die ich in meinem Leben gehört habe. Tugendthat verfasste für die einzelnen Vorlesungsstunden zwei-, manchmal drei- oder vierseitige, auf einer alten Schreibmaschine einzeilig getippte Thesenpapiere, die die Stationen seines Vortrages stichwortartig festhielten, so dass man, was man schwarz auf weiß nach Hause tragen wollte, nicht durch hektisches Mitschreiben herzustellen versuchen musste, sondern sich auf das Zuhören (und Mitlesen der Thesenpapiere, auf die an ausgewählten Stellen des Vortrags ausdrücklich verwiesen wurde) konzentrieren konnte. Am Ende einer Vorlesungsdoppelstunde war dann immer Gelegenheit, Fragen zu stellen bzw. andere Vorschläge zu präsentieren. Diese Gelegenheiten wurden auch genutzt, aber was herauskam war selten weiterführend<sup>31</sup>, weil kaum einer der Hörer die behandelte Problematik so durchdringend in Tugendhats Perspektive durchdacht hatte und auch weil Tugendthat damals in Diskussionen oft aus übergroßen Skrupeln und entwaffnender Redlichkeit in der Diskussion sehr vorsichtig war – er wollte auf keinen Fall etwas Unbegründetes sagen oder gar schwafeln. Für mich war die Vorlesung eine Offenbarung als Modell für Selbstdenken auf dem Katheder; außer Donald Davidson hat mich kein Philosoph und Philosophieprofessor, den ich in Person erlebt habe und mit dem ich habe sprechen können, so beeindruckt. Und dieser Eindruck war offenbar doch an den Vortrag gebunden, denn ein Assistentenkollege, der kurz zuvor nach Bielefeld gewechselt war und den ich mit den Thesenpapieren der Vorlesung versorgte, konnte die Beeindruckung nur sehr unvollkommen nachvollziehen.

---

30 Die drei Jahreszahlen erklären sich so: Ich habe 2007 meinen Habilitationsvortrag von 1979 bearbeitet und das dann 2016 korrigiert.

31 Manchmal aber doch, wie der Anfang auch noch der gedruckten 7. (*SuS* 137 - 43) und die partielle Selbstkorrektur am Anfang der 14. Vorlesung zeigen.

Der Untertitel des Buches ist „Sprachanalytische Interpretationen“. Tugendhat interpretiert kritisch andere philosophische Positionen zum Verständnis von Selbstbewusstsein mit sprachanalytischen Mitteln. An diese Interpretationen – von u. a. Hegel, Wittgenstein, Heidegger und Mead – könnte sich mancherlei Kritik richten, aber das würde Tugendhats Unternehmen nicht gerecht, in der kritischen Interpretation eine eigene Konzeption zu entwickeln, und ich will daher Interpretationsfragen weitgehend vermeiden. Diskutieren möchte ich Tugendhats Gebrauch seiner sprachanalytischen Mittel im deskriptiven Ansatz der Problematik (I), einige damit zusammenhängende Aspekte der inhaltlichen Konzeption (II) und den Anspruch, den er für seine sprachanalytische Interpretationsmethode erhebt (III).

## I.

Tugendhat verfährt nämlich nicht voraussetzungslos sprachanalytisch. Er bringt zu seinem Gebrauch sprachanalytischer Mittel eine Reihe von Voraussetzungen mit, die bei einem vorbehaltlosen Gebrauch sprachanalytischer Mittel problematisch erscheinen können. Als wichtigste erscheinen mir erstens seine eigene Konzeption von formaler Semantik als Nachfolger von ‚Ontologie‘ (bei Aristoteles; den Ausdruck gibt es erst seit dem 17. Jahrhundert<sup>32</sup>) und zweitens Erkenntnistheorie (in der neuzeitlichen Philosophie, besonders bei Kant) als Grundlagendisziplinen einer wissenschaftlichen Philosophie sowie die von beiden genannten Philosophen geteilte Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie als grundlegend. Diese Trennung könnte von einer vorbehaltlosen Sprachanalyse als infrage gestellt angesehen werden. Denn die sprachlich ansetzende Klärung von Begriffen (der Bedeutung von Wörtern) und des Sinns von Sätzen ist eine die Philosophie vor einer Untergliederung in Disziplinen vereinheitlichende Methode. Sie kann auch zu einem deskriptiven Bild von der Sprache führen, das einer Unterscheidung von theoretischen und praktischen Sprachverwendungen voraus liegt und sie einbegreift.<sup>33</sup>

Dass Tugendhat dies nicht erwägt, liegt daran, dass seine formale Semantik die

---

32 Vgl. Reinhard Brandt: *Die Interpretation philosophischer Werke*, Stuttgart 1984, 210<sup>30</sup>.

33 Wittgenstein hat die vorbehaltlose Sprachanalyse als Methode so charakterisiert: „Diese Methode ist im wesentlichen der Übergang von der Frage nach der Wahrheit zur Frage nach dem Sinn.“ *Wiener Ausgabe* Bd. 1, 177 (Ms 106 46). Sinn liegt Wahrheit oder Falschheit, Erfüllung oder Nichterfüllung, aber auch Theorie oder Praxis voraus. Denn: „Man muss mit der Unterscheidung von Sinn und Unsinn anfangen. Vor ihr ist nichts möglich. (Denn sonst kann ich überhaupt nicht reden.)“ *Wiener Ausgabe* Bd. 3, 25 (Ms 109 42 f.) Und die Klärung des Sinns muss allgemein nicht in der Form einer Wahrheitstheorie für natürliche Sprachen erfolgen – dem methodischen Programm Davidsons, dem Tugendhats formale Semantik verwandelnd folgt – sondern kann auf dem Wege methodisch gebrauchter normaler Bedeutungserklärungen vor sich gehen.

Grundunterscheidung von Theorie und Praxis analog zu Aristoteles und Kant zu rekonstruieren scheint – in der Unterscheidung zweier grundlegender Modi der Sprachverwendung – theoretischer und praktischer Modus.<sup>34</sup> Der theoretische besteht im Gebrauch von Aussagen, Sätzen, die wahr oder falsch sein können und mit deren Gebrauch ein behauptender Wahrheitsanspruch verbunden sei (sein kann). Die verschiedenen Modi praktischer Sprachverwendung werden zur Kategorie der Fiats (Sätze, die sagen, dass etwas so-und-so sein soll bzw. zu verwirklichen ist) zusammengefasst und beide Modi unterscheiden sich durch die Richtung ihrer möglichen Übereinstimmung mit der Wirklichkeit: Wenn ein theoretischer Satz sich als falsch erweist, muss er korrigiert werden, soll ein Wahrheitsanspruch aufrecht erhalten oder eingelöst werden. Wenn ein praktischer Satz mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt, kann er zwar auch zurückgezogen werden, es kann aber auch die Wirklichkeit handelnd so verändert werden, dass Übereinstimmung hergestellt wird. Beide Modi der Übereinstimmung sind Fälle der Erfüllung der Sätze durch die Wirklichkeit. (Wieder ergibt sich die Perspektive auf eine der Unterscheidung von Theorie und Praxis voraus liegende sprachliche Sinnklärung, die die Modi der Sprachverwendung aus der zwischen Intention und Erfüllung aufgespannten Dimension des Sinns erst gewinnt.) Aber vom deskriptiven Anspruch sprachreflexiver Sinnklärung her gesehen handelt es sich bei dieser formal-semantischen Rekonstruktion der Unterscheidung von Theorie und Praxis vielmehr um eine, wichtige Unterschiede verschleifende, *Konstruktion*. Schon dem Modus der theoretischen Sprachverwendung gehören ganz verschiedene Sprachverwendungen an (neben Aussagen gewiss z.B. Plauschen, Berichten und Erzählen) und im praktischen Modus sind die Unterschiede zwischen etwa Wunsch-, Absichts- und Befehlssätzen (als möglicherweise unadressiert, an den Sprecher selbst adressiert und an einen Hörer adressiert) vielleicht zu groß, um in deskriptiver Absicht über einen Kamm geschoren zu werden.

Für die Problematik des Selbstbewusstseins (Sbw) hat die Voraussetzung der Trennung von Theorie und Praxis die Folge, dass Tugendhat zwischen theoretischem, ‚epistemischem‘ Sbw und praktischem sich-zu-sich Verhalten unterscheidet. Ersteres hält Tugendhat mit philosophiegeschichtlichen Argumenten für eine philosophische Konstruktion, der keine außertheoretische Sprachverwendung entspricht. Gegen irreführende ontologische Modelle einer inneren Wahrnehmung (im Empirismus) und einer Subjekt-Objekt-Beziehung (im Idealismus) meint er, dieses theoretische Sbw spreche sich in Sätzen der Form ‚Ich weiß, dass

---

34 Vgl. das Resümee *SuS* 183.



ich  $\varphi$ ' bzw. ‚Ich weiß: ich  $\varphi$ ' aus, wobei die Variable über psychische oder psychologische Verben (Schmerz haben, wahrnehmen, denken, beabsichtigen, wollen etc.) rangiere. Diese These ist nicht durch Sprachanalyse gewonnen. Sie beachtet nicht, dass ‚wissen' umgangssprachlich nicht nur Objektsätze als Komplement nimmt, sondern auch zu-Infinitive und indirekte Fragen mit ‚ob' und w-Wörtern<sup>35</sup> (Beispiele: Ich weiß meinen Vorteil zu nutzen; Ich weiß, wie man das macht / was vorgefallen ist; Er weiß, ob x in Berlin ist). Dass in diesen Beispielen ‚wissen' mit ‚können' (im 3.Person-Beispiel mit ‚kann sagen') paraphrasiert werden kann, macht sie nicht zu sekundären und vor allem nicht zu für das Verständnis von ‚Sbw' irrelevanten Verwendungen. Wenn eingewandt wird, man müsse eben theoretisches und praktisches Wissen von einander unterscheiden, es handele sich um zwei Begriffe, dann ist zu antworten: Wir haben hier dafür ein Wort – und seine gewöhnliche Verwendung in 3. Person dient uns vor jeder Unterscheidung in theoretischen und praktischen Verwendungen gleichermaßen dazu „to flag approved informants“ (Edward Craig). Man kann ‚wissen', sich ‚in etwas auskennen', ohne dass dies auf Theorie oder Praxis säuberlich verteilt werden könnte. Vielmehr indizieren die faktischen Verwendungen sowohl von ‚Selbstbewusstsein' als auch von ‚Wissen' die Möglichkeit eines die Unterschiede zwischen Theorie und Praxis überbrückenden Verständnisses von ‚Sbw'.<sup>36</sup> Tugendhat rechnet die ‚praktischen' Äußerungen von Sbw umstandslos dem sich-zu-sich Verhalten zu, aber sie können, mit ‚wissen' formuliert, doch rein konstatierend (‚theoretisch') verwendet sein.

Tugendhat weist selbst daraufhin, dass umgangssprachlich ‚Sbw' sich in Selbstwertgefühl äußert und dieses sich vor allem an das Bewusstsein eigener Freiheit, eigener Erlebnisse (‚ich war dabei'), eigener Leistungen und eigener Fähigkeiten und die Anerkennung durch andere (‚Ich bin vom Papst empfangen worden') knüpft. Auch in dem sich propositional aussprechenden ‚theoretischen' Sbw ist ein ‚praktischer Aspekt' impliziert (‚wissen' als ‚zu sagen wissen' oder ‚sagen können'). Für eine Klärung des Sinns von ‚Sbw' müssen nicht nur die Weisen seines sich selbst Aussprechens, sondern auch die Weisen und Gründe seiner Zuschreibung durch andere beachtet werden.

35 Vgl. Peter Eisenberg: *Grundriss der Deutschen Grammatik*, Stuttgart/Weimar <sup>3</sup>1994, 89-94.

36 Dagegen Tugendhat: „Es gibt zwei Phänomene, das epistemische Selbstbewusstsein und das praktische Sichzusichverhalten, und diese beiden fallen nicht unter eine einheitliche Gattung.“ (*SuS* 32) Vgl. aber z.B. Bruno Snell: *Die Entdeckung des Geistes*, 3. Aufl. 1955, 252: „Das Modell des Handwerks ist Sokrates schon durch das attische Wort für Wissen, *επιστημη* an die Hand gegeben, das nicht, wie die ionischen Wörter für Wissen und Erkenntnis, nur das Theoretische umfasst, sondern auch das Praktische, das zugleich Wissen und Können ist und gerade für die Fertigkeiten der handwerklichen Berufe gebraucht wird.“ Ich verdanke diese Stelle Wolfgang Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, 2. Aufl. 1999, 294<sup>21</sup>; vgl. ebd. § 13 (Propositionales und nichtpropositionales Wissen) und § 17 (Wissen und Meinung).

Eine grundlegendere Schwierigkeit mit der propositionalen Fassung von Sbw steckt in dem vorausgesetzten Prinzip der Ausdrückbarkeit in Sätzen. Schon Platon hat darauf hingewiesen, dass das Wissen des Augenzeugen eines Geschehens (Theait. 200 d/f) oder eines Ortskundigen (Men. 97 a; vgl. Rep. 506 c) sowie das Gebrauchswissen von Sprachkundigen und handwerklich Geschickten (Rep. 601 d ff.; Krat. 390 c; Euthyd. 290 c ff.) nicht völlig verbalisierbar sein muss. Und warum soll das Wissen im Sbw nicht von dieser Art sein bzw. wesentliche Anteile und Aspekte dieses Charakters haben? Der Möglichkeit entspricht eine sprachliche Beobachtung Wittgensteins – das selbst zugeschriebene Wissen-zu und Wissen-wie bzw. Wissen-was spricht sich nicht in erster Linie in Hypotaxen mit objekt-satzlichem Komplement aus, sondern geradezu mit ‚ich weiß zu...‘ oder ‚ich kann‘. Das führt dazu, dass gilt: „Ich weiß, was ich will, wünsche, glaube, fühle...‘ (usf. durch alle psychologischen Verben) ist entweder Philosophen-Unsinn, oder aber *nicht* ein Urteil a priori.“ (PU II, 564/566) Tugendhat hält aber u. U. ‚vorbewusstes‘ Sbw (vgl. SuS 25) für ein Implikat von Bewusstsein und muss es daher für a priori halten, „dass alle Wesen, die bei Bewusstsein sind, insofern auch ein Selbstbewusstsein haben“ (vgl. SuS 26).<sup>37</sup> Begünstigt wird Tugendhats durch die unbegründete Voraussetzung einer Grundunterscheidung von Theorie und Praxis verzeichnender deskriptiver Ansatz für die Aufklärung von Sbw durch einen Begriff schon von ‚Bewusstsein‘, den er wiederum nicht durch vorbehaltlose Sprachanalyse klärt, sondern in der Orientierung an Brentano und Husserl als ‚intentionales Bewusstsein‘ einführt. Dadurch wird ‚Bewusstsein‘ von vornherein zu einer ‚Bewusstseinsrelation‘, aus der Fälle bloßen ‚Inneseins‘ ausgeschlossen sind. Tugendhat nimmt beiläufig selbst in Anspruch (SuS 26), dass eine der wenigen umgangssprachlichen Verwendungen von ‚Bewusstsein‘ in der Rede von ‚bei Bewusstsein sein‘ bzw. ‚wieder zu Bewusstsein kommen‘ (von einem zeitweilig Ohnmächtigen gesagt) vorliegt. Wie ‚Bewusstsein‘ zu verstehen ist, sollte in erster Linie an den Implikationen der Verwendung dieser Redeweisen geklärt werden. Was also impliziert es, wenn man von einem zeitweilig Ohnmächtigen sagt, er ist jetzt wieder ‚bei Bewusstsein‘ – doch wohl, dass er wieder hören und sehen (und in den anderen, sozial nicht so wichtigen Modi wahrnehmen) kann, dass man ihn wieder ansprechen kann (er ansprechbar ist), dass er wieder Gewalt über seine Glieder hat und sich wieder besinnen kann. Mit der Verwendung dieser Redeweise

---

37 Vgl. ebd. zum möglichen Sbw von Kindern und Tieren, von dem auch Tugendhat einräumt, dass es „nicht sprachlich zu artikulieren ist“; das wünscht er als weiteres Sbw vom artikulierbaren im engeren Sinn zu unterscheiden. Sehr spät räumt Tugendhat übrigens ein, es sei ihm nicht gelungen, dem Wort ‚Bewusstsein‘ einen „klaren Sinn“ zu geben (SuS 318). Ein Vorschlag für einen klaren Sinn (neben anderen, darunter der Fall sich propositional aussprechenden intentionalen Bewusstseins) im Folgenden im Text.

schreibt man dem zuvor Ohnmächtigen die Wiedererlangung von Fähigkeiten und Dispositionen zu, welche die Teilnahme an unserer Lebensform ermöglichen<sup>38</sup>. ‚Bewusstsein‘ scheint, nach den angedeuteten Explikationen zu urteilen, ein zusammenfassender Terminus für die Fähigkeiten und Dispositionen zu sein und damit selbst in erster Linie eine Disposition zu diversen Relationen und damit wiederum ein ‚Innesein‘, das die Möglichkeit intentionaler Bewusstseinsweisen einschließt, aber in ihr nicht aufgeht. Wenn Sbw eine Form von Bewusstsein, nämlich u. a. ein Bewusstsein vom Bewusstsein ist, dann teilt es seinen höherstufigen holistischen Dispositionscharakter und ist auf keine seiner Äußerungsformen zu reduzieren (auch auf keine der Gründe und Evidenzen für seine Zuschreibung durch andere).

Wenn man eine Erklärung dafür haben will, warum Tugendhat diesen Charakter von Bewusstsein und Sbw im deskriptiven Ansatz der Problematik verfehlt, dann muss man m. E. auf den Anspruch seiner Philosophiekonzeption auf Wissenschaftlichkeit rekurrieren. Ulrich Pothast hat in seiner Besprechung von *SuS* in der *Philosophischen Rundschau* Anfang der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts<sup>39</sup> darauf hingewiesen, dass Tugendhat schon in seinen Sprachphilosophie-Vorlesungen der Meinung Ausdruck gibt: „Man kann nicht ernsthaft auf eine Art philosophieren, ohne die anderen verworfen oder aber einbezogen zu haben.“<sup>40</sup> Das ist der wissenschaftliche Grundsatz des Holismus der Evidenz, für die Philosophie erkenntnisethisch gewendet. Er macht Tugendhats Vorgehensweise, seine Konzeption in der Kritik an konkurrierenden Ansätzen in Geschichte und Gegenwart der Philosophie zu entwickeln, in seiner Auffassung zwingend. Aber von einer vorbehaltlosen Position der Sprachanalyse her gesehen ist das gar nicht zwingend. Philosophie hat es in dieser Konzeption mit der reflexiven Klärung von Begriffen (Bedeutungen von Wörtern) und des Sinns von Sätzen zu tun, und die kann man sehr wohl, auch ‚ernsthaft‘, in direkter Thematisierung des eigenen Verstehens in Orientierung an der Idee des Urteilens angehen – ohne sich auf andere, geschweige denn alle anderen disziplinär aufgetretenen Konzeptionen zu beziehen. Rational wird eine solches Vorgehen durch die von ihm aufgebotenen Begründungen und die Orientierung an der Idee des Urteilens (der unparteilichen Zustimmungsfähigkeit des Gesagten von Seiten jedes, der wohlwollend und urteilsfähig ist). Nicht alles, was rational ist, muss

---

38 Den ‚institutionellen‘ Charakter der Zuschreibung von Bewusstsein deutlich zu machen, ist jedenfalls ein Aspekt in Wittgensteins ansonsten rätselhaftem Vergleich des Bewusstseins mit dem Häuptling eines Stamms – *PU* Abschnitt 419.

39 ‚In assertorischen Sätzen wahrnehmen und in praktischen Sätzen überlegen, wie zu reagieren ist‘. Leider habe ich auf meiner Kopie des Aufsatzes die genauen bibliographischen Angaben zu notieren vergessen. Der Titel geht auf *SuS* 257 zurück (am nicht angegebenen Ort S. 33).

40 *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, 13.

wissenschaftlich sein (und muss insbesondere nicht, wie wissenschaftliche Untersuchungen, den Grundsatz des Holismus der Evidenz beachten). In jedem Fall gibt die Absicht auf Wissenschaftlichkeit der eigenen Konzeption Tugendhats deskriptivem Ansatz der Sbw-Problematisierung eine zusätzliche, wenn nicht die entscheidende Stütze. Er konzipiert das epistemische Sbw als von der Form ‚Ich weiß, dass ich  $\varphi$ ‘ auch deshalb, weil es ihm ermöglicht, zwei systematisch konkurrierende Konzeptionen auf einfache Weise als komplementär einseitig darzutun. Im Empirismus hat man im Gefolge von David Humes Leugnung des Subjekts (des ‚Ich‘) gemeint, man könne sich seiner eigenen bewussten Zustände geradezu bewusst sein und sei darin selbstbewusst – in der Satzformel für epistemisches Sbw berücksichtigt diese Auffassung nur das ‚ $\varphi$ ‘ im Objektsatz. Im Idealismus hat man gemeint, im Sbw wende sich das Bewusstsein ‚reflexiv‘ auf sich selbst zurück, aus der Subjekt-Objekt-Relation des Bewusstseins werde die Subjekt-Subjekt-Relation des Sbws – der Idealismus berücksichtigt aus der Satzformel für epistemisches Sbw nur das ‚ich‘ im Objektsatz. Dieser Nachweis der komplementären Einseitigkeit der empiristischen und der idealistischen Konzeption ist ökonomisch und elegant (und insofern auch heuristisch erhellend), aber irreführend vereinfachend, insbesondere wenn Sbw gar nicht auf die Satzformel seiner sprachlichen Äußerungen (einer seiner vielen, nicht nur sprachlichen Äußerungen) reduziert werden kann.

Dass die Festlegung des epistemischen Bewusstseins auf die Satzformel ‚Ich weiß, dass ich  $\varphi$ ‘ auch und wesentlich durch positionell-kritische Absichten motiviert ist, wird auch daran deutlich, dass seine inhaltlich positive Aufklärung mit Wittgenstein dazu führt, dass absehbar wird, dass die Formel preisgegeben werden muss (*SuS* 132 Ende 2. Absatz; 140 oben; 143 Ende 1. Abs.). Um das aufzuklären, muss ich einmal von meiner Absicht abweichen, Interpretationsfragen nicht zu behandeln.

Wittgenstein gilt Tugendhat als „der eigentliche und einzige methodische Neuerer“ (*SuS* 35; vgl. 38-40). Ich stimme ihm zu; es ehrt seine Einsicht, dass er als einer von wenigen die indolente Missachtung Wittgensteins durch die deutsche Nachkriegsphilosophie<sup>41</sup>, auch ihren

---

41 Wittgenstein ist der bedeutendste deutschsprachige Philosoph des 20. Jahrhunderts, weil er zwei Jahrhunderte beirrende Probleme der Philosophie gelöst hat – das Problem von Realismus vs. Idealismus in der Beziehung Sprache/Denken - Wirklichkeit und das Problem des Verstehens des ‚Inneren‘. *Einfügung 2016: Vgl. meine Darstellung in Wittgensteins Revolution, zugänglich auf [www.emlange.de](http://www.emlange.de)*. Ein Beispiel für ‚Missachtung‘ aus Pothasts Rezension: Er erklärt in Fußnote 6, an den expressiven Charakter der ‚Ich  $\varphi$ ‘-Sätze nicht zu glauben, und fügt hinzu: „eine Auseinandersetzung mit Tugendhat an diesem Punkt wäre sehr umständlich, weil vor der Sache selber die Nebelwand der entsetzlich sterilen private-language-Debatte liegt. Ich kann mich nicht dazu bringen, dass ich mich damit befasse.“ (38) Statt sachlich erforderlicher Gründe ist dies eine Auskunft über ein gewiss interessantes Subjekt; man darf das im Vergleich zum Ernst bei Wittgenstein und Tugendhat für frivol halten und für

analytisch orientierten Teil, nicht mitgemacht hat. Aber Wittgenstein bedarf der Interpretation, um unabhängig von seinem persönlichen Projekt radikaler Selbstkritik an seiner ‚ersten‘ in seiner ‚zweiten Philosophie‘ wirksam werden zu können. Dazu hat auch Tugendhat weniger beigetragen, als er hätte beitragen können. An einer entscheidenden Stelle – dem Nachweis des expressiven Charakters der ‚Ich  $\varphi$ ‘-Äußerungen – stützt er sich lieber auf den akademisch übersichtlichen Text eines Kollegen (*SuS* 126-129), statt zu versuchen, aus Wittgensteins zugegeben unübersichtlichen Äußerungen eine deskriptiv haltbarere Konzeption zu gewinnen. Den Königsweg durch das Labyrinth der Klärung psychologischer Begriffe bei Wittgenstein hat Tugendhat nicht gefunden. Allerdings waren z. Zt. seiner Vorlesung und ihrer Veröffentlichung wichtige Schriften aus dem Nachlass zur ‚Philosophie der Psychologie‘ auch noch nicht verfügbar. Insbesondere die *Letzten Schriften* über ‚Das Innere und das Äußere‘, die vieles vorhergehende in Perspektive rücken, waren noch nicht veröffentlicht. Aus ihnen in Verbindung mit dem zentralen Abschnitt XI des Teils II der PU geht hervor, dass Wittgenstein das psychologische Verstehen als durch einen auf einer „Einstellung zur Seele“<sup>42</sup> beruhenden ‚Aspekt‘ geleitet verständlich macht – den Aspekt, anderen ein inneres Leben, das sie äußern (und verheimlichen) können, a priori zuzubilligen. (Der Satz über den zeitweilig Ohnmächtigen: ‚Er ist jetzt wieder bei Bewusstsein‘, billigt ihm dieses innere Leben wieder zu.) Der expressive Sinn der 1. Person mit psychologischen Verben ist bei Wittgenstein letztlich durch diesen Aspekt begründet.

Tugendhat sieht Wittgensteins expressive Auffassung als im Wesentlichen berechtigt an (*SuS* 132), will aber um der Einheitlichkeit der Semantik von 1. und 3. Person willen – dessen, was er veritative Symmetrie bei epistemischer Asymmetrie zwischen beiden nennt<sup>43</sup> – die Sätze der Form ‚Ich  $\varphi$ ‘ doch als „assertorisch“, wenn auch nicht kognitiv, auffassen und den Indikator ‚ich‘ in diesen Sätzen als eine Person bezeichnend, wenn auch nicht identifizierend (aber, wegen seiner Substituierbarkeit durch ‚er‘ und andere singuläre Termini, sie als zu identifizierende ‚meinend‘). Dazu ist zu sagen: Die Verankerung des Verständnisses der ‚Ich  $\varphi$ ‘-Äußerungen in dem auf der Einstellung zur Seele beruhenden psychologischen Aspekt macht für viele psychologische Verben in Wittgensteins Perspektive das Expressive zu einer

---

den Ausdruck eiteln ordinarielen Provinzfürstentums.

42 *PU II IV*, 495/489 (die erste Seitenzahl für Bd. I der Studienausgabe, die zweite für Bd. I der Schriften). Den integrierenden Status des ‚psychologischen Aspekts‘ bei Wittgenstein haben vor allem Stephen Mulhall in seiner Untersuchung zum Aspektverstehen bei Wittgenstein und Heidegger (*On Being in the World*) und ich selbst im Exkurs zu Aspektsehen meines PU-Kommentars nachzuweisen versucht. –

43 Tugendhat räumt ein, das bei uneingeschränkter Haltbarkeit von Wittgensteins expressiver Auffassung der ‚Ich  $\varphi$ ‘-Äußerungen sowohl die Definition der  $\varphi$ -Zustände durch unmittelbares Wissen des Betroffenen als auch die Rede von veritativer Symmetrie bei epistemischer Asymmetrie hinfällig ist – *SuS* 126.

Alternative des Assertorischen, nicht zu einem seiner Modi am Rande. (Auch Verwendungen der kognitiven Verben außerhalb institutioneller Zusammenhänge etwa des Gerichtswesens und der Wissenschaft sind, wenn assertorisch, eher Modi des Expressiven als umgekehrt – nämlich des Ausdrucks von Überzeugungen und anderen kognitiven Einstellungen. Diese Differenzierungen nicht ab ovo zu berücksichtigen, ist Ausdruck der von Wittgenstein im *Blauen Buch* gezeigten wissenschaftlichen Suche nach Verallgemeinerungen aus Verachtung für die einzelnen Fälle. Gerade für das Psychologische gilt, dass ‚diese Dinge feiner gewoben sind als grobe Hände ahnen‘, wie Wittgenstein in BGM einmal über das Problem des Regelbefolgens sagt.) Und dass der Indikator ‚ich‘ regelhaft substituiert werden kann in anderen Sprachverwendungen, heißt nicht, dass diese bei der Verwendung einer ‚Ich  $\phi$ ‘-Äußerung je schon im Spiel sind. Die Möglichkeiten der Substitutionen bilden Gelenke zu anderen Sprachspielen, die nicht in jedem Gebrauch realisiert werden müssen, und deshalb mit den ‚Ich  $\phi$ ‘-Verwendung ‚je/immer schon‘ einher gehen – das zu meinen, setzt eine ‚Mythologie (‚je schon‘) des Symbolismus oder Psychologie‘ voraus, die Wittgenstein in seiner Sprachkonzeption überhaupt und in seiner Philosophie der Psychologie im Besonderen zentral bekämpft hat. Die epistemologisch gewendete verifikationistische formale Semantik Tugendhats impliziert mit ihrer schief vereinheitlichenden Sicht auf die psychologischen Sprachspiele eine solche ‚Mythologie des Symbolismus‘.

Das dürften Allgemeinheiten aus der Interpretation Wittgensteins sein, die Tugendhat wenig beeindrucken werden. Aber er müsste ernst nehmen, dass er deskriptiv falsche Voraussetzungen in seine Behandlung der ‚Ich  $\phi$ ‘-Äußerungen investiert. Das Festhalten ihres angeblich assertorischen Charakters wird damit begründet, dass man bei ihnen auch von wahr und falsch reden kann, weil man auf sie mit ‚Ja‘ und ‚Nein‘ antworten könnte (*SuS* 130). Wenn das eine Behauptung über Möglichkeiten im normalen Sprachgebrauch sein soll, dann ist sie falsch. Auf eine Schmerzäußerung ‚Das tut mir weh‘ kann man nicht ‚Nein‘ und ‚Das ist falsch‘ antworten. Wenn man sehr rücksichtslos ist, kann man vielleicht antworten ‚Das kann nicht sein‘ (paternalistische Ärzte tun dies manchmal). Aber für die Semantik solcher Äußerungen gilt etwas anderes – sie sind nicht in der Dimension wahr/falsch zu bewerten, sondern nur in der Dimension ‚wahrhaftig/unwahrhaftig‘ i. S. von ‚aufrichtig/unaufrichtig‘. Wittgenstein selbst hat, in einer Tugendhat zugänglichen, aber von ihm nicht berücksichtigten Äußerung, davon gesprochen, dass bei diesen Äußerungen Wahrheit „durch die besonderen Kriterien der Wahrhaftigkeit verbürgt ist.“ (*PU II XI*, 566/535) Wahrhaftigkeit oder Aufrichtigkeit ist aber

eine Disposition, die nicht an einer vereinzelt Äußerung einer Person verifiziert werden kann, sondern deren Verifikation Umgang über Zeit hinweg voraussetzt. Das erklärt, warum man einzelne expressive Äußerungen nicht sinnvoll bestreiten kann. Das lässt sich auch in Begriffen von Tugendhats Analyse selbst sagen – danach sind ‚Ich  $\varphi$ ‘-Äußerungen, wenn sie richtig verwendet werden, eo ipso wahr und zwar auf eine Weise, die keiner kognitiven Etablierung bedarf und keiner direkten Verifikation fähig ist. Eine Bestreitung der Äußerung müsste also behaupten, dass die Verwendung unrichtig wäre; das aber setzt wieder mehr Evidenz voraus als eine vereinzelt Äußerung darstellt. Tugendhats These über den assertorischen Charakter von ‚Ich  $\varphi$ ‘-Äußerungen ist insofern deskriptiv unhaltbar und durch den Systemzwang seiner formalen Semantik bedingt.

Einen Schritt in die Richtung dieser Kritik tut er selbst am Beginn der 7. Vorlesung, wo er einräumt, die systematisch bedingte schematische Behandlung der ‚Ich  $\varphi$ ‘-Äußerungen müsse nach Klassen von Äußerungen differenziert werden. Bei Wahrnehmungen und Erinnerungen sind Täuschung und Korrektur möglich, ebenso bei Handlungen und Bewegungen, so dass der Begriff des Wissens in der Definition der ‚ $\varphi$ ‘-Zustände als solcher, von denen ihr Träger unmittelbares Wissen hat, „so weit“ gefasst werden müsste, dass das ‚Wissen‘ „korrekturfähig ist.“ (*SuS* 140) Bei Absichten, Wünschen, Affekten und Meinungen ist Selbsttäuschung möglich (die Tugendhat mit interessanten Hinweisen zum rationalen Verständnis von Freuds ‚Theorie‘ des Unbewussten verbindet – erst in diesem Zusammenhang kommt Tugendhat auf ‚Wahrhaftigkeit / Unwahrhaftigkeit‘ als Bewertungsdimension für die ‚Ich  $\varphi$ ‘-Äußerungen zu sprechen); und auch angesichts dieser psychischen Zustände gerät die ursprüngliche Definition der  $\varphi$ -Zustände unter Druck, weil es „rätselhaft (bleibt), dass es Zustände gibt, die wie  $\varphi$ -Zustände, aber unbewusst sind.“ (*SuS* 143) Vorbehaltlose Sprachanalyse würde von den verschiedenen Arten von ‚Ich  $\varphi$ ‘-Äußerungen ausgehen und sie in Überblick zu bringen versuchen, um dann zu sehen, ob sie etwas und was sie gegebenenfalls alle oder relevante Gruppen von ihnen gemeinsam haben. (vgl. Z 464 ff.) Tugendhat sieht das als „eine Aufgabe, die bis heute noch kaum in Angriff genommen worden ist.“ Aber die ihm unübersichtlich und ‚unsystematisch‘ (vgl. *SuS* 126) erscheinende Klärung der psychologische Begriffe bei Wittgenstein sieht so aus, wie sie aussieht, weil Wittgenstein genau diese Aufgabe schon sehr weitgehend in Angriff genommen hat. Um dies deutlich zu machen, wäre mehr bestimmende und weniger systematisch reflektierende Interpretation erforderlich (vgl. dazu Abschnitt III).

## II.

Am praktischen Selbstbewusstsein, dem sich-zu-sich Verhalten ist Tugendhat eigentlich interessiert, es ist für ihn der „eigentlich relevante Teil der Selbstbewusstseinsproblematik.“ (SuS 145) Seine Strukturen werden in der Interpretation von Heideggers *Sein und Zeit* aufgeklärt und mit den Analysen von George Herbert Mead in *Mind, Self & Society* verbunden; durch die Kombination soll der Sorge um sich eine soziale Dimension gegeben werden, wo sie bei Heidegger das quasi solipsistische Aussehen des Verhaltens zum eigenen Zu-Sein hat. Die vorausgesetzte Trennung von theoretischem und praktischem Sbw hat eine einseitig praktische Konzeption des Letzteren zur Folge, insofern es von allen ‚theoretischen‘ Aspekten gereinigt ist. Das sich Verhalten zu sich soll allein eines zum eigenen Zusein i. S. Heideggers sein, und d.h. zur eigenen „jeweils bevorstehenden Existenz“ (SuS 177). Es soll in der Wahl bestimmter „Möglichkeiten“, d.h. bestimmter Tätigkeiten bestehen (SuS 184), so dass „alles So-Sein des menschlichen Existierens (Lebens) in Tätigkeiten und Handlungen besteht“ und es nahe liege, „auch umgekehrt alle Tätigkeiten ... als Weisen zu sein aufzufassen.“ (SuS 185) Aber das Leben, bevorstehend oder vergangen, besteht gar nicht nur aus Tätigkeiten und in ihnen fundierten Handlungen, sondern doch gewiss auch aus Widerfahrnissen und Erfahrungen. Und warum verhalte ich mich, wenn ich mich, auch und gerade in der Erinnerung<sup>44</sup>, auf mir Widerfahrendes und gemachte Erfahrungen beziehe, nicht zu mir? Sowohl der ausschließliche Zukunftsbezug als auch der ausschließlich praktische Charakter des Sich-zu-sich-Verhaltens erscheinen deskriptiv gewonnen nur aufgrund der vorausgesetzten Trennung von Theoretischem und Praktischem im Sbw.<sup>45</sup> Tugendhat hält für es für einen der Fortschritte Heideggers gegenüber Aristoteles, dass er den einseitig praktischen Charakter des Selbstverhältnisses durch den Aspekt der Geworfenheit, des Zu-seins in seiner praktischen Notwendigkeit ergänzt habe (SuS 179 ff.). Aber so konzipiert werden die Widerfahrnis-Aspekte des Lebensvollzuges nur als Beschränkungen seiner aktiven Möglichkeiten erfasst; und positive Widerfahrnisse (‚Geschenke‘ aller Art) werden doch gewiss nicht nur so erfahren, selbst wenn sie, wie etwa die Liebe einer anderen Person, tatsächlich Beschränkungen der eigenen Handlungsmöglichkeiten

---

44 Tugendhat räumt wieder ein: „Ich habe die Dimension der Vergangenheit im Sichzusichverhalten überhaupt nicht behandelt, und dieses Manko, das auch meine Behandlung des epistemischen Selbstbewusstseins betrifft, möchte ich hier ausdrücklich feststellen.“ (SuS 290) Aber wie könnte ein Vergangenheitsbezug im Sichzusichverhalten überhaupt behandelt werden, wenn dieses einseitig praktisch und wesentlich zukunftsbezogen konzipiert ist?

45 Ich habe eine mögliche Genese beider Einseitigkeit in Kierkegaards *Entweder/Oder* im Anhang zu Heidegger in *Das verstandene Leben* (Abschnitt ‚Heidegger in Perspektive‘) skizziert. Ich bin dabei einem Hinweis von Tugendhat selbst (SuS 179) gefolgt.



mit sich führen.

Tugendhats Ergänzung der Konzeption Heideggers durch die soziale Dimension des sich-zu-sich-Verhaltens bei Mead korrigiert diese Einseitigkeiten nicht, sondern fügt ihnen tendenziell eine weitere hinzu, wenn sie ihn zu Zweifeln führt, „ob ein Sichverstehen in einer Lebenskonzeption außerhalb der sozialen Zusammenhänge überhaupt denkbar ist“, wobei soziale Zusammenhänge als ‚institutionelle gesellschaftliche Zusammenhänge und die von daher vorgegebenen Rollen‘ erläutert werden. (*SuS* 229) Aber zugleich hält er fest, dass das sich-zu-sich-Verhalten auf in Meads sozialer Auffassung eines zum eignen Zusein ist, weil nur dann das Mitsichreden ein Sichverhalten zu sich sei (246). Die Egozentrität, die darin liegt, dass das eigene Zusein das letzte Worumwillen des Menschen, „der letzte Bezugspunkt des Wollens“ (179) sei, wird durch die Berücksichtigung des Sozialen nicht korrigiert. Lebenskonzeptionen der Hingabe an andere von Franz von Assisi bis Mutter Teresa sind so angemessen wohl nicht erfassbar.

Es geht Tugendhat bei der Kombination von Heideggers Eigentlichkeit mit Meads spontanem Antworten des ‚Ich‘ auf die Forderung des ‚Mich‘ um die Gewinnung der Konzeption eines reflektierten Selbstverhältnisses, das sich an Wahrheit und Vernunft (Ausweisbarkeit) orientiert. Diese Konzeption ist, soweit sie reicht, uneingeschränkt zustimmungsfähig. Aber Tugendhat will mit dieser offenen, selbstkritischen Konzeption zugleich Hegels Theorie des Selbstbewusstseins, an der sich jede andere offenbar messen lassen muss (vgl. *SuS* 293), wegen ihrer angeblich unkritischen Geschlossenheit distanzieren. Dabei gerät ihm in der angemessen tiefschürfend (nämlich bei den Begriffen von Freiheit und Wahrheit) ansetzenden Interpretation der Philosophie des Rechts, Hegels Konzeption zur Karikatur einer „Philosophie der Rechtfertigung des Bestehenden ..., ganz egal, wie dieses Bestehende beschaffen sein mag.“ (*SuS* 351) Ich will nicht noch einmal gegen meine Absicht, Interpretationsfragen nicht zu behandeln, verstoßen und bin auch gar nicht hinreichend kompetent, Hegel gegen Tugendhat umfassend zu verteidigen. Ich weise daher nachdrücklich darauf hin, dass dies bereits in einer bei Hans Friedrich Fulda in Heidelberg geschriebenen Dissertation von Thomas Petersen<sup>46</sup> gründlich und in, für einen jungen, mit seinem Gegenstand

---

46 *Subjektivität und Politik* – Hegels ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘ als Reformulierung des ‚Contrat Social‘ Rousseaus, Frankfurt am Main 1992, 211-215. Nur an einem Punkt scheint mir Petersen über das Ziel hinaus zu schießen: Er behauptet, Tugendhat habe nicht für nötig gehalten, die Qualifikationen, die an Hegels Diktum über die Vernunft des Wirklichen als Wirklichkeit der Vernunft aus der *Vorrede* der *RPhil* durch die Unterscheidung von ‚Existenz‘ und ‚Wirklichkeit‘ angebracht werden können, „mit einem einzigen Wort zu erwähnen“. (212) Er erwähnt sie (*SuS* 354), tut sie aber unter Verletzung des Grundsatzes hermeneutischer Billigkeit als verharmlosend ab.

identifizierten Autor, eindrucksvoll abgewogener Weise<sup>47</sup> geleistet worden ist. Petersen weist vor allem daraufhin, dass Tugendhats Konzeption einen Begriff zwingend geltenden Rechts nicht positiv aufzuklären erlaubt – dass sich aber bei Hegel von Tugendhat inkriminierte Formulierungen gerade darauf wesentlich beziehen. Ein einziges Beispiel für solch eine Formulierung sei hier gegeben: Gesetze und Gewalten haben für Hegel in ihrer Selbstständigkeit „eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht als das Sein der Natur“ (Rphil § 146). Dies ist deskriptiv zu verstehen und gilt von jedem geltenden Zwangsrecht, insofern zwingend geltende Gesetze einem „Subjekt“ i. S. von ‚Untertan‘ – die Qualifikation am Anfang des Satzes „Für das Subjekt“ beachtet Tugendhat einfach nicht – nicht jederzeit zur Disposition stehen; es kann ihnen auch nicht ausweichen wie widrigen Naturverhältnissen.

Tugendhats Konzeption des freien und selbstkritischen sich-zu-sich Verhaltens ist, gemessen an Hegels, moralistisch beschränkt und kann nur zum Begriff einer „Gemeinschaft“ von freien Subjekten führen, „deren Imperative und Normen allein im Wissen, Wollen und Tun ihrer Mitglieder wirklich sind“<sup>48</sup> – ist also, begrifflich gesehen (wie die frühen Konzeptionen von Habermas), anarchistisch.

Statt mich hier weiter in Interpretationskontroversen zu verstricken, möchte ich abschließend Tugendhats Ansprüche nicht für eine seiner Interpretationen, sondern für seine Interpretationsmethode diskutieren.

### III.

Tugendhat beansprucht für seine sprachanalytische Interpretationsmethode, sie sei „die einzige adäquate Interpretationsmethode aller bisherigen Philosophie“ (*SuS*, Vorwort). Dabei setzt er einen methodischen Begriff von Sprachanalyse voraus (der über seine Konzeption formaler Semantik hinausgeht), der besagt, dass Begriffe durch Angabe der Verwendungsregeln für Wörter, die sie ausdrücken, zu klären sind – und dieser Begriff von Sprachanalyse sich auf alle Konzeptionen von Philosophie erstreckt, vorausgesetzt, „dass es die Philosophie mit Begriffsklärungen zu tun hat.“ Man kann sich leicht klar machen, dass der Anspruch in dieser Form nicht aufrechterhalten werden kann. Philosophie ist reflexive begriffliche Klärung, denn irgendwelche für sie relevanten Begriffe müssen auch die einzelnen Wissenschaften je schon geklärt haben. Die *differentia specifica* philosophischer

---

47 Vgl. bes. die Fußnote 20, 217 f.

48 Petersen, a. a. O., 213.

Begriffsklärung, reflexiv zu verfahren, schließt ein, dass auch der Begriff der Philosophie selbst in die Jurisdiktion einer Philosophie fällt. Nun sind Philosophiebegriffe möglich (und in ihrer Geschichte gewiss überwiegend vertreten), die zu den Aufgaben der Philosophie noch anderes zählen als die Begriffsklärung selbst. Unmittelbar anwendbar ist Tugendhats Interpretationsmethode daher allenfalls auf solche Philosophiekonzeptionen, die mit ihm (und Wittgenstein und auch meiner Wenigkeit) darin einig sind, dass die Philosophie in Begriffsklärung aufgeht. Um gleich die extreme Gegenposition zu bezeichnen: Hegel war der Meinung, das Wahre sei das Ganze und daher sei die Form des Satzes für sich ungeschickt, das Wahre auszudrücken. Er meinte daher, dass die auf Verwendungen in einzelnen Sätzen zugeschnittenen Begriffe des natürlichen Verstehens systematisch umgestaltet werden müssen, um für die Philosophie tauglich zu werden. Auf Hegels Begriffsbildungen direkt angewendet, kann die sprachanalytische Methode nur zu Unsinn, Unverständlichem führen (bzw. muss ihr vieles an Hegel unverständlich bleiben).

An den wenig überzeugenden Interpretationen von anderen philosophischen Konzeptionen gemessen ist sogar bestritten worden, dass Tugendhats Methode überhaupt eine legitime Interpretationsmethode sei. Dem Philosophiehistoriker Reinhard Brandt gilt sie als eine Form einer Vielzahl von Weisen reflektierenden Interpretierens, die nicht so sehr ihre Gegenstände aufklären als sich in ihnen spiegeln würde. Nach seiner Auffassung muss Interpretation philosophischer Werke ausschließlich bestimmend verfahren, in reflektierenden Verfahrensweisen wird letztlich nicht interpretiert. Dem ‚letztlich nicht‘ stimmt sogar Tugendhat selbst zu, wenn er in *SuS* einmal erklärt, letztlich komme es ihm nicht auf Interpretation oder Kritik der von ihm behandelten Philosophien an, sondern auf „die Frage, welche Mittel zum Verständnis .... die traditionellen Denkmodelle an die Hand geben.“ (*SuS* 150). Ich möchte in der folgenden Diskussion Tugendhats Umgang mit den klassischen Texten als eine Weise des durchaus auch interpretierenden Umgangs mit geschichtlichen Philosophien gegen eine Position wie die Brandts verteidigen.

In Bezug auf Heidelberg, auf dessen Diskussionskontext Tugendhats Bemerkungen zum Interpretieren auch bezogen waren, aber auch sachlich ist vielleicht von Interesse, warum eigentlich die *Philosophische Hermeneutik* Hans-Georg Gadamer, die doch durch ihren Titel Interpretation in Beziehung zu den Aufgaben der Philosophie als solcher zu setzen scheint, nichts oder nur wenig zur Klärung der Fragen nach dem Wie der Interpretation philosophischer Texte beigetragen hat. Wäre doch diese die nächste Erfahrungsbasis Philosophischer

Hermeneutik.

Um die Frage ‚Warum?‘ zu beantworten, ist es ökonomisch und nützlich, sich daran zu erinnern, dass die Frage ‚Wie sind philosophische Texte zu interpretieren?‘ eine triviale Antwort hat. Sie lautet: ‚Richtig!‘ Philosophisch ratsam ist zu fragen, warum die Antwort trivial ist. Sie ist trivial, weil sie dem Fragenden im Grunde nur sagt, dass das Interpretieren philosophischer Texte eine Tätigkeit ist. Denn ‚richtig‘ und ‚falsch‘ sind primär Handlungskorrekturwörter, die eine grundlegende Bewertungsdimension für Handlungen und Tätigkeit konstituieren. Die Trivialität der Antwort kann dadurch berücksichtigt werden, dass sie in die Formulierung der Frage aufgenommen wird – wie sind philosophische Texte *richtig* zu interpretieren? Und als Antwort müssten jetzt Regeln und Verfahrensweisen angegeben werden. Damit lässt sich aber sehr direkt beantworten, warum Gadamer zu der Frage, wie philosophische Texte zu interpretieren sind, nichts oder sehr wenig beigetragen hat: Gadamer wollte gar nicht eine Methodenlehre des Interpretierens geben, er wollte – und hat darauf gegenüber einem methodologisch gesonnenen Kritiker wie dem Rechtshistoriker Emilio Betti zu Recht bestanden – durch philosophische Theorie das Selbstverständnis der Interpreten von Texten und anderen verständlichen Phänomenen, zwischen denen er für seine Zwecke nicht glaubte unterscheiden zu müssen, berichtigen. Dieser Grund aus Gadamers Selbstverständnis bleibt aber an der Oberfläche. Tiefer reicht der folgende: Gadamer versteht Verstehen und Interpretieren gar nicht primär als Tätigkeit des Interpreten, sondern als Geschehen oder Vorgang – nämlich als den ‚wirkungsgeschichtlich‘ genannten Vorgang des Einrückens in ein Überlieferungsgeschehen. Und in dieser, *sit venia verbo*: objektivistischen Betrachtungsweise, kann gar nichts gesagt werden, was die methodischen Fragen des Interpreten von Texten klärt oder beantwortet. Denn dieser muss sich als Tätiger verstehen und für seine Tätigkeit nach Regeln und Verfahrensweisen suchen. Gadamer aber besteht darauf:

„Das Verstehen ist selber nicht so sehr als Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln. Das ist es, was in der hermeneutischen Theorie zur Geltung kommen muss, die viel zu sehr von der Idee eines Verfahrens, einer Methode beherrscht ist.“<sup>49</sup>

Insofern aber ‚interpretieren‘ auch eine Tätigkeit ‚der Subjektivität‘ ist (‚verstehen‘ eher nicht – das ist eher eine Disposition), handelt auch Gadamer indirekt von methodischen

---

49 *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960 u. ö., 275. In Heidelberg war es beliebt, den Titel zu verballhornen als ‚Wahrheit ohne Methode‘.

Problemen, und was er dazu sagt, ist in direkte Methodologie zu übersetzen.

Macht man das, erweist sich seine wirkungsgeschichtliche Betrachtungsweise als geradezu aus der Absicherung einer These motiviert, die – direkt methodologisch formuliert – sehr angreifbar ist. Es handelt sich um die These, dass das hermeneutische Hauptproblem, das Interpretation zu lösen habe, die Anwendung des Verstandenen sei. Anwendung soll dabei nicht die willkürliche oder auch motivierte Indienstnahme des Verstandenen für Interessen des Interpreten oder anderer heißen, sondern etwas, was im Interpretieren als einer Tätigkeit je schon geschehe oder vor sich gehe. Gadamer kommt zu seiner These über die Anwendung als hermeneutischem Hauptproblem – und das macht sie, methodologisch aufgefasst, auch so angreifbar – in seiner zentralen Argumentation nicht durch eine Analyse der Interpretationspraxis, sondern durch eine quasi-geschichtsphilosophische Extrapolation eines Trends, den er in der Geschichte der hermeneutischen Theorie zu entdecken meint. Die vorromantische Hermeneutik habe, z.B. in Rambachs *Institutiones hermeneuticae sacrae*, die *subtilitas intelligendi* von der *subtilitas explicandi* und der *subtilitas applicandi* unterschieden. Schleiermacher und die romantische Hermeneutik hätten die Einheit von *intelligere* und *explicare* gefordert und „die Applikation ganz aus dem Zusammenhang der Hermeneutik herausgedrängt.“ Demgegenüber gelte es, „einen Schritt über die romantische Hermeneutik hinaus“ zu tun und Verstehen, Auslegung und Anwendung als „integrierende Bestandteile des hermeneutischen Vorgangs“ zu sehen, der sein Gravitationszentrum eben im Moment der Anwendung habe.<sup>50</sup>

Nur weil Gadamer Anwendung nicht als etwas auffasst, was der Interpret tut oder bewirkt, sondern als etwas, was im hermeneutischen ‚Vorgang‘ subjektlos je schon vor sich gehe, setzt er sich nicht direkt dem Vorwurf aus, den beispielsweise Karl-Otto Apel und Rüdiger Bubner gegen ihn erhoben haben: Dass, wenn Gadamer die Wiederherstellung des Einverständnisses zwischen Text und Interpreten zum Sinn des Verstehens erkläre, der sich in der Anwendung realisiere, er nicht hinreichend unterscheide zwischen theoretisch-kognitivem Verstehen und praktisch-voluntativer Verständigung.

Reinhard Brandt hat Gadamers Thesen in direkte Methodologie übersetzt und folgendes Fazit gegeben: „der Text selbst entziehe sich jedem methodischen Zugriff, seine Wahrheit enthülle sich erst, wenn man sich von der Sprach- und Denkwelt des Autors entfernt und seine Philosophie im eigenen Verstehen neu gründet.“<sup>51</sup> Gegen die in diesem Fazit festgehaltene

---

50 *Wahrheit und Methode*, 290.

51 ‚Zur Interpretation philosophischer Texte‘, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1976, 1/3, 46-62, hier

Zentralstellung des Problems der Anwendung bietet er seine Unterscheidung zwischen bestimmender und reflektierender Interpretation auf. Mit ihr beantwortet er nicht direkt die normative Frage, wie philosophische Texte zu interpretieren sind (d.h. wie man sie interpretieren soll). Er setzt vielmehr deskriptiv an und will mit seiner Unterscheidung zwei sich wechselseitig ausschließende Interpretationsansätze erfassen, die beide diese Frage zu beantworten beanspruchen oder jedenfalls implizit beantworten.

Gadamer gilt Brandt dabei als Vertreter eines reflektierenden Ansatzes, Tugendhat als ein „Musterfall subjektiv-reflektierender Interpretation“<sup>52</sup>, in der ein Autor „*notwendig* besser als er sich selber (verstanden hat)“, verstanden wird. In solcher Interpretation wird ein Text nicht gemäß seiner oder seines Autors Intention verständlich gemacht, sondern in einem vorgegebenen Interpretationsrahmen aufgeschlüsselt. Bei Gadamer ist dieser Rahmen ideeller Art, bestehend aus dem eigenen philosophischen Verständnis des Interpreten und seiner von ihm bestimmten Konzeption von Wirkungsgeschichte. Bei Tugendhat ist der Bezugsrahmen die methodisch gewendete Sprachanalyse. An die Stelle solch ideeller Bezugsrahmen kann auch, wie z.B. in ideologiekritischen Interpretationen, eine Konstruktion von Klassenverhältnissen, Produktionsweise und Rationalitätstypus treten, auf die der Text bezogen wird – oder, wie in psychologischen Interpretationen, eine Konstruktion von Lebensgeschichte und Persönlichkeitstyp des Autors. Die Ausweisbarkeit des gewählten Bezugsrahmens muss von reflektierender Interpretation unterstellt werden. Seine Einheit substituiert die des Textes. Wenn es sich um historische Texte handelt, ist reflektierende Interpretation eher geschichtsphilosophisch als philosophiegeschichtlich orientiert. Als weitere Beispiele neben Gadamers Wirkungsgeschichte nennt Brandt Hegels Konstruktion der Philosophiegeschichte und das Verfahren von Aristoteles, ihm vorhergegangene Philosophen im eigenen Begriffsfeld zu deuten – und eben auch Tugendhat als ‚Musterfall‘.

Demgegenüber geht es bestimmender Interpretation gerade um das, was reflektierende Interpretation glaubt vernachlässigen zu können, „die bewusste Meinung und Absicht des

---

54 f. Im weiteren Text zitiert mit ‚Br‘. – Brandt hat seine Auffassung ausgearbeitet in: *Die Interpretation philosophischer Werke* – Eine Einführung in das Studium antiker und neuzeitlicher Philosophie, Stuttgart 1984.

52 *Die Interpretation philosophischer Werke*, a. a. O., 39. Ironischerweise macht Brandt einen Vorschlag zur Interpretation des Aufbaus von Tugendhats *SuS*, in der er den Autor besser zu verstehen beansprucht als dieser sich selbst. Der Vorschlag (121 f.) ist abwegig – für das Verständnis Tugendhats ist ‚Architektonik‘ völlig unwichtig. Tugendhats Aufbau ist tatsächlich davon bestimmt, dass die Vorlesung in einem Wintersemester gehalten wurde; von den maximal 16 Vorlesungsterminen eines Wintersemesters müssen mindestens vierzehn wahrgenommen werden, wenn man nicht krank wird. Die Problematik des epistemischen Selbstbewusstseins wird nach Tugendhats Konzeption viel zu ausführlich behandelt, so dass es Zufall ist, dass der Übergang zum Praktischen in der Mitte des Textes vorgenommen wird.

Autors bzw. seiner Theorie“ (Br 46) Sie wird untersucht auf den von ihr erhobenen Wahrheits- oder Geltungsanspruch. Da dieser auf expliziten oder impliziten Begründungen beruht, geht bestimmende Interpretation so vor, dass sie zunächst feststellt, was der Text bzw. sein Autor behauptet, um dann die gegebenen Begründungen zu rekonstruieren. Anlass und Ausgangspunkt für bestimmende Interpretation ist eine Unverständlichkeit des Textes. Sie will diese Unverständlichkeit durch Rekonstruktion von Absicht und Argumenten des Textes beseitigen und wendet sich an Leser, die gegen Missverständnisse wissen wollen, was der Autor eigentlich meinte. Der bestimmende Interpret trennt streng historische Interpretation von systematischer Beurteilung und ist bestrebt, sich zum „objektiven Sprecher“ statt zum Advokaten des Textes zu machen. Dabei soll für ihn unwichtig sein, ob der Wahrheits- und Geltungsanspruch der Theorie noch ernst genommen wird (ernst zu nehmen ist) oder nicht. Wie dabei im Einzelnen vorzugehen sei, lässt sich für Brandt nicht allgemein sagen. Als Verfahrensweisen nennt er Wortgebrauchanalyse, Metaphorologie, stilistische Strukturanalyse, Erforschung von Herkunft, Bildungsgang und Lebenswelt des Autors. Bewährt sei außerdem das historisch-genetische Verfahren, das bei den Problemen eines Autors ansetzt und die Genese seiner Urteilsbildung freilegt. Im Übrigen bedürfe es für bestimmende Interpretation nur der „Erfahrung im Umgang mit dem Autor und den Sachproblemen, von denen er handelt.“ Weil nur reflektierende Interpretation einen eigenen Bezugsrahmen oder eine eigene Theorie mitbringt und bestimmende nicht, schließen sich beide Ansätze aus. Soweit Brandt.

Meine kritische Diskussion beginnt mit dem Hinweis, dass Brandt hinsichtlich seiner Unterscheidung nur eine von zwei grundlegenden formalen Eigenschaften von Unterscheidungen bestimmt – das Sich-Ausschließen. Er untersucht nicht, ob die Unterscheidung auch erschöpfend ist. Implizit freilich beantwortet er diese Frage negativ, wenn er betont, bestimmende sei nicht dasselbe wie werkimmanente Interpretation. Denn insofern philosophische Texte argumentierende sind, worauf Brandt nachdrücklich besteht, ist der bestimmende Interpret gehalten, das Pro und Contra der Argumente des Autors bzw. Textes zu rekonstruieren, auch wo sie von oder in ihm nicht vollständig greifbar sind. Dabei kann er aus historischer Distanz und im Interesse der Abwehr von Missverständnissen auch solche Positionen einbeziehen, auf die sich der Autor aus Gründen der Chronologie gar nicht hat beziehen können. Auf dieses Erfordernis vor allem gründet sich der Anspruch des bestimmenden Interpreten, ‚objektiver Sprecher‘ und nicht Advokat des Textes zu sein.

Festzuhalten ist: Brandts Unterscheidung ist nach eigenem Zugeständnis nicht erschöpfend,

denn es gibt neben bestimmender und reflektierender Interpretation auch werkimmanente. Dieses Zugeständnis möchte ich ausnutzen, um plausibel zu machen, dass hinsichtlich der von Brandt als reflektierend zusammengefassten Interpretationsansätze mindestens noch eine weitere Unterscheidung getroffen werden muss; ich möchte keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Im Hinblick auf das eine Glied dieser weiteren Unterscheidung wird Brandts strikte Trennung von historischer Interpretation und systematischer Beurteilung ebenso brüchig wie der Anspruch, ‚objektiver Sprecher‘ des Textes zu sein und nicht Advokat.

Was diesen Anspruch, den ich für sehr richtig halte, angeht, so steht er in einer gewissen Spannung zu einem anderen Zug von Brandts interpretationstheoretischen Thesen. Sie berücksichtigen nämlich (durch Spezifizierung des Anlasses: Unverständlichkeit; und der Adressiertheit: Leser, der gegen Missverständnisse wissen will, was eigentlich gemeint war) im Ansatz bereits den intersubjektiv-pragmatischen Kontext von Interpretationen. Dieser Zug wird in Gadammers Betrachtungsweise, in der ein einsamer Interpret in ein Überlieferungsgeschehen einrückt, nicht im Ansatz berücksichtigt. Interpretieren findet aber statt in Rahmen einer Forschungsgemeinschaft und seine Ergebnisse sind selbst Themen von Argumentationen. In diesen ist der bestimmende Interpret auch als ‚objektiver Sprecher‘ des Textes Advokat, zunächst seiner Interpretation desselben. Aber gegen eine argumentative Herausforderung durch eine Interpretation, die sich an die Trennung von historischer Interpretation und systematischer Beurteilung nicht hält – einmal unterstellt: aus guten Gründen nicht halten kann – hat der bestimmende Interpret zwei Optionen: Er kann entweder selbst zu systematischer Beurteilung übergehen; oder er muss zu reflektierender Interpretation der Position seines Herausforderers übergehen, wobei es sich um reflektierende Interpretation zweiter Stufe handeln würde. Das zweite Glied dieser Optionsalternative liegt schon vor, wenn er gegen die herausfordernde Interpretation einwendet: ‚Das ist ja gar keine Interpretation, weil ....‘

Diese Erwägung legt nahe, sich die verschiedenen Interpretationsansätze auf einem Kontinuum angeordnet zu denken, dessen Endpunkte einerseits die rein bestimmende, d.h. werkimmanente Interpretation, andererseits die rein reflektierende Interpretation philosophischer Texte bilden. Eine rein reflektierende Interpretation soll dabei wie z.B. die primitivere marxistische Ideologiekritik mit fixiertem apriorischen Bezugsrahmen operieren. Bezüglich der Endpunkte des Kontinuums gilt Brandts These der wechselseitigen Ausschließung. Seine Erläuterung, reflektierende Interpretation deute den Text als objektives Phänomen in einem in ihr selbst nicht dargelegten Zusammenhang, so dass dieser sich zum Text wie Basis zu



Überbau, Wirklichkeit zu Reflex, Symptom oder Produkt verhalte, zeigt, dass er bei seiner Exklusionsthese nur an rein reflektierende Interpretation in meinem Sinn denkt. Von rein reflektierender Interpretation ist aber eine zu unterscheiden, die zwar mit artikuliertem Bezugsrahmen operiert, diesen aber nicht fixiert, sondern für korrigierbar hält und durch Ergebnisse der Interpretation auch zu modifizieren bereit ist. Zu diesem Typ gehört gewiss schon Gadammers wirkungsgeschichtliches Verfahren, aber auch ganz anders geartete Ansätze systematisch orientierten Interpretierens, für die als Beispiele Brandt Aristoteles und Platon nennt, und die heute vor allem von sprachanalytischen Autoren wie Tugendhat vorgelegt werden.

Brandts eigene Thesen bieten einen Ansatzpunkt, diese Form reflektierender Interpretation, die systematisch problemorientierte, als eigentliche Methode der Interpretation philosophischer Texte auszuzeichnen. Denn die einzige spezifische Differenz, die Brandt für philosophische in der Gattung argumentierender Texte angibt, besteht darin, dass in philosophischen Texten die Notwendigkeit, die bestimmte Ansprüche mit sich führen, selbst zum Thema gemacht werde (philosophische Texte thematisieren u. a. die Möglichkeit der Argumentation selbst). Systematisch problemorientierte Interpretation hat dann ein eigenes Verständnis der Möglichkeit und Notwendigkeit bestimmter argumentativer oder praktischer Ansprüche zu investieren und den historischen Text von daher zu befragen. Sie ist damit darauf angewiesen, den Wahrheits- und Geltungsanspruch des Textes ernst zu nehmen. Brandts entgegenlautende Bestimmung für seine bestimmende Interpretation läuft auf eine Restauration einer historistischen Hermeneutik philosophischer Texte hinaus, von der Gadamer immerhin schon wegkommen wollte. Historische Meinungskunde über Texte historischer Philosophen ist aber nicht Philosophie, sondern allenfalls Philosophiegeschichte, wie niemand Geringeres als Immanuel Kant im Kontext seines berühmten Diktums betont hat, man könne „niemals ... Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft angeht, höchstens nur *philosophieren* lernen.“ (KrB B 865)<sup>53</sup>

Insofern ist gegen Inkriminierungen von Seiten Brandts Tugendhat völlig im Recht, wenn er aus der Absicht, systematisch zu interpretieren, schreibt: „Verstehen heißt nicht: mitfühlen und

---

53 Brandt kritisiert aber sogar Kants Postulat, Platon hinsichtlich des Verständnisses von ‚Idee‘ besser verstehen zu können als dieser sich selbst – wenn auch im Zitat aus einem englischsprachigen Autor (a. a. O. 29 f). Die dabei festgestellte Differenz der semantischen Korrelate von philosophischem Text und seiner Interpretation ist zuzugeben – aber wenn sie zur Leugnung vorgegebener und weiter wirkender begrifflicher Probleme fort entwickelt wird (zu einer ‚nominalistischen‘ Position bzgl. der Philosophiegeschichte im Ganzen, ebd. 31), dann führt das zur Zerstörung des Philosophie-Charakters der Interpretation philosophischer Texte. Nicht nur Interpretationen müssen einem Erfordernis der Objektivität zu genügen versuchen, sondern vor allem auch die Versuche, die Struktur unserer Begriffe zu verstehen, um die es der Philosophie beinahe seit ihren Anfängen in Europa stets auch gegangen ist.

nachreden, sondern verstehen können wir einen Autor nur, wenn wir uns einerseits wirklich auf ihn einlassen, aber andererseits Schritt für Schritt ihm gegenüber diejenige Freiheit bewahren, die erforderlich ist, um nach seiner Wahrheit zu fragen, ... (d.h.) erstens: was ist es, was er in Wahrheit meint, und zweitens, ist, was er meint, wahr?“ (SuS 299)

Ich möchte dieses Recht Tugendhats am Beispiel einer kleinen Interpretationskontroverse illustrieren, an der Brandt selbst als Interpret beteiligt war – sie betrifft John Lockes Theorie des Eigentums.

Das ist eine Theorie, die Locke erfunden hat. These und Argument für die Arbeitstheorie des Eigentums ist kondensiert enthalten in § 27 des II. der beiden Traktate ‚*Of Civil Government*‘. Diese lauten in deutscher Übersetzung:

„Obwohl die Erde und alle niederen Geschöpfe allen Menschen gemeinsam ist, hat jeder Mensch ein Eigentum an seiner Person. An ihr hat niemand sonst ein Recht. Die Arbeit seines Körpers und das Werk seiner Hände sind, so dürfen wir sagen, im eigentlichen Sinn seine. Was immer er daher aus dem Zustand entfernt, den die Natur vorgesehen und belassen hat, damit hat er seine Arbeit vermischt und ihm etwas hinzugefügt, was sein ist. Und dadurch hat er es zu seinem Eigentum gemacht.“

Der englische Philosoph John P. Day hat eine sprachanalytische Kritik der Locke'schen Theorie vorgetragen. Sie geht davon aus, dass Locke, wenn er vom Eigentum eines Menschen an seiner Person auf das Eigentum an seiner Arbeit schließt, sich darauf stützt, dass die Relation ‚Eigentum‘ logisch betrachtet transitiv ist. Day bezweifelt aber den Sinn (die Verständlichkeit) eines rechtlichen Selbstbesitzes des Menschen an seiner Person, weil diese ja keinem anderen Eigentümer gehören kann. In logischer Betrachtung heißt das: Locke beachtet die Irreflexivität und Asymmetrie der Eigentumsrelation nicht. Ferner funktioniert Lockes Schlussweise nur, wenn zwischen ‚Arbeit‘ als ‚Mühe, Anstrengung‘ und ‚Arbeit‘ als ‚Produkt einer Tätigkeit‘ nicht unterschieden wird und schon die Arbeit als ‚Anstrengung‘, die im physischen Sinn zum Körper des Arbeitenden und so zu seiner Person gehört, zu einem dinglichen Etwas hypostasiert wird. Diese konstruktive Operation ist Voraussetzung des Vermischungsgedankens. Der bleibt, auch wenn man ihn zugesteht, problematisch: Robert Nozick hat zu Recht gemeint, dass, wenn ich eine mir gehörige Dose Bier in einen Fluss schütte, ich doch gewiss kein Eigentum am Fluss erwerbe, sondern mein Bier verplempere. Day bietet folgende Erklärung für Lockes auf logischen Fehlern beruhende Theorie: Im Englischen haben reflexive Ausdrücke wie ‚myself‘ und ‚yourself‘ in ‚my‘ und ‚your‘ auch als

Possessivpronomina verwendbare Bestandteile. ‚Ich habe mich verletzt‘ heißt ‚I hurt myself‘. In ‚my clock‘ ist ‚my‘ andererseits possessiv verwendet. Wenn diese Verwendung in das Reflexivpronomen ‚myself‘ hineingelesen wird, müsste ‚I hurt myself‘ mit ‚Ich verletzte mein Selbst‘ übersetzbar sein. Und diese Lesart liegt, mutatis mutandis, Lockes Prämisse eines rechtlichen Selbstbesitzes der Person zugrunde.

Für Brandt beruht Days Kritik und Erklärung auf einem völligen Missverständnis von Lockes Theorie. Er klärt, um das zu zeigen, zunächst auf, was Day für völlig inkonsistent halten musste: Dass Locke zugleich sagt, der Mensch sei „der absolute Herr seiner eigenen Person“ (§ 123) und: „Alle Menschen ... sind das Werk eines einzigen allmächtigen ... Schöpfers ... Sie sind sein Eigentum, denn sie sind sein Werk ...“ (§ 6). Zwischen beiden prima facie unvereinbaren Behauptungen vermittelt für Locke die Selbsterhaltungspflicht des Menschen. Weil er Gottes Eigentum ist, muss er sich selbst erhalten und darf sich nicht selbst töten. Weil er aber gegenüber Gott eine Pflicht zu Selbsterhaltung hat, hat er gegenüber seinen Mitgeschöpfen das Recht auf alles, was zur Erfüllung seiner Selbsterhaltungspflicht nötig ist, ist also „absoluter Herr seiner eigenen Person und Besitzer“. Weil er den beiden prima facie unvereinbaren Behauptungen verschiedene Bezugsbereiche gibt, widersprechen sie sich in Lockes Verständnis nicht. Das von Day als sinnlos behauptete rechtliche Selbstverhältnis des Menschen als Eigentümer der eigenen Person ist damit in bestimmender Interpretation abgeleitet und Brandt behauptet daher: „Days Argumente treffen eine rein naturalistische Form der Locke’schen Theorie, aber nicht diese selbst.“ Denn nicht die Vermischung eines physischen Etwas, genannt ‚Arbeit‘ allein, sondern die Entäußerung von etwas, das dem Arbeitenden physisch und rechtlich gehöre, begründe bei Locke Eigentum – übrigens unter zusätzlichen Bedingungen, auf die ich hier nicht weiter eingehe.

Was ist zu der skizzierten Kontroverse zu sagen? Zunächst: Brandt weist zu Recht auf das moral- und rechtstheologische Fundament der Locke’schen Theorie hin und ist darin Day als bestimmender Interpret überlegen. Genügt aber dieser Hinweis zur Abweisung der Day’schen Kritik? Ich denke, nein. Denn erstens sagt Brandt nichts gegen die Verwechslung von verschiedenen Bedeutungen von ‚Arbeit‘ – im Sinn eines Prozesses der Tätigkeit einerseits, ihres Resultats andererseits. Zweitens beachtet er nicht, dass Day trotz seiner Nichtbeachtung der theologischen Begründung dafür den rechtlichen Charakter des Selbstbesitzes der Person bei Locke durchaus festhält und eben diesen kritisiert. Day unterstellt keineswegs nur eine naturalistische Version der Locke’schen Theorie. Und seine Argumente gegen sie können gegen

Brandt sogar fort entwickelt werden: Locke muss zwei verschiedene Bedeutungen von ‚Eigentum‘ ansetzen, um seine theologische Begründung des rechtlichen Selbstbesitzes des Menschen an seiner Person einzubringen. Während ‚Eigentum‘ unter Menschen hinsichtlich ihrer Personen und Besitztümer das Recht auf ‚exklusiven Gebrauch‘ einschließt, gilt das für Gottes Eigentum an seinem Geschöpf nicht – denn dieses schließt ja mindestens einen weiteren ‚Eigentümer‘ nicht aus: das betreffende Geschöpf selbst. Gegen diese Entwicklung von Days Kritik könnte Brandt nur antworten, wenn er ausdrücklich täte, was implizit schon in seiner Zurückweisung der Kritik Days liegt. Er müsste entweder die Dimension systematischer Beurteilung betreten und gegenüber Day die arrogierte Rolle als ‚objektiver Sprecher‘ des Textes ablegen und als Advokat die widerspruchsfreie Entwickelbarkeit von Lockes theologischen Prämissen darlegen. Oder er müsste in der Einstellung historisch reflektierender Interpretation den Bruch zwischen dem Verständnishorizont des Locke’schen Textes und Days sprachanalytischem Bezugsrahmen ausdrücklich rekonstruieren. Day jedenfalls nimmt Lockes Eigentumstheorie in ihrem Wahrheitsanspruch ernst und kritisiert sie daher. Brandt lässt ihren Anspruch auf ernst genommen Werden dahingestellt und will sie nicht systematisch würdigen, aber doch als ‚objektiver Sprecher‘ des Textes verteidigen. Deshalb trifft seine Abweisung Days Kritik an Locke als eine philosophische Äußerung (im Unterschied zu einer philosophie-historischen) schließlich nicht. Denn wir haben unabhängig von philosophischen Theorien einen (oft ungeklärten, unausdrücklichen) Begriff (ein Verständnis) von ‚Eigentum‘ und bedürfen u. U. der Klarheit. Warum sollen wir uns philosophisch (in der Absicht auf reflexive Klarheit unseres Verstehens) für historische philosophische Theorien interessieren, wenn sie uns nicht helfen, unser Verstehen zu klären?

Brandts Verbleiben in der Einstellung historisch bestimmender Interpretation demonstriert damit eine Schwierigkeit, die Tugendhat allgemein so formuliert:

„Die hermeneutische Methode, die einen Autor nur verstehen will und die sein Werk als einheitliches Ganzes betrachtet, führte dazu, dass man entweder zur Wahrheit des Gesagten überhaupt nicht Stellung nimmt oder aber es nur ganz akzeptieren oder ganz verwerfen konnte. Aber der Wahrheitsanspruch eines Philosophen lässt sich nur ernst nehmen, wenn man die verschiedenen Schritte ... eines Gedankengangs auseinander hält und einzeln abwägt.“ (SuS 181)

Dass dies zu tun und in philosophischer Absicht systematisch problemorientiert zu interpretieren ist, muss man m. E. Brandts historistischer Verselbständigung der bestimmenden

Interpretation philosophischer Texte entgegenhalten, die in seiner Darstellung als allein legitim erscheint. Andererseits ist, z. T. auch gegen Tugendhat (etwa seine Hegel-Interpretation in *SuS*) zu verlangen, dass soviel bestimmende Interpretation (in Brandts Sinn) wie nur möglich zu leisten ist (was Tugendhat mit ‚sich wirklich auf den Autor einlassen‘ auch selbst zur Maxime zu machen erklärt), wenn vorgegebene Texte interpretiert werden sollen. Jedenfalls schließen bestimmende und reflektierende Interpretation gemäß dem von mir differenzierten Schema (im Unterschied zu den ‚rein‘ genannten Extremen des Kontinuums) einander nicht aus, sondern ergänzen sich – und sei es auch nur, weil beide demselben pragmatischen Kontext zugehören, der Diskussion in der Forschergemeinschaft.<sup>54</sup>

---

54 Mit Tugendhat beschäftigen sich auch die Besprechungen seiner Bücher >Egozentrität und Mystik< und >Anthropologie statt Metaphysik< auf [www.emilange.de](http://www.emilange.de).

## *Gründe und Ursachen (2013/2016)*

### *Was Wittgenstein Davidson hätte antworten können*

50 Jahre 'Action, Reasons, and Causes'

Dieser Beitrag erscheint in 'Bücher am Wege', aber er behandelt eigentlich nur den ersten Aufsatz des Buches, der freilich alle Motive des handlungstheoretischen Pfeilers des Systems von Donald Davidson enthält (so wie 'Truth and Meaning' alle Motive des Semantik-theoretischen Pfeilers). Davidson hat zu seiner eigenen Philosophie überhaupt nur Aufsätze geschrieben, die aus 'papers' hervorgegangen sind, die er vor Auditorien rund um den Globus 'gelesen' (read) hat. In der 'Introduction' zu *Essays on Actions and Events*, dem ersten von 5 Bänden seiner gesammelten Aufsätze, beschreibt Davidson selbst, dass sie ursprünglich als freistehend konzipiert waren und erläutert ihren Zusammenhang.

Von den Philosophen, denen ich persönlich begegnet bin, war mir Davidson der neben Tugendhat eindrucklichste. Er strahlte eine ungemeine argumentative Autorität aus und als junger Akademiker hatte man Herzklopfen, wenn man das Wort an ihn richtete. In den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts, als ich Assistent in Heidelberg war, bin ich im Sommer mehrfach in das schweizerische Biel gefahren, wo Davidson neben anderen Größen (u.a. Max Black, Roderick Chisholm, Dagfinn Follesdal, Julius Moravszik sind mir in Erinnerung) auftrat und jeweils ein neues Paper las, das wenig später in der Zeitschrift *Dialectica* erschien. Manche Sitzungen dieser Konferenzen haben auf mich den Eindruck von Sternstunden gemacht, mir aber auch in Erinnerung gehalten, dass 'shock and awe' nicht nur militärisch eine beliebte amerikanische Strategie ist. Um ein Beispiel zu geben: Einmal war Davidson im chair einer session, in der ein Schweizer Philosophie-Professor einen Vortrag in den Bahnen der Erkenntnistheorie des ebenfalls anwesenden Professors Chisholm hielt. Als der Vortragende geendet hatte, eröffnete Davidson die Diskussion mit der Bemerkung: „And now Prof. Chisholm is going to answer the questions.“

Zuletzt bin ich Davidson in den 90er Jahren in der Alten Pinakothek in München begegnet – vor dem Bild von Adam Elsheimer 'Flucht nach Ägypten', auf dem die gezeigte Sternkonstellation dafür spricht, dass der Maler vor Galilei ein Fernrohr zur Betrachtung von Himmelserscheinungen benutzt hat (das war damals gerade in den Zeitungen). Da hatte ich keine Scheu mehr, ihn kurz anzusprechen, und er erzählte, dass er zur Abhaltung von Kant-Vorlesungen in München war.

Sachlich war Davidson für mich eine Zwischenstation auf dem Weg von Tugendhat zu Wittgenstein. Tugendhat hatte mich mit der Analytischen Philosophie überhaupt erst bekannt gemacht. Die methodische Inkonsistenz seiner Semantik des prädikativen Satzes zwischen einer reflexiven Verfahrensweise à la Wittgenstein und einer theoretisch-empirischen à la Davidson hat mich zuerst zu Davidson gebracht, bis mir in der Diskussion zu einem Vortrag über Regeln, den ich gehalten hatte, Raymond Geuss klar gemacht hat, dass Davidsons

Semantik eine empirisch-wissenschaftliche, durch empirische Belege gestützte Theorie sein will. Das Ergebnis war mein Aufsatz zu MacDonald/Pettit 'Semantics and Social Science', nach dessen Fertigstellung ich mich an die Abfassung meines ersten Wittgenstein-Buches gemacht habe.

In den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts haben Fragestellungen, die in der Philosophie bis dahin im Kontext von Anfangsgründen der Praktischen Philosophie und Ethik berührt und behandelt worden waren, es zur vorübergehenden Selbstständigkeit einer philosophischen Disziplin mit dem Titel 'Handlungstheorie' gebracht. Das hatte sicher auch mit der Herausforderung durch die Wissenschaften Psychologie, Ökonomie und Soziologie, die es u.a. mit Motiven und (verschieden begründeten) Ordnungen des Handelns zu tun haben, und dem in ihnen vorherrschenden Behaviorismus verschiedener Spielarten zu tun.

Die Differenzierung wurde damals gewiss überwiegend im Rahmen eines Selbstverständnisses der Philosophie als einer Art von Wissenschaft mit Erkenntnisfortschritt verstanden, in dem ganz unterschiedliche philosophische Traditionen wie Aristotelismus, Empirismus, Kantianismus, Phänomenologie und Analytische Philosophie (in dem durch den Logischen Empirismus und Quine bestimmten Zweig) konvergierten. Im Rahmen dieses Selbstverständnisses erschien Philosophie zwanglos als ein disziplinär gegliedertes und daher auch weiter zu differenzierendes rationales Unternehmen. Die große Revision des philosophischen Selbstverständnisses durch Wittgenstein, der als erster eine nicht-kognitive und doch rationale, nämlich therapeutische Auffassung der Philosophie vorgeschlagen hatte, war in den anderthalb Jahrzehnten seit dem Erscheinen der *Philosophischen Untersuchungen* (1953) weitläufig diskutiert und von der akademischen Philosophie ebenso weitgehend abgelehnt worden. Diese Philosophie-Konzeption war freilich überwiegend unzureichend verstanden worden. Sie orientiert die Philosophie als reflexive begriffliche Klärung auf die Auflösung philosophischer Probleme, die durch Sprachbeschreibung in einer Weise direkt angegangen werden, dass die in der akademischen Philosophie etablierte Gliederung der Philosophie in Disziplinen wie Logik, Metaphysik, Erkenntnistheorie und eben auch 'Handlungstheorie', Ethik, Moral-, Rechtsphilosophie, Ästhetik, Religionsphilosophie, vielleicht auch noch Sozial- und Geschichtsphilosophie von vornherein unterlaufen wird. (Natürlich war schon dieser Umstand der Infragestellung etablierten 'Zuständigkeiten' ihrer Rezeption nicht günstig.) Das haben auch Wittgenstein wohlwollend gegenüber stehende Autoren nicht gesehen (oder jedenfalls ernst genommen), denn ein Zweig der seinerzeit blühenden Handlungstheorie präsentierte sich als ein zur Geltung bringen oder Weiterdenken

von Wittgensteinschen Ansätzen.

U.a. gegen die Flut kleiner roter Bücher<sup>55</sup>, in denen das geschah, hat Donald Davidson 1963 seinen Aufsatz 'Handlung, Gründe, und Ursachen' gerichtet und die Flut mit durchschlagendem Erfolg zurückgedrängt. Dabei sind seine Ergebnisse in der Verteidigung einer kausalen Auffassung rationalen Handelns nach seinen eigenen Darstellungen eher aporetisch. 60 Jahre nach dem Erscheinen der *Philosophischen Untersuchungen* und 50 Jahre nach der Erstveröffentlichung von Davidsons enorm einflussreichem Aufsatz<sup>56</sup> lohnt sich ein Rückblick auf eine nicht oder kaum geführte Kontroverse im Lichte ihre Ausgangssituation.

## I.

Diese Ausgangssituation beschreibt Davidson selbst; im Text des Aufsatzes gelegentlich der Beschreibung teleologischer Handlungserklärung als Einbettung in Muster bildende Kontexte so:

„To learn, through learning the reason, that the agent conceived his action as a lie, a repayment of a debt, an insult ... is to grasp the point of the action in its setting of rules, practices, conventions, and expectations.

Remarks like these, inspired by the later Wittgenstein, have been elaborated with subtlety and insight by a number of philosophers. And there is no denying that this is true: when we explain an action, by giving the reason, we do redescribe the action; redescribing the action gives the action a place in a pattern, and in this way the action is explained.“ (10)

Wenn die Wittgensteinianer nicht mehr behauptet hätten (und sie hätten im Rahmen der Philosophie-Auffassung, die Begriffsklärung durch Sprachbeschreibung erreichen will, nur wenig mehr behaupten sollen, nämlich – wie Wittgenstein selbst, s.u. III. – dass diese Erklärungsweise für Handlungen mittels Gründen von nomologischen kausalen Erklärungen verschieden ist), hätte es keinen Streit gegeben. Aber Davidson konnte eine Fülle von Belegen für stärkere Behauptungen anführen und wandte sich im weiteren Text des Aufsatzes vor allem gegen zwei: dass aus dem Neubeschreibungscharakter von Handlungserklärungen und dem in ihm involvierten internen Zusammenhang von Gründen und Handlungen nicht geschlossen werden dürfe, dass Handlungsgründe keine Ursachen seien (weil Ursachen und Wirkungen nicht intern zusammenhängen dürften, sondern, in Humes Ausdruck, 'distinct existences' seien); und dass mit dem Hinweis auf diesen Charakter auch schon verstanden sei, um welche

---

55 Die von R.F. Holland bei Routledge & Kegan Paul in den 60er und 70er Jahren herausgegebene Reihe *Studies in Philosophical Psychology*. Die Formulierung von der Flut kleiner roter Bücher erinnere ich als Davidsons eigene, aber im Wiederabdruck des Aufsatzes in *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, kann ich sie nicht wiederfinden. (Seitenzahlen in Klammern beziehen sich im Text auf diese Ausgabe, zit. EAE.)

56 Wahrscheinlich war 'Action, Reason, and Causes' zusammen mit seinem semantischen Pendant 'Truth and Meaning' von 1967 (die beiden 'seminal papers' für Davidsons 'System') einer der entscheidenden Faktoren für das Zurückgehen von Wittgensteins Einfluss auf die Diskussion in der 'Analytischen' Philosophie.



Art von Erklärung es sich bei Handlungserklärungen handele.

Diese Frage beantwortet der Rückblick der *Introduction* zu EAE nicht völlig klar:

„'Action, Reasons, and Causes'<sup>57</sup> was a reaction against a widely accepted doctrine that the explanation of an intentional action in terms of its motives or reasons could not relate reasons and actions as cause and effect. A principal argument was that causal relations are essentially nomological and based on induction while our knowledge that an agent has acted on certain reasons is not usually dependent on induction or knowledge of serious laws. The argument had found influential if brief expression in Wittgenstein's *Blue and Brown Books*, which were widely circulated from the middle thirties onward (though published only in 1958). In Essay 1 I accept the view that teleological explanation of action differs from explanation in the natural sciences in that laws are not essentially involved in the former but hold that both sorts of explanation can, and often must, invoke causal connections.“ (xii)

Im Text des Aufsatzes ist nicht nur von Inanspruchnahme kausaler Verknüpfungen die Rede, sondern es wird ausdrücklich (und stärker) behauptet, die Erklärung mittels Gründen sei eine „species of causal explanation“ (3) und der Primärgrund einer Handlung sei ihre Ursache. (4)

## II.

Die Rede von einem Primärgrund (primary reason) einer Handlung gehört zu dem „some redeployment“ (3), von dem Davidson einräumte, dass es für die kausale Auffassung von Handlungserklärung angesichts der Herausforderung durch die wittgensteinianischen Positionen erforderlich gewesen ist. Davidson versteht unter dem Primärgrund einer Handlung ein Paar von Wunsch/Pro-Einstellung (pro attitude) und Meinung/Überzeugung (belief), das namhaft gemacht wird, wenn eine Handlung durch ihren Grund erklärt wird. Die sich ergebende Erklärung nennt Davidson 'rationalization'. Angesichts der in allgemeines Reden eingedrungenen psychologischen Redeweisen von 'Rationalisierung' wäre es irreführend, diesen deutschen Ausdruck als Übersetzung zu wählen, denn gemeint ist nicht etwas 'Verdeckendes', sondern etwas vernünftig 'Aufschließendes'. Die am wenigsten voreingenommene Übersetzung von 'rationalization' ist 'vernünftige Erklärung = Erklärung durch Gründe'.<sup>58</sup>

---

57 = essay 1 in EAE

58 Die sprachliche Bemerkung wendet sich gegen die Übersetzung von Joachim Schulte in Davidson: *Handlung und Ereignis*, Frankfurt a.M. 1985. Man kann Philosophie nicht einmal übersetzen, ohne selbst zu denken.- Davidson hat sich allerdings für Freud interessiert (vgl. 'Paradoxes of irrationality' in Davidson: *Problems of Rationality*, Oxford 2004, 169-187) und wohl auch persönliche Erfahrungen mit der Analyse gehabt. Es ist daher nicht ausgeschlossen, dass vor dem Hintergrund der (metaphysischen) Theorie des 'anormalen Monismus' (vgl. weiter unten im Text) in 'rationalization' auch eine ironische Anspielung auf Freud steckt. Denn über der in dieser Theorie als eigentlich ausgezeichneten physikali(sti)schen Ebene von 'matter in motion' erscheint das ganze mentale Vokabular als eine 'Rationalisierung' in dem genauen psychoanalytischen Sinn einer Verdeckung eigentlicher Antriebskräfte.

Nun akzeptiert Davidson auch den nomologischen Charakter der Kausalität, d.h. die Auffassung, dass in kausaler Erklärung natürlicher Phänomene Gesetze wesentlich involviert sind. Er muss also verständlich machen, wie in einer vernünftigen Handlungserklärung durch Gründe das Verhältnis von Primärgrund und Handlung das von Ursache und Wirkung sein kann, ohne dass, wie er ja einräumt, ein Kausalgesetz manifest involviert wäre. Seine Lösung ist eine metaphysische Lehre, eine Version der Identitätstheorie von Bewusstsein und Gehirn (vgl. xiv), die er 'anomalous monism' (Gesetz-freien Monismus) nennt.<sup>59</sup> Die durch den Primärgrund namhaft gemachten psychischen Zustände des Akteurs (sein Wunsch und seine Überzeugung) sind, 'unter anderen Beschreibungen', Gehirnzustände, die unter Gesetze fallen, die „neurological, chemical, or physical“ sein mögen (17). Auf diese Gesetze, auch wenn sie unbekannt sind, muss sich der Charakter der Handlungserklärung durch Gründe als kausaler stützen: „Ignorance of competent predictive laws does not inhibit valid causal explanation, or few causal explanations could be made.“ (16)

Die kausale Auffassung von Handlungserklärung und des Verhältnissen von Gründen (Primärgrund) und Handlung ist letztlich metaphysisch motiviert – aus Furcht vor metaphysischem Dualismus. Das bestätigt Davidson selbst in der 'Introduction':

„The (general) thesis is that the ordinary notion of cause which enters into scientific or common-sense accounts of non-psychological affairs is essential also to the understanding of what it is to act with a reason, to be an agent, to act counter to one's best judgement, or to act freely. Cause is the cement of the universe<sup>60</sup>; the concept of cause is what holds together our picture of the universe, a picture that would otherwise disintegrate into a dyptich of the mental and the physical.“ (xi)

Was aber spricht gegen Dyptichen? Die können doch auch schöne Gemälde sein. Und wenn die Klärung unserer Begriffe durch Beschreibung unserer sprachlichen Praxis ein Dyptichon ergeben sollte, dann haben wir das eben hinzunehmen – so sind dann unsere Begriffe verfasst. Dagegen eine im Prinzip nicht verifizierbare metaphysische Theorie anzubieten, auch wenn diese Theorie sich wissenschaftlichen Anstrich zu geben vermag, ist ganz vergeblich. Die Vereinheitlichung, die sie erreichen könnte, wäre eine Art Scheingesims, das nichts trägt.<sup>61</sup> Erklärung von Handlungen durch Gründe ist von Erklärung natürlicher Ereignisse durch

---

59 Vgl. 'Mental Events', in: EAE, 207-225.

60 Damit zitiert Davidson bekanntlich Hume aus dem *Abstract* des *Treatise of Human Nature*. Hume sagt da am Ende, *resemblance, contiguity* und *causation* „are really to us the cement of the universe“ (Hervorhebung im Original). Dass Davidson *resemblance* und *contiguity* sowie die Einschränkung *to us* weglässt, drückt den zweifelhaften Fortschritt von einer skeptischen Philosophie zu einem von Quine übernommenen scientistischen Naturalismus aus.

61 Vgl. *Philosophische Untersuchungen* Abschnitt 217 c: „Erinnere dich, dass wir manchmal Erklärungen fordern nicht ihres Inhalts wegen, sondern der Form der Erklärung wegen. Unsere Forderung ist eine architektonische; die Erklärung eine Art Scheingesims, das nichts trägt.“

Ursachen hinreichend verschieden (wenn nur die Beschreibung unserer begrifflichen Praxis in Anschlag gebracht wird, und nicht irgendwelche theoretischen oder metaphysischen Interessen), um sie voneinander zu unterscheiden. Das genau war Wittgensteins eigene Auffassung im *Blue Book* (15<sup>62</sup>).

### III.

Dort kommt Wittgenstein zuerst auf das Thema anhand des Beispiels eines Befehls ('male den Fleck rot', nachdem 'rot' zuvor ostensiv erklärt worden ist), in dem ein Handelnder nach seinem Grund für die Handlung, in der er den Befehl befolgte, gefragt wird und antwortet. Die Antwort auf eine Warum?-Frage mit Gründen wird dann allgemein so charakterisiert:

„Giving a reason for something one did or said means showing a *way* which leads to this action. In some cases it means telling the way one has gone oneself; in others it means describing a way which leads there and is in accordance with certain accepted rules.“ (BB 14)

Der zweite Fall, eine „justification *post hoc*“, wird näher erläutert. Schon dass es ihn als (grammatische) Möglichkeit gibt, schwächt die Aussicht auf eine kausalen Explikation des Verhältnisses von Grund und Handlung: Denn was garantiert, dass der sich *post hoc* Rechtfertigende tatsächlich die Ursache seiner Handlung nennt, wenn er einen konventionell akzeptablen Grund für sie anführt? (Und wenn er wirklich eine Ursache für sein Verhalten anführt, macht er einen Fehler, auf den Wittgenstein in seiner Erörterung im *Blue Book* gerade zusteuert, s.u.) Seine Verpflichtung auf die Wahrheit? Und wie weiß er die? Umgangssprachlich ist *ein Handlungsgrund*, ein Motiv (zu Deutsch: Beweggrund), eben nur *etwas, was sich aus der Sicht des Akteurs für sein Verhalten sagen lässt*.<sup>63</sup>

Dann kommt Wittgenstein auf das Thema des Endes der Kette der Gründe für eine Handlung und erklärt die Illusion einer unendlichen Kette der Gründe. Wenn die wirkliche (im Unterschied zur möglichen) Kette der Gründe einen Anfang hat, muss einen die Vorstellung auch nicht abstoßen, sie habe ein Ende im so-und-so Handeln bzw. so-und-so Sein. An dieser Stelle jedoch setze eine andere Verwechslung ein – die zwischen Ursachen und Gründen, zu der man verleitet sei „by the ambiguous use of the word 'why'“. (BB 15) Wenn man nämlich an das Ende der wirklichen Kette von Gründen gekommen sei und immer noch 'warum?' frage, dann sei man geneigt, eine Ursache zur Antwort zu geben. In den Begriffen des zuvor

---

62 Cp. 26; *Brown Book* 88, 110-11.

63 Das akzeptiert auch Davidson, wenn er schreibt: „A reason rationalizes an action only if it leads us to see something the agent saw, or thought he saw, in his action – some feature, consequence, or aspect of the action the agent wanted, desired, prized, held dear, thought dutiful, beneficial, obligatory, or agreeable.“(3) Diese Primärexplication von 'Grund' steht nicht zur Disposition, weil sie auch in unserm Verstehen von Kognitivem verankert ist. Auch der Grund für eine Meinung oder Überzeugung (belief) ist das, was sich für sie (zu ihrer Stützung) sagen lässt.

gebrauchten Befehls-Beispiels: Wenn der Handelnde antwortete: „Mir wurde ein Muster einer Farbe gezeigt und dabei das Wort 'rot' ausgesprochen; die Farbe tritt mir nun stets vor das innere Auge, wenn ich 'rot' höre; so auch eben“. – dann gäbe er eine Ursache seines Verhaltens und nicht den Grund für (s)eine Handlung an.

Und die nun folgende Beschreibung des Unterschieds zwischen dem Sprachspiel, in dem 'warum?' nach einem Grund für eine Handlung fragt, und dem Sprachspiel, in dem 'warum?' nach der Ursache eines Ereignisses fragt, wird auch gegeben, um den Fehler aufzuweisen, den ein Handelnder machte, der auf eine warum?-Frage an sein Handeln mit einer solchen Ursachen-Angabe reagierte; er nähme nämlich die Autorität der 1. Person, die für Handlungsgründe gilt ('ein Handelnder weiß in der Regel, warum er etwas getan hat'), für etwas in Anspruch, worüber auch der Handelnde empirisch belehrt werden müsste.

Wittgenstein schreibt:

„The proposition that your action has such and such a cause, is a hypothesis. The hypothesis is well-founded if one has a number of experiences which, roughly speaking, agree in showing that your action is the regular sequel of certain conditions which we then call causes of the action. In order to know the reason which you had for making a certain statement, for acting in a particular way, etc., no number of agreeing experiences is necessary, and the statement of your reason is not a hypothesis. The difference between the grammars of 'reason' and 'cause' is quite similar to that between the grammars of 'motive' and 'cause'. Of the cause one can say that one can't *know* it but can only *conjecture* it. On the other hand one often says: 'Surely I must know why I did it' talking of the *motive*.“ (BB 15)

Bis hierhin ist Wittgenstein rein deskriptiv – er beschreibt unterschiedliche sprachliche Verfahrensweisen u.a. anhand der Erforderlichkeit von Belegen und möglicher epistemischer Qualifikationen. Dann zieht er, diese kurze Diskussion des Unterschieds zwischen 'Grund' und 'Ursache' (in jeweils einer, wenn auch zentralen, Verwendung dieser Ausdrücke) zusammenfassend, ein diagnostisches Fazit bezüglich des Fehlers, den ein Handelnder machte, der auf eine Warum?-Frage nach dem Grund seiner Handlung mit einer 'Ursache' antwortete wie im obigen Beispiel:

„The double use of the word 'why', asking for the cause and asking for the motive, together with the idea that we can know, and not only conjecture, our motives, gives rise to the confusion that a motive is a cause of which we are immediately aware, a cause 'seen from the inside', or a cause experienced. – – Giving a reason is like giving a calculation by which you have arrived at a certain result.“ (BB 15)

Wittgenstein hat also nicht behauptet oder nahegelegt – wie Davidson in seinem Rückblick unterstellt – , die kausale Auffassung von Handlungserklärung müsse aufgegeben werden (3)

oder sie könne Handlung und Grund nicht als Wirkung zur Ursache zueinander in Beziehung setzen (xii). Er hat vielmehr festgestellt, dass zwischen der Beantwortung einer Warum?-Frage bezüglich Handelns und einer Warum?-Frage bezüglich Ereignissen und Vorkommnissen, die nicht Handlungen sind, eine Reihe von Unterschieden bestehen. Aufgrund dieser Unterschiede nennen wir die Praktiken, die sich an die eine Warum?-Frage heften, Fragen nach dem Grund einer Handlung, die anderen Praktiken Fragen nach der/den Ursache(n) eines Ereignisses. Zur Frage, ob Handlungsgründe Ursachen seien, hätte sich Wittgenstein nach seinen eigenen Grundsätzen gar nicht äußern können – er hätte sie als sinnlos zurückweisen müssen. Denn zur Philosophie-Auffassung, die die Aufgabe der Philosophie in reflexiver Begriffsklärung durch Beschreibung der Sprache (der sprachlichen Praktiken) sieht, gehört der Grundsatz, dass wir metaphysische Fragen überhaupt nicht beantworten können, sondern nur ihre Sinnlosigkeit feststellen und darstellen können, wie man zu diesen Fragen verleitet sein kann oder könnte.<sup>64</sup>

#### IV.

Wie kann man die Sinnlosigkeit der Frage, ob Handlungsgründe Ursachen sind, feststellen?

Nun, sinnlos sein heißt unverständlich sein, nicht verstanden werden können. Wittgenstein hat einen Unterschied zwischen 'Grund' und 'Ursache' anhand unterschiedlicher Praktiken erklärt, die sich an eine Warum?-Frage knüpfen können. Dabei hat er einen fundamentalen Unterschied der Sprachspiele 'Frage (warum?) nach dem Grund' und 'Frage (warum?) nach der Ursache' als selbstverständlich unterstellt. Den Unterschied nämlich, dass man die Frage nach dem Grund an den Akteur, dem die Handlung zuzurechnen ist, selbst stellen kann, wohingegen man ein natürliches Ereignis trivialerweise nicht nach seiner Ursache fragen kann, weil es nicht sprechen kann.

Aufgrund der Bedeutungserklärungen für 'Grund' und 'Ursache', die Wittgenstein mit Hilfe seiner (angedeuteten) Beschreibung der verschiedenen Sprachspiele gegeben hat, gewinnen die Ausdrücke ihre Bedeutung größtenteils aus ihrem Kontrast zum jeweils anderen (aufgrund der Verschiedenheit der Sprachspiele). Wenn auf dem Hintergrund solcher Bedeutungserklärungen gefragt wird, ob Handlungsgründe Ursachen seien, dann ist das unverständlich. Denn es läuft

---

64 Dass man die Sinnlosigkeit metaphysischer Fragen nur feststellen könne, ist die Position der *Logisch-Philosophischen Abhandlung* (4.003). Später ist Wittgenstein in Erneuerung einer Einsicht aus Kants *Logik* dazu gekommen, auch eine Erklärung-wie-möglich metaphysischer Verirrungen für nötig zu halten, vgl. z.B. den Anfang von 'Remarks on Frazer's 'Golden Bough''. Ich habe Wittgensteins Methoden-Ideen untersucht und entwickelt in *Wittgensteins Revolution (2. Fassung)* (auf [www.emlange.de](http://www.emlange.de)) und in *Reassessing Wittgenstein* (noch unveröff.).

auf ein Nicht-verstanden-Haben oder auf ein Zurückweisen der gegebenen Bedeutungserklärungen hinaus.

Das erste kann im Fall einer hypothetischen Diskussion zwischen Wittgenstein und Davidson ausgeschlossen werden. Das zweite – Zurückweisen der Bedeutungserklärungen – ist natürlich immer möglich. Aber in einer Diskussion ergibt sich dann die dialektische Situation, dass der die Erklärungen Zurückweisende eine Alternative zu den gegebenen Bedeutungserklärungen schuldet, für die dann *er* das Einverständnis seines Kontrahenten suchen müsste. Denn auf geteilte Begriffe muss sich verständigen, wer miteinander diskutieren will.

Tatsächlich enthält Davidsons Text von 1963 eine solche Alternative nicht. An ihrer Stelle stehen Versicherungen zweierlei Art. Bezüglich des Charakters von Handlungserklärung als kausaler Erklärung wird der Sache nach ihre Alternativlosigkeit behauptet:

„One way we can explain an event is by placing it in the context of its cause; cause and effect form the sort of pattern that explains the effect, in a sense of 'explain' that we understand as well as any. If reason and action illustrate a different pattern of explanation, that pattern must be identified.“<sup>(10)</sup>

Wittgensteins Bedeutungserklärungen haben Ursache-Wirkung und Grund-Handlung als verschiedene Muster für Erklärungen verschiedener Arten von Phänomenen identifiziert. Davidsons Behauptung, dass eine solche Identifizierung noch ausstehe, bekräftigt entweder nur die Zurückweisung der Bedeutungserklärungen, oder läuft auf die Behauptung hinaus, das Schema Ursache-Wirkung sei das einzige für Erklärung sowohl von natürlichen Ereignissen als auch von Handlungen.<sup>65</sup> Und das ist, auf die dialektische Situation hin gesehen, natürlich ein Fall von Unterstellung des schon klar Seins einer noch in Rede stehenden Frage (*begging the question*).

Die andere Art von Versicherung ist die, dass die kausale Auffassung von Handlungserklärung die natürliche sei, die den *common sense* kennzeichne (3) und die auch schon Aristoteles vertreten habe (11). Dazu müsste Wittgenstein erwidern, dass der *common sense* Ereigniserklärung durch Ursachen und Handlungserklärung durch Gründe voneinander ungefähr so unterscheidet, wie (andeutungsweise) beschrieben wurde, und allenfalls gesagt werden könnte, dass funktional dort, wo im einen Sprachspiel eine Ursache als Erklärung namhaft gemacht wird, im anderen (aber durchaus verwandten) Sprachspiel ein Grund als Erklärung der Handlung angeführt wird (nicht zu vergessen: unter Umständen – und begrifflich

---

<sup>65</sup> Analog ist Davidsons These, das 'because' der Handlungsbegründung hätte keine Analyse, wenn es nicht kausal verstanden würde (11-12). Es hat die Bedeutungserklärung des 'weil' einer Begründung. Bei Meinungen ist dieses 'weil' auch nicht kausal zu verstehen.

zentral – vom Handelnden selbst). Und die Prämisse der Relevanz-Erklärung für Aristoteles' Auffassung müsste Wittgenstein einfach zurückweisen. Davidson schreibt:

„Hampshire remarks, of the relation between reasons and actions, 'In philosophy one ought surely to find this ... connection altogether mysterious' (166<sup>66</sup>). Hampshire rejects Aristotle's attempt to solve the mystery by introducing the concept of wanting as a causal factor, on the grounds that the resulting theory is too clear and definite to fit all cases and that 'There is still no compelling ground for insisting that the word >want< must enter into every full statement of reasons for acting' (168<sup>12</sup>). I agree that the concept of wanting is too narrow, but I have argued that, at least in a vast number of typical cases, some pro attitude must be assumed to be present if a statement of an agent's reasons in acting is to be intelligible. Hampshire does not see how Aristotle's scheme can be appraised as true or false 'for it is not clear what could be the basis of assessment, or what kind of evidence could be decisive'(167<sup>12</sup>). But I would urge that, failing a satisfactory alternative, the best argument for a scheme like Aristotle's is that it alone promises an account of the mysterious connection between reasons and actions.“ (11)

Die zurückzuweisende Prämisse ist, dass man die Verknüpfung von Grund und Handlung in der Philosophie mysteriös finden sollte. Man muss diese Verknüpfung *dann*, auch in der Philosophie, *nicht* mysteriös finden, wenn man eine klare Konzeption von Handlungsgrund hat und erklärt (hat): Ein Grund für eine Handlung ist das, was für ein Verhalten aus Sicht des Handelnden selbst (und daher unter Umständen: von ihm selbst) gesagt werden kann. Inwiefern das sprachliche Interpretieren und Kommentieren eines Verhaltensereignisses als Handlung mit einem Grund mysteriöser und irgendwie besonders und stärker der Aufklärung bedürftig sein sollte als die erklärende Verknüpfung eines Ereignisses mit seiner Ursache, müsste begründet werden. Es sind verschiedene Verhältnisse, die mit sich an Warum?-Fragen knüpfenden unterschiedlichen Sprachspielen verbunden sind, Sprachspielen, die für unser Verstehen unterschiedlicher Bereiche der Wirklichkeit wichtig sind. Sonst noch was?

Ja, es muss nämlich darauf hingewiesen werden, dass sich Davidson selbst die kausale Auffassung des Verhältnisses von Handlungsgrund und Handlung, obwohl angeblich alternativlos, als schließlich doch nicht befriedigende Explikation erwiesen hat. Statt etwas angeblich Mysteriöses aufzuklären, erzeugt sie nämlich das nach Davidsons eigener Bekundung unlösbare Problem 'devianter Kausalketten' (deviant causal chains). Statt langer Erklärungen ein längeres Zitat:

„Beliefs and desires that would rationalize an action if they caused it in the *right* way – through a course of practical reasoning, as we might try saying – may cause it in other ways. If so, the action was not

---

66 Bezieht sich auf Stuart Hampshire: *Thought and Action*, London 1959.

performed with the intention that we could have read off from the attitudes that caused it. What I despair to spell out is the way in which attitudes must cause actions if they are to rationalize the action.

Let a single example serve. A climber might want to rid himself of the weight and danger of holding another man on a rope, and he might know that by loosening his hold on the rope he could rid himself of the weight and danger. This belief and want might so unnerve him as to cause him to loosen his hold, and yet it might be the case that he never *chose* to loosen his hold, nor did he do it intentionally. It will not help, I think, to add that the belief and the want must combine to cause him to want to loosen his hold, for there will remain the *two* questions *how* the belief and the want caused the second want, and *how* wanting to loosen his hold caused him to loosen his hold.<sup>67</sup>

Ohne Aussicht auf eine Lösung des Problems devianter Kausalketten bleibt aber die kausale Auffassung des Verhältnisses von (primärem) Handlungsgrund und Handlung rein deklaratorisch und ein kostenloses weltanschauliches Bekenntnis, das philosophisch (Begriffe reflexiv durch Sprachbeschreibung klärend) ebenso gut unterbleiben kann.

## V.

Die zweite kritische Aufgabe der reflexiv begriffsklärenden Philosophie durch Sprachbeschreibung, verständlich zu machen, wie man zu der kritisierten metaphysischen Verirrung verleitet sein kann, ist im Fall Davidsons und der kausalen Auffassung des Verhältnisses von Handlungsgrund und Handlung erleichtert dadurch, dass Davidson das vermeiden Wollen des metaphysischen Dualismus ja selbst als Motiv bekundet.

Der Furcht, wenn Handlungsgründe nicht als kausale Faktoren aufgefasst würden, würde unser Bild des Universums in das Dyptichon des Physischen und Mentalen (Geistigen) zerfallen, sollte nun nicht nur wie oben nonchalant geantwortet werden, dass auch Dyptichen schöne Bilder sein können. Vielmehr sollte die Furcht auch dadurch geschwächt werden, dass wenigstens skizziert wird, inwiefern die deskriptive Klärung des Begriffssystems des natürlichen (vorwissenschaftlichen) Verstehens zeigt, dass es keineswegs dualistisch verfasst ist, sondern pluralistisch. (Diese Einsicht steht hinter Wittgensteins Bild der Sprache als einer Familie von Sprachspielen.) Die folgende kurze, sich an Wittgenstein'sche Einsichten anlehrende Skizze wird auch eine tief reichende Verwurzelung der Sprachspiele 'eine Handlung durch einen Grund vernünftig erklären' und 'ein natürliches Ereignis durch seine Ursache erklären' deutlich werden lassen.

Eine unser Begriffssystem grundlegend strukturierende Unterscheidung ist die zwischen

---

67 'Freedom to act', in: EAE, p. 79.



Lebendigem und Nicht-Lebendigem (Totem). Wittgenstein stößt auf diese Grundunterscheidung als eine tiefliegende Voraussetzung der Anwendbarkeit des Schmerz-Begriffes.<sup>68</sup> Innerhalb des Lebendigen ist die nächste Grundunterscheidung die zwischen sprechenden und nicht-sprechenden Wesen. Mit ihr hängt, nach der oben namhaft gemachten selbstverständlichen Voraussetzung der Unterscheidung der Sprachspiele mit den warum?-Fragen, die Unterscheidung zwischen Erklärung durch Handlungsgründe und Erklärung durch Ursachen schon insofern zusammen, als eine der auszeichnenden Eigentümlichkeiten des Erklärung-durch-Gründe-Sprachspiels die ist, dass die Akteure, deren Handlungen in Rede stehen, prinzipiell selbst nach den Gründen für ihre Handlungen gefragt werden können (könnten). Sprechende, handelnde und darum sich wesentlich selbst bewertende Lebewesen sind Personen. Und dass Personen für unser normales Verstehen irreduzible Entitäten sind, ist nach dem Waschzettel von EAE und Aufsätzen in späteren Bänden seiner gesammelten Aufsätze<sup>69</sup> auch Davidsons Überzeugung. Er hat übrigens, oder hätte – obwohl man das von einem Naturalisten nicht denken würde – diese Überzeugung mit Mitteln seines Mentors Quine haben können. Von Quine stammt der Grundsatz 'to be is to be the value of a variable' und die Einsicht, dass die gebundenen Variablen in der kanonischen Notation ihre Vorbilder in indefiniten Pronomina der natürlichen Sprache haben. Und nun ist deskriptiv festzustellen, dass alle mir bekannten natürlichen Sprachen zwei grundlegende solcher indefiniten Pronomina aufweisen und dabei eine Weise des Lebendigen von allem anderen unterscheiden. Im Deutschen sind diese Ausdrücke 'jemand' für Personen und 'etwas' für unbelebte Dinge (Körper).

Innerhalb des nicht-sprechenden Lebendigen ist eine weitere grundlegende Unterscheidung (die nach Maßgabe der Fähigkeit zur Ortsbewegung getroffen wird) die zwischen Tieren und Pflanzen.<sup>70</sup> Auf diese grundlegenden Kategorien von Entitäten sind verschiedene Verstehensweisen bezogen, die sich aus der Ausdünnung der auf Personen bezogenen intentionalen Verstehensweise ergeben. Bei Tieren fällt an dieser Verstehensweise die Befragungsmöglichkeit (und damit die für das Verstehen von Personen wichtigste Evidenzquelle) aus. Wir ersetzen den daraus sich ergebenden Mangel an Bestimmbarkeit durch

---

68 *Philosophische Untersuchungen* Abschnitte 283-4.

69 Vgl. z.B. 'The Irreducibility of the Concept of the Self' in Donald Davidson: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford 2001, 85-91.

70 Im Rahmen einer Aufklärung des vorwissenschaftlichen Verstehens kann man davon absehen, dass Pilze und bestimmte Kleinstlebewesen heute nicht mehr als Pflanzen klassifiziert werden, weil sie keinen eigenen Stoffwechsel unterhalten. Da wird der normale Begriff der Pflanze aufgrund wissenschaftlicher Entdeckungen und Überlegungen nur weiter eingeschränkt.

teleologische Annahmen über das naturgemäße Leben der verschiedenen Spezies. Da bei Pflanzen wegen der ihnen konstitutiv fehlenden Möglichkeit zur Bewegung im Raum die intentionalen Begriffe für das Verständnis von (Bewegungs-)Verhalten nicht einmal ausgedünnt zur Anwendung kommen können, wird der teleologische Rahmen für das Verständnis noch starrer und durch Normgrößen für die Aufrechterhaltung von Stoffwechsel und Gedeihen bestimmt.

Aber dennoch gilt in gewisser Weise für alle Formen des Lebendigen, dass, was von uns über sie gesagt und daher an ihnen verstanden werden kann, *von ihnen selbst her* oder 'von innen' verstanden ist, analog dem Verständnis eines Verhaltens als Handlung dadurch, dass ihm ein Grund zugeordnet wird, der verstehen lässt, was der Handelnde selbst in seinem Handeln sah (bzw. gesehen haben kann oder könnte).

Das ist nun beim Verständnis von Unlebendigem ganz anders. Dieses verstehen wir nicht 'von innen' (von sich selbst her), sondern 'von außen', d.h. in seinen (gesetzlichen) Zusammenhängen mit anderem Unlebendigem. Dafür ist die Erklärung eines Ereignisses durch seine Ursache(n) das Paradigma.

Es dürfte klar sein, inwiefern diese gestufte Konzeption des Wirklichen und der darauf bezogenen Verstehensweisen in unserem natürlichen Verstehen nicht in eine dualistische Zwangsjacke passt. Weil der Dualismus also gar nicht droht, wenn deskriptiv begriffsklärend verfahren wird; weil die kausale Auffassung von Handlungsgründen zu gar keiner konkreten Verbesserung von Handlungsverstehen führt (vielmehr mit dem Problem devianter Kausalketten neue Rätsel aufwirft); und weil wir metaphysische Fragen als prinzipiell unlösbar auf sich beruhen lassen sollten; deshalb sollte auch ein von Davidsons Argumentationskunst eingenommener Beurteiler anerkennen, dass die deskriptive Autonomie des Erklärungs-durch-Handlungsgründe-Sprachspiels gefahrlos hingenommen werden kann, zumal sie unsere sprachlich-begriffliche Praxis sowieso bestimmt und unabsehbar bestimmen wird.

## *Wittgenstein resumed* (2021)

### Preliminary Remarks

For about 25 years I investigated the philosophy of Wittgenstein (LW). Since 2005 I tried to be more independent, using what I have learnt from him for something that could be called analytical philosophy of life (German: ›analytische Lebensphilosophie‹<sup>71</sup>). When in 2012 I was asked to contribute an article on LW to a reader on German philosophers of the 20<sup>th</sup> century<sup>72</sup>, I took this as an opportunity for a résumé. The resulting book saw a 2<sup>nd</sup> edition 2015 and then went out of print. Although I received no royalties for my contribution I did not succeed in regaining the rights in my text. The publisher only allowed me one offprint to put it on my web-site. I am also not allowed to translate it.

Because I did not stop learning and thinking about LW since and even published a new book on him on my web-site<sup>73</sup>, the following text is not a translation of the text from the German reader, but another treatment of its subject in the light of some new insights.

### I.

LW was born in Vienna 1889 and died in Cambridge/England 1951. He was educated as an aviation engineer in Berlin and Manchester. During these studies he became interested in the foundation of mathematics and started personal correspondence with Gottlob Frege and Bertrand Russell, the founders of the then new logic and philosophy of mathematics. On advice of Frege he studied logic and philosophy with Russell in Cambridge 1912-13.

At the outbreak of World-War I he volunteered for Austria. During the war he wrote personal and philosophical notes into notebooks. From them he composed his first book, which remained the only philosophical one published during his life-time. With Russell's help it appeared in print not before 1922, although it was finished already in August 1918. The edition was bilingual under the title *Tractatus logico-philosophicus* (Logisch-Philosophische Abhandlung). (TLP)

In the *Preface* of TLP LW was confident „that the problems (sc. of philosophy) have in essentials been finally solved.“<sup>74</sup> Consequently he gave up philosophy, went through a training

---

71 *Das verstandene Leben*, 2005/2013, on [www.emilange.de](http://www.emilange.de).

72 Bedorf/Gelhard (Eds.): *Die deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert* – Ein Autorenhandbuch, Darmstadt 2015, 311-319. – I was set a limit of 6000 words, which I could not keep. (This English version, in which three paragraphs on LW's reception in academic philosophy are left out, with about 5300 words is nearer to the target.)

73 *Wittgensteins Revolution*.

74 Ogden's translation.

for teacher at elementary school and worked as such in three Austrian villages until 1926. Afterwards he co-architected a living house for his sister in Vienna and for a short time even worked as a gardener in a monastery. He never lost contact to philosophy completely, though, not at least due to several visits of Frank P. Ramsey in Austria. Ramsey had co-translated TLP into English. By the end of the decade LW took up philosophy again, returned to Cambridge and, having been elected a fellow to Trinity College after the acceptance of TLP as PhD-dissertation, started to write again philosophical remarks into lots of notebooks. In 1939 he became Professor of philosophy in the University of Cambridge, succeeding G.E. Moore.

From 1936 onwards he planned in a more concrete manner to write another philosophical book which, through many transformations, became *Philosophical Investigations* (PI)<sup>75</sup>, published posthumously 1953 in a bilingual edition the English part of which was translated by LW's disciple Elizabeth Anscombe. An important step to PI was the first comprehensive attempt at organizing his new insights in an almost conventional book (with titles, sub-titles, chapters etc.), in between published posthumously as *The Big Typescript*. (BT)<sup>76</sup> From it LW's disciple and friend Rush Rhees composed what now is known as *Philosophical Grammar*. (PG)<sup>77</sup>

In the *Preface* 1945 to PI LW confesses: „... since I began to occupy myself with philosophy again, I could not but recognize grave mistakes in what I set out in that first book. (sc. TLP)“ As had TLP, PI rapidly won LW renewed fame, first in the anglophone world, from 1960 onwards in Germany and on the continent too.

Resuming 5 main achievements of LW in advance, the first place belongs to the self-critical movement of his thought after 1929.<sup>78</sup> Next comes the elaboration of a continuable philosophical method of reflective conceptual clarification by describing language use. Third come foundational clarifications of the vocabulary relating to language use by setting out analyses of ›sentence‹, ›proposition‹, ›rule and rule-following‹, ›sense and truth‹, etc. etc. Fourth comes the thorough critique of the Inner-Outer-picture of the mental that dominated western philosophy since Descartes. Finally comes the sketch of a socialized epistemology in

---

75 I use the revised 4<sup>th</sup> edition, Oxford (Wiley-Blackwell) 2009, in which Anscombe's translation has been improved by Peter Hacker and Joachim Schulte.

76 German-English Scholar's edition Oxford (Wiley-Blackwell) 2013.

77 Translated by Anthony Kenny, Oxford (Blackwell) 1974, 1980.

78 Cp. Max Black: *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Ithaca/N.Y. (Cornell UP) 1962, 19. – In an anglophone context I should make explicit what I took for granted in the German context: that this remark is directed against Heidegger, who never retracted ›Being and Time‹, although his later philosophy presupposes such retreatment. And, even worse, having collaborated with the Nazis, he never found a word of self-critique in the political context either. Heidegger was, what a philosopher should not be – an un-truthful person. This contrasts starkly with LW.

analyses for belief, knowledge, certainty, etc. etc. (*On Certainty*)<sup>79</sup>

## II.

„All philosophy is ‚Critique of Language‘ ... “ (TLP 4.0031). Philosophy owes to LW what has come to be called ›the linguistic turn‹. This turn results from a new and independent philosophy of logic, which led to TLP and, for the most part, is represented in it. LW had come to know the writings of Frege through a book by Russell of 1903<sup>80</sup>. In consequence LW even visited Frege in Jena. In the discussions on the foundations of logic between Frege, Russell and LW three questions loomed large: What is logic? What are the propositions of logic? What is the role of inference licenses?<sup>81</sup> For Frege and Russell logic is a nomological science – for Frege the science of the ‚most general laws of being true‘ in a platonic third realm of ‚thoughts‘<sup>82</sup>; for Russell the science of the most general traits of reality. In contra-distinction logic for LW is not primarily a science, but gives the most general conditions of sense (meaningfulness) or understanding, which is presupposed as well by everyday-talk as by the sciences. This change in conception is partly due to a different answer to the second question. For Frege and Russell the propositions of logic constitute laws, general propositions. LW in contrast maintains that the formulae of logic are *no propositions at all*, say nothing about the third realm of thoughts or empirical reality. Rather they are *tautologies*, which, saying nothing, constitute a limit of language. Consequently ›it is raining or it is not raining‹ (as saying nothing about the weather) for LW is an expression of logic. (TLP 4.461) And LW thinks the development of an axiomatic system of logic – which was the ambition of Frege and Russell – philosophically dispensable, even misleading. (cp. TLP 6.126-7) Inference licenses (German: ‚Schlussregeln‘), finally, for LW are not further laws of logic, but in a correct logical notation simply redundant. (cp. TLP 5.132)

If sentences of logic are meaningless tautologies, for full understanding there is need for a clarification of the concept of a proposition and LW saw this as his ‚whole task“ (NB 22.1.15, 39<sup>e</sup>). TLP in its centre (2.1-6.1) therefore gives a theory of the proposition (the famous picture theory of the proposition) embedding it in a general theory of representation (the general picturing theory, 2.1-3.5).

---

79 Harper Torchbooks TB 1686, N.Y. 1972.

80 Bertrand Russell: *The Principles of Mathematics*, London 1964.

81 Cp. Gordon P. Baker: *Wittgenstein, Frege, & The Vienna Circle*, Oxford (Blackwell) 1988.

82 Gottlob Frege: ›Logik‹ (1897), in: *Nachgelassene Schriften*, Hamburg (Meiner) <sup>2</sup>1983, 139.

TLP is not a textbook, but takes its form, the numbering system, from textbooks of logic. Its text is not to be read in linear order, for LW kept from his first Schopenhauerian philosophy the conviction that a book on philosophy cannot have a first or last proposition. Therefore in TLP no.s 1 and 7 are connected in reciprocal presupposition so that the text of course has a first and a last sentence, but with respect to their propositional content forms a circle. Within it sequences of propositions are to be formed by reading it according the order of the numbering system. For this LW used the formal implications of the fact that the main propositions in TLP are seven in number.<sup>83</sup>

The intention of the book LW declares in its *Preface*:

„The book deals with the problems of philosophy and shows, as I believe, that the method of formulating these problems rests on the misunderstanding of the logic of our language. What can be said at all can be said clearly; and whereof one cannot speak thereof one must be silent.<sup>84</sup>

The book will, therefore, draw a limit to thinking, or rather – not to thinking, but to the expression of thoughts; for, in order to draw a limit to thinking we should have to be able to think both sides of this limit (we should therefore have to be able to think what cannot be thought).

The limit can, therefore, only be drawn in language and what lies on the other side of the limit will be simply nonsense.“

The layout of the logical-metaphysical system that is to solve the critical task of drawing the bounds of sense can be resumed in seven theses, which according to their logical status are postulates. The first five theses form the premisses of a deductive argument, which, partly motivated from one another, are themselves deductively connected. (6.) and (7.) spell out different aspects of the conclusion of what can be called ›the argument of TLP‹:

1. Principle of bipolarity: Nothing is a proposition that is not situated within the polarity of

83 Cp. Ernst Michael Lange: *Wittgenstein und Schopenhauer*, Cuxhaven 1989, Ch.1.

84 This anticipates proposition 7 of TLP. In German it reads: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“ (my italics) It is, in contrast to the English ‚whereof/thereof‘ formulated with a deviant mixture of pronominal adverbs (‚wovon/darüber‘). I ventured the idea that the reason for this is that it finds a way so that both halves of the resuming proposition 7 in German contain seven syllables. This can be taken as a symbolic hint to the formal-aesthetical structure of TLP. – My interpretational idea was badly received in German academia. The Japanese born LW-researcher Hidé Ishiguro had already prophesied to me that it would cost me a tenured position. I naively believed that even sceptical readers would have to acknowledge that, true or not, the form of TLP was at least quite a feat (by whomsoever). I was proved wrong, Ishiguro was right. The most sober negative judgement was made by the German born reviewer of ›*Wittgenstein and Schopenhauer*‹ in the periodical *Philosophical Investigations* (Vol. 16, No. 1, 89 sqq.): that all I showed was „that Wittgenstein *may* have been crank enough to construct the *Tractatus* around a number.“ But Brian McGuinness, certainly a connoisseur too, wrote to me personally: „There is nothing un-Wittgensteinian about such a conceit.“ There is no evidence for my interpretation besides the text of TLP, because LW, according to a report of Anscombe, burnt the later *Notebooks* in her presence in Vienna, March 1950. – I should add that pop culture of course was more favourable to my idea: Cp. the science-comic *Wittgenstein for Beginners* by John Heaton (a disciple of Russell) and Judy Groves, Icon Books 1994, 30-31 (and 175).

truth and falsity. (TLP 2.21-2221; 4.023-4; NB 94 c, 98 l)

2. Propositional context-principle: „Only the proposition has sense; only in the context of a proposition has a name meaning.“ (TLP 3.3; cp. 3.314)

3. Determinacy of sense: From (1.) and (2.) as, together, necessary and sufficient conditions of meaning of expressions (proposition parts) follows „the postulate of the determinateness of sense.“ (TLP 3.23)

4. Postulate of analysis: To postulate determinacy of sense for the vague propositions of ordinary language, which is logically completely in order (TLP 5.5563), leads to the further postulate of analysis of each ordinary proposition into logically independent elementary propositions (TLP 4.211; 5.134). Of these the proposition is said to be a truth-function (TLP 5; 5.01), which makes the sense of the proposition determinate.

5. Postulate of a language of thought<sup>85</sup>: Since there is no example of such an analysis as yet and communication by the vague ordinary propositions is possible and real, but is taken to presuppose determinacy of sense, it follows the postulate, that the symbolically unknown sense-determining analysis is already operative in every communicative exchange by way of a language of thought (TLP 5.541-5.5422), which speaker and hearer operate when „thinking (of) the sense of the proposition.“ (TLP 3.11; cp. 3.2-3.263)

6. No subject of thought: Although a language of thought is already operative in communication (LW later compared his conception to Freud's theory of the Unconscious – *Zettel* para. 444), there is no thinker in the language of thought, no ‚thinking subject‘ (cp. TLP 5.631). What traditional philosophy conceptualized as subject of thought (for instance in Kant's transcendental Ego), is only a ›metaphysical subject‹ or ›philosophical I‹ that as a „sliding peg“<sup>86</sup> is instantiated in each case of thinking the sense of a proposition. This formal subject is the upper bound of sense. Together with the totality of elementary propositions constituting the lower bound, and with the logical principles (tautology as ‚inner‘ and contradiction as ‚outer‘ bound of sense<sup>87</sup>) *they are the bounds of sense*, which TLP intended to draw. For these together

---

85 LW in this conception only elaborates in some detail what Frege already implied in the title of his *Concept-Script*: ‚a formula-language of pure thinking‘.

86 This felicitous term is David Pear's as ›calibration on objects‹ for what is effected by ostensive definition. Cp. *The false Prison*, two vol., Oxford 1988-89, index sub voces ›sliding-peg‹, ›calibration on standard objects‹ and ›agreement in judgements‹. The latter two are shown by Pears to be the stabilizers of meaning in communication (according to LW). – Pears stood out among anglophone interpreters (Hans-Johann Glock, his only rival, writes in English, but is German in origin) as the only one in my time with LW-research (up to 2005) with an articulate and elaborated conception of LW's development from TLP to PI. Unfortunately I do not fully agree with his conception.

87 Here the Ogden-translation reads: „Contradiction is the external limit of the propositions, tautology their substanceless centre.“ (TLP 5.143) My interpretation takes „substanceless centre“ as „inner limit“. This is justified by the full text of 5.143.

demarcate „empirical reality“. (TLP 5.5561)

7. Beyond the bounds of sense there only is nonsense.<sup>88</sup>

This layout of the TLP-system historically can be taken as the attempt to transform Schopenhauer's idealistic theory of the „world as representation“ realistically.<sup>89</sup> It is filled out with presenting specific conceptions of an ontology of objects, states of affairs and facts, a theory of the proposition, philosophies of logic, mathematics and science, as well as ethical and aesthetical (TLP 6.421) conceptions, not at least a conception of philosophy itself.

### III.

This impressively closed system for LW began to desintegrate, when in the end-1920s he saw himself forced to admit that not all logical inference rests on tautologies. Simple colour predications seem to be elementary in syntactical respect (sc. they do not contain logical operators), but they violate the postulate of logical independence from one another. If something is characterized as red all over, it is eo ipso excluded that it has another colour of the used colour table (sc. is blue or green or yellow etc.). The unities of sense in colours, lengths, other magnitudes, but, for instance, also in psychological characteristics, are no isolated sentences/propositions, but groups of them. LW first called them propositional systems, later they became the semantical core of what he called ›language-games‹. (Against a mere pragmatic reading of ›game‹ – meaning acting according to rules – in ›language-game‹ this semantical core must be kept in mind.) If the units of meaning regularly are groups, not isolated propositions, a propositional context-principle becomes dispensable.<sup>90</sup> By and by in the early 1930s all postulates from the layout of TLP are either given up, or modified and restricted, or transformed into conceptions that can be shown descriptively to have an application.

The principle of bipolarity is restricted to empirical propositions. But even for them it is not valid without exception, because LW came to see that some seemingly empirical propositions

---

88 The interpretaion telescoped here is elaborated in Ch. III of my German introductory commentary to TLP, Paderborn 1996, 41-62. The title of the chapter was (translated) „The Argument for the philosophical system of TLP“.

89 So, together with his treatment of solipsism (on which cp. my paper ›Wittgenstein on Solipsism‹ in the *Blackwell Companion to Wittgenstein*, ed. Glock/Hyman, Oxford 2017) LW solved what Russell had taken as „The Problems of Philosophy“ (cp. the book with this title of 1912). These are the problems referred to in the *Preface* of TLP as 'in all essentials finally solved'.

90 Cp. *Philosophical Remarks* 59 (10. 1. 1930)



in our understanding play a role analogous to rules, which cannot be false.<sup>91</sup> The propositional context-principle of word-meaning is given up as senseless, while at the same time the prerogative of propositions over words is kept in the form, that it needs at least a proposition to say something with an isolated utterance. The postulates of determinacy of sense and analysis are realized as resulting from an unwarranted dogmatism. What matters about sense, is not determinacy, but determinability. Vagueness, the characteristic of many normal predicate-expressions, does not make contextually sufficient understanding impossible, not even precarious, if not- or mis-understanding can be answered with (further) meaning-explanations. (Cp. PI para.s 33-88) The language-of-thought-hypothesis is cancelled as not being in any way explanatory, because it „simply duplicates language with something else of the same kind.“ (PG VII.104 a) It is the point of reference for many clarifications in the philosophy of psychology and so, too, for the discussion of ›thinking and thoughts‹ in the middle of what formerly was Part I of PI (para.s 316-362).<sup>92</sup> (This location corresponds to the central position of the hypothesis in the TLP-system.) The critique of the subject in TLP is transformed into clarifications on ›I and Self‹ (para.s 411-427).

The most important result of these changes is what LW called the ›autonomy of grammar‹. In the TLP-system logical analysis of normal propositions, taken to be complex whatever their grammatical form, should lead to the logically independent elementary propositions. These were said to consist of names in immediate connection (›as links in a chain‹). The names were taken to have a double-aspect relation to objects. They should ›represent‹ the objects in the proposition and, in opposite direction, should ›mean‹ them (German: ›bedeuten‹). From the elucidation of the numbering system in a footnote to TLP 1 it follows that the ›realistic‹ aspect of representation (TLP 3.22) precedes the ›idealistic‹ aspect of meaning (TLP 3.203; cp. NB 70° i).

The name-theory of word-meaning in LW's self-critique is generalized to the ›Augustinian picture of language‹ in the beginning of PI (para.s 1-4; 32). In TLP no explanations of names were thought to be possible, only circular elucidations. (TLP 3.263). These would have to have been ›inner ostensive definitions‹, if they had been possible at all. The demonstration that they are not is the nub of the famous Private Language Argument (PI para.s 258, 347, 380). Names in use can be explained, not only elucidated circularly. In last instance their explanations are

---

91 *On Certainty*, passim.

92 It now simply is PI, because the former Part II (MS 144) for philological reasons is now seen as an independent text (*Philosophy of Psychology – A Fragment*; PPF). As will become clear in the following I have strong reservations against this decision of his second generation executors and editors.

ostensive definitions, in each of which the element of reality pointed to is taken as a ›paradigm‹ (German ›Muster‹) to which the expression is ›calibrated‹. Ostensive definitions – as meaning-explanations generally – institute internal relations between language and the world. In the ostensive case this shows up when in case of misunderstanding one returns to the ostensive definition and uses it in the propositional context: „But it does / does not look like this →.“ The element of reality used as paradigm replaces the words it explains. [So as in TLP names only, words have a double-aspect relation to things. When things are used as paradigms, word and thing can represent each other; when used descriptively (or in one of the other modes), they characterize things and help to say something true or satisfiable about them.] This shows the internal relations of word and meaning, meaning and meaning-explanation etc. etc. That there is an internal relation between language and the world (taken as all that can be understood), coupled to an external relation between language and reality (taken as all that there is), was the seminal idea of LW already in TLP (4.014).<sup>93</sup> What leads to the autonomy of grammar is this institution of internal relations by meaning explanations. By way of them language becomes independent from a presupposed metaphysical structure of reality, in contrast to TLP, where names were taken to absorb a ›form of objects‹ (cp. NB 70<sup>e</sup> i): „The connection between ‚language and reality‘ is made by definitions of words, and these belong to grammar, so that language remains self-contained and autonomous.“ (PG IV 55 c)

The autonomy of grammar makes possible a dissolution of the seemingly insolvable conflict between idealism and realism. In TLP LW tried a constructive solution with his theoretical concept of ›form of representation‹ as form of reality. (cp. TLP 2.18) Now the dissolution runs thus: The idealist holds that the world is our representation. The realist holds that reality is independent from us. The idealist grounds his claim on the fact, that the world is given to us only through concepts of our own making. The realist points out that whether our propositions about reality are true or false depends on reality (how things really are), not on us. They believe to be in conflict by both making the unwarranted assumption that only one of the seeming alternatives could be the case. In fact, both can be true in different respects. The idealist has his point concerning the formation of concepts and the explanation of meanings; the realist is right about the direction of fit reigning truth and falsity (if a proposition is false, it must be given up or corrected; in the other direction of fit, the proposition could be upheld by

---

93 LW in TLP is not quite consistent in his use of ›world‹ and ›reality‹ – cp. 2.04 with 2.06/2.063. Moreover, in coupling world with understanding and reality with truth/falsity I reverse the dominant conceptual disposition in TLP. The reasons for this I explained repeatedly, for instance in ›An Abstract of Philosophy‹ (emended version on academia.edu).

changing reality<sup>94</sup>).

Among the themes on which one has to be silent according to TLP 7 belong ethics and philosophy itself. Therefore TLP consequently revoked its own propositions in 6.54, declaring them to be a ladder, which one must throw away after having climbed it. The constraint leading to this recantation is obsolete with the restriction of the principle of bipolarity to only a large class of empirical propositions. Due to the internal relations between meanings and meaning-explanations (PI para. 560), rules – which is, what meaning-explanations are – must be taken as basic as propositions are. Therefore philosophy can say something by describing language use under the aspect of rule-guidedness – it can ›tabulate‹ rules.

With this correction the proclaimed TLP-conception of philosophy can be upheld and developed.:

„The object of philosophy is the logical clarification of thoughts.

Philosophy is not a theory but an activity.

A philosophical work consists essentially of elucidations.

The result of philosophy is not a number of 'philosophical propositions', but to make propositions clear.“  
(TLP 4.112 a-d)

Because of the postulatory procedure of developing the TLP-system LW did not follow this conception of philosophy and its method – dialogical-dialectical critique of sense (cp. TLP 6.53) –, but pursued an older conception according which philosophy consists of logic and metaphysics with logic as the basis. (Cp, NB 106 f) But after having liberated himself from the TLP dogmatism he could follow what already in TLP was declared to be „the only strictly correct method“. It may be helpful to point out that it was a renewal of a conception of philosophy one can already find in Kant's *Logik*. Kant there held that the philosopher ‚does nothing but clarify given concepts‘<sup>95</sup>. LW kept from Kant also the anti-metaphysical scopus of analysis. (*Zettel* para. 458) But because LW distinguished much more clearly between sense and truth, understanding and knowledge, than Kant did, his version of philosophy as ›reflective conceptual clarification‹ took an non-cognitive turn. As clarifying activity philosophy does not contribute to knowledge, but only to better understanding. The main reason is that concepts for themselves are not true or false, but useful or not and therefore expressively adaequate at most.

---

94 The practical language uses, for which this is true, have been called ›fiats‹ (from the Latin, where ›fiat‹ means: 'it should happen'. (Anthony Kenny, cp. his *Freedom, Will, & Power*.)

95 German: „Der Philosoph macht nur gegebene Begriffe deutlich.“ (Kant: *Logik*, 1800, A 95)

This revolutionary lesson is one philosophy in general still has to learn.<sup>96</sup>

#### IV.

Early on LW noted that „work on philosophy is actually closer to working on oneself. On one's own understanding. On the way one sees things. (And on what one demands of them.)“ (BT 407). Nevertheless he first tried to keep more in background the influence of his self-critique on the new book he planned to write. He rather wanted to present the results, not the difficulties themselves, from dissolution of which his new views resulted. (Cp. MS 136, 24. 1. 1948<sup>97</sup>) Up to 1943 the the centre of gravity of his work was in the philosophy of mathematics, where the number-theoretically operational conceptions of TLP (6.02 sqq.) seemed in need of elaboration only. Even the first attempt at synthesis in the *Big Typescript* of 1934 dealt in one third of its text with mathematical problems. Things changed in 1943. He then read TLP anew with a friend in Cambridge (Nicolas Bachtin) and after that a change in conception for the new book occurred. It suddenly seemed to LW, as he relates in the *Preface* to PI, „that I should publish those old ideas and the new ones together: that the latter could be seen in the right light only by contrast with and against the background of my older way of thinking.“ (PI 4<sup>e</sup>) At the same time he pursued the text that became PI after the first parts on language not into the philosophy of mathematics, but into the philosophy of psychology. This meant a stronger hold of the self-critique on PI as a whole, for it was motivated by the central position of the language-of-thought-hypothesis in TLP. His new insights in this field he meant to give a place in a second part of the book and the temporarily abandoned investigations in the philosophy of mathematics should be placed in a third part.<sup>98</sup> LW did not complete this three-part-work. PI therefore is an incomplete work. Even the first part, according to reports, should be worked on further, but LW in 1945 gave it up and returned to it only for a small change in 1947.

The text of PI starts, after the work-biographically important *Preface*, with an explicit critique of TLP's name-theory of word-meaning, generalized into the ›Augustinian picture of

---

96 Because such a ground-breaking lesson is to be learnt from LW – as is the foundation of the use of psychological concepts in a steady aspect (›the attitude towards the soul; PPF IV) – it seems to me frivolous to play games like Hutto with relating LW's foundational insights to superficial similarities in contemporary philosophy.

97 Quoted in Michael Nedo: *Wittgenstein – Sein Leben in Bildern und Texten*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1983, 316.

98 This is the result of historical investigations of Georg Henrik von Wright on the genesis of PI: *Wittgenstein*, Oxford (Blackwell) 1982, Ch. 4 (in the German edition, published in the same year by Suhrkamp, Frankfurt am Main, 117-143, esp. 133 sqq.).

language. (para.s 1-88; 1-4, 32). Then it turns to the conception of philosophy already discussed (para.s 89-133). Then follows a short critique of the picture-theory of the proposition (para.s 134-142), which then is confronted with the basis of the transformed conception of language in a discussion of rule-following. But this concept is clarified only insofar as it is relevant for criticizing the logical objectivism which mistakenly can be coupled with rule-following as it was tied to the language-of-thought-hypothesis. With the famous Private Language Argument the text takes its turn into the philosophy of psychology. (para.s 243-315; 347; 380). It goes back to lectures LW gave in 1936 and is the successor of LW's critique of solipsism<sup>99</sup>, the best version of which is in the last third of a dictation to LW's students of 1933-1934, entitled *The Blue Book*. Then follows, in middle-position (as ›thinking and thought‹ in TLP 3-4), the concept of thought (para.s 316-362). At the end – after treatment of further psychological concepts: representing and pictures (para.s 363-397); ›I‹ and self (para.s 398-411); consciousness (para.s 412-427); intentionality (para.s 428-465); expectation and belief (para.s 571-610); will and volition (para.s 611-628); intending (para.s 629-660) – the section on ›meaning something‹ implicitly gives a descriptive correction of the language-of-thought-hypothesis.<sup>100</sup>

Mainly in the section missing in the list given – para.s 531-539; 568 – LW touches a problem that occupies the centre of (philologically) former Part II of PI – aspects and the seeing of aspects (sect. XI). This is one of the arguments that Part II belongs to PI in the 3-parts-conception v. Wright ascribed to LW. The other important argument is that the synoptic characterization of ›meaning of a word‹ as use in the language is from the start restricted to a large class of cases, not all. (para 43) The rest, as LW conceived of it, belongs in the discussion of aspects and the understanding of meaning under aspects. Section XI of Part II gives what materially connects the conceptions of philosophy, language, philosophy of mathematics (›seeing a sequence of formulae as a proof‹) and philosophy of psychology. In the last LW succeeds to show that our use of psychological concepts presupposes a steady aspect, which he called ›attitude towards the soul‹ or ›attitude to a human being‹.<sup>101</sup> Under this aspect we credit the like of ourselves with an ›inner life‹ *a priori*. This, too, is a lesson that philosophy in

99 Cp. my ›Wittgenstein on Solipsism‹ in the *Blackwell Companion* to LW.

100The section missing in the list – para.s 466-570 – is a mixed bag. It sometimes returns to concepts already treated of (for instance *meaning* and *understanding*), contains important self-reflective remarks on *philosophy*, *negation*, *language*, *meaning something* by use of words. Most important in general respect is the coda in para 570: „Concepts lead us to make investigations. They are the expression of our interest and direct our interest.“ It has the characteristic double meaning: it describes the use of language generally; and characterizes LW's own philosophy.

101Cp. PI, pt. II, IV. – LW's best treatment of this is in late MS 169-176, published by v.Wright under the title ›*The Inner and the Outer*‹.

general still has to learn, which nowadays largely is fallen to the vehicle-reductionism of a brain-idolatry. [This rests on the misunderstanding of the psychological distinction inner/outer in the basic spatial sense. If one takes it that one thinks with the head, inside it is the brain; so one seems to think with the brain. In LW's style the rejoinder could read: „Not: the brain ,thinks‘, ,believes‘, ,expects‘; but the person. And she does it not ,with her brain‘ (as if it were an instrument she could use or not), but herself.“)

LW's second, better: transformed philosophy is *critique*. Even its descriptive generalities like the notorious ›meaning is use‹ do not constitute theses (cp. PI para 128) – doctrinal-dogmatic propositions – but aim at synoptic descriptions of what we do with language. The meaning-explanations constitutive of the meaning of expressions (PI para 560) in last instance have to explain their use and – in teaching (another concept meaning is internally related to) – produce examples of the use of expressions in a performance. It is as wrong as it is vain to look for theories in LW's philosophy. He gives nothing but possibilities of therapy for curing illnesses of the understanding.

In this he wanted to incite self-thinking in his readers. His writing only notes, remarks, short sections and then prune them and bring them into an illuminating order wants to leave his readers the freedom to develop their own thoughts and, above all, patiently clarify their own understanding.

## *Traum-analytisches Nachwort*

### I.

Heute (22.11.22 – 59 Jahre nach der Ermordung JFK's) bin ich länger liegen geblieben und noch halb träumend aufgewacht – ich hätte gestern (als ich >Väter< zusammenstellte) den 50. Jahrestag des >Todes< meines Vaters vergessen. Ein Traum über meinen Vater war schon der Anlass für die Zusammenstellung der Texte für >Väter<. Ich will die Zusammenhänge, die mir deutlich sind, hier um der Klarheit willen aufschreiben.

Des Todes von JFK und seines bevorstehenden Jahrestages habe ich gestern Gisela gegenüber erwähnt und erzählt, dass ich nackt unter der Dusche stand, als ich, Radio hörend, per Eilmeldung, die die Musik unterbrach, davon erfuhr. Es war der erste Tod in meiner Erfahrung, der mich sehr beschäftigt hat. Zwei Jahre später habe ich in der Einleitung zu einem deutschen Aufsatz über >Media vita in morte sumus< darüber geschrieben (nicht, ohne seiner schönen Frau Erwähnung zu tun). Das ist also ein Tagesrest für den Traum heute. Der erinnerte Trauminhalt ist sachlich falsch. Der 50. Jahrestag der Auffindung meines toten Vaters wird am 3. Juli 2024 sein (und da er inzwischen ein >Heiliger< der Evangelischen Kirche ist, wird seiner sicher offiziell gedacht werden). Er hatte sich ein oder zwei Tage zuvor mit Schlaftabletten und Autoabgas im Ferienhaus seiner Schwester Ursula Merck in Windhaag/Oberösterreich das Leben genommen. Er wurde außerhalb des Autos im Gang von der Garage zur Kellertreppe auf dem Bauch liegend und mit aufgeschlagener Stirn (hatte er den Suizid noch abbrechen wollen, wie sich meine jüngste Schwester Ruth später tröstete? Sie wurde die zweite Suizidantin in meinem Leben, 1997 im Alter von 41 Jahren) von seiner Schwester und meiner Mutter bei ihrer Ankunft am 3. Juli gefunden. Meine Tante teilte mir seinen Tod umgehend telefonisch mit, wobei sie wörtlich damit anfang: „Du musst dich auf etwas Schlimmes gefasst machen ...“. Ich legte nach der Mitteilung auf, um mich zu sammeln, und rief dann wieder an, um Näheres zu erfahren. Dabei wurde ich gebeten, nach Windhaag zu kommen, um mit praktischen Dingen zu helfen. Das tat ich, indem ich mich mit meinem in Regensburg studierenden/promovierenden Cousin Christian Brockhaus verabredete, von Regensburg mit dem Auto nach Windhaag zu fahren. Da für die Beerdigung in Windhaag (auf dem kleinen Friedhof der katholischen Dorfkirche – obwohl er ein >Selbstmörder< war) Dokumente benötigt wurde, wurde ich ziemlich umgehend mit dem Zug nach Hannover, dem damaligen Wohnort meiner Eltern, geschickt, um sie zu holen. In Hannover sah ich benommen

das Endspiel der FIFA-WM 1974 zwischen Deutschland und Holland und konnte mich des deutschen 2:1-Sieges nicht freuen (auch weil Deutschland die schlechtere und nur glücklichere Mannschaft war). Fand aber auch die benötigten Dokumente im Schreibtisch meines Vaters und fuhr damit am nächsten Tag nach Windhaag zurück, wo ich bis zur Beerdigung am 10. Juli mit den anderen blieb.

Einige Erinnerungen an die Beerdigungszeit: Mein Cousin war einer der engsten Gesprächs- und Brief-Partner bis zum Tod meines Vaters. Auf der Fahrt nach Windhaag sagte er mir etwas, was mich verletzte und von mir aus unsere Beziehung erkalten ließ: Er werde sich auf den Tod seines Onkels (der ihm ein wichtiger Gesprächspartner war) nicht einlassen, er hätte mit dem Tod seines (Stief-)Vaters sechs Jahre zuvor lange genug zu tun gehabt. Sein Vater war mein Onkel Manuel, der für mich wiederum eine wichtige Bezugsperson war, weil er ästhetischen Werten lebte und den Moralismus in meinem Elternhaus ein wenig zu distanzieren half. (Manuel hatte mich zweimal nach Bayreuth zu den Wagner-Festspielen eingeladen, einmal mit Christian zusammen, davon gibt es noch ein Foto vor dem Festspielhaus. Bei *>Lohengrin<* im ersten Jahr saß ich mit dem Onkel in der Wagner'schen Familienloge und wurde Frau Winifred vorgestellt und durfte ihre Lederhand schütteln.) In Windhaag hat Christian dann noch vor der Beerdigung die leere Autobatterie des Selbsttötungsinstruments ersetzt, damit das Gefährt wieder genutzt werden konnte (meine Mutter hat es noch drei Jahre gefahren). Die Beerdigung wurde von meines Vaters bestem Freund und Kollegen Alfred Butenuth gehalten (der, anders als mein Vater, ein nicht sehr charismatischer Prediger war). Wir sangen während des Gottesdienstes *>Turn, turn, turn<* von Pete Seeger, das mein Vater in seinen letzten Jahren seit der Genfer Zeit sehr geliebt hat und waren dabei nicht gut bei Stimme. Meine Mutter und ich gingen hemmungslos weinend auf dem kurzen Weg zum Grab an der Friedhofsmauer als erste hinter dem Sarg her (da der Weg schmal war, meine Geschwister direkt hinter uns), es war das letzte Mal, dass ich mit meiner Mutter ungebrochen verbunden war (ich machte sie nachher nämlich für die Selbsttötung mitverantwortlich – sie hatte ihn, obwohl in einer Phase der Depression, alleine vorausfahren lassen in den Urlaub in Windhaag; sie hatte ihm das Leben aus Eifersucht auf seine Geliebte Erika Bernhardt schwer gemacht). Natürlich waren zur Beerdigung nur wenige außer der Familie gekommen, weil Windhaag weit ab lag. Einer war mein Patenonkel Dietrich Rössler, der wie mein Vater Praktischer Theologe war – kurzzeitig war auch mein Vater Professor an der KiHo Berlin – und ihm zu seinem Ehrendoktorat in Tübingen verholfen hatte. Ich erinnere, dass auch er hemmungslos erschüttert geweint hat und



wir uns nach der Grablegung zusammensitzend trösteten.

Ich habe versucht, die Selbsttötung meines Vaters zu akzeptieren mit >Er hat halt nicht mehr leben wollen<. Als ich 22 Jahre später meiner Mutter die Nachricht vom Suizid von Ruth überbrachte, habe ich genauso reagiert und meine Mutter hat das herzlos gefunden. Es war Abwehr, denn wider Willen hat mich der Tod meines Vaters (und folgend, der meiner Schwester) noch lange beschäftigt und ich habe ihn ihm vorgeworfen. Dass die versuchte Sachlichkeit Abwehr war, ist schon daraus deutlich, dass ich trotz Aufforderung meiner Mutter vermieden habe, mit ihr in die Leichenhalle in Freistadt zu gehen, um den Vater noch einmal als Toten zu sehen. (Er war dahin gebracht worden, weil in Österreich nach einem Suizid eine Obduktion vorgeschrieben und diese in Freistadt durchgeführt worden war.)

Heute denke ich, es war eine Bilanz-Selbsttötung. Mein Vater muss sich eingestanden haben, seinen Werten nicht gelebt haben zu können. Gemessen an der Rolle, die Ehe für seine Theologie gespielt hat, war seine Ehe gescheitert (sie war eine Muss-Heirat von Jugendlichen/sehr jungen Erwachsenen, ich war der Grund); er konnte sich am Ende auch mit seinem Kirchen-reformerischen Projekt (der Ladenkirche am Brunsbütteler Damm, die ihn berühmt gemacht hat) nicht mehr innerlich verbinden (ich vermeide das mir verdächtige Worte >identifizieren<) und er hatte keine enge Verbindung zu seinen Kindern mehr – von der damals 17jährigen, drogenabhängigen jüngsten Tochter abgesehen, mit der er in einen Kampf gegen die Drogensucht verwickelt war, aus dem er floh. (Er könnte gemeint haben, die Drogensucht mit >Halleluja, Billy< mit induziert zu haben, abgesehen davon, dass er abhängiger Raucher war und auch zu viel trank.)

## II.

Dass ich die Selbsttötung meines Vaters lange nicht akzeptieren konnte, ist mit immer mal wieder bewusst geworden. Ich erinnere mich an einen Besuch seines Genfer Mitarbeiters Will Kennedy in Berlin (in den 90er Jahren bei einem Gartenfest im Haus von Andreas), bei dem dieser im Gespräch mit mir dessen Verdienste gedenkend feiern wollte und meine Thematisierung nur seines Todes abwehrte – er wollte darüber den Mantel wohlwollenden Vergessens gedeckt sehen.

Vollends deutlich ist es mir durch den Traum geworden, der der Anlass für >Väter< geworden ist und für den der einleitend erwähnte zweite Traum, das Vergessen des Jahrestages betreffend, nur verdeckend sein sollte. Mein Vater will mir die Tür zu meinem Elternhaus nicht

öffnen und, als er es doch tut, bleibt er mit hängenden Armen schweigend vor mir stehen, was ich als vorwurfsvoll auffasse.

Natürlich ist das eine >Verkehrung ins Gegenteil<, Vorwürfe habe ich an ihn. Ich habe sie in den Bemerkungen über das eigentlich Provozierende am Suizid im sich davon Stehlen aus jedem Zusammenhang, aus dem einem Vorwürfe gemacht werden können, im Text über sein Buch >Meisterung des Lebens< (S. 15) formuliert. Und die Vorwürfe, die ich habe, sind psychoanalytisch natürlich Projektion zur Abwehr einer empfundenen Schuld ihm gegenüber.

Das verstehe ich so. In sein Buch >Chancen des Alltags< von 1965 hat mir mein Vater in eines der ersten Exemplare folgende Widmung geschrieben: „ Mein Wunsch ist, nicht dass Du Parteigänger (der)<sup>102</sup> Kirche wirst, aber, dass die biblische Überlieferung für Dich immer eine Beunruhigung und Verpflichtung bleibt, der Welt und den Menschen die Treue zu halten. 1. April 1965 Vater“ Ich muss mich schuldig gefühlt haben (tue ich es noch?), diesem Wunsch meines Vater nicht entsprochen zu haben. Und mein weiterer Vorwurf an ihn wäre dann, dass seine Selbsttötung es nicht möglich gemacht hat, die Frage >ob?< im Gespräch zu klären.

Das wäre ein Vorwurf, den ich nicht aufgeben kann, weil er nicht mehr ausgeräumt werden kann. Alfred Butenuth hat mir nicht lange vor seinem Tod mit über 90 Jahren gesagt, er müsse immer öfter an seinen Vater denken, je älter er geworden sei. (Zur Feier seines 90. in der Spandauer Wohnung waren viele Fotos von Stationen seines Lebens an den Brettern der sehr vielen Bücherregale in Augenhöhe mit Tesafilm befestigt – nicht ein einziges zeigte meinen Vater, die wichtigste Person seines erwachsenen Lebens neben seiner Frau Jutta, die eine Halbschwester meines Vaters ist.) Ich kann diese >Regression< jetzt verstehen. Das erklärt, warum die Bindung an Klaus Heinrich die an einen Vaterersatz war (auch für ihn ging es um Treue zur prophetischen Tradition); warum ich mich mit dem Solipsismus auseinandergesetzt habe [das Vorwort zu >Wittgenstein und Schopenhauer< mit der Widmung an meinen Vater zeugt davon (dafür hat mir meine Stief-Großmutter Herta Lange, Juttas Mutter, die zweite Frau meines Großvaters Johannes, den ich so wenig kennengelernt habe wie sie, einmal Anerkennung ausgesprochen, eine der wenigen Erinnerungen an sie)]; warum ich, aus Anlass der belanglosen Tagung über Heinrich noch einmal zu dem allen zurückgekehrt bin und mir, wenn nicht alles, so doch einiges endlich klarer geworden ist. Nun will ich das für immer hinter mir lassen. Ich bin geworden, was ich seit jener Nacht bei Zsigmondys am Ammersee, zu der mich Christian Brockhaus gebracht hatte und während der wir im Gespräch einen leider

---

<sup>102</sup> Der Genitiv-Artikel fehlt in der handschriftlichen Widmung. Das lädt zu der (psychoanalytischen) Deutung ein, dass der propositionale Gehalt nicht ambivalenzfrei ist.

vergessenen Begriff geklärt haben, werden sollte und wollte, Philosoph, selbst denkende, Begriffe klärende Person. Soviel ich anderen, vor allem den in >Väter< Besprochenen, verdanke, ich stehe in Dankesschuld ihnen gegenüber und sonst in keiner anderen und niemandes Schuld für das, was ich geworden bin. Deshalb kann ich es nun hinter mir lassen.

© E. M. Lange 2022 (Zusammenstellung)