

Zu Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung (SuS)*

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. Tugendhat 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 weiterführend¹, weil kaum einer der Hörer die behandelte Problematik so durchdringend in Tugendhats Perspektive durchdacht hatte und auch weil Tugendhat 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.

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. Jahrhundert²) 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

¹ Manchmal aber doch, wie der Anfang auch noch der gedruckten 7. (*SuS* 137 - 43) und die partielle Selbstkorrektur am Anfang der 14. Vorlesung zeigen.

² Vgl. Reinhard Brandt: *Die Interpretation philosophischer Werke*, Stuttgart 1984, 210³⁰.

deskriptiven Bild von der Sprache führen, das einer Unterscheidung von theoretischen und praktischen Sprachverwendungen voraus liegt und sie einbegreift.³

Dass Tugendhat dies nicht erwägt, liegt daran, dass seine formale Semantik die 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.⁴ 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 ich ϕ ‘ bzw. ‚Ich weiß: ich ϕ ‘ 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-Wörtern⁵ (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

³ 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.

⁴ Vgl. das Resümee *SuS* 183.

⁵ Vgl. Peter Eisenberg: *Grundriss der Deutschen Grammatik*, Stuttgart/Weimar³ 1994, 89-94.

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‘.⁶ 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.

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).⁷ 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.

⁶ Dagegen Tugendhat: „Es gibt zwei Phänomene, das epistemische Selbstbewusstsein und das praktische Sichzueinanderhalten, 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, 294²¹; vgl. ebd. § 13 (Propositionales und nichtpropositionales Wissen) und § 17 (Wissen und Meinung).

⁷ 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.

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 schreibt man dem zuvor Ohnmächtigen die Wiedererlangung von Fähigkeiten und Dispositionen zu, welche die Teilnahme an unserer Lebensform ermöglichen⁸. ‚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. Jahrhunderts⁹ 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.“¹⁰ 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 aufgegebenen 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 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-Problematik eine zusätzliche, wenn nicht die entscheidende Stütze. Er konzipiert das epistemische Sbw als von der Form ‚Ich weiß, dass ich φ ‘ auch deshalb, weil es ihm ermöglicht, zwei systematisch konkurrierende Konzeptionen auf

⁸ 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.

⁹ ‚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).

¹⁰ *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, 13.

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 ‚ ϕ ‘ 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 ϕ ‘ 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 Nachkriegsphilosophie¹¹, auch ihren 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 ϕ ‘-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“¹² beruhenden ‚Aspekt‘ geleitet verständlich macht – den Aspekt, anderen eine 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

¹¹ 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.weebly.com*. Ein Beispiel für ‚Missachtung‘ aus Pothasts Rezension: Er erklärt in Fußnote 6, an den expressiven Charakter der ‚Ich ϕ ‘-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 den Ausdruck eitlen ordinarielen Provinzfürstentums.

¹² *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. –

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 nennt¹³ – die Sätze der Form ‚Ich ϕ ‘ 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 ϕ ‘-Äußerungen in dem auf der Einstellung zur Seele beruhenden psychologischen Aspekt macht für viele psychologische Verben in Wittgensteins Perspektive das Expressive zu einer 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* geißelten 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 ϕ ‘-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 ϕ ‘-Verwendung ‚je/immer schon‘ einher gingen – 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 ϕ ‘-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 Schmerzüßerung ‚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 einzelnen 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 ϕ ‘-Äußerungen, wenn sie richtig verwendet werden, eo ipso wahr und zwar auf eine Weise, die

¹³ Tugendhat räumt ein, das bei uneingeschränkter Haltbarkeit von Wittgensteins expressiver Auffassung der ‚Ich ϕ ‘-Äußerungen sowohl die Definition der ϕ -Zustände durch unmittelbares Wissen des Betroffenen als auch die Rede von veritativer Symmetrie bei epistemischer Asymmetrie hinfällig ist – *SuS* 126.

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 ϕ ‘-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 ϕ ‘-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 ‚ ϕ ‘-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 ϕ ‘-Äußerungen zu sprechen); und auch angesichts dieser psychischen Zustände gerät die ursprüngliche Definition der ϕ -Zustände unter Druck, weil es „rätselhaft (bleibt), dass es Zustände gibt, die wie ϕ -Zustände, aber unbewusst sind.“ (SuS 143) Vorbehaltlose Sprachanalyse würde von den verschiedenen Arten von ‚Ich ϕ ‘-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 Erinnerung¹⁴, auf mir Widerfahrendes und gemachte Erfahrungen beziehe, nicht zu mir? Sowohl der ausschließliche Zukunftsbezug als auch der ausschließlich praktische

¹⁴ 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?

Charakter des Sich-zu-sich-Verhaltens erscheinen deskriptiv gewonnen nur aufgrund der voraussetzten Trennung von Theoretischem und Praktischem im Sbw.¹⁵ 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 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 tieferschürfend (nämlich bei den Begriffen von Freiheit und Wahrheit) ansetzenden Interpretation von Hegels Philosophie, insbesondere des Rechts, diese 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 Petersen¹⁶ gründlich und in, für einen jungen, mit seinem Gegenstand identifizierten Autor, eindrucksvoll abgewogener Weise¹⁷ 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

¹⁵ 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.

¹⁶ *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.

¹⁷ Vgl. bes. die Fußnote 20, 217 f.

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“¹⁸ – 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 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

¹⁸ Petersen, a. a. O., 213.

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 Gadamer's 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.“¹⁹

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

¹⁹ *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960 u. ö., 275. In Heidelberg war es beliebt, den Titel zu verballhornen als ‚Wahrheit ohne Methode‘.

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.²⁰

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, der sich in der Anwendung realisiere, erkläre, 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.“²¹ Gegen die in diesem Fazit festgehaltene 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“²², 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

²⁰ *Wahrheit und Methode*, 290.

²¹ ‚Zur Interpretation philosophischer Texte‘, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1976, 1/3, 46-62, hier 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.

²² *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 ‚Architektur‘ 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.

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 Gadammers 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 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)²³

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 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 schüttele, 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

²³ 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.

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 Days'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 philosophiehistorischen) 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.

© E.M. Lange 1979/2007
revidiert 2016