

Nein sagen und nach Frieden suchen

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 leicht 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 ab 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 den Autor der Betrachtungen 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 Selbsterstörung 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 Selbsterstörung. 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 Winkelmanns 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 Aphorismos, 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 Verkörperungsdenken 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 (Erläuterung 2006 zu einem ‚So‘ von 1970) 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 gelungeneren Eulenspiegeleien vor deutschen Gerichten¹ 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 *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 nah dem zweiten

¹ Diese Bemerkung spielt an auf die Episode, in der der studentische Kommunist 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.‘

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, 1964²) 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 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 widerstrebend, ihre Aufgabe ausdrücklich darin sieht, ‚der Gesellschaft ein Bewusstsein ihrer selbst zugeben’, 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 Autor 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 stünde. 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.

² Wieder abgedruckt in dem Sammelband *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main 1970, 322 ff.

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 Sätze 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 fort 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 fort bestimmt 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 schlagend 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 Verfahren (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 nicht 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 – Aphorimos, Essay und System – aber in der Arbeit in bestimmter Weise verknüpft seien. Weil ‚Aphorimos‘ 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 Aphorimos, 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) ‚symptomatisch‘ genannten Verfahrensweise der Anknüpfung an Reizwörter, allgemeine oder besondere Redewendungen und Ausdrucksweisen motiviert ist. Dabei ist der psychoanalytische Begriff des Symptoms als einer von widerstrebenden 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 kann und 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 (...³).

³ 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

Begriffe, die so eingeführt werden (,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 Gebrauhende sich stützen kann (...⁴). 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.⁵ 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.“

„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 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.

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

⁴ Diese Auslassung wird im folgenden Text angeführt und erörtert.

⁵ Wie Fußnote 4.

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 bestünden ‚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 Heinrich 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

profilierter 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 (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) 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, 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 Umfelder 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 – zuerst in der These, jedes sprachliche Gebilde „formuliert nicht nur ein Stück der Wirklichkeit, sondern verkörpert das ‚ganze‘ Sein.“ (99) Dann in der in der Darlegung:

„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 festgelegt⁶). 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 muss⁷ – 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 zureddenden 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,

⁶ „auf ja oder nein fixiert“ - Wittgenstein LPA 4.023.

⁷ 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“.

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 lassen. Aus der Perspektive dieser hochstufigen sprachlichen Gebilde, von denen gilt, was *LPA* 6.3431 sagt⁸, 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:

„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,

⁸ „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‘

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 Heinrich gibt die kritisierten zu weit gehenden Beschreibungen von der Sprache aufgrund 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.⁹ 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.

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 Funktionenprofils – den anderen Ausdrucks- und/oder Darstellungsmedien wie Mimik und Gestik, Schauspiel, bildnerisches Gestalten aller Art, Tanz, Musik etc. Wenn man nämlich versucht, über Sprache in diesem Kontext etwas Vernünftiges zu sagen, wird man bei einigem Nachdenken der Auffassung zustimmen, eine Besonderheit der Sprache sei es, ein *universelles* Ausdrucks- und Darstellungsmedium zu sein.¹⁰ 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

⁹ 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.“

¹⁰ 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.

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 Mächten*‘. Diese Charakterisierung ist natürlich darüber hinaus gehend 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 einfach 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 nach Kant auch, *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.^{11]}

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-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 weiter gehenden 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 möchte einfach darauf bestehen, 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 tut und bei anderen angestoßen hat. Es wäre nichts verloren, statt

¹¹ 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.

von ‚Identitätsverlust‘ von ‚Verlust der Selbst-Balance‘ zu sprechen, aber der falsche Schein zu starker Einheitlichkeit durch assoziativen Beziehungszauber wäre damit vermieden.

VI.

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)“.¹² 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 zu weisen 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 die 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 verflüchtigenden, 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“ entsprängen, „sondern der Enttäuschung des Glaubens an die Balance.“ Dagegen brauche es „nicht nur konkrete Antworten, sondern eine 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 Verkörperungsdenken (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

¹² *Streit der Fakultäten*, A 25.

‚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 so sehr in die 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.¹³ 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

¹³ Vgl. dazu von mir neuerdings >Philosophie als Beruf< (auf www.emilange.de)

rationaler Weise moralisch sein kann – vervielfältigenden sozialen Einheiten), was man, auch wenn man nicht resignieren wollte, erwarten dürfte.

© E.M. Lange 2006
revidiert 2016
und 2022